



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Meister Eckhart und die Gottesgeburt im Menschen.  
Eine fundamentaltheologische Betrachtung

Verfasserin

Mag. Dr. Michaela Richter

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, Oktober 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreuerin / Betreuer:

Univ.-Prof. DDr. Kurt Appel



# Inhalt

<b>1.</b>	<b>Einleitung .....</b>	<b>5</b>
1.1.	Aufgabenstellung und Zugang .....	5
1.2.	Aufbau der Arbeit .....	8
<b>2.</b>	<b>Grundlagen: Der biblische Befund und die Kirchenväter .....</b>	<b>11</b>
2.1.	Der Mensch als Bild Gottes .....	11
2.2.	Christologische Deutung der alttestamentlichen Rede vom Bild Gottes und Gotteskindschaft im Neuen Testament .....	14
2.3.	Das Motiv der Geburt des Logos im Menschen bei den Kirchenvätern .....	16
<b>3.</b>	<b>Meister Eckhart und die Gottesgeburt im Menschen .....</b>	<b>21</b>
3.1.	Das Motiv der Gottesgeburt .....	24
3.2.	Die Abgeschiedenheit .....	26
3.2.1.	„Mit Eigenschaft“ .....	28
3.2.2.	Die Armut des Geistes .....	30
3.2.3.	Das Ziel der Abgeschiedenheit .....	32
3.3.	Die Frage nach dem Wesen Gottes .....	38
3.3.1.	Gott ist Erkennen .....	38
3.3.2.	Trinität und Einheit .....	42
3.3.3.	Gott und Gottheit .....	45
3.4.	Seele und Seelenfunke .....	49
3.4.1.	Die Seele als der Ort göttlicher Selbstmitteilung.....	49
3.4.2.	Die Lehre vom Seelenfunken .....	52
3.4.3.	Leib und Seele .....	57
3.5.	Die Geburt Gottes im Menschen.....	59
3.5.1.	Er wirkt und ich werde.....	63
3.5.2.	Im ewigen Nun.....	72
3.5.3.	Vom Erkennen Gottes.....	76

3.5.4.	Identität: esse est deus .....	84
3.5.5.	Der Durchbruch.....	92
3.6.	Das Ziel der Gottesgeburt.....	98
<b>4.</b>	<b>Meister Eckhart heute - Versuch einer Annäherung .....</b>	<b>105</b>
4.1.	Selbstmitteilung und Entzogenheit .....	108
4.2.	Abgeschiedenheit als Freiheit zu Gott.....	112
4.3.	Wesentlich leben - Immanenz in Transzendenz .....	114
<b>5.</b>	<b>Zusammenfassung.....</b>	<b>116</b>
	<b>Bibliographie.....</b>	<b>117</b>
 <b>Anhang</b>		
	<b>Abstract .....</b>	<b>121</b>
	<b>Lebenslauf.....</b>	<b>123</b>

# 1. Einleitung

## 1.1. Aufgabenstellung und Zugang

Die Neuzeit ist gekennzeichnet durch die Wende zum Subjekt - der Mensch steht im Mittelpunkt aller Wissenschaften. Sein Vor- und Selbstverständnis bildet daher auch unausweichlich die Grundlage der theologischen Fragen. Die Grundfragen nach dem Menschen im Lichte des Glaubens und nach dem Glauben im Lichte humanwissenschaftlicher Erkenntnisse erscheinen mehr denn je miteinander verwoben. Jede theologische Aussage ist zugleich eine anthropologische, weil sie nur im jeweiligen Erfahrungskontext gehört werden kann, für den Menschen Relevanz haben muss und letztlich nur durch einen fundamental menschlichen Vollzug erreichbar ist, nämlich durch den Glauben. Der Mensch ist in seiner faktischen Realität - in der Mitte seines Lebens - als Empfänger der göttlichen Selbstmitteilung berufen. Hier ist der Ort, wo Theologie heute stattfinden muss.

Jesus Christus als die Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte ist das Ereignis, das den Kern- und Angelpunkt christlichen Selbstverständnisses bildet. Die Geschichte des Christentums wurzelt in der historischen Menschwerdung Gottes. Im Blick auf Jesus Christus als Sohn Gottes wird deutlich, dass zwischen Geburt und Auferstehung, Schöpfung und Erlösung ein untrennbarer Zusammenhang besteht, der im Gottsein Gottes begründet und im Menschsein des Menschen angelegt ist.<sup>1</sup> Mit der Selbstmitteilung Gottes in seinem Sohn wird sein Heilshandeln am Menschen zu einer neuen Grundrelation zwischen Gott und Mensch, welche die menschliche Existenz nicht nur berührt, sondern entscheidend verändert.

Mit seiner Lehre von der Gottesgeburt nimmt Meister Eckhart den Menschen selbst in das überzeitliche Geheimnis der Inkarnation hinein. Die Inkarnation Gottes, wie sie in Jesus Christus erfolgte, ist zugleich Einwohnung Gottes in jedem Menschen. Diese Geburt Gottes in der menschlichen Seele ist für Eckhart Ziel- und Angelpunkt menschlicher Existenz, der Weg des Menschen in seine Berufung: ganz Mensch zu sein.

Der Zugang dieser Arbeit zu Meister Eckhart soll kein historischer, sondern ein aktuell-heutiger sein, um seine Motive und deren Deutung in einem heutigen Horizont zu ver-

---

<sup>1</sup> Vgl. SÖDING, Thomas, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Herder, Freiburg 2006, 339

ankern und einem modernen Leser zugänglich zu machen. Gerade dafür ist es allerdings wesentlich, den Denkkategorien seiner Zeit Rechnung zu tragen. Drei Ebenen sind es, die seinem Denken korrespondieren: Die theologische, die metaphysisch-spekulative und die mystische (d.h. die auf die Erfahrung gerichtete) Ebene. Diese drei Dimensionen sind es, innerhalb derer sich Eckharts Denken bewegt, um die Dynamik der Beziehungen zwischen Gott, Mensch und Welt abzubilden.<sup>2</sup> Die theologische Dimension, nämlich die Grundlagen des christlichen Glaubens, waren für den Dominikaner und Theologen zu jener Zeit eine selbstverständliche Voraussetzung. Eckharts metaphysische Theorie bildet das intellektuelle Fundament seines ganzen Denkens (sie wird v.a. in den lateinischen Schriften ausführlich dargelegt), auf dem auch seine Anthropologie und Ethik aufbaut. Die Ebene des religiösen Vollzugs, der Erfahrung, ist jene, wo es Eckhart darum geht, den einzelnen Menschen, bzw. - genauer gesagt - seine Selbst-, Gottes- und Weltwahrnehmung dahin gehend zu verändern, dass er in eine neue Form des Lebensvollzugs eintritt. Es ist eine „existenziale“ Ebene, eine also, die den ganzen Menschen in seinem Dasein betrifft und ihm nur auf dem Weg des Verstehens *und* Erfahrens zugänglich ist.

Das Motiv der „Gottesgeburt im Menschen“ ist das zentrale Thema seiner deutschen Schriften, und sie stellt für Eckhart schlechthin das Ziel menschlicher Existenz dar. Anhand von Zitaten aus seinen Schriften soll in dieser Arbeit der Versuch unternommen werden, Eckharts Grundgedanken beispielhaft einfließen zu lassen, um seine Thesen ad exemplum genauer zu erörtern.<sup>3</sup> Wiewohl das Hauptaugenmerk dabei auf die deutschen Predigten gelegt werden soll, ist es zum besseren Verständnis seines Denkens unumgänglich, auch die lateinischen Werke einzubeziehen. Ziel dieser Arbeit ist es, zu einem zeitgemäßen Verständnis des Themas beizutragen und es abschließend auch im Kontext der Fragen des 21. Jahrhunderts zu beleuchten. Methodologisch möchte ich dem Vorschlag Bernhard Weltes folgen, das Denken in der vorliegenden Arbeit als Phänomenologie zu verstehen, das heißt, das, was sich selbst zeigt, freizulegen und zu bergen in dem Versuch, das zu sehen, was Meister Eckhart selbst gesehen hat. Dabei kann nicht geleugnet werden, dass unser Denken - gleichsam durch die seitdem verstrichenen Jahr-

---

<sup>2</sup> Vgl. WELTE, Bernhard, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg 1992, 12

<sup>3</sup> Die Zitate erfolgen gemäß dem Originaltext und werden nicht den heute geltenden Rechtschreibregeln angepasst

hunderte hindurch - durch viele andere Denkerfahrungen gegangen ist, deren Einfluss wir nicht mehr ablegen können.<sup>4</sup>

Grundlage jeder fundamentaltheologischen Fragestellung bildet die in 1Petr 3,15 ange-mahnte Bereitschaft zur Rechenschaft über den Glauben: „*Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt.*“<sup>5</sup> Dabei geht es um die Verantwortung christlicher Hoffnung auf vernünftigem Grund, d.h., den christli-chen Glauben mit Mitteln der Vernunft, und zwar in die aktuelle geschichtliche Situati-on hinein, zu verantworten. Die Selbstmitteilung Gottes muss daher im Horizont der jeweils anstehenden geschichtlichen Realität zu finden sein. Ein aktuell heutiger Zugang zu Eckhart kommt also nicht umhin, sein Denken im Horizont der heutigen Theologie zu betrachten.

Was Meister Eckhart aus meiner persönlichen Sicht so spannend macht, ist die Verbin-dung seines akademischen Zugangs, den Glauben mit Vernunftgründen (ganz auf dem Boden der Wissenschaft seiner Zeit) auszulegen, mit seinem pastoralen Ansatz, diesen Glauben den Menschen in der Sprache und im Kontext ihres eigenen Lebens begreiflich zu machen; wie er dabei seine eigene Glaubenserfahrung einfließen lässt, und - ohne den Boden der Metaphysik jemals wirklich zu verlassen - dem Menschen einen indivi-duellen Weg zu Gott zeigt. Dabei weisen seine stringente Logik, sein radikales Denken und seine provokante Sprachlichkeit eine faszinierende Zeitlosigkeit auf und sind damit nicht nur neuzeitlich, sondern auch für uns heute postmodern anschlussfähig.

---

<sup>4</sup> Vgl WELTE, Bernhard, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, 25

<sup>5</sup> Sämtliche Bibelzitate sind der Einheitsübersetzung von 1980 entnommen.

## 1.2. Aufbau der Arbeit

Nach einer Einführung in die Fragestellung widmet sich das zweite Kapitel dem biblischen Befund und den Kirchenvätern, um den Ursprüngen des Motivs der Gottesgeburt im Menschen auf die Spur zu kommen. Im Angesicht der Kontingenz menschlichen Lebens, im Blick auf die Unverfügbarkeit von Geburt und Tod steht der Mensch in einer Beziehung zur Welt und zu sich selbst, die ihm „aufgegeben“ ist. Die Frage nach seinem Ursprung wird von den biblischen Erzählungen mit den Schöpfungsberichten beantwortet. Der Mensch ist geschaffen als Ebenbild Gottes und zugleich ist Schöpfung die Schaffung der radikalen Differenz zwischen Gott und Mensch. In diesem Raum der Differenz, der zugleich der Raum der Freiheit ist, kann die Beziehung des Menschen zu Gott stattfinden. Der Mensch ist Angesprochener vom Wort Gottes, das als heilvolles Geschenk allem menschlichen Tun vorausgeht und zur Antwort befähigt. Der dialogische und dynamische Aspekt dieses Geschehens wird bereits im Alten Testament deutlich.

Im Neuen Testament gewinnt die Ebenbildlichkeit des Menschen eine neue Dimension. Durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus wird die Gotteskindschaft und Neuschöpfung des Menschen im Glauben hervorgehoben; die Verwandlung in und Teilhabe an Christus sind Motive, die die Kirchenväter zum Gedanken der „Gottesgeburt im Menschen“ inspirierten. Tertullian, Gregor von Nyssa und besonders Origenes zählen zu den Gründern der Tradition der Einwohnung des göttlichen Logos im Menschen. Das Motiv der Vergöttlichung des Menschen wird in der Ostkirche stärker rezipiert als im Westen und ist hier bis heute in Theologie und Pastoral präsent. Im Westen ist es das Motiv der Gottesgeburt, das Meister Eckhart v.a. in seinen deutschen Predigten aufnimmt, und damit die Frage nach der Vereinigung des Menschen mit Gott zum zentralen Thema seiner gesamten Theologie macht.

Der Hauptteil der Arbeit behandelt das Motiv der „Geburt Gottes im Menschen“ bei Meister Eckhart. Die Abgeschiedenheit ist eine bestimmte Form von Lebensvollzug bzw. eine Lebenshaltung, die als Voraussetzung der Gottesgeburt bei Eckhart gilt und daher auch zuerst behandelt werden soll. Sein Verständnis bestimmter Begrifflichkeiten wie Gott und Gottheit, Seele und Seelenfunke soll ebenso vorab analysiert werden, um in das Vokabular und Grundverständnis seines Denkens einzuführen. Die Fragen nach dem Wesen Gottes und nach Eckharts Trinitätsverständnis sind zu klären, um die Gottesgeburt in seiner Theologie richtig zu verorten. Die Seele als der Ort göttlicher

Selbstmitteilung und Eckharts Lehre vom Seelenfunken sind weitere Voraussetzungen, die behandelt werden, bevor in der Folge der eigentliche Vorgang der Gottesgeburt betrachtet wird.

Die Gottesgeburt im Menschen wird in ihrer Ursächlichkeit, ihrer Zeitlichkeit (das „ewige Nun“), hinsichtlich ihres Ortes, gemäß dem ontologischen Verständnis und der vollzogenen Erfahrung des Menschen (der „Durchbruch“) betrachtet. Diese Parameter sind Bestimmungen, die Eckhart selbst aus seinem metaphysischen Denken auf den Vorgang der Gottesgeburt anwendet, um ihn seinen Hörern verständlich zu machen. Es geht letztlich um eine bestimmte Weise menschlichen Daseins in der Welt, um ein Geheimnis, das sich im Menschen selbst vollzieht und das sein Ziel in sich selbst trägt. Alle metaphysischen Bestimmungen werden von Eckhart aufgegriffen, analysiert und expliziert, um letztendlich wieder überwunden zu werden, und - um mit Eckhart zu sprechen - „... *in die verborgene Finsternis der ewigen Gottheit zu gelangen*“.<sup>6</sup>

Mit der Gottesgeburt im Menschen bringt Eckhart ein Geschehen zum Ausdruck, in dem der Mensch offen wird für das Transzendente, für die freie Selbstmitteilung Gottes. Das historische Ereignis der Geburt des Sohnes Gottes vollzieht sich ununterbrochen in jedem Menschen. In dieser Geburt ereignet sich die Vereinigung der menschlichen Seele in ihrem tiefsten Grund mit Gott. Subjekt- und Objektdenken werden dabei durchbrochen werden, um die Wesensgleichheit mit dem zu Erkennenden zu erlangen. Doch ist dies kein Vorgang in weltabgewandter Schau, sondern eine Transformation menschlichen Lebens in der Welt, das den Menschen zu einer anderen Form der Weltwahrnehmung befähigt. Ziel der Geburt Gottes im Menschen ist es, nicht nur in allen Dingen Gott zu ergreifen, sondern von der Gegenwart Gottes so durchdrungen zu sein, dass die ganze menschliche Existenz auf Gott hin „verwesentlich“ ist.

Gemäß der Zielsetzung einer Aktualisierung des Themas im Kontext der Moderne widmet sich das vierte Kapitel dem Denken Meister Eckharts im Licht der anthropologischen Wende. So soll der Versuch unternommen werden, das Gedankengut Eckharts in der Moderne zu verorten: Der relationale Gottesbegriff, die apophatische Sprache seiner negativen Theologie, die Abgeschlossenheit als Entzugserfahrung und zugleich als Erfahrung von Freiheit, die Unbedingtheit aber auch Unverfügbarkeit Gottes und das

---

<sup>6</sup> Meister Eckhart. Texte und Übersetzung von QUINT, Josef, hrsg. und komm. von LARGIER, Niklaus; 2 Bände: Werke I (Deutsche Werke in Folge als DW I) und Werke II (Deutsche Werke als DW II und Lateinische Werke als LW), Deutsche Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 2008, DW I, Predigt 22: *Ave, gratia plena*, 265

vernunftbegabte Individuum als Subjekt des Heilswillens Gottes - all das sind Gedanken, die gerade heute, in einer Zeit, in der die Theologie gegenüber der Säkularisierung auf der einen und den Naturwissenschaften auf der anderen Seite scheinbar den Boden unter den Füßen zu verlieren droht, aktueller sind denn je.

## 2. Grundlagen: Der biblische Befund und die Kirchenväter

### 2.1. Der Mensch als Bild Gottes

Die Schöpfungserzählungen der Bibel reflektieren die ältesten Überlegungen zu Ursprung und Ziel des Menschen. Während Gen 1 die *creatio prima* thematisiert, wendet sich Gen 2/3 der *creatio continua* zu. Die unterschiedlichen Aspekte, die nebeneinander stehen, lassen den Schluss zu, dass es nicht um Berichte über den Anfang der Welt geht, sondern um die allzeit gültigen, für das menschliche Leben konstitutiven Bedingungen und Beziehungen. Die gesamte Ordnung der Welt ist von Anfang an auf den Menschen hin orientiert. Durch die Schaffung von Raum als Lebensraum (Gen 1,6-8) und Zeit als Bedingungen des Lebens (Gen 1,3 -5) wird die Begrenztheit menschlicher Existenz definiert.<sup>7</sup>

Der Mensch als Bild Gottes ist die grundlegende Aussage im ersten Schöpfungsbericht zur Anthropologie (Gen 1,26.27). Alle Menschen werden mit diesem Titel bezeichnet, während dies in den Ländern des Vorderen Orients in jener Zeit ausschließlich eine Bezeichnung für den Herrscher war. Der Mensch ist Ebenbild Gottes als Mann und Frau in Gleichrangigkeit - und zwar der ganze Mensch, ohne Unterscheidung von Leib und Geist. Durch die Betonung der Zweigeschlechtlichkeit erscheint seine Leiblichkeit als Medium seines Verhältnisses zur Welt wesentlich für die Gottesebenbildlichkeit.<sup>8</sup>

In der griechischen Übersetzung werden aus dem „Bild“ zwei selbstständige Begriffe: *eikon* (Bild, Abbild) und *homoiosis* (Ähnlichkeit). Die Übersetzungen wie „Ähnlichkeit“ oder „Statue“ verweisen deutlich auf Analogie und Nicht-Identität, um jeden Anthropomorphismus des Gottesbildes zu vermeiden. Die Kirchväter (so z.B. bereits Irenäus von Lyon, 135-202) interpretieren diese zwei Begriffe als Hinweis auf einen doppelten Sachverhalt: Mit „Bild“ (*imago*) wird die Gottesebenbildlichkeit aller Menschen bezeichnet, während „Ähnlichkeit“ (*similitudo*) der Gottesebenbildlichkeit Jesu Christi (gemäß Kol 1,15) vorbehalten bleibt. Der Mensch muss diese Ähnlichkeit in seinem Leben erst realisieren. Er verweist jedoch als das Ebenbild Gottes in der Welt immer auf seinen Schöpfer zurück, der unsichtbar und bildlos ist. Diese Relation Schöp-

---

<sup>7</sup> Vgl. DOHMEN, Christoph, Zwischen Gott und Welt. Biblische Grundlagen der Anthropologie, in: DIRSCHERL, Erwin (Hg.), In Beziehung leben. Theologische Anthropologie, Herder, Freiburg 2008, 24f

<sup>8</sup> Vgl. PESCH, Otto Hermann, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Band 1/2, Ostfildern 2008, 163f

fer zu Geschöpf ist konstitutiv für das biblische Gottes- und Menschenbild. Wer also von Gott reden will, muss vom Menschen reden.<sup>9</sup>

Im gleichen Atemzug, in dem Gott dem Menschen seinen Segen zuspricht, macht er ihn auch zum Herrscher über die Welt (Gen 1,28). Schöpfung als Gabe ist zugleich Aufgabe. Auch der Auftrag in Gen 2,19.20, die Tiere zu benennen, ist Zeichen der Herrschaft des Menschen. Macht und Sprachvermögen als Inhalt der Gottesebenbildlichkeit gehören zusammen (vgl. Sir 17,3.6). Mit der Schöpfung erfolgt zugleich die Absetzung des Menschen von Gott, die radikale Differenz zwischen Gott und Mensch, der Raum der Freiheit, in dem sich die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf ereignen kann.

Gott schafft durch sein Wort, indem er spricht, und der von Gott angesprochene Mensch kann dem Wort und Willen Gottes entsprechen. Das Wort eröffnet einen Lebensraum und einen Raum der Deutung und Handlung - einen Freiheitsraum. Das Wort setzt Differenz voraus und überbrückt zugleich die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf.<sup>10</sup> Der Mensch wird zum „Hörer des Wortes“, wie Karl Rahner ihn nennt, er kann den an ihn ergangenen Ruf Gottes vernehmen und ihm antworten. Mit dem Raum der Schöpfung wird auch ein Zeit-Raum eröffnet; die Antwort des Menschen ereignet sich in der Zeit und konstituiert Geschichte. In dieser Differenz kann Beziehung zwischen Mensch und Gott stattfinden, die der Bezogenheit des Menschen auf Gott hin (seiner relationalen Identität) zu verdanken ist. In seiner Offenheit für Gott erkennt er sich als Wesen der Transzendenz.<sup>11</sup>

Die Bibel vertritt ein ganzheitliches Menschenbild, das sich von philosophischen und theologischen Dualismen (Leib-Seele) grundlegend unterscheidet. Der lebendige Mensch ist ein Ganzes aus Körper und Geist (Ps 38,4; Hiob 4,15), es gibt keine Abwertung der Leiblichkeit (bzw. Fleischlichkeit) im Alten Testament. Die biblische Seele ist mehr als der reine Geist der platonischen Tradition, sie ist ohne die menschliche Leiblichkeit nicht zu verstehen. Die unsterbliche Seele ermöglicht eine Gottesbeziehung, die auch vom Tod nicht bezwungen wird, und es wird der ganze Mensch auferweckt. Die Seele als der göttliche Atem (Gen 2,7) ist das schöpferische Wort Gottes, das dem Men-

---

<sup>9</sup> Vgl. BULTMANN, Rudolf, Welchen Sinn hat es von Gott zu reden, in: Glaube und Verstehen, Band I, 1925, 28 wörtlich: „*Will man von Gott reden, so muss man offenbar von sich selber reden.*“

<sup>10</sup> Vgl. DIRSCHERL, Erwin, Schöpfung als Anfang einer Beziehungsgeschichte in der Zeit, in: DIRSCHERL, Erwin (Hg.), In Beziehung leben, 53

<sup>11</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1963, 87f

schen gegeben ist, um Dialogpartner Gottes zu sein, fähig, ihn zu erkennen und ihm zu antworten. Hier ist schöpfungstheologisch der Grundstein seiner Entgrenztheit auf das Transzendente hin gelegt. Levinas spricht auch von der „inspirierten Inkarniertheit“ des Menschen, der durch die Inspiration - den göttlichen Atem - *capax infiniti* - fähig ist nicht nur zur Erkenntnis Gottes, sondern auch offen für den Anderen. Der Mensch ist das Wesen in Beziehung, das in Bezogenheit auf Gott, Mensch und Welt lebt. In seiner relationalen Identität gründet auch sein Person Sein, aus dem heraus sich der Mensch für Gott, aber auch für den Anderen öffnen muss.<sup>12</sup>

Die Gottesebenbildlichkeit ist nicht nur statisch als geistiges Seelenvermögen zu betrachten, sondern hat auch eine dynamische, prozesshafte Dimension. Nach dem Bilde Gottes geschaffen zu sein bedeutet auch, sich „in seiner Spur“ zu befinden. Die Antwort Gottes auf die Bitte Mose in Ex 33, ihm doch seine Herrlichkeit zu zeigen, ist keine glorreiche Theophanie, sondern Gott offenbart sich in seinem „Nachher“, in seiner Spur. Durch das „Sehen im Nachhinein“ erhält das Geschehen seine zeitliche Dynamik. Es verweist damit auf das Unendliche, absolut Andere und ruft den Menschen in diese Spur, die Gott durch seine Offenbarung in der Zeit hinterlassen hat und damit in die Nachfolge hinein. Hier ereignet sich menschliche Begegnung im Du, bzw. der „Anruf durch das Antlitz des Anderen“, das ihm in der Spur Gottes aufleuchtet.<sup>13</sup>

Die Antwort des Menschen auf den Ruf Gottes artikuliert sich im Gebet, biblisch z.B. in den Psalmen, in denen er seine Urerfahrungen Gott gegenüber zur Sprache bringt. In den Lob-, Dank- und Klageliedern spricht der Mensch unmittelbar zu Gott. Insbesondere die Klagepsalmen bringen Not und Leid zur Sprache, und indem der Mensch sich direkt an Gott wendet, bringt er zugleich sein Vertrauen in das rettende Heilshandeln Gottes ins Wort und stellt sich selbst in eine Beziehung zu seinem Gott.<sup>14</sup> Die ganze Theodizeefrage liegt in der Klage, die zugleich eine eben nicht abgeschlossene Anfrage an einen scheinbar abwesenden Gott ist, bis hin zum Schrei nach Gerechtigkeit des Leidenden (vgl. Hiob) als „Pro-vokation“ Gottes.

---

<sup>12</sup> Vgl. DIRSCHERL, Erwin, Schöpfung als Anfang einer Beziehungsgeschichte in der Zeit, in: DIRSCHERL, Erwin (Hg.), In Beziehung leben, 51f

<sup>13</sup> Vgl. dazu LÉVINAS, Emmanuel, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München 1983, 235

<sup>14</sup> Vgl. ausführlich dazu JANOWSKI, Bernd, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen 2003

## 2.2. Christologische Deutung der alttestamentlichen Rede vom Bild Gottes und Gotteskindschaft im Neuen Testament

Christliche Rede von Schöpfung spekuliert nicht über biologische Anfänge des Lebens, sondern will die für menschliches Leben konstitutiven Bedingungen und Beziehungen darstellen. Schöpfung ist voraussetzungslos, ist Geschenk und ist gleichzeitig Voraussetzung für die Offenbarung Gottes, für seine Nähe zum Menschen, die all unserem Tun vorausgeht. Christus ist der neue Adam (1 Kor 15,45), der neue Mensch; er ist die Selbststoffenerbarung Gottes, der so in eine neue Beziehung zum Menschen tritt.

Eine messianische Relecture des Alten Testaments stellt zahlreiche Aussagen in einen neuen Deutehorizont. „*Mein Sohn bist du. Heute habe ich dich gezeugt*“ (Ps 2,7), oder ähnlich Ps 110,3: „*Dein ist die Herrschaft am Tage deiner Macht, ... ich habe dich gezeugt noch vor dem Morgenstern, wie den Tau in der Frühe*“, lassen bereits die Gottessohnschaft Jesu Christi ebenso wie das Sohn-/Tochtersein jedes Menschen durchscheinen. In Ps 82,6 - „*Ihr seid Götter, ihr alle seid Söhne des Höchsten*“ - wird die Vergöttlichung des Menschen in der Gotteskindschaft angedeutet.

Im Neuen Testament gewinnt diese Ebenbildlichkeit eine neue Dimension. Sie ist neu bestimmt durch den Menschen Jesus Christus und wird im Glauben ergriffen und gelebt. In seinem Sohn offenbart sich nicht nur Gott als er selbst (Joh 14,9: „*Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen*“), er, der gemäß Kol 1,15 „...*das Ebenbild des unsichtbaren Gottes*“ ist, sondern mit ihm erhält jedes Menschsein eine soteriologische Dimension. Mit seiner Menschwerdung schafft er die Voraussetzungen, dass jeder Mensch sein durch die Sünde zerstörtes *imago dei* - sein Urbild - wiederherstellen kann. „*Zieht den neuen Menschen an, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit*“ (Eph 4,24). Denn: „*Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt*“ (2 Kor 3,18). Der Mensch wird gerade dadurch erst ganz Mensch, dass er wieder ursprüngliches Bild Gottes wird, dem Urbild und damit Christus gleich. Diese Gottesebenbildlichkeit muss der Mensch in freier Entscheidung für Gott in seinem Leben realisieren.

Die Gotteskindschaft und Neuschöpfung des Menschen im Glauben an Christus sind Motive, die wiederholt in den paulinischen Briefen zu finden sind. „*Ihr seid alle durch den Glauben Söhne (und Töchter) Gottes in Christus Jesus*“ (Gal 3,26). „*Denn alle, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Söhne (und Töchter) Gottes*“ (Röm 8,14). Be-

sonders deutlich wird diese Erwählung durch Christus im Brief an die Epheser: „*Denn in ihm hat er uns erwählt vor der Erschaffung der Welt ...; er hat uns aus Liebe im Voraus dazu bestimmt seine Söhne (und Töchter) zu werden durch Jesus Christus und nach seinem gnädigen Willen zu ihm zu gelangen*“ (Eph 1,4-5). Sie gilt nun allen Menschen, sofern sie bereit sind, diese im Glauben anzunehmen und im Leben umzusetzen.

Die Neuschöpfung des Menschen erfolgt in Christus, bzw. der Mensch in Christus ist eine neue Schöpfung: „*Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung*“ (2 Kor 5,17); „*...und seid zu einem neuen Menschen geworden, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen*“ (Kol 3,10), und ähnlich dazu „*Denn es kommt...darauf an, dass er neue Schöpfung ist*“ (Gal 6,15). Der Mensch ist dazu bestimmt, Christus gleich zu werden und „*...an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben*“ (Röm 8,29), bzw. sagt Paulus auch: „*...nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir*“ (Gal 2,20). Das Johannesevangelium (Joh 3,3-8) spricht davon, dass der Mensch neu geboren wird aus dem Geist. In Gal 4,19 wird das Bild der Geburt direkt angesprochen: „*...bei euch, ..., für die ich von neuem Geburtswehen erleide, bis Christus in euch Gestalt annimmt*“. Schon Origenes und später Basilius beziehen sich auf diese Stelle, wenn sie von der Geburt des Logos im Menschen sprechen.

Der Sohn Gottes, der sich in der Unbedingtheit der Anteilnahme Gottes am Leben der Menschen in allen seinen Dimensionen bis zum Tode in die Geschichte hinein auf die Seite des Menschen stellt, verheißt dem Menschen nicht nur Heilung, Erlösung von Schuld und ewiges Leben, sondern auch Teilhabe am Göttlichen.<sup>15</sup> Die Menschwerdung des Logos ermöglicht diese Teilhabe - *Methexis* - an Gott selbst, gemäß 2 Petr 1,4: „*...damit ihr ... an der göttlichen Natur Anteil erhaltet.*“ Wenn Paulus in seiner Rede auf dem Areopag von Gott sagt: „*Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, ... Wir sind von seiner Art*“ (Apg 17,28), so will er den Griechen den Gedanken dieser Teilhabe des Menschen an Gott verdeutlichen. Das „*Leben in Fülle*“ (Joh 10,10) ist nicht nur eine eschatologische Größe, sondern eine innere Realität, die es dem Menschen ermöglicht, schon hier und jetzt in der Nachfolge Christi das Heil zu erfahren. Denn „*... das Reich Gottes ist (schon) in euch.*“ (Lk 17,21)

---

<sup>15</sup> Vgl. SÖDING, Thomas, Gottessohn, 351

### 2.3. Das Motiv der Geburt des Logos im Menschen bei den Kirchenvätern

„...ein Herz zum Denken gab er ihnen“ (Sir 17,6). Das Herz als Leben spendende Mitte des Menschen ist der „Wohnort der Weisheit“, so sagt es schon der jüdisch-griechische Gelehrte Philo von Alexandrien. Das Herz ist nicht nur der Ursprung der menschlichen *logoi* (Gedanken, Intellekt, Vernunft); hier wird Christus als der Logos im Menschen geboren. Der Gedanke der geistigen Geburt des Logos in den Herzen der Gläubigen reicht zurück bis in die Frühzeit der Kirche.<sup>16</sup>

Diese Geburt ist Bestandteil der urchristlichen Tauftheologie, in der die Neuschöpfung des Menschen in der Taufe die Einwohnung Christi im Menschen bedeutet, durch die der Mensch umgestaltet wird auf die Ähnlichkeit mit Christus hin. Die Gnade der Taufe in uns als die Gestaltwerdung des Logos wird zum Göttlichen in uns: Wir sind wiedergeboren zur Nachahmung des Logos, ja sogar zur Gleichförmigkeit mit Christus. So sagt Klemens von Alexandrien (um 150-215): „*Jener Mensch (der Getaufte), der den Logos in sich wohnen hat, erhält die schöne Gestalt des Logos, wird selbst schön, denn er wird Gott ähnlich. Ja, er wird Gott, weil Gott es so will.*“<sup>17</sup>

Die Kirchenväter kannten die sogenannte Tauschformel: „Gott wurde in Jesus Mensch, damit der Mensch Gott werde.“ So ist das Ziel der Menschwerdung Gottes bei Irenäus von Lyon: „...*dass der Mensch dem Logos in sich Raum gebe.*“<sup>18</sup> Hippolyt (170-235), sein Schüler, spricht bereits von der „*Geburt des Logos*“ aus den Heiligen.<sup>19</sup> Tertullian, Athanasius, Gregor von Nyssa, Maximus Confessor, Ambrosius und viele andere folgen dieser Deutung. Sie sprechen dabei von der „*theíosis*“, der Vergöttlichung des Menschen. Damit wird nicht die Grenze zwischen Gott und seinem Geschöpf aufgehoben, sondern der Mensch wird gerade dadurch erst wirklich Mensch. Er wird zu jenem ursprünglichen Bild Gottes, als das er von Gott originär gedacht ist. Wie Johannes von Damaskus es formuliert: „*Was Christus von Natur ist, das sollen wir aus Gnade sein.*“<sup>20</sup> Die griechische Theologie führt dafür den Begriff der *méthexis*, der Teilhabe am Göttlichen ein (gemäß 2 Petr 1,4). Thomas von Aquin wird später darauf seine Gna-

---

<sup>16</sup> Vgl. RAHNER, Hugo, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, 14ff

<sup>17</sup> KLEMENS VON ALEXANDRIEN, Paidagogos III, 1,5, cit in: RAHNER, Hugo, Symbole der Kirche, 20

<sup>18</sup> IRENÄUS VON LYON, Adversus Haereses III, 18,7; 19,1, cit. a.a.O., 22

<sup>19</sup> HIPPOLYT, Danielkommentar, I, 10, 8, cit. a.a.O., 27

<sup>20</sup> Johannes von Damaskus, De Fide orthodoxa IV, 8, cit.in: PESCH, Otto-Hermann, Frei sein aus Gnade, 88

dentheologie aufbauen, und den Begriff der „speziellen Gnade“ für die Teilhabe an der göttlichen Natur einsetzen.<sup>21</sup>

Der Hauptzeuge der Tradition ist Origenes (185/86-254). Hier taucht erstmals jene mystische Frage auf, die von nun an nicht mehr verstummen wird: *„Was nützt es mir, wenn Christus geboren wird aus der heiligen Jungfrau, aber nicht in meinem Inneren?“*<sup>22</sup> Genau dieses Wort von Origenes wird Eckhart später wieder aufnehmen. Oder auch jenes: *„Nicht nur in Maria hat ... Seine Geburt begonnen, sondern auch in dir, wenn du würdig sein wirst, wird das Wort Gottes geboren.“*<sup>23</sup> In der Taufe erhält die Seele die schöne Gestalt, das Bild des ewigen Logos. In dieser Einwohnung des Logos in der Seele des Menschen, die damit zum „Tempel Gottes“ wird (vgl. 1 Kor 3,16), liegt der Uranfang des neuen Lebens aus Gott.

Diese Geburt ist für Origenes nicht statisches, sondern immanentes Prinzip des vorwärts drängenden Lebens - der Logos will wachsen. *„Selig aber, wer immer aus Gott geboren wird. Nicht nur einmal, ... sondern in jedem guten Werk wird der Gerechte geboren... Wenn nun der Erlöser immerdar vom Vater geboren wird, so gebiert Gott auch dich, wenn du den Geist der Sohnschaft empfangen hast, in ihm bei jeglichem Werke, ... und so geboren wirst du immerdar als Sohn Gottes in Christus Jesus.“*<sup>24</sup> Dies ist Eckharts Lieblingswort aus Origenes, das er sowohl in seinem Kommentar zu Ekklesiastes als auch in seinem Johanneskommentar zitiert. Die Gottesgeburt ist kein einmaliges Ereignis, sondern geschieht immer und im Geborenwerden des Sohnes wird der Mensch mit geboren: *„Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt, sagt Gott zu ihm, dem immer „Jetzt“ ist. Denn es gibt, denke ich, für Gott keinen Morgen und keinen Abend, sondern eine sozusagen sich mit seinem ungewordenen und ewigen Leben gleichewig ausdehnende Zeit, in welcher der Sohn geboren ist.“*<sup>25</sup>

Es ist das sittliche Wachstum, das nach Origenes zur Umformung des Menschen führt (bis hin zur Gottesschau), durch welches sich die ewige Geburt beständig wiederholt. Hinter der Vorstellung eines inneren Prozesses der Erneuerung steht das platonische Erziehungsideal, dem zufolge der Mensch die Aufgabe hat, seinem wahren Wesensbild

---

<sup>21</sup> Vgl. PESCH, Otto-Hermann, a.a.O., 87

<sup>22</sup> ORIGENES, Jeremiashomilie, 9,1, cit in: RAHNER, Hugo, Symbole der Kirche, 29

<sup>23</sup> ORIGENES, Homilie zum Hohelied, 2,6, cit. a.a.O., 32

<sup>24</sup> ORIGENES, Jeremiashomilie 9,4, cit. a.a.O., 35

<sup>25</sup> ORIGENES, Johanneskommentar 1,32, cit. in: von BALTHASAR, Hans Urs, Origenes. Geist und Feuer, Freiburg 1991, 331

zu entsprechen (so z.B. Klemens von Alexandrien im *Paidagogós*). Durch die Gnade Gottes wird der Mensch „erzogen“, seinem Urbild gleichförmig zu werden; sie ist das Mittel zur Wiederherstellung der Gottesebenbildlichkeit im Menschen.

Auch andere zentrale Gedanken Eckharts finden sich bereits bei Origenes. So der Grundansatz, dass das Wissen um Gott und das Erkennen Gottes zum Glauben gehört (Origenes in *Peri Archon*, über die Grundlagen des Glaubens). Dazu Eckhart: „*Davon bin ich selig, daß Gott vernünftig ist und ich das erkenne.*“<sup>26</sup> Die Vernunft des Menschen ist für ihn der Tempel Gottes, „...*nirgends wohnt Gott eigentlicher, als in seinem Tempel, in der Vernunft.*“<sup>27</sup> Origenes selbst findet bei Eckhart mehrfach Erwähnung. Mit Vorliebe beruft er sich dabei auf die Jeremiaschomilie, wo von der immerwährenden Geburt des Logos die Rede ist. So zitiert er beispielsweise zur Gottesgeburt:

„*Origenes schreibt ein hohes Wort,...Nicht allein werden wir eingeboren im Sohne; wir werden (vielmehr) ausgeboren und wieder eingeboren und werden neu geboren und unmittelbar geboren im Sohne.*“<sup>28</sup>

Über die Kappadokier, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa wird die Lehre von der Geburt Gottes im Menschen in der Tradition weiter verankert. Grundlage ist hier die durch Christus wiederhergestellte Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Insbesondere bei Gregor von Nyssa erhält die Lehre stark mystische Züge. Der Mensch muss sich des lebendigen Logos in ihm bewusst werden und durch seine Gnade zum seligen Leben streben, in einem mystischen Aufstieg der Seele zu Gott. Nur durch die vollkommene Loslösung von allem Weltlichen und Materiellen kann die Gestaltwerdung des Logos in der Seele geschehen. Die Vollendung der Gottesgeburt erfolgt für ihn erst in der Gottesschau, der sogenannten „*visio beatifica*“.<sup>29</sup>

Die Traditionslinien der Patristik lassen sich über die frühmittelalterliche Mystik bei Gregor dem Großen, Johannes Scotus Eriugena, Bernhard von Clairvaux und Richard von St. Viktor bis zu Meister Eckhart verfolgen. Besonders Eriugena hat, selbst beeinflusst durch Gregor von Nyssa und Maximus Confessor, durch seine (zum Teil eigen-

---

<sup>26</sup> Predigt 9: *Quasi stella matutina*, 105

<sup>27</sup> *Ibid.*, 110

<sup>28</sup> DW I, Predigt 41: *Beate qui esuriunt*, 443

<sup>29</sup> RAHNER, Hugo, *Symbole der Kirche*, 48

willigen) Übersetzungen der griechischen Kirchenväter ins Lateinische entscheidend zur Fortführung der Lehre von der Geburt des Logos im Menschen beigetragen.<sup>30</sup>

Die Ostkirche hat bis in die Moderne hinein am Konzept der Vergöttlichung - *theíosis* - festgehalten und sieht die Vergöttlichung des Menschen als Weg und Ziel menschlichen Daseins.<sup>31</sup> Die westliche Theologie dagegen zeigt bis ins 20. Jahrhundert eine gewisse „Geistvergessenheit“, und die Fragen nach den guten Werken und nach einem gnädigen Gott haben Theologen wie Gläubige hier in den letzten Jahrhunderten mehr beschäftigt als die Lehre von der Teilhabe des Menschen am Göttlichen.

---

<sup>30</sup> Vgl. *ibid.*, 71

<sup>31</sup> Vgl. beispielsweise ARCHIMANDRIT, Georgios, *Vergöttlichung. Das Ziel des Menschenlebens*, Hl. Berg Athos 2007



### 3. Meister Eckhart und die Gottesgeburt im Menschen

Meister Eckhart (1260-1329), auch Eckhart von Hochheim genannt, stammte aus der Umgebung von Erfurt in Thüringen. Seine Erwähnung als Student und Mitglied des Dominikanerordens 1277 in Paris lässt annehmen, dass er um 1260 geboren wurde. Er hätte also sowohl Albert den Großen als auch Thomas von Aquin hier noch persönlich kennen lernen können, es ist uns jedoch wenig Biografisches überliefert. Eckhart war Lese- und Lebemeister, d.h. er war einerseits Universitätsgelehrter und Ordensgeneral der Dominikaner, andererseits stand er als Beichtvater und Prediger mitten im pastoralen Leben. Als spekulativer Denker bewegte er sich im Spannungsfeld der abendländischen Metaphysik, als Theologe ging es ihm um den praktischen Vollzug des christlichen Lebens. Bei allen philosophischen Erwägungen blieb Eckhart „Lebemeister“, für den es letztendlich um die religiöse Lebenserfahrung und -haltung ging. So sagte er selbst: *„Ein Lebemeister ist mehr als tausend Lesemeister.“*<sup>32</sup>

Die Verbindung von dominikanischer Theologie und Seelsorge, volkssprachlicher Predigt, weiblicher Frömmigkeit und der besonderen Stellung Deutschlands hinsichtlich der religiösen Bewegungen des 13. und 14. Jahrhunderts schuf die Voraussetzungen für die Entstehung der „deutschen Mystik“, wie wir sie retrospektiv sehen.<sup>33</sup> So sehr diese Mystik auf individuellen Erfahrungen gründet, so sehr entfaltet sie sich auch philosophisch und spekulativ, und geht - ausgehend von der Theologie der Kirchenväter - in den Schriften Meister Eckharts eine fruchtbare Beziehung zur Scholastik des Spätmittelalters ein. Ernst Soudek bezeichnet sie als „spekulative Mystik“, um sie von der reinen „Gefühlsmystik“ zu unterscheiden.<sup>34</sup>

Eckhart steht auf dem Fundament der Philosophie und Theologie seiner Zeit: Sein Lehrer Dietrich von Freiberg, Albert der Große, Thomas von Aquin, aber auch Maimonides und Averroes haben ihn geprägt.<sup>35</sup> Auch auf das Denken von Platon und Aristoteles (seit Anfang des 12. Jahrhunderts verfügbar), Augustinus und Origenes, Plotin und Eriugena greift er zurück, um nur einige zu nennen. Der Spiritualität der Beginen, insbesondere Marguerite Porètes, steht er nahe. Und doch ist seine Theologie einzigartig. Sie

---

<sup>32</sup> PFEIFFER, Franz, Meister Eckhart, Göttingen 1924, 599

<sup>33</sup> Vgl. GRUNDMANN, Herbert, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt 1961, 527, cit. in: WEHR, Gerhard, Meister Eckhart, Reinbek 1989, 23

<sup>34</sup> SOUDEK, Ernst, Meister Eckhart, Stuttgart 1973, 2

<sup>35</sup> Vgl. dazu FLASCH, Kurt, Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie, München 2006

ist radikal und provokant und sucht bei aller theologischen Brillanz auch - mittels Gleichnissen und Bildern, und nicht zuletzt durch die Verwendung der Volkssprache (anstelle des üblichen Latein der Gelehrten) in seinen Predigten - einen Zugang für die „Ungelehrten“ zu schaffen.

Im Mittelpunkt seiner Schriften stehen für Eckhart die Fragen nach dem Sein und dem Erkennen Gottes. Ziel Eckharts ist es, den Glauben mit Vernunftgründen auszulegen; darin folgt er seinem großen Vorbild Origenes. Dabei vertraut er auf die Entsprechung von Glaube und Denken, von Theologie und Philosophie, von Schriftauslegung und intellektueller Einsicht. Die Bezeichnung Meister Eckharts als Mystiker soll nicht darüber hinweg täuschen, dass für ihn die Erkenntnis Gottes mittels der Vernunft im Vordergrund steht.<sup>36</sup> So spricht Eckhart von der Selbstmitteilung Gottes als eine allem menschlichen Handeln zuvorkommende Gnade, die vom Menschen *erkannt* und ergriffen werden kann. Am Beginn seines Johanneskommentars schreibt er programmatisch für sein ganzes Werk:

*„Wie in allen seinen Werken hat der Verfasser bei der Auslegung dieses Wortes und der folgenden die Absicht, die Lehren des heiligen christlichen Glaubens und der Schrift beider Testamente mit Hilfe der natürlichen Gründe der Philosophen auszulegen.“<sup>37</sup>*

Eckhart versteht das menschliche Selbstbewusstsein als einen der Erkenntnis Gottes fähigen Intellekt - der Mensch ist „*capax dei*“. Wenn er von der Kraft der Seele spricht, mit der sie denkt und erkennt, so sagt er: „*Ich kann mir eine Rose sehr wohl auch im Winter denkend vorstellen, und mit dieser Kraft wirkt die Seele im Nichtsein und folgt Gott, der im Nichtsein wirkt.*“<sup>38</sup> Seine umfangreichen Auslegungen der Heiligen Schrift sowie seine deutschen Predigten zeigen jedoch auch, wie er aus der Glaubenspraxis und -erfahrung heraus Theologie treibt. Wenn Eckhart vom Durchbruch zur Gotteserfahrung spricht, ist es der Aufstieg des Intellekts zu Gott *und* der Aufbruch in die gelebte Einheit mit Gott in der Welt.

---

<sup>36</sup> Kurt Flasch möchte ihn daher lieber als „Philosoph des Christentums“ bezeichnet wissen denn als „Mystiker“, wobei Flasch eine falsche Vorstellung von Mystik als vernunftfeindliche Haltung vermittelt, vgl. FLASCH, Kurt, Meister Eckhart. Philosoph des Christentums, München 2010, 32 und 74

<sup>37</sup> LW, *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*, 489

<sup>38</sup> DW I, Predigt 9: *Quasi stelle matutina*, 111

Die Lehre von der Gottesgeburt ist das zentrale hermeneutische Prinzip, das alle theologischen Aussagen Eckharts durchzieht: Trinitätslehre, Schöpfung, Christologie, theologische Anthropologie und seine Ethik. Eckharts gewagte Thesen waren jedoch nicht nur einem gelehrten Publikum an den Universitäten oder im Orden vorbehalten. Mit deren Explikation in seinen Predigten wird er dem Anliegen, dass sie in jedem Menschen geschieht, umso mehr gerecht, als er sie so jedermann zugänglich macht. Der Mensch als mündiges Individuum wird damit zum Adressaten der Theologie. Eckhart ermutigt seine Hörer zu einem neuen Selbstverständnis als Kinder Gottes und zu einer neuen Lebenspraxis, die jeden Menschen auf seinem individuellen Weg zu Gott führt.

Damit, und mit seinen kühnen theologischen Aussagen, wurde er in den Augen der kirchlichen Hierarchie verdächtig. So wurde er in seinen letzten Lebensjahren der Häresie angeklagt und einige seiner Aussagen wurden im Rahmen eines Inquisitionsverfahrens - dessen Ausgang Eckhart allerdings nicht mehr erlebte - durch Papst Johannes XXII. in Avignon posthum als häretisch verurteilt. Dennoch ist sein Einfluss auf die Theologie und Frömmigkeit des ausgehenden Mittelalters nicht zu unterschätzen. Die Spuren seines Denkens finden sich nicht nur bei seinen Schülern Heinrich Seuse und Johannes Tauler, sondern beispielsweise auch bei Nikolaus von Kues und später bei Jakob Böhme und Angelus Silesius. Martin Luther kannte Eckhart indirekt über damals Tauler zugeschriebene Predigten. Im 19. Jahrhundert kam es zu einer Wiederentdeckung Eckharts und seine Schriften fanden Anerkennung bei Schelling, Hegel, Schopenhauer, Heidegger und Martin Buber, aber auch Autoren wie Robert Musil, Ernst Bloch und Erich Fromm setzen sich mit ihm auseinander. Das Interesse der Vertreter der japanischen Kyoto Schule an Eckhart im 20. Jahrhundert ist eine weitere Nachwirkung seines herausragenden Denkens.<sup>39</sup>

Es besteht kein Zweifel, dass Eckhart sich die Wahrheit, die er predigte, durch seine persönliche Erfahrung zu eigen gemacht hat. So spricht er auch davon, dass der Mensch die Wahrheit nur verstehen kann, wenn er ihr selbst gleicht bzw. sie mit dem eigenen Herzen erkennt. *„Könntet ihr mit meinem Herzen erkennen, so verstündet ihr wohl, was ich sage; denn es ist wahr, und die Wahrheit sagt es selbst.“*<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Vgl. zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte WEHR, Gerhard, Meister Eckhart, 108ff

<sup>40</sup> DW I, Predigt 2: *Intravit Jesus in quoddam castellum*, 35

### 3.1. Das Motiv der Gottesgeburt

*"Darum ist die ganze Schrift geschrieben, darum hat Gott die Welt und alle Engelsnatur geschaffen: auf daß Gott in der Seele geboren werde, und die Seele (wiederum) in Gott geboren werde."<sup>41</sup>*

Die Gottesgeburt im Menschen ist für Eckhart Sinn und Ziel der gesamten Schöpfung, und damit auch das Ziel menschlichen Lebens schlechthin. In seiner Lehre von der Gottesgeburt werden Schöpfungs- und Inkarnationstheologie in logischer, doch auch gewagter Form zu einem Ganzen verbunden. Gott ist nach Eckhart in seinem Sohn Mensch geworden, um in jedem Menschen, nämlich in seiner Seele, geboren zu werden. Die Lehre von der Gottesgeburt bildet bei Eckhart das Zentrum seiner Theologie und Spiritualität. Sie ist das große Thema insbesondere seiner deutschen Schriften und hier vor allem seiner Predigten.

Die Grundlagen der Theologie der Gottesgeburt liegen einerseits im neuplatonischen Analogieprinzip, im Verhältnis von Urbild und Abbild. In einer dynamischen Beziehung zwischen Ursache und Verursachtem, zwischen Gott und Mensch, erkennt Gott sich selbst. Andererseits liegen ihr die christliche Offenbarung und Inkarnationslehre zugrunde. Die Inkarnation ist für Eckhart das zentrale Mysterium, das das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf verdeutlicht. Für Eckhart geht es jedoch nicht primär um das Ereignis der Geburt Gottes in seinem Sohn Jesus Christus in seiner Geschichtlichkeit, sondern um eine fundamentale Realität der Gottesgeburt in jedem Menschen, die für ihn als „*incarnatio continua*“ ein permanent fortdauerndes, dynamisches Geschehen ist.<sup>42</sup> In Übereinstimmung mit der Tradition der Kirchenväter sieht Eckhart die Gottesgeburt als ein Ereignis an, das in der Ewigkeit begründet ist und in der Gegenwart beständig geschieht.

Die Gottesgeburt ist für Eckhart die Geburt des göttlichen Logos im Menschen, auf dass der Mensch selbst zum „Sohn werde“. Der Mensch soll das werden, was er in Christus immer schon ist, indem er sich seines der Welt anhaftenden Ich durch einen Prozess der „Abgeschiedenheit“ so entäußert, sodass er sein eigentliches Sein in Gott erfährt. Da es Gott ist, der diese Gottesgeburt im Menschen wirkt und der Mensch sie gleichsam erleiden muss, kann der Mensch sich zwar mittels der „Abgeschiedenheit“ darauf vorbe-

---

<sup>41</sup> DW I, Predigt 38: *In illo tempore missus est*, 407

<sup>42</sup> Vgl. MIETH, Dietmar, Die Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa* in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und Johannes Taulers, Regensburg 1969, 146

reiten, doch kann er diese Geburt nicht durch eigenes Zutun bzw. durch gute Werke bewirken. Es ist ein Ereignis göttlicher Gnade, welches an ihm geschieht, ein intellektueller Akt des Erkennens (und kein biologischer oder substanzontologischer Vorgang).

Die menschliche Seele ist der Ort der Gottesgeburt, hier vollzieht sich die Erkenntnis Gottes und dieses Erkennen *ist* der göttliche Logos selbst. Die Gottesgeburt ist damit ein Vorgang der Gotteserkenntnis im doppelten Sinne: das menschliche Erkennen Gottes und die Erkenntnis mittels Gott. Denn im Sinne der Univozität kann nur Gleiches mit Gleichem erkannt werden - daher spricht Eckhart auch von der Identität des Erkennenden und des Erkannten. Dieser Prozess geschieht in der menschlichen Vernunft. Im „Seelengrund“, auch „*scientilla animae*“ - Seelenfunke - genannt, liegt die existenzielle Verankerung des Menschen (in seiner Ebenbildlichkeit) in Gott durch die Schöpfung, und da ist auch der Ort der Geburt Gottes im Menschen. Hier erfolgt der „Durchbruch“, von dem Eckhart auch manchmal spricht, hier „wird der Mensch Gott“.

In der Gottesgeburt erfährt der Mensch seine eigene Vollkommenheit. Das Ziel für den Menschen ist jedoch nicht eine „Schau Gottes“, wie man sie in der mystischen Tradition kennt, sondern die Teilhabe am göttlichen, innertrinitarischen Leben mitten im eigenen, irdischen Leben. Deshalb verwehrt sich Eckhart auch gegen alle Versuche, das Heil in einer weltabgewandten Frömmigkeit zu suchen. In der Einheit von „*vita activa*“ und „*vita contemplativa*“ überwindet er die einseitig gnostischen Ansätze der „*theoria*“ (der Platoniker) und eine missverstandene „*apatheia*“ (als Loslösung des Geistes von sinnlichen Regungen aus der stoischen Philosophie), die bei den meisten Kirchenvätern zu einer Überbewertung des geistlichen und monastischen Lebens geführt haben (und deren Folgen bis heute spürbar sind).<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Vgl. MIETH, Dietmar, Die Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa*, 56ff

## 3.2. Die Abgeschiedenheit

*„Ein solchermaßen vernunftbegabter Mensch ist der, der sich selbst mit der Vernunft begreift und in sich selbst losgelöst ist von allen Stoffen und Formen. Je mehr er losgelöst ist von allen Dingen und in sich selbst gekehrt, je mehr er alle Dinge klar mit seiner Vernunft in sich selbst erkennt, ohne Hinwendung nach außen, um so mehr ist er ein Mensch. ... Wie kann das (aber) sein, dass Losgelöstsein des Erkennens ohne Form und Bild in sich selbst alle Dinge erkennt, ohne Hinwendung nach außen und Verwandlung seiner selbst?“<sup>44</sup>*

„Abgeschieden“ - losgelöst von allen Dingen, von allen Vorstellungen und Bildern, von allen Äußerlichkeiten soll der Mensch sein, sagt Eckhart. Das Verb *abescheiden* bedeutet u.a. sich trennen, absondern, fortgehen, sterben, und wird von Eckhart hier in einem übertragenen, geistigen Sinn verwendet.<sup>45</sup> Die Abgeschiedenheit wird auch als das Lassen der geschaffenen Dinge, als Ledig-Sein aller Bindungen, als Stehen im lauterem Ich und als geistliche Armut beschrieben. Sie ist jene Verfassung des Menschen, die es ihm ermöglicht, in die religiöse Grunderfahrung einzutreten, um die es Eckhart geht, sie ist sozusagen das Tor zur Gotteserfahrung.

Der erste Schritt dazu ist es, sich selbst zu begreifen: „*Nim din selbes war ...*“; sagt Eckhart, und es klingt wie die Inschrift am Tempel von Delphi - „*gnothi seautón*“ („erkenne dich selbst“), d.h.: „*Richte dein Augenmerk auf dich selbst, und wo du dich findest, da laß von dir ab; das ist das Allerbeste.*“<sup>46</sup> Es ist ein Prozess der Selbsterkenntnis und zugleich des Selbstvergessens, in dem der Mensch sich Kraft seiner Vernunft von seinen Beziehungen zu den geschaffenen Dingen löst.

Die Erkenntnis bzw. der Intellekt macht den Menschen aus und ist die Wurzel menschlicher Freiheit. Im Gegensatz zu Augustinus (und später Luther) betont Eckhart die Kraft des menschlichen Intellekts gegenüber den Versuchungen.<sup>47</sup> Das „Sich-abscheiden“ ist ein Weg des Selbstbewusstseins, das erkennt, dass der Mensch für sich selbst von Gott her wertvoll ist. Dazu muss er in sein eigenes Inneres Einsicht nehmen, sich in die „innere Einöde“ begeben, und sich von seiner Abhängigkeit von der Zuwendung und Anerkennung von außen lösen. Wer in das Innerste Gottes vordringen will,

---

<sup>44</sup> DW I, Predigt 15: *Homo quidam nobilis*, 177f

<sup>45</sup> Vgl. HAAS, Alois M., *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, Freiburg 1995, 45

<sup>46</sup> DW II, Traktat 2: *Reden der Unterweisung*, 341

<sup>47</sup> Vgl. FLASCH, Kurt, *Meister Eckhart*, 157

muss zuerst sein eigenes kreaturhaftes Ich überwinden, um sein göttliches Menschsein, den *homo divinus* in sich zu erkennen. Selbsterkenntnis wird zur Voraussetzung der Gotteserkenntnis.

Doch diese Selbsterkenntnis, wie Eckhart sie versteht, bezieht sich nicht auf die Individualität des Menschen im Sinne der modernen Selbstfindung, sondern auf seine menschliche Natur als Geschöpf Gottes, wie er von Gott ursprünglich gedacht war. Durch die menschliche Ebenbildlichkeit Gottes gründet in dem Akt der Selbsterkenntnis nicht nur der Mensch als Individuum, sondern auch sein Gottesbezug. Das göttliche Bild in der Seele befähigt den Menschen, wie die Kirchenväter schon wussten, aus Gnade zu werden, was Gott von Natur ist.<sup>48</sup> Die ganze Seligkeit des Menschen liegt im Erkennen Gottes, um es mit Eckhart zu sagen: „...daß ich erkenne, wie nahe er mir ist“.<sup>49</sup> Der Mensch als vernunftbegabtes Geschöpf hat - Kraft seiner Vernunft - die Möglichkeit, Gott in seinem Inneren zu schauen. Der völlig abgeschiedene Mensch erkennt sich und alle Dinge in Gott selbst unmittelbar (vgl. Kapitel 3.5.3.).

Die Abgeschiedenheit ist bei Eckhart Voraussetzung für die Gottesgeburt in der Seele. Das Motiv ist nicht neu, findet es sich doch in einem vergleichbaren Verständnis bereits bei den Kirchenvätern der östlichen Tradition und den Wüstenvätern als „*apatheia*“ - das Freisein von allen Leidenschaften -, beispielsweise bei Evagrius Pontikos (ca. 345-399).<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Vgl. HAAS, Alois M., Haas, Alois M., *Nim din selbes war. Studien zur Lehre der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Freiburg (Schweiz) 1971, 7

<sup>49</sup> Vgl. DW II, Predigt 68: *Scitote, quia prope est*, 35

<sup>50</sup> So meint Alois HAAS, dass der Einfluss Evagrius` auf das östliche und westliche Mönchtum und die Nachwirkungen evagrianischer Spiritualität - und damit auch die Vermittlung des Gedankenguts des Origenes und Gregors von Nyssa - bis ins 15. bzw. sogar bis ins 20. Jahrhundert außerordentlich stark sind. Vgl. HAAS, Alois M., *Mystik als Aussage: Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt am Main 1996, 213

### 3.2.1. „Mit Eigenschaft“

*„Wäre ich von so umfassender Vernunft, daß alle Bilder, die sämtliche Menschen je in sich aufnahmen, und die, die in Gott selbst sind, in meiner Vernunft stünden, doch so, daß ich frei von Ich-Bindungen an sie wäre, daß ich ihrer keines im Tun noch im Lassen, mit Vor noch mit Nach als mir zu eigen ergriffen hätte, daß ich vielmehr in diesem gegenwärtigen Nun frei und ledig stünde für den liebsten Willen Gottes und ihn zu erfüllen ohne Unterlass, wahrlich, so wäre ich Jungfrau ohne Behinderung durch alle Bilder, ebenso gewiss, wie ich´s war, da ich noch nicht war.“<sup>51</sup>*

Eckhart vergleicht hier den menschlichen Geist im Zustand der Abgeschiedenheit mit einer Jungfrau, die bereit ist, ein Kind zu empfangen. Er bindet dies an das Ablegen aller Ich-Bindungen an die Bilder (so die Übersetzung Josef Quints), „... *enkeinez mit eigenschaft haete begriffen ...*“ sagt Eckhart im deutschen Originaltext. Jungfrau sein bedeutet für Eckhart also ein Mensch zu sein, der ledig ist „*aller fremden Bilder*“, aller vermittelten Vorstellungen. So ledig soll der Mensch werden, wie er war „als er noch nicht war“, er soll gleichsam in seinen eigenen Ursprung - seine Präexistenz in Gott als Schöpfungs-idee (*logos, ratio*) - zurückkehren. Dass die ganze Schöpfung und mit ihr auch der Mensch ursprünglich in Gott war und mit Gott in ihrer Präexistenz eins war, ist ein platonischer Gedanke, der schon bei Thomas und Augustinus zu finden ist. Hier hat die Abgeschiedenheit Eckharts ihren tiefsten Ursprung. Es ist die Stille des Anfangs, das verborgene Dunkel aller Urbilder, die erste Lauterkeit; der Mensch ruht noch in seiner ersten Ursache, in Freiheit von allem und zu allem.<sup>52</sup> Sie ist der Ursprung und das Ziel der Gottesgeburt als Rückkehr in die Unmittelbarkeit Gottes.<sup>53</sup>

Von allen Bildern „mit Eigenschaft“ soll der Mensch sich lösen. Die Bilder sind die Weltwirklichkeit, wie der Mensch sie mittels seiner Vernunft wahrnimmt, sie im Begriff sich zustellt, und sich zu Eigen macht - „mit Eigenschaft“.<sup>54</sup> Der Mensch lebt in einem Beziehungsgefüge mit dieser ihn umgebenden Welt. Mit dem vernünftigen Begreifen macht der Mensch sich die Dinge zu Eigen, um über sie zu verfügen und sie zu seinen

---

<sup>51</sup> DW I, Predigt 2: *Intravit Jesus in quoddam castellum*, 25

<sup>52</sup> Vgl. WELTE, Bernhard, *Meister Eckhart*, 201f

<sup>53</sup> Vgl. Predigt 22: *Ave, gratia plena*, 259

<sup>54</sup> Eckharts Konzeption des Seins „ohne Eigenschaften“ hat unter anderem Robert Musil (*Der Mann ohne Eigenschaften*) und Erich Fromm (*Haben oder Sein*) beeinflusst.

Zwecken zu benutzen. Heidegger wird es das „vorstellende, feststellende und sicherstellende Denken“ nennen.<sup>55</sup> Unter „Eigenschaft“ ist der Bezug des Menschen zu verstehen, in dem dieser sich in der Welt vermittelnd konstituiert. Die Welt wird ihm so zu einer vermittelten. Damit entfremdet er sich zugleich seines Ursprungs, nämlich Gottes. Die Welt wird zu einer, in der alle Dinge sich menschlichen Absichten unterwerfen, gleichsam „verzweckt“ werden, und damit zu einer künstlichen Welt. Im Zuge menschlicher Selbstverwirklichung entstehen Herrschaft, Bindung und Unfreiheit. Eckhart sieht den Gegensatz zwischen „mit Eigenschaft“ und „in Freiheit.“<sup>56</sup> Der Mensch, der sich an die Repräsentationsordnung der Welt bindet, wird von ihr letztlich unterworfen und seinem wahren Selbst entfremdet. Freiheit setzt daher die Überwindung aller Vermittlungsleistungen voraus.<sup>57</sup>

Nun kann der Mensch der Bilder auch „ohne Eigenschaften“ inne sein, sagt Eckhart. Er muss die Form seines Weltumgangs verändern, indem er das sich zueignende Verfügen über die Dinge aufgibt. Es ist eine Befreiung von den Fesseln äußerer Zwänge, die ihn vermeintlich zu ihrem Meister, in Wirklichkeit aber zu ihrem Sklaven machen. Was genau soll der Mensch aber loslassen?

*„Diese Leute, das sind alles gute Leute, die ihre Werke rein nur um Gottes willen tun und des ihren nichts darin suchen und die sie doch mit Bindung an das eigene Ich, an Zeit und an Zahl, an Vor und an Nach tun. In diesen Werken sind sie gehindert an der Erreichung der allerbesten Wahrheit: daß sie nämlich sollten frei und ledig sein, ...“<sup>58</sup>*

Es ist die Bindung an das eigene Ich, an das Dingliche, das Zeitliche und das „Abzählbare“, die den Menschen unfrei macht. Der Mensch kann das ewige Wort Gottes nicht hören und Gott nicht erkennen, solange er in der „Körperlichkeit, der Vielheit und der Zeitlichkeit gefangen“ ist, sagt Eckhart an anderer Stelle.<sup>59</sup> Die Körperlichkeit betrifft die Eigenschaften, wie oben erläutert; die Vielheit - das Abzählbare - ist insofern hinderlich, als Gott „einfaltig“ ist. Daher kann er nicht in der sich zerstreuen Erkenntnis der Vielfalt des Geschaffenen erfasst werden, sondern nur in einer Seele, die selbst ein-

---

<sup>55</sup> HEIDEGGER, Martin, Die Frage nach der Technik und „Wissenschaft und Besinnung“, in HEIDEGGER, Martin, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1978, 9ff bzw. 41ff, cit. in: WELTE, Bernhard, a.a.O., 34

<sup>56</sup> DW I, Predigt 2, 29

<sup>57</sup> Vgl. DW I, Kommentar, 755ff

<sup>58</sup> DW I, Predigt 1: *Intravit Iesus in templum*, 15

<sup>59</sup> Vgl. DW I, Predigt 11: *Impletum est tempus Elisabeth*, 133 und Predigt 12: *Qui audit me*, 143

faltig ist (im Sinne der Univozität). Nur in der Überwindung dieser Vielfalt kann der Mensch die Einheit zwischen Gott und Mensch finden, in die Gott seinen Sohn gebiert.

Die Zeitlichkeit ist zugunsten des „ewigen Nun“ (vgl. Kapitel 3.5.2.) aufzugeben, einer Präsenz im Jetzt, einer Gegenwärtigkeit, in der der Mensch weder in seinen Erinnerungen der Vergangenheit nachhängt, noch im ständigen Planen in der Zukunft lebt. Die räumlichen und zeitlichen Ordnungsstrukturen, in denen der Mensch sein Dasein als ein vermitteltes begreift, sind Ursache der menschlichen Selbstentfremdung. Nur wenn er ohne „Warum“ (Eckharts „*warumbe*“) handelt, ohne jegliche Intentionalität, kann er seine ursprüngliche „Unmittelbarkeit“ wiedererlangen.<sup>60</sup> Denn das „Warum“ ist notwendigerweise an ein Verhältnis zur Zeit geknüpft, an ein nicht-gegenwärtiges Geschehen, doch der Mensch soll im „gegenwärtigen Nun“ stehen. Das Ziel des Daseins (und des Universums überhaupt) ist bei Eckhart ein gegenwärtiges, es ist das „wesentlich in Gott Sein“ (bzw. ein in allen Zeiten zeitloses), kein weltenthobenes, eschatologisches Ziel.<sup>61</sup>

### 3.2.2. Die Armut des Geistes

*„Wir aber sagen es noch besser und nehmen Armut in einem (noch) höheren Verstande: Das ist ein armer Mensch, der nichts will und nichts weiß und nichts hat.“<sup>62</sup>*

Um Gott in sich zu empfangen muss der Mensch geistlich arm werden, d.h. jeden Anspruch des Wollens, Habens und Wissens aufgeben. Der arm gewordene Mensch ist frei von Selbstbezüglichkeit, die in der Aneignung von Welt und Gott durch das Wollen, das In-Besitz-Nehmen und Erkennen am Werk ist.

Diese innere Armut, wie sie Eckhart bezeichnet, führt dazu, dass der Mensch offen ist für alles Seiende und für Gott. Er stellt klar, dass es beim Nichts-Wollen nicht um eine Abtötung des Willens durch Askese oder äußerliche Bußübungen geht (solche Men-

---

<sup>60</sup> Vgl. DW I, Kommentar, 746f: Der Begriff „*warumbe*“ findet sich bereits in der mittelalterlichen Frauenmystik (Marguerite Porète, Hadewijch), und wird später seinen Weg über die Theologia Deutsch und Angelus Silesius bis zu Martin Heidegger nehmen.

<sup>61</sup> Vgl. MANSTETTEN, Reiner, *Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes*, Freiburg/München 1993, 452

<sup>62</sup> DW I, Predigt 52: *Beati pauperes spiritu*, 551

schen sind für Eckhart „Esel“<sup>63</sup>), sondern der Mensch muss sein inneres Verlangen und äußeres Streben nach materiellen wie immateriellen Dingen lassen. Es geht nicht um das Besitzen der Dinge an sich, sondern um das Begehren der Dinge: das Haben-Wollen, Machen-Wollen und Sein-Wollen.

Die Aufgabe des Eigenwillens ist die Voraussetzung dafür, dass der Mensch dem Willen Gottes in sich Raum schafft, denn „...*nur in seinen eigenen Willen gibt er (Gott) sich*“.<sup>64</sup> Sogar den Wunsch, den Willen Gottes zu erfüllen, und das Verlangen nach Gott soll der Mensch in letzter Konsequenz aufgeben. Nicht Selbstaufgabe oder Selbstvernichtung sind das Ziel, sondern Gott wird zur letzten Autorität, wo der Mensch sich von seinem Begehren löst. Wobei Eckhart dem menschlichen Willen an sich einen hohen Stellenwert einräumt, denn das Verlangen nach Gott ist für ihn eine Kraft des Willens und er ist es auch, der - recht verstanden - den Menschen zur wahren Gelassenheit führt, indem er ihm die Kraft gibt, seinen Wünschen, Vorstellungen und Begierden zu entsagen.

Auch das Wissen, das Streben nach Erkenntnis muss ausgeschaltet sein, denn es ist Gott, der wirkt und der Mensch, der Gott in sich gleichsam erleidet.<sup>65</sup> Die Erfahrung der Wirklichkeit Gottes ist ein passives Annehmen, kein intellektuelles Ergründen. Sogar das Wissen um die Wahrheit und um Gott muss er ablegen. Im Letzten muss der Mensch auch das reflexive und diskursive Denken insgesamt lassen, denn auch das hindert ihn daran, Gott gleich zu werden.

Nichts zu haben bedeutet nicht äußere Armut im Sinne des nichts Besitzens, sondern das Fehlen jeglicher menschlichen Stätte des Wirkens für Gott im Menschen, dass „...*Gott selbst die Stätte sei, darin er wirken will*“.<sup>66</sup> Denn wo der Mensch noch eine Stätte in sich hat, in der Gott wirken kann, da behält er „Unterschiedenheit“. Doch Gott kann nur in sich selbst und in „Ununterschiedenheit“, nämlich in absoluter Einheit, wirken.

Das Wollen, Wissen und Haben sind nach Bernhard Welte die „Grundweisen des Daseins in der Welt mit Eigenschaft“ - das Sich-selber-Wollen in allem, was er will, das Sich-selber-Versichern in allem, was gewusst wird, und das sich alles zueignende Ver-

---

<sup>63</sup> Ibid., 553

<sup>64</sup> DW II, Traktat 2, 411

<sup>65</sup> Vgl. DW I, Predigt 52, 559

<sup>66</sup> Ibid.

fügen über alles.<sup>67</sup> Die wahre Armut des Geistes ist das radikale Leersein, um so offen und empfänglich für Gott zu werden. „Die Freiheit von den Dingen erweist sich als eine Freiheit zu den Dingen.“<sup>68</sup> Die Befreiung von Begehren und Besitzen schafft, ganz im Sinne der Empfänglichkeit der Jungfrau, die Offenheit und reine Weite auf ein Anderes hin.

Am Beispiel des Auges, das Farben nur wahrnehmen kann, wenn es selbst frei von allen Farben ist, erklärt Eckhart, was er damit meint: „*Soll mein Auge die Farbe sehen, so muss es ledig sein aller Farbe.*“<sup>69</sup> Nur insofern, als das Auge für sich selbst „nichts“ ist, gleichsam reine Offenheit, kann es die Erscheinungen der Welt tatsächlich wahrnehmen. Wo also der Mensch selbst „zunichte“ wird, d.h. alle anderen Bestimmungen aufgibt, wird der Zugang für Gott freigelegt.<sup>70</sup> Was das für den intellectus, also die menschliche Vernunft bedeutet, soll im Zuge der Frage nach der Erkenntnis im Rahmen der Gottesgeburt geklärt werden.

### 3.2.3. Das Ziel der Abgeschiedenheit

*„Und das sollst Du für wahr wissen: Wann immer der freie Geist in rechter Abgeschiedenheit steht, so zwingt er Gott zu seinem Sein; und könnte er ohne jede Form und ohne alle Akzidentien dastehen, so nähme er Gottes eigenes Sein an.“<sup>71</sup>*

Die Abgeschiedenheit ist kein Selbstzweck, sondern öffnet den Menschen für eine neue Art von Weltwahrnehmung und letztlich auch für die Erkenntnis der Gegenwart Gottes. Die Abgeschiedenheit zwingt Gott gleichsam dazu, sich dem Menschen zu geben, er kann gar nicht anders. Nur die abgeschiedene Seele gebiert Gott in sich, d.h. jene, die frei von allen Bildern, Vorstellungen, Wünschen und Sehnsüchten ist. Hier wird eine neue Dimension des Daseins erreicht. Der Mensch soll der werden, der er eigentlich ist. Es geht nicht um die Erfüllung irgendwelcher Pflichten, nicht um asketischen Verzicht, sondern um ein Sein, das frei von allem Anhaftenden, allem von außen Zufallenden -

---

<sup>67</sup> Vgl. WELTE, Bernhard, Der mystische Weg des Meister Eckhart und sein spekulativer Hintergrund, 98, cit. in KERN, Udo, Die Anthropologie des Meister Eckhart, 116

<sup>68</sup> MIETH, Dietmar, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa, 199

<sup>69</sup> DW I, Predigt 12: *Qui audit me*, 149

<sup>70</sup> DW II, Traktat 1: *Liber Benedictus*, 261

<sup>71</sup> DW II, Traktat 2, 441

Akzidentiellen - ist. Es ist nicht eine Freiheit *von* Gott (wie der aufgeklärte Mensch sie proklamiert), sondern eine Freiheit *zu* Gott.

*„Der Mensch muß lernen, bei allen Gaben sein Selbst aus sich herauszuschaffen und nichts Eigenes zu behalten und nichts zu suchen, weder Nutzen noch Lust, noch Innigkeit, noch Süßigkeit noch Lohn noch Himmelreich noch eigenen Willen. ...Und je mehr wir dem Unsern entwerden, um so wahrhafter werden wir in diesem.“<sup>72</sup>*

Gegen jeden falschen Mystizismus und Quietismus gesprochen macht Eckhart klar, dass es dabei nicht um das Erreichen eines besonderen inneren Zustands geht. Wer durch die Abgeschiedenheit Beschaulichkeit in Versenkung oder besondere Erfahrungen der Verzückung und Ekstase erwartet, wird enttäuscht. Es ist also eine klare Absage an die „Wohlfühlreligion“. Eckhart spricht von einem „Entwerden“ des Eigenen, im Sinne einer Übereignung des Seins an den Willen Gottes, um so in Gott zu einem Anderen werden. Die Abgeschiedenheit will wohl geübt sein, erklärt Eckhart auch: nicht ein einmaliger Akt ist gemeint, sondern ein Veränderungsprozess.

Die abgeschiedene Seele soll *„ein lauterer Sein“*, bzw. *„en blozes luter wesen im selber“* - ein lauterer in sich selbst Stehen - sein. Dann kann sie zum Ort der Gottesgeburt werden. Das abgeschiedene Herz *„steht ledig allen Gebets, und sein Gebet ist nichts anderes, als einförmig zu sein mit Gott“*. Denn wer betet, der begehrt etwas von Gott, *„...der abgeschiedene Mensch aber begehrt nichts.“<sup>73</sup>* Das wahre Gebet liegt jenseits aller Intentionalität. Damit weist Eckhart den Weg in die wort- und bildlose Kontemplation. Auch ist die Gottesbeziehung kein Kaufhandel, wo der Mensch aufgrund seiner Gebete, Gaben oder Werke von Gott etwas erhält. Gott gibt *„...ohne jedes Warum“<sup>74</sup>*.

*„Denn wer Gott in einer (bestimmten) Weise sucht, der nimmt die Weise und verfehlt Gott. Wer aber Gott ohne Weise sucht, der erfasst ihn, wie er in sich selbst ist.“<sup>75</sup>*

Die Forderung, Gott in keiner bestimmten Weise zu suchen, entspringt Eckharts Ziel, im Verhältnis des Menschen zu Gott eine absolute Freiheit zu postulieren, in der keine

---

<sup>72</sup> DW II, Traktat 2, 411

<sup>73</sup> Vgl. DW II, Traktat 3, 453

<sup>74</sup> Vgl. DW I, Predigt 1, 15

<sup>75</sup> DW I, Predigt 5B: *In hoc apparuit caritas*, 71

Vermittlung mehr denkbar ist. Alle Weise ist eine in Vorstellung und Form vermittelte, doch der Mensch muss alle konstituierten Bilder von Selbst, Welt und Gott lassen. Denn: „*Gott zu lieben, das ist Weise ohne Weise.*“<sup>76</sup> So soll er sich auch von allen Vorstellungen der Heilsvermittlung lösen. Der Mensch soll Gott in seinen Gebeten oder guten Werken nicht instrumentalisieren und versuchen, ihn damit seinen eigenen Intentionen zu unterwerfen. Das Werk als Mittel der Heilsgewinnung ist selbst eine „Vermittlungsleistung“, die es zu überwinden gilt. Der Mensch muss nicht nur lernen, Gott um seiner selbst willen zu lieben, er muss sogar lernen, dass er nicht nur sich selbst und die geschaffenen Dinge, sondern auch „...*Gott um Gottes willen lasse.*“<sup>77</sup> Nicht nur von allen herkömmlichen Gottesbildern und Vorstellungen soll der Mensch sich lösen, sondern überhaupt „...*Gottes ledig werden*“.<sup>78</sup>

*„So weit du ausgehst aus allen Dingen, so weit, nicht weniger und nicht mehr, geht Gott ein mit all dem Seinen, sofern du in allen Dingen dich des Deinen völlig entäußerst.“*<sup>79</sup>

Die kompromisslose Abgeschlossenheit, die geistige Armut und die Einübung der Gelassenheit sind für Eckhart der Weg zu einer radikalen Entäußerung des Menschen, und zugleich der Weg zur Einheit mit Gott. Armut wird zur Bedingung der Möglichkeit für Reichtum, Leere für Fülle, das Alles-Gewinnen wird nur möglich, wenn man vorher alles verliert - dem Göttlichen muss Raum geschaffen werden.

*„Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem gedachten Gott; denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr einen wesenhaften Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken des Menschen und aller Kreatur. ... Wer Gott so, (d.h.) im Sein hat, der nimmt Gott göttlich, und dem leuchtet er in allen Dingen; denn alle Dinge schmecken ihm nach Gott, und Gottes Bild wird ihm aus allen Dingen sichtbar.“*<sup>80</sup>

Denn der Mensch soll einen wesenhaften Gott haben, einen Gott im eigenen Sein, nicht nur einen gedachten Gott. Die Abgeschlossenheit ist der Zugang zum eigentlichen Leben in Gott. Nur wenn sich die Vernunft von den geschaffenen Dingen löst und auf Gott hin

---

<sup>76</sup> DW I, Predigt 9: *Quasi stella matutina*, 107

<sup>77</sup> DW I, Predigt 12: *Qui audit me*, 147

<sup>78</sup> DW I, Predigt 52, 555

<sup>79</sup> DW II, Traktat 2, 343

<sup>80</sup> DW II, Traktat 2, 349

öffnet und von seinem Sein überformt wird, wird Gott zu einem wesenhaften Gott. So kann der Mensch „...von Gnaden werden, was Gott von Natur ist“<sup>81</sup>, und damit in seinen Ursprung zurückkehren. Indem er Gott in seinem Sein hat, kann er seine wahre Identität finden, die Identität des göttlichen Ich.<sup>82</sup> Und in diesem neuen Sein erkennt er Gott in allen Dingen.

Denn: „*Er muss lernen die Dinge zu durchbrechen und seinen Gott darin zu ergreifen und den kraftvoll in einer wesenhaften Weise in sich hineinbilden zu können.*“<sup>83</sup> Für Eckhart geht es darum, Gott in allen Dingen zu ergreifen und seine Werke aus der inneren Haltung der Einheit mit Gott zu wirken. Das Heil des Menschen ist weder durch das Tun bestimmter Werke, noch eine bestimmte Lebensform zu erlangen (vgl. 3.6. Ziel der Gottesgeburt). Es geht daher auch nicht um Rückzug in eine äußerliche Einsamkeit, sondern darum, eine „innere Einsamkeit“ zu erlernen, wo auch immer man ist. Denn der, der Gott recht bei sich hat, der hat Gott an allen Orten, egal „...*ob auf der Straße und bei allen Leuten ebensogut wie in der Kirche oder in der Einöde oder in der Zelle.*“<sup>84</sup>

Es geht um eine neue Grundhaltung des Menschen; nicht Weltflucht ist das Ziel, sondern eine neue Welthaltung in einer inneren Gelassenheit gegenüber den Dingen mitten im Leben. Die Gottesgeburt geschieht im aktiven Vollzug der christlichen Existenz mitten in der Welt. Deshalb ist es auch die tätige Martha und nicht die kontemplative Maria, die Eckhart als die Vollkommene lobt: „*Martha war so wesenhaft, daß ihr Wirken sie nicht behinderte.*“<sup>85</sup> Denn sie hat die richtige Lebenshaltung der Abgeschiedenheit bereits so verinnerlicht, dass sie damit mitten im Leben steht und handelt. Im Zentrum steht das Sein, in dem Gott wirkt, nicht das menschliche Werk. In seinem göttlichen Wirken ist Gott in der Mitte des menschlichen Daseins erfahrbar, hier fallen Schöpfung, Menschwerdung und Vollendung in eins. Leben ist die „Kunst des Seins“.<sup>86</sup> Eckharts Mystik ist eine „Mystik der offenen Augen“, um dafür einen Begriff von Johann Baptist Metz zu entlehnen, der für eine Theologie steht, die Mystik und Leben, Christentum

---

<sup>81</sup> DW II, Traktat 3, 435

<sup>82</sup> Vgl. WINKLER, Norbert, Meister Eckhart zur Einführung, Hamburg 1997, 97

<sup>83</sup> Vgl. DW II, Traktat 2, 351

<sup>84</sup> DW II, Traktat 2, 345

<sup>85</sup> DW II, Predigt 86: *Intravit Iesus in quoddam castellum*, 227

<sup>86</sup> Vgl. MIETH, Dietmar, Meister Eckhart. Einheit mit Gott, Düsseldorf 2008, 48

und Öffentlichkeit, Glaubensgeschichte und Lebensgeschichte in einer neuen Weise zu verbinden sucht.<sup>87</sup>

*„Nun (aber) ist die Abgeschiedenheit dem Nichts so nahe, daß nichts so fein ist, daß es sich an dem abgeschiedenen Herzen halten könne, als Gott allein. Nur er ist so einfaltig und so feinfügig, daß er sich an dem abgeschiedenen Herzen wohl halten kann. Daher ist die Abgeschiedenheit für nichts empfänglicher als für Gott.“<sup>88</sup>*

Als Negation aller Bestimmungen ist die Abgeschiedenheit ein „Nichts“, so wie Gott als Negation aller Bestimmungen ein „Nichts“ ist (vgl. dazu 3.3.3. Gott und Gottheit). In diesem „Nichts“, in der Entäußerung seiner selbst, dem völligen „ledig Sein“ in unbegrenzter Offenheit - und nur so - kann der Mensch bzw. kann seine Seele Gott empfangen. Sie steht gewissermaßen unbehaust und nackt in der Wüste ihres Daseins. So kann Bernhard Welte sehr treffend sagen: „Das Nichts ist selbst die Offenheit.“<sup>89</sup> Im „Nichts“ entwirft der Mensch dem alles vorstellenden, sich zu eigen machenden, „verzweckenden“ Sein, um in Freiheit sein eigentliches Sein zu finden. Die Abgeschiedenheit wird reine Empfänglichkeit und damit Voraussetzung und Vollzugsort der Gottesgeburt im Menschen.

Nur die abgeschiedene Seele ist empfänglich für Gott. Dazu muss alles zwischen Mensch und Gott Vermittelnde ausgeräumt werden, denn das Heil unterliegt keinen zeitlichen oder räumlichen Bestimmungen und ist nicht vermittelbar. Jede Intentionalität, jede Vermittlung und jede Vielfalt steht der Geburt Gottes in der Seele entgegen. Wo der Mensch sein Heil als ein vermitteltes und erwerbbares versteht, die Welt „mit Eigenschaft“ begreift, um sich ihrer Repräsentationsordnung zu unterwerfen, bzw. seinen Umgang mit der Welt als Selbstverwirklichung versteht, beraubt er sich selbst seiner Freiheit *für* Gott. Indem der Mensch sich von der Repräsentationsordnung der Welt löst und damit seine eigene Kreatürlichkeit überwindet, kann er zu seiner ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit zurückzukehren.

Mit seinem Weg der Abgeschiedenheit relativiert Eckhart alle Äußerlichkeiten, alle guten Werke, frommen Gebete, alle vorgeschriebenen geistlichen und körperlichen

---

<sup>87</sup> Vgl. METZ, Johann Baptist, *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg 2011

<sup>88</sup> DW II, Traktat 3, 437

<sup>89</sup> WELTE, Bernhard, *Meister Eckhart*, 44

Übungen. Er befreit von jedem Schematismus, interpretiert sogar die klassischen evangelischen Räte um (man denke dabei v.a. an seine Hörschaft unter den Mönchen und Nonnen).<sup>90</sup> Seine Lehre verkündet eine Besinnung weg von einer Pflichtspiritualität hin zu einer Geschenkspiritualität, von moralischen Zwängen zu einer inneren Freiheit gegenüber den Dingen. Er setzt das rechte Sein, den „wesenhaften“ Gott, gegen das geschäftige Tun in Pflichterfüllung gegenüber einem äußerlichen, „gedachten“ Gott. Im Mittelpunkt seines Denkens steht der innere Mensch, der Gott ganz in seinem Sein und damit in seinem Leben integriert hat. Dies ist ein durchaus revolutionärer Ansatz, nicht nur für seine Zeitgenossen.

Das Verständnis der Abgeschiedenheit bei Eckhart ist unabdingbare Voraussetzung für das Verständnis der Gottesgeburt im Menschen, da sie deren Weg und Mittel darstellt. Knapp formuliert: Ohne Abgeschiedenheit keine Gottesgeburt! Sie ist für Eckhart der Weg der Überwindung der Ich-Bezogenheit des Menschen und der Entfremdung von seinem Ursprung, nämlich Gott.

---

<sup>90</sup> Vgl. FLASCH, Kurt, Meister Eckhart, 78

### 3.3. Die Frage nach dem Wesen Gottes

„Was ist Gott, und was ist Tempel Gottes?“<sup>91</sup>

Um die Gottesgeburt im Menschen zu verstehen, muss nach den Grundlagen der eckhartschen Theologie gefragt werden, nämlich nach seinem Verständnis von Gott und von dessen Beziehung zum Menschen. Es bleibt für diese Arbeit daher unumgänglich, zumindest kurz zu erläutern, was die theologischen Voraussetzungen für Eckharts Gottesbild sind, insbesondere jene der scholastischen Tradition, wie sie von Thomas von Aquin wesentlich geprägt wurde. Gerade in der Auseinandersetzung mit der Frage nach Gott zeigt sich, dass Eckhart nicht nur theologisch und philosophisch ganz auf der Höhe seiner Zeit war, sondern er beweist darin auch seine analytische und pastorale Brillanz.

#### 3.3.1. Gott ist Erkennen

„Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsum esse.“<sup>92</sup>

Im Mittelpunkt der Diskussion um Gott steht die Frage, was denn Gott eigentlich ist: ob Gott nun Sein oder Erkennen ist. Schon in dieser ersten seiner Pariser Quaestiones (1302/03) stellt Eckhart fest, dass Gott nicht das Sein, sondern das Erkennen ist. Mit dieser These „Gott ist Erkennen“ durchbricht Eckhart die Grenzen des thomistischen Gottesbildes.<sup>93</sup> Während Thomas von Aquin sich für die Identität von Sein und Erkennen in Gott ausspricht (Summa theologica I, qu.26, art.2), plädiert Eckhart dafür, dass Gott Intellekt und Erkennen ist, und dass das Erkennen die Grundlage seines Seins selbst ist. Er erläutert ausführlich, dass in Gott das Sein das Erkennen ist, weil er durch das Sein selbst wirkt und erkennt. So beruft er sich auf Joh 1,1, dass im Anfang das Wort ist und nicht das Sein, und das Wort ist laut Eckhart ganz auf den Intellekt bezo-

---

<sup>91</sup> DW I, Predigt 9: *Quasi stella matutina*, 105

<sup>92</sup> LW, *Quaestio Parisiensis I*, 542, 23-25: „Drittens zeige ich, daß ich nicht mehr der Meinung bin, daß Gott erkennt, weil er ist; sondern weil er erkennt deshalb ist er, in der Weise, daß Gott Intellekt und Erkennen ist und das Erkennen selbst die Grundlage seines Seins ist.“

<sup>93</sup> Vgl. dazu ausführlich JUNG, Christian, *Meister Eckharts philosophische Mystik*, Marburg 2010, 13-37

gen. Damit argumentiert er auch, dass das Erkennen dem Sein übergeordnet ist.<sup>94</sup> Gott ist für Eckhart demzufolge die Ursache allen Seins, aber nicht ein Sein selbst.

Das Erkennen Gottes ist die Grundlage seines Seins, es hat gewissermaßen seinsbegründenden Charakter: „*Weil er erkennt, deshalb ist er.*“<sup>95</sup> Gott ist reine Erkenntnis und wirkt und erkennt durch das Sein. So sagt er:

„... *ist das Seiende selbst aus dem gleichen Grunde ein Abfall vom Wissen Gottes, und deshalb liegt alles, was in Gott ist, über dem Sein selbst und ist ganz Erkennen. Aus diesen Voraussetzungen zeige ich nun, dass in Gott kein Seiendes noch ein Sein ist. ... Gott aber ist die Ursache allen Seins.*“<sup>96</sup>

Es geht Eckhart dabei nicht darum, Gott das Sein abzusprechen, sondern klar herauszustellen, dass sein Sein grundlegend verschieden vom Sein der geschaffenen Dinge ist. Durch sein Sein wirkt Gott alles, sowohl innerhalb seiner selbst - „*intrinsecus in deitate*“ (hier spricht Eckhart zum ersten Mal von „Gottheit“) -, als auch außerhalb seiner selbst - „*extrinsecus in creaturis*“ -, in den Geschöpfen.<sup>97</sup> In ihm ist alle Fülle zugrunde gelegt als Einheit von Denken, Sein und Leben.

Anders allerdings spricht Eckhart rund zehn Jahre später in seinem Opus tripartitum. Hier lautet seine Generalaussage „*esse est deus*“ - „*Das Sein ist Gott*“. Es bildet hier Grundlage ausführlicher Erläuterungen im Prolog des Werkes, demnach Gott Ursache - erstes Sein - und Schöpfer aller Dinge - Mitteilung allen Seins - ist.<sup>98</sup> In seiner Explikation der ontotheologischen Grundfrage mittelalterlicher Theologie geht es Eckhart hier vor allem um die Schöpfungsordnung und darum, klarzustellen, dass das „*esse*“ Ursache und Prinzip, Anfang und Grund allen Seienden ist, und Gott somit Schöpfer und Ursache allen Seins ist. Auch legt er dar, dass Gottes Sein - „*esse absolute*“ - völlig verschieden vom Sein der Kreaturen - „*esse hoc et hoc*“ - ist.

In seinen Predigten spricht Eckhart manchmal davon, dass Gott kein Sein hat, sondern über dem Sein ist. Besonders seine Predigt neun, „*Quasi stella matutina*“, verweist inhaltlich auf die Fragestellung der Pariser Quaestiones zurück, und fragt nach dem Sein

---

<sup>94</sup> Vgl. LW, *Quaestio Parisiensis I*, 547 und zur Logostheologie Eckharts vgl. im Folgenden auch Kap. 3.5. Die Geburt Gottes im Menschen

<sup>95</sup> Ibid., 543

<sup>96</sup> Ibid., 549

<sup>97</sup> Vgl. *ibid.*, 543

<sup>98</sup> Vgl. LW, *Prologus Generalis*, 473-485

Gottes. Allerdings formuliert Eckhart hier anders: „*Wenn ich aber gesagt habe, Gott sei kein Sein und sei über dem Sein, so habe ich ihm damit nicht das Sein abgesprochen, vielmehr habe ich es in ihm erhöht.*“ Damit zeigt er deutlich, worum es ihm geht, nämlich dass Gott etwas ist, das „... *notwendig über dem Sein ist.*“<sup>99</sup> Gott steht jenseits von Zeit und Raum und allem Geschaffenen. Gottes Wesen entzieht sich somit allen kategorialen Bestimmungen, wiewohl er alles in sich enthält. Es geht Eckhart auch hier nicht darum, Gott das Sein abzusprechen, sondern vielmehr darum, Gottes Intellektualität hervorzuheben und dadurch jede Verwechselbarkeit mit der Kreatur zu verhindern.<sup>100</sup>

*„Das Sein ist sein Vorhof ... Vernunft ist der Tempel Gottes. Nirgends wohnt Gott eigentlicher, als in seinem Tempel, in der Vernunft, wie jener andere Meister sagte: Gott sei eine Vernunft, die da lebt im Erkennen einzig ihrer selbst, nur in sich selbst verharrend dort, wo ihn nie etwas berührt hat; denn da ist er allein in seiner Stille. Gott erkennt im Erkennen seiner selbst sich selbst in sich selbst.“*<sup>101</sup>

Mit diesem Bild, das auf den Jerusalemer Tempel anspielt, erklärt Eckhart das Zusammenspiel von Sein und Erkennen. Hier schließt sich der Kreis zu den Pariser Quaestiones: Gott ist reines Erkennen und nur die Vernunft jenseits aller Mittelbarkeit ist der Ort, wo Gott sich selbst erkennt, als Gott in seiner Gegenwärtigkeit jenseits aller Qualifizierungen.<sup>102</sup>

Damit eröffnet Eckhart den Weg für die Gottesgeburt: Denn in seinem Erkennen gleicht der Mensch Gott. Die oberste menschliche Vernunft, „...*das Fünklein in der Seele*...“<sup>103</sup> wie Eckhart diese auch nennt, ist demnach ungeschaffen und ungeschöpflich und stammt von Gott. Da das Erkennen der Grund und das Fundament der menschlichen Seele ist, kann Eckhart vom vernünftigen, erkennenden Sein der Seele sprechen. „*Dadurch allein bin ich selig, daß Gott vernünftig ist und ich dies erkenne.*“<sup>104</sup> Im Erkennen Gottes durchbricht der Mensch die Modalität des Seienden. Wenn die Kräfte der Seele ganz auf Gott ausgerichtet sind, und die Vernunft („*intellectus*“, Eckhart nennt sie hier die zweite Kraft der Seele) Gott vollkommen bildlos erkennt, so kann sie sich so mit ihm in einer Weise vereinen, dass es zu einer völligen Einswerdung kommt. „*Soll*

---

<sup>99</sup> DW I, Predigt 9, 107 und 105

<sup>100</sup> Vgl. DW I, Kommentar, 844f

<sup>101</sup> DW I, Predigt 9, 109f

<sup>102</sup> Vgl. DW I, Kommentar, 836

<sup>103</sup> Vgl. DW I, Predigt 2, 33

<sup>104</sup> DW I, Predigt 9, 113

*ich aber Gott auf solche Weise unvermittelt erkennen, so muss ich schlechthin er und er muss ich werden“.*<sup>105</sup>

Diese Einigung mit Gott vollzieht sich im unvermittelten Erkennen. Durch das Erkennen setzt Gott auch alle Dinge ins Sein. Der Schöpfungsvorgang setzt zugleich Differenz und wo nichts außer Gott Sein hat, kommt der Schöpfungsvorgang einer unendlichen Selbstdifferenzierung gleich. Das Sein ist also eine Erscheinungsform des in sich reflektierenden göttlichen Intellekts.<sup>106</sup>

*„Denn im Erkennen ist Gott sich selbst offenbar, im Erkennen verfließt Gott in sich selber, im Erkennen fließt Gott aus in alle Dinge, im Erkennen schuf Gott alle Dinge.“*<sup>107</sup>

Gott selbst ist die „erste Ursache“, die Grundlage allen Seins und in seinem Erkennen offenbart er sich. So kann Eckhart sagen: *„Und gäbe es in Gott kein Erkennen, so könnte es die Dreifaltigkeit nicht geben.“*<sup>108</sup> Er erkennt sich selbst im innertrinitarischen Geschehen als Verhältnis der drei göttlichen Personen, in der Schöpfung als „Ausfließen in die geschaffenen Dinge“ und in der Inkarnation als Akt göttlicher Selbstoffenbarung. Gottes absolute Selbstaffirmation erweist sich als Akt göttlicher Selbstreflexion. Um es mit Eberhard Jüngel zu sagen: „Dass sich Gottes Sein für uns erkennen lässt, ... ist darin begründet, dass Gottes Sein für uns in Jesus Christus Ereignis ist. Dieses Ereignis heißt Offenbarung und ist als solche Selbstinterpretation Gottes.“<sup>109</sup> Das innertrinitarische Geschehen ist konstitutiv für das Offenbarungsgeschehen, das ergo immer ein relationales Geschehen ist.

Die moderne Biologie betrachtet die Evolution im Übrigen auch als „erkenntnisgewinnenden Prozess“, da der Schichtenbau der Evolution einen Zugewinn an Information und damit einen Zuwachs an Komplexität aufweist.<sup>110</sup>

---

<sup>105</sup> DW II, Predigt 83: *Renouamini Spiritu*, 195

<sup>106</sup> Vgl. WINKLER, Norbert, Meister Eckhart, 49

<sup>107</sup> DW II, Predigt 80: *Homo quidam erat dives*, 161

<sup>108</sup> Ibid.

<sup>109</sup> Jüngel, Eberhard, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth, Tübingen 1986, 120

<sup>110</sup> Vgl. dazu ausführlich z.B. RIEDL, Rupert, Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft, München 1988

### 3.3.2. Trinität und Einheit

*„Er (Jesus) ist ein Wort des Vaters. In diesem nämlichen Wort spricht der Vater sich selbst und die ganze göttliche Natur und alles, was Gott ist, so wie er es erkennt, (aus), und er erkennt es, wie es ist.“<sup>111</sup>*

Das Motiv der Gottesgeburt ist direkt orientiert am trinitarischen Gottesbegriff und am soteriologischen Begriff der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Wiewohl Eckhart die klassische Trinitätslehre seiner Zeit zugrunde legt, ist er stärker am dynamischen innertrinitarischen Prozess als an den drei göttlichen Personen interessiert. Er beschreibt das innertrinitarische Geschehen klassisch als Zeugung. Die Zeugung des Sohnes wird ganz nach der christlichen Tradition auch mit dem Sich-Aussprechen des Vaters beschrieben.

Das Entscheidende in Eckharts Trinitätslehre liegt darin, dass er die Beziehung Gottes zur menschlichen Seele mit hinein nimmt. Gotteslehre und Seelen- bzw. Seinslehre werden untrennbar verbunden. *„Wo Gottes Grund und der Seele Grund ein Grund sind“.*<sup>112</sup> In dem Wort, das Gott in der menschlichen Seele ausspricht, spricht er sich selbst aus und in diesem Aussprechen gebiert er seinen Sohn in der Seele.<sup>113</sup> Im Hören des Wortes wird die Seele eins mit dem Sohn, der sich ihr unmittelbar mitteilt.

*„Nun kommt niemand zum Vater, es sei denn durch den Sohn (Joh. 14,6). Wer den Vater sieht, der sieht den Sohn (Joh. 14,9), und der Heilige Geist ist ihrer beider Liebe.“<sup>114</sup>*

Der Heilige Geist ist für Eckhart innertrinitarisch die Liebe, in der sich Vater und Sohn aufeinander beziehen. Diese Liebe drückt die Gleichheit aus, die in der trinitarischen Entfaltung der Gottheit herrscht. Das Hervorgehen des Heiligen Geistes (aus demselben Ursprung wie der Sohn) ist ein Überfließen dieser Liebe Gottes, mit der er die menschliche Seele liebt und sie so zu sich zurückführt. Dies setzt die Gottesgeburt im Menschen voraus, mittels der der Mensch an der göttlichen Liebe zwischen Vater und Sohn gleichsam partizipiert.

---

<sup>111</sup> DW I, Predigt 1, 19

<sup>112</sup> DW, Predigt 15: *Homo quidam nobilis*, 181

<sup>113</sup> Vgl. dazu Eckharts Kommentar zum Johannesprolog, LW 459ff, und hier insbesondere 512

<sup>114</sup> DW I, Predigt 10, 121

„Wo der Vater seinen Sohn gebiert, da gibt er ihm alles, was er in seinem Sein und in seiner Natur hat. In diesem Geben quillt der Heilige Geist aus.“<sup>115</sup> Die Liebe des Heiligen Geistes wird dann zum einenden Prinzip, in dem Gott und Seele ganz verschmelzen. Der Mensch liebt in derselben Liebe, in der Gott sich selbst liebt, also unmittelbar im Heiligen Geist. Doch: „Niemand hat den Heiligen Geist, er sei denn der eingeborene Sohn.“<sup>116</sup> Das bedeutet also umgekehrt, dass der Mensch den Geist Gottes nicht empfangen kann, sofern er nicht Sohn wird.

„Der Vater gebiert seinen Sohn im Innersten der Seele und gebiert dich mit seinem eingeborenen Sohn als nicht geringerer. Soll ich der Sohn sein, so muß ich in demselben Sein Sohn sein, in dem er Sohn ist, und in keinem anderen.“<sup>117</sup>

Gemäß der Transzendentalienlehre in der scholastischen Tradition gehören *ens, unum, verum, bonum* (Sein, Einheit, Wahrheit und Gutsein) zu den sogenannten Transzendentalien, allgemeine Bestimmungen des Seins, die allem Seienden zukommen und die sich auf das Wesen Gottes beziehen. Da Gott das Sein ist, sind die „*perfectiones generales*“, wie Eckhart sie nennt, seiner Meinung nach untereinander austauschbar und in Gott eins. Sie können nur von Gott im eigentlichen Sinne ausgesagt werden und sind daher ungeschaffen und ungeboren. Sie können jedoch - und das ist ein Kernpunkt von Eckharts Lehre - selbst gebären: Nämlich die Gerechtigkeit, die Wahrheit und das Gute des Menschen. So partizipiert der Mensch an Gott, und diese Partizipation beschreibt Eckhart im Vorgang der Gottesgeburt:<sup>118</sup>

„Denn alles dessen bin ich Sohn, was mich nach sich und in sich als gleich bildet und gebiert. Soweit ein solcher Mensch, Gottes Sohn, gut als Sohn der Gutheit, gerecht als Sohn der Gerechtigkeit einzig ihr Sohn ist, ist sie ungeborengebärend, und ihr geborener Sohn hat dasselbe eine Sein, das die Gerechtigkeit hat und ist, und er tritt in den Besitz alles dessen, was der Gerechtigkeit und der Wahrheit eigen ist.“<sup>119</sup>

Damit überschreitet Eckhart den Horizont der klassischen Analogielehre. Begründet in der Inkarnationslehre unterläuft Eckhart die ontologische Aussage der Analogie, um den

---

<sup>115</sup> DW I, Predigt 11: *Impletum est tempus Elisabeth*, 135

<sup>116</sup> DW I, Predigt 29: *Convalescens praecepit eis*, 333

<sup>117</sup> DW I, Predigt 30: *Praedica verbum*, 341

<sup>118</sup> Vgl. ausführlich dazu DW II, *Liber Benedictus*, 233ff und Kommentar, 755-757

<sup>119</sup> DW II, Traktat 1, 237f

Menschen, sofern er gut, wahr und eins ist, in univoker (!) Weise dort, wo Gott sich ihm ganz mitteilt - nämlich in der Geburt als Sohn Gottes -, an diesem Geschehen teilhaftig zu machen, ja mit sich zu vereinen.<sup>120</sup>

Auffallend ist die Tendenz Eckharts in seinen Predigten, die Einheit der göttlichen Personen hervorzuheben, das „Unum“: „*Darin daß Gott Eins ist, ist Gottes Gottheit vollendet*“ bzw. „*Einheit hat alleine Gott.*“<sup>121</sup> Im Letzten steht über allem die letzte Einheit und Ununterschiedenheit Gottes, ganz in der neuplatonischen Tradition. Die anderen transzendentalen Bestimmungen scheinen manchmal das Eine zu verhüllen, es muss gleichsam von ihnen entkleidet werden. „*Vernunft aber zieht Gott die Hülle der Gutheit ab und nimmt ihn (Gott) bloß, wo er entkleidet ist von Gutheit und von Sein und von allen Namen.*“<sup>122</sup> Jenseits der Transzendentalien - denn Gott ist mehr als menschliche Vorstellung von Gutheit, Wahrheit usw. - sucht die Kraft in der Seele - die Vernunft - nach Gott in seiner Gottheit. Hier ist Gott „Eins“.

*„Eins ist ein Verneinen des Verneinens und ein Verleugnen des Verleugnens. Was meint Eins? Eins meint das, dem nichts zugelegt ist. Alle Kreaturen tragen eine Verneinung in sich; die eine verneint, eine andere zu sein. ... Gott aber hat ein Verneinen des Verneinens; er ist Eins und verneint alles andere, denn nichts ist außerhalb Gottes. Alle Kreaturen sind in Gott und sind seine eigene Gottheit, und das bedeutet die Fülle, ...“*<sup>123</sup>

Mit seiner apophatischen Weise über das Sein Gottes zu sprechen, verwehrt sich Eckhart gegen jede bestimmte Qualifikation Gottes. Es ist „ein Verneinen des Verneinens“ - die *negatio negationis*. Die Verneinung, wie sie die Geschöpfe in sich tragen, konstituiert die Unterschiedenheit, also die „Verneinung ein anderes zu sein“ d.h. in der Definition, der Begrenzung seiner selbst, liegt bereits die Differenz gegenüber dem anderen Geschöpf. Gott aber ist die Negation der Negation, die absolute Ununterschiedenheit und Einheit, in der keine Differenz zu denken ist und der jede Vermittlung fremd ist.<sup>124</sup>

---

<sup>120</sup> Vgl. DW II, Kommentar, 757 und MANSTETTEN, Reiner, *Esse est Deus*, 298

<sup>121</sup> DW I, Vgl. Predigt 26: *Mulier venit hora*, 297 und Predigt 21, 251

<sup>122</sup> DW I, Predigt 9, 111

<sup>123</sup> DW I, Predigt 21: *Unus deus*, 249

<sup>124</sup> Vgl. MANSTETTEN, Rainer, *Esse est Deus*, 225

### 3.3.3. Gott und Gottheit

*„Der Vater ist der Beginn der Gottheit, denn er begreift sich selbst in sich selbst. Aus ihm geht das ewige Wort innebleibend aus, und der Heilige Geist fließt von ihnen beiden innebleibend aus, und (der Vater) gebiert ihn nicht, denn er ist ein innebleibendes Ende der Gottheit und aller Kreaturen, in dem eine lautere Ruhe ist und ein Rasten alles dessen, was je Sein gewann. (Das letzte Ende) des Seins ist die Finsternis oder die Unerkanntheit der verborgenen Gottheit, der das Licht scheint; die Finsternis aber hat es nicht begriffen (vgl. Joh. 1,5).“<sup>125</sup>*

In den deutschen Schriften unterscheidet Eckhart an manchen Stellen zwischen Gott und Gottheit. In den lateinischen Schriften findet sich das Wort „Gottheit - *deitas*“ bereits in der *Quaestio Parisiensis*, wo Eckhart von Gott bzw. der Gottheit als Ursache allen Seins spricht: „... deshalb wirkt Gott durch sein Wesen alles sowohl innerhalb (seines Wesens), in der Gottheit, als auch außerhalb, in den Geschöpfen, jedoch beides auf seine Weise.“<sup>126</sup> In der Gottheit - *in deitate* - liegt der letzte Grund aller Dinge, der Ursprung und das Ziel allen Seins und auch der eine Urgrund der Trinität, aus dem Gott selbst in trinitarischer Entfaltung der göttlichen Personen hervorgeht. Das „einfaltige Eine“ ist das ungeteilte Sein Gottes und ist als Äquivalent der Gottheit zu sehen, die sich in Einheit selbst ihrer trinitarischen Entfaltung begibt. Gottheit nennt Eckhart Gott auch da, wo Gott in sich selbst ruht, wo er eins ist; es ist das Innerste Gottes, wo er absolute Transzendenz ist. Während Gott wirkt, wirkt die Gottheit nicht. Dieser Einheitsgedanke ist platonischen Ursprungs, doch besagte er ursprünglich eine Einheit in absoluter Beziehungslosigkeit der Selbsterkenntnis Gottes, so bildet er für Eckhart den Ausgangspunkt von Inkarnation und Schöpfung, von Vielheit.

In der Gottheit, dem „einfaltigen Einen“, liegt der tiefste Grund göttlichen Seins und zugleich ist dies auch der Ort der trinitarischen Ausfaltung und der Gottesgeburt, wo der Mensch in der göttlichen Entfaltung zum Sohn wird. Da, wo die Gottheit aus sich herausgeht, wo sie in eine Beziehung eintritt, wird die Gottheit zu Gott.<sup>127</sup>

---

<sup>125</sup> DW I, Predigt 15, 179f

<sup>126</sup> LW, *Quaestio Parisiensis I*, 549

<sup>127</sup> Vgl. COGNET, Louis, Gottes Geburt in der Seele, Einführung in die deutsche Mystik, Freiburg 1980, 51

*„So wahr der Vater in seiner einfaltigen Natur seinen Sohn gebiert, so wahr gebiert er ihn in des Geistes Innigstes, und dies ist die innere Welt. Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund.“<sup>128</sup>*

Überall da, wo sich Gott aus seinem einfaltigen Eins-Sein trinitarisch entfaltet, wo er ausfließt, wo er in Beziehung tritt und wo er sich in seiner Selbstmitteilung dem Menschen zuwendet, spricht Eckhart von Gott und den drei göttlichen Personen. Die trinitarische Entfaltung, die Eckhart auch als „Ausfließen der Gottheit“ beschreibt, ist im eigentlichen Sinn das Leben der Gottheit, an dem der Mensch in seinem Innersten, in seinem eigenen Wesen, gnadenhaft partizipieren kann. In dieser Geburt sind der Grund der Gottheit und der Grund der Seele eins.

*„Was ist das letzte Endziel? Es ist das verborgene Dunkel der ewigen Gottheit und ist unerkannt und ward nie erkannt und wird nie erkannt werden. Gott bleibt dort in sich selbst unerkannt, und das Licht des ewigen Vaters hat da ewiglich hineingeschienen, ...“<sup>129</sup>*

Die Gottheit ist Urgrund und Ziel allen Seins. Für ihre Bestimmung gilt, dass die Gottheit in absoluter Verborgenheit bzw. in unzugänglichem Licht bleibt - das Motiv des *deus absconditus* wird hier aufgegriffen. Passend zur Verborgenheit Gottes aber dennoch paradox erscheint die Forderung Eckharts: *„Du sollst ihn suchen so, daß du ihn nirgends findest.“<sup>130</sup>* Gott hat keinen bestimmten Ort, ihn zu finden ist ein Finden, das nicht verortbar ist, bzw. es ist eine Weg- und Weiselosigkeit des Gottfindens. So kann Eckhart auch sagen:

*„Du sollst ihn lieben, wie er ein Nicht-Gott, ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild ist; mehr noch: wie er ein lauterer reines, klares Eines ist, absondert von aller Zweiheit.“<sup>131</sup>*

Gott ist der für den Menschen letztlich Unfassbare. So soll der Mensch Gott *„weiselos“*, ohne alle Vorstellungen und Bilder lieben, denn nur dann erkennt die Seele ihn unvermittelt im eigentlichen Sinne. Die Gottheit erscheint als Negation aller Unterschiedenheit. Dieser apophatische Zug der negativen Theologie ist bei Eckhart stark ausge-

---

<sup>128</sup> DW I, Predigt 5B: *In hoc apparuit caritas*, 71

<sup>129</sup> DW I, Predigt 22: *Ave, gratia plena*, 265

<sup>130</sup> DW I, Predigt 15, 181

<sup>131</sup> DW II, Predigt 83: *Renouamini spiritu*, 197

prägt; damit steht er ganz in der Tradition des Dionysius Areopagita. So spricht er auch im Zusammenhang der Gottesgeburt vom „Nichts“ oder vom „...Abgrund seiner Gottheit...“<sup>132</sup>, von „...Gott in seiner Einheit und in seiner Einöde; ... Gott in seiner Wüste und in seinem eigenen Grunde.“<sup>133</sup>

Ganz im Sinne der negativen Theologie meint Eckhart auch, dass von Gott gar nicht zu sprechen ist. Denn „Gott ist unnennbar, ... in der Lauterkeit seines Grundes, wo Gott keine Benennung noch Aussage zu haben vermag.“<sup>134</sup> Dort, wo Gott der Ursprung aller Dinge ist, wo er in Ununterschiedenheit steht, da ist er unaussprechlich „...wo er keinen Namen hat“.<sup>135</sup> Ja, Eckhart sagt sogar: „Wenn immer jemand etwas in Gott erkennt und ihm irgendeinen Namen anheftet, dann ist es nicht Gott. Gott ist (erhaben) über Namen und über Natur.“<sup>136</sup> So zeigt sich die Problematik, über Gott zu sprechen auch in der paradoxen Aussage Eckharts: „Gott ist ein Nichts, und Gott ist ein Etwas.“<sup>137</sup>

Wo alle Begriffe, Formen und Gedanken verlassen werden, bleibt schließlich nur dieses „Nichts“, die reine Negation. Damit begibt sich Eckhart auf neues Terrain jenseits der Bedingungen der Metaphysik. Wenn alle Begriffe schwinden, dann verschwindet auch alle Objektivität und damit zugleich alle Subjektivität.<sup>138</sup> Wenn aber damit alle Subjekt-Objekt Differenz aufgehoben ist, hat Eckhart sein Ziel erreicht, nämlich reine Gegenwart der Seele in Gott.

Das Interesse der Kyoto Schule an Eckhart hat zu zahlreichen Vergleichen seiner Lehre mit dem Buddhismus geführt. Es geht jedoch bei Eckhart - trotz zahlreicher Parallelen in den Aussagen - nicht um ein Entwerden im Sinne buddhistischer Leere mit dem Ziel des „Daseins im Nichts“, sondern das Ziel der Abgeschiedenheit ist die Einheit mit Gott, und damit das Empfangen seiner gesamten Fülle. Der Weg dahin als *via negationis* ist ähnlich, aber das Endziel ist ein anderes. Während das „Nichts“ als Antwort auf die Frage nach Gott im Buddhismus die totale Negation der Frage nach Gott bedeutet,

---

<sup>132</sup> DW I, Predigt 12: *Qui audit me*, 145

<sup>133</sup> DW I, Predigt 10, 129

<sup>134</sup> DW II, Predigt 77: *Ecce mitto angelum meum*, 141

<sup>135</sup> Vgl. DW I, Predigt 26, 299

<sup>136</sup> DW I, Predigt 53: *Misit dominus manum suam*, 567

<sup>137</sup> DW II, Predigt 71: *Surrexit autem Saulus*, 73

<sup>138</sup> Vgl. WELTE, Bernhard, Meister Eckhart, 90f

ist es in der eckhartschen Mystik die Feststellung, dass Gott über jede Bestimmung erhaben ist.<sup>139</sup>

Am ehesten vergleichbar ist das Denken Eckharts mit dem Mahayana-Buddhismus, die metaphysisch-ethische Grundlage des Zen, nach dessen Lehre das Erwachen zur Wahrheit den Menschen zu Buddha macht. Der Unio-Erfahrung mit dem Göttlichen entspricht im Zen *kensho*, die Wesensschau, der Einheit von Erkennendem und Erkanntem entspricht hier die *adwaita*, die „Nicht-Zweiheit“.<sup>140</sup> Vergleichbar ist auch die Abgeschiedenheit der Bilder von allen Eigenschaften, in dem Sinne, dass in der Betrachtung der Welt das diskursive, begriffliche Denken zugunsten eines reinen Gewahrseins in achtsamer Gegenwärtigkeit ausgeschaltet werden soll. Allerdings irrt Shizuteru Ueda in seiner Analyse dazu meines Erachtens, wenn er den Unterschied des Absoluten an der Kategorie der Substanz (bei Eckhart) gegenüber einer Kategorie der Relation (im Buddhismus) festmachen möchte, denn Gott ist für Eckhart reines Erkennen und damit Beziehung, wie aus seinen Pariser Quaestiones klar hervorgeht.<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> Vgl. UEDA, Shizuteru: Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus, Gütersloh 1965, 154f

<sup>140</sup> Vgl. STACHEL, Günter (Hg.), Meister Eckhart. Beiträge zur Diskussion seiner Mystik, München 1998, 20

<sup>141</sup> Vgl. UEDA, Shizuteru: Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit, 166 und Kapitel 3.3.1. Gott ist Erkennen

### 3.4. Seele und Seelenfunke

*„Gott bleibt in der Seele mit allem dem, was er und alle Kreaturen sind. Wo die Seele ist, da ist Gott, denn die Seele ist in Gott. Wo meine Seele ist, da ist Gott, und wo Gott ist, da ist meine Seele; und das ist so wahr, wie Gott Gott ist.“<sup>142</sup>*

Die Seele ist der Ort göttlicher Selbstmitteilung. Ist die Seele ganz abgeschieden, so übersteigt sie alles Kreaturhafte. Insofern sich Gott dem Menschen in der Gottesgeburt mitteilt, teilt er sich ihm ganz mit, also auch mit der gesamten Schöpfung, die er in zeitloser Weise in sich trägt. Im Seelenfunken, der - wie im Folgenden erläutert werden soll - das Höchste der menschlichen Seele darstellt, ist Gott in jedem Menschen immer gegenwärtig, somit ist die Seele in gewisser Weise immer „in Gott“. Im Geschehen der Gottesgeburt, in dem die Seele - wie noch zu zeigen ist - in einem dynamischen Prozess der göttlichen Selbstmitteilung und Gebärens aufgeht, sind Gott und Seele so aufeinander bezogen bzw. sogar ganz eins, dass dieser o.g. paradoxe Sachverhalt erklärbar wird.<sup>143</sup>

Eckhart beruft sich auf Augustinus, wenn er sagt: *„Gott ist der Seele näher, als sie sich selbst ist.“<sup>144</sup>* Er begründet dies damit, dass die Seele ihr Sein unmittelbar von Gott erhält und er im Grunde der Seele mit seiner ganzen Gottheit präsent ist. Für ihn ist diese „immanente Transzendenz“ als Konstitution des Menschen die Voraussetzung für die Vereinigung des Menschen mit Gott in der Gottesgeburt.<sup>145</sup>

#### 3.4.1. Die Seele als der Ort göttlicher Selbstmitteilung

*„Dieser Tempel, darin Gott gewaltig herrschen will nach seinem Willen, das ist des Menschen Seele, die er so recht als ihm selbst gleich gebildet und geschaffen hat.“<sup>146</sup>*

Spricht Eckhart in einer anderen Predigt von der Vernunft als Tempel Gottes (vgl. Kapitel 3.3.), so ist es hier die Seele, in der Gott im Menschen zugegen sein will: Nicht ohne

---

<sup>142</sup> DW II, Predigt 67: *Gott ist die Liebe*, 23

<sup>143</sup> Vgl. DW II, Anmerkungen, 654

<sup>144</sup> DW I, Predigt 10, 119; vgl. Augustinus, *Confessiones*, III, c.6, 11: *“Deus interior intimo meo et superior summo meo.”*

<sup>145</sup> Vgl. HAAS, Alois M., *Mystik als Aussage*, 127

<sup>146</sup> DW I, Predigt 1, 11

Grund, denn - wie noch zu erläutern sein wird - die Vernunft ist ja die höchste Seelenkraft. Unter Bezugnahme auf die Ebenbildlichkeit des Menschen gemäß der Schöpfungserzählung (Gen 1,26.27) will Eckhart auf die Frage nach dem Sein der Seele eingehen. Nachdem er die notwendigen Voraussetzungen geklärt hat (die Abgeschiedenheit, Eckhart vergleicht die Seele mit einem Tempel, der zuerst leer sein muss, bevor Gott in ihm wohnen kann), behandelt er im Folgenden die Frage nach der Beziehung zwischen Gott und Seele. Dafür bringt Eckhart ein schönes Bild:

*„Und Gott stellt sich mit seiner Ungeschaffenheit unter ihr Nichts und hält die Seele in seinem Etwas. Die Seele hat gewagt, zunichte zu werden und kann auch von sich selbst aus nicht (wieder) zu sich selbst gelangen - so weit ist sie sich entgangen, ehe Gott sich unter sie gestellt hat.“<sup>147</sup>*

Hat die Seele es gewagt, selbst zunichte zu werden, so wird sie ganz vom göttlichen Sein gehalten. Es ist ein Prozess der Selbstentäußerung, den die Seele durchmachen muss, um Gott gleich zu werden (und zu werden, was sie in ihrem Ursprung war) und ein Beziehungsgeschehen, das von Gott ausgeht. Nur in dieser sich selbst entäußerten Seele kann Gott sich aussprechen. Hier, in der menschlichen Seele, ist der Ort der Gottesgeburt im Menschen, hier offenbart sich Gott. In einem schönen Bild beschreibt Eckhart, wie die geschaffene Seele beim Eintreten in das reine Licht Gottes in ihr „Nichts“ umschlägt und Gott sich mit seiner Ungeschaffenheit unter sie stellt und sie festhält. Die Seele des Menschen ist zwar geschaffen, aber durch die völlige Gelassenheit (Abgeschiedenheit von den Dingen) wird ihr geschaffenes, individuelles Sein zunichte - „Nichts“ - und sie kann in die Unmittelbarkeit Gottes zurückkehren.

Hier erfolgt die Erkenntnis Gottes, indem „...Gott mit Gott erkannt wird“.<sup>148</sup> Durch die Einwohnung Gottes erlangt sie eine gnadenhafte Einheit mit demselben Wort, das Gott in ihr ausspricht. Da nur Gott das Sein im eigentlichen Sinne zukommt und alles Geschaffene dieses alleine aus der Seinsmitteilung Gottes erhält, kann die Rückkehr des Menschen in die Fülle des göttlichen Seins nur erfolgen, wenn er alles Eigene - zeitliche und kreatürliche - überwindet.

---

<sup>147</sup> DW I, Predigt 1, 19

<sup>148</sup> Ibid., 21

*„Gott allein ist frei und ungeschaffen, und daher ist er allein ihr (der Seele) gleich der Freiheit nach, nicht aber im Hinblick auf die Unerschaffenheit, denn sie ist geschaffen.“<sup>149</sup>*

In ihrer Unmittelbarkeit, also in der Loslösung von allem Vermittelnden, erlangt die Seele ihre Freiheit wieder von den geschaffenen Dingen, vom Wollen und Begehren, und wird Gott gleich. Nichtsdestotrotz bleibt sie Teil des Geschöpfes und ist geschaffen. An anderer Stelle differenziert Eckhart. Die Seele hat etwas Ungeschaffenes in sich:

*„Eine Kraft ist in der Seele ... - wäre die Seele ganz so, so wäre sie ungeschaffen und unerschaffbar ... Mit dem übrigen Teil hat sie ein Absehen auf und ein Anhängen in der Zeit, und da berührt sie die Geschaffenheit und ist geschaffen - die Vernunft.“<sup>150</sup>*

Die Vernunft als die höchste Seelenkraft (*intellectus*, neben *memoria* als die erinnernde Kraft und *voluntas*, der Wille) muss - losgelöst von der Bindung an Raum und Zeit - alle vermittelnden Erkenntnisbilder übersteigen, damit die Seele zum Ort der Gottesgeburt im Menschen wird. *„Die Seele hat ein vernünftiges, erkennendes Sein; daher: wo Gott ist, da ist die Seele, und wo die Seele ist, da ist Gott.“<sup>151</sup>* Nur in der Identität von Erkennendem und Erkanntem kann die Einwohnung Gottes in der menschlichen Seele stattfinden: *„Die Seele jedoch macht er sich so gleich und so ebenbildlich, auf daß er sich in der Seele geben könne.“<sup>152</sup>*

Schon in den Pariser Quaestiones erläutert Eckhart, dass die Erkenntnis in der Seele, hätte sie die Wesensbestimmtheit des Seienden, einen Gegenstand nicht erkennen könnte, da sie immer *„...in den Wesensbestimmungen gefangen...“* bliebe.<sup>153</sup> Wie auch das Bild eigentlich ein Nicht-Seiendes ist, so ist daher der Intellekt und mit ihm die Erkenntniskraft der Seele ein Nicht-Seiendes. *„Das in der Seele Seiende hat nicht die Wesensbestimmtheit des Seienden, ...“<sup>154</sup>* sagt Eckhart. Was zum Intellekt gehört, hat kein Sein, in Unterscheidung zum Sein, das geschaffen ist - *esse creabilis*. Deshalb steht es auch über dem Sein. Allerdings geht es dabei um die in der göttlichen Überformung

---

<sup>149</sup> DW I, Predigt 1, 17f

<sup>150</sup> DW I, Predigt 13, 159

<sup>151</sup> DW I, Predigt 10, 131, vgl. auch DW II, Predigt 67, 23

<sup>152</sup> DW I, Predigt 4: *Omne datum optimum*, 53

<sup>153</sup> Vgl. LW, *Quaestio Parisiensis I*, 549

<sup>154</sup> *Ibid.*, 547

stehende oberste Vernunft, die zugleich der Seelengrund ist. Und diese ist, nach Eckhart, immer schon „Same Gottes“ im Menschen und ungeschaffen. Genau diese Aussagen zur Geschaffenheit bzw. Ungeschaffenheit der Seele waren auch Bestandteil der Anklage gegen Eckhart im Prozess.

*„Dasselbe Erkennen, in dem sich Gott selbst erkennt, das ist eines jeden losgelösten Geistes Erkennen und kein anderes. Die Seele nimmt ihr Sein unmittelbar von Gott; darum ist Gott der Seele näher, als sie sich selbst ist; darum ist Gott im Grunde der Seele mit seiner ganzen Gottheit.“<sup>155</sup>*

Diese Identität von Erkennendem und Erkanntem wird mit dem Bild-Sein des Menschen begründet: Eckhart rekurriert zum einen auf die Ebenbildlichkeit im Schöpfungsakt, zum anderen auf die Einheit Gottes und der Dreifaltigkeit. Im Bild der Dreifaltigkeit treten Sein und Wirken in den drei göttlichen Personen auseinander, in der Einheit Gottes als „unum“ sind Sein und Wirken eins, hier spricht Eckhart auch von der Gottheit. Insofern Gott sich dem Menschen mitteilt, kann er sich ihm nur ganz mitteilen, da Gott in sich selbst unteilbar und eins ist. Eckhart erläutert dies mit dem „Ich“ Gottes: *„...zielt es (das Ich) auf die reine Lauterkeit göttlichen Seins, das ohne alles Beisein (accidens) ist.“<sup>156</sup>* Zugleich ist es der Punkt, in dem Seele und Gott im Grunde eins sind - er ist eigenschaftslos, unterschiedslos und frei von Andersheit - er ist „wesentlich“.<sup>157</sup>

### **3.4.2. Die Lehre vom Seelenfunken**

*„Noch eine Kraft gibt es, die ist auch unleiblich; sie fließt aus dem Geist und bleibt im Geist und ist ganz und gar geistig. In dieser Kraft ist Gott ohne Unterlass glimmend und brennend.“<sup>158</sup>*

Eckhart unterscheidet zwischen den Kräften der Seele und der Kraft des Geistes, in der Gott ohne Unterlass gegenwärtig ist. Sie ist es, die Eckhart mit einer Reihe von Metaphern bezeichnet: „Hut des Geistes“, „Licht des Geistes“, „Seelenfunke“ bzw. „Fünklein“, „Gipfel der Seele“, „Bürglein“ usw., obgleich er selbst eingesteht, dass kei-

---

<sup>155</sup> DW I, Predigt 10, 119

<sup>156</sup> DW II, Predigt 77: *Ecce mitto angelum meum*, 141 und Kommentar, 711

<sup>157</sup> Vgl. DW I, Kommentar, 860

<sup>158</sup> DW I, Predigt 2, 31

ne Bezeichnung letztlich zutreffend ist.<sup>159</sup> Gerne spricht er auch vom „Seelengrund“, um die tiefe Abgründigkeit dieses Seins zu beschreiben. Die Vielfalt der Metaphern zeigt bereits das Problem der Benennung bzw. - wie Eckhart sagt - der Unbenennbarkeit. Die Lehre vom Seelenfunken stellt - neben Eckharts Lehre von der Gottesgeburt - mit der sie konstitutiv verknüpft ist, ein Kernthema seines Denkens dar.<sup>160</sup>

Dietmar Mieth meint, dass die Vielfalt der Begriffe für das Geschehen im Seelengrund eine besondere Dynamik zum Ausdruck bringen will. Es geht dabei nicht um eine anthropologische Bestimmung eines Seelenbestandteils, sondern um eine innere, dynamische Beziehung zwischen Mensch und Gott. So ist für Mieth der Seelenfunke ein Verhältnisbegriff, der ein Geschehen beschreibt, nämlich die Gottesgeburt.<sup>161</sup>

*„Es ist von allen Namen frei und aller Formen bloß, ganz ledig und frei, wie Gott ledig und frei ist in sich selbst.“*<sup>162</sup> So ist er Gott hinsichtlich der Freiheit, Innerlichkeit und Einheit gleich und ist doch unbenennbar. *„Mit dem Teile ist die Seele Gott gleich und sonst nicht.“*<sup>163</sup> Eckhart spricht von der Gleichheit der menschlichen Seele mit Gott eben in diesem Seelenfunken, der in die Tiefe der Gottheit hineinragt. Hier liegt der Ursprung der Verbindung jedes Menschen mit Gott. *„Denn keine vernunftbegabte Seele ist ohne Gott; der Same Gottes ist in uns.“*<sup>164</sup> Dieser Same ist in jeden Menschen eingesät, und auch wenn er noch so verborgen ist, kann er niemals ausgelöscht werden. Er ist auch die Ursache für die Neigung der Seele hin zu bzw. die menschliche Sehnsucht nach Gott.

*„Wie ich schon öfter gesagt habe, daß etwas in der Seele ist, das Gott so verwandt ist, daß es eins ist und nicht vereint. ... Nun ist dies aller Geschaffenheit fern und fremd. Wäre der Mensch ganz so geartet, er wäre völlig ungeschaffen und unerschaffbar.“*<sup>165</sup>

Dieser Seelenfunke, als Bild aller Dinge und seiner selbst, begründet die Gleichheit zwischen Seele und Gott. Hier, in der „Spitze der Seele“, liegt für Eckhart der Einheitspunkt zwischen Schöpfer und Geschöpf. In Analogie zur Trinität spricht er von einer

---

<sup>159</sup> Vgl. DW I, Predigt 2, 33-35

<sup>160</sup> Vgl. auch DW II, Traktat 1, 317f

<sup>161</sup> Vgl. MIETH, Dietmar, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa, 143 und 258

<sup>162</sup> DW I, Predigt 2, 35

<sup>163</sup> Ibid., 37

<sup>164</sup> DW II, Traktat 1, 319

<sup>165</sup> DW I, Predigt 12: *Qui audit me*, 147

Gleichheit in Unterschiedenheit: „*Je größer die Unterschiedenheit ist, umso größer ist die Einheit, denn das eben ist die Unterschiedenheit ohne Unterschied.*“<sup>166</sup> Die Ununterschiedenheit ist ein Charakteristikum Gottes, denn nur Gott ist in sich eins und ohne Differenz, während die geschaffene Kreatur sich in jeweils spezifischer Weise unterscheidet.<sup>167</sup>

Die Problematik der „Gleichheit“ des Seelenfunkens mit Gott, die in den Kölner Verfahrensakten gegen ihn auch als inkriminierend eingestuft und in der päpstlichen Bulle „*In agro domenicò*“ verurteilt wurde, ist aus heutiger Sicht ein Missverständnis. Mit „ungeschaffen und unerschaffbar“ geht es Eckhart um den Vorgang des Hervorgehens aus Gott gleich einer Geburt - *generatio*, im Unterschied zu einem Schöpfungsakt - *creatio*. Entscheidend ist, dass dieser Seelengrund sein Sein nur im Bezug zu seinem Ursprung in Gott hat, und sich daraus entfaltet; gleich einem Abbild, das ohne das Urbild nicht ist.<sup>168</sup> Er ist also zugleich Selbstmitteilung Gottes in der Seele und die Teilhabe des Menschen am ungeschaffenen, göttlichen Sein. So sagt Eckhart auch: „*Gott hat einen Halt, ein Bleiben in seinem Sein; ...es ist Gottes Eigentümlichkeit, daß nichts Fremdes in ihn fällt, nichts Aufgetragenes, nichts Zugelegtes.*“<sup>169</sup>

Vom dem Vorwurf, er hätte behauptet, dass die Seele aus Teilen zusammengesetzt zu denken wäre, von denen ein Teil erschaffen und der andere unerschaffen sei, distanziert sich Eckhart in seiner Verteidigungsrede in Köln ausdrücklich:

„*Auch habe ich niemals gesagt, soviel ich weiß, noch gedacht, daß etwas in der Seele sei, ..., das ungeschaffen und unerschaffbar ist, denn dann wäre die Seele zusammengestückt aus Geschaffenem und Ungeschaffenem, und ich habe das Gegenteil davon geschrieben und gelehrt.*“<sup>170</sup>

Tatsächlich ging es ihm ja auch nie um eine statische ontologische Bestimmung der Seele, sondern um einen Erkenntnisvorgang bzw. eine Beziehung zwischen Mensch und Gott, die er in seinen Bildern und Metaphern von der Geburt umschreibt. „*Und es gibt eine Kraft in der Seele, die ... wird mit Gott vereint: das ist das Fünklein in der See-*

---

<sup>166</sup> DW I, Predigt 10, 131

<sup>167</sup> Vgl. im Detail dazu DW I, Kommentar, 839f

<sup>168</sup> Vgl. DW I, Kommentar, 766

<sup>169</sup> DW I, Predigt 44: *Postquam completi erant dies*, 473

<sup>170</sup> DENIFLE, H., Akten zum Prozess des Meister Eckhart in Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, 2. Bd., Graz 1956, cit. in:, 162

le. <sup>171</sup> Er ist also keine ontologische Bestimmung eines Seelenteils, sondern die „*participatio*“ des Menschen am Göttlichen Sein durch die in der Seele selbst jeweils neu wirkende Seinskraft Gottes.

*„So ganz eins und einfaltig ist dies Bürglein und so erhaben über alle Weise und alle Kräfte ist dies einige Eine, daß niemals eine Kraft oder eine Weise hineinzulugen vermag noch Gott selbst“.*<sup>172</sup>

Der Seelenfunke entspricht der Einheit Gottes selbst, wenn er - ohne Unterscheidung der göttlichen Personen - weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist ist. Er ist daher weder der Vernunft noch dem Willen (den anderen Seelenkräften) zugänglich, und steht über jeder Entfaltung, sodass er sogar dem trinitarischen Gott selbst nicht zugänglich ist.

*„Als Gott alle Kreaturen erschuf, hätte Gott da vorher nicht etwas geboren, das ungeschaffen war, das aller Kreaturen Urbilder in sich trug - das ist der Funke, ..., dies Fünklein ist Gott so verwandt, daß es ein einiges Eines ist, unterschiedslos, das (doch) die Urbilder aller Kreaturen in sich trägt, bildlose und überbildliche Urbilder.“*<sup>173</sup>

Der Seelenfunke ist der präexistente Teil der Seele, der immer schon in Gott war und aus Gott hervorging. In Gott haben die Urbilder aller Kreaturen ihr Wesen. Der Seelenfunke enthält alles das in sich: Schöpfungstheologisch ist er von Gott geboren (nicht geschaffen) und trägt daher wie Gott selbst die Urbilder alles Geschaffenen in sich. Inkarnationstheologisch gesehen enthält damit die Seele selbst den Logos. So sagt Eckhart auch an anderer Stelle: „*Die Seele ist alle Dinge.*“<sup>174</sup> Dies ist auch die Grundlage seiner Anamnesis- (Wiedererinnerungs-) Lehre, in der er - sich mit der platonischen Ideenlehre auseinandersetzend - sagt, dass die Ideen der Dinge bereits in der Seele angelegt sind. Der entscheidende Punkt für Eckhart in diesem Zusammenhang ist, dass die Wahrheit in der Seele bereits vorhanden ist und nicht von außen hinzu kommt. Die Erkenntnis der Wahrheit erfolgt jedoch nicht in einem Erinnerungsvorgang im ursprüngli-

---

<sup>171</sup> DW I, Predigt 20A: *Homo quidam fecit cenam magnam*, 227

<sup>172</sup> DW I, Predigt 2, 35

<sup>173</sup> DW I, Predigt 22: *Ave, gratia plena*, 259

<sup>174</sup> DW I, Predigt 21, 253

chen Sinn der Anamnese, sondern in einem göttlichen Offenbarungsgeschehen in der abgeschiedenen Seele. Das ist die Gottesgeburt.<sup>175</sup>

*„Sie (eine Kraft in der Seele) erfasst Gott in seiner Einheit und in seiner Einöde; sie erfasst Gott in seiner Wüste und in seinem eigenen Grunde. Deshalb lässt sie sich nichts genügen; sie sucht weiter danach, was das sei, das Gott in seiner Gottheit und im Eigentum seiner eigenen Natur sei.“<sup>176</sup>*

Mit vielfältigen Metaphern versucht Eckhart etwas auszudrücken, was als das Innerste der Seele zugleich das Innensein Gottes in ihr ist. Der Seelengrund fällt hier mit dem Nichts (der Wüste) der Gottheit in eins.<sup>177</sup> Denn Gott wird hier unvermittelt geschaut, jenseits aller vorstellenden Erkenntnis.

Die Suche der Seele ist ein ihr innewohnendes Begehren und zeugt von ihrer Sehnsucht nach Gott. Dieses Begehren gehört zu den höchsten Seelenkräften (intellectus, voluntas und memoria) - und ist eine Entfaltung des Willens. Es ist die Suche des Intellekts nach Gott, auf dass er ihn erkenne und in der Gottesgeburt eins mit ihm werde. Nur Gott wirkt, aber die Seele begehrt danach: *„Wäre es nicht so, daß sie danach verlangte, daß Gott in ihr geboren werde, niemals käme sie (die Seele) in ihre Natur.“<sup>178</sup>*

Durch Erkenntnis (Vernunft) und Liebe wird die Differenz in der Gott-Mensch Beziehung aufgehoben. Dazu Eckhardt: *„Gott und ich, wir sind Eins in diesem Gewirke; er wirkt und ich werde.“<sup>179</sup>* Wo das Wirken und das Werden zu einem Ganzen werden, da wird das Leben zum Sein in der Einheit mit Gott. Der Handelnde ist Gott: *„...dann findet das reine Sein der Seele erleidend in sich selbst ruhend das reine formenfreie Sein göttlicher Einheit.“<sup>180</sup>* Die göttliche Überformung der Seele ist ein „Erleiden“ der göttlichen Einheit, also ein Geschehen, bei dem sie selbst passiv bleibt. Sie muss sich nur von allen vermittelnden Erkenntnisbildern und -begriffen lösen, sogar vom Bild Gottes und der Trinität, um *„...im bloßen Wesen der Seele das bloße formlose Wesen Got-*

---

<sup>175</sup> Vgl. DW I, Kommentar 992f

<sup>176</sup> DW I, Predigt 10, 129 bzw. vgl. Predigt 28: *“Es ist eine Fremde und eine Wüste“*, 323

<sup>177</sup> Vgl. DW I, Kommentar, 765

<sup>178</sup> DW I, Predigt 44: *Postquam completi erant dies*, 471

<sup>179</sup> DW I, Predigt 6: *Iusti vivent in aeternum*, 87

<sup>180</sup> DW II, Predigt 83: *Renouamini spiritu*, 189

tes...“ zu finden. Gleichsam nackt und namenlos ist sie also, wenn sie sich mit Gott vereint, und so „...*muss ich schlechthin er (Gott) und er muss ich werden.*“<sup>181</sup>

Der Seelengrund ist der Ort der Gottesgeburt, wo Gott sich als sein Sohn in der Einheit mit allen Dingen gebiert. Der Seelengrund ist zugleich eins mit Gott (schöpfungstheologisch) und geht aus ihm in der Weise der Gottesgeburt (inkarnationstheologisch) hervor. In der Verbindung von Schöpfung und Inkarnation zu einem Ganzen liegt die Einzigartigkeit des eckhartschen Denkens.

### 3.4.3. Leib und Seele

*„Mein Leib und meine Seele sind vereint in einem Sein, nicht wie in einem Wirken ... und dies deutet auf die große Einigung, die wir mit Gott im Sein, nicht aber im Wirken haben sollen.“*<sup>182</sup>

Eckhart verwahrt sich stets gegen den platonischen Leib-Seele Dualismus. Mit Nachdruck versucht er, die paulinische Unterscheidung zwischen dem äußeren und dem inneren Menschen zugunsten einer trinitarisch und in der Gottesgeburt grundgelegten Einheit des Menschen zurückzudrängen. *„Daß Jesus auch in uns komme ... und uns Eins mache, wie er als eins mit dem Vater und dem Heiligen Geist ein Gott ist.“*<sup>183</sup> Immer wieder betont er die Einheit von Leib und Seele. Genauso soll auch die menschliche Vereinigung mit Gott im Sein stattfinden, sie soll sozusagen essenziell sein und sich nicht im Handeln erschöpfen. Die Einheit von Leib und Seele beruht demgemäß nicht auf der Einheit im Wirken sondern im Sein, da die Seele eine Wesensform des Leibes ist, die einerseits allen Gliedern Sein und Leben verleiht, andererseits alles Leibliche in sich umfasst; beides steht in Analogie zur Gegenwart Gottes in allen Dingen.<sup>184</sup> So hat die Seele auch keinen bestimmten Sitz im Körper, sondern erfüllt den ganzen Leib und ist ungeteilt und vollständig in jedem seiner Teile; sie eint sie damit in sich, so *„...daß sie (die Lebewesen) eine Seele, ein Leben, ein Sein und ein Lebendigsein haben.“*<sup>185</sup>

---

<sup>181</sup> Ibid., 195

<sup>182</sup> DW I, Predigt 7: *Populi eius*, 89

<sup>183</sup> DW I, Predigt 1, 23

<sup>184</sup> Vgl. Kommentar, 823f

<sup>185</sup> LW, *Prologus Generalis*, 471

Die Einheit von Leib und Seele zu betonen ist für Eckhart auch deshalb wesentlich, weil der Mensch sich selbst lieben soll bzw. sich selbst lieben muss, da er ja immer selbst eine Einheit von Leib und Seele ist. Weder ist der Körper nur ein Instrument der Seele, noch bestimmt er über sie. Auch muss der Mensch in der Abgeschiedenheit sein ganzes Sein läutern, um seine kreaturhafte Verfassung zu überwinden - und nicht nur den Körper. Wo Leib und Seele getrennt sind, da fehlen der Seele die Vernunft und der Wille, sich Gott zuzuwenden. Denn: „*Die Seele ist dazu dem Leib gegeben, daß sie geläutert werde.*“<sup>186</sup> Es muss jedoch gerade der Verstand gereinigt werden. Ohne die Sinneswahrnehmungen (des Körpers) gibt es keine Vorstellungsbilder im Geist und ohne diese gibt es kein Denken. Das Wirken der Tugend vollzieht sich aber über Vernunft und Willen, führt zur Lauterkeit der Vernunft und schließlich zur Läuterung der Seele.

Auch wenn Eckhart manchmal den Leib als „Kerker der Seele“ bezeichnet, geht es ihm dabei nicht um dessen Abwertung. Wo der Mensch alle Bindungen mit Eigenschaft abgelegt hat, da sind Leib und Seele als *Einheit* in Gott verwirklicht. Eckhart erteilt damit jeglicher Leibfeindlichkeit und allen entsprechenden Versuchen der „körperlichen Abtötung“ eine klare Absage. So gesteht er sogar Maria Magdalena zu, im Körper Christi die Gottheit zu lieben: „*Liebte sie deinen Körper, so wusste sie doch recht wohl, daß die Gottheit dabei war.*“<sup>187</sup> Am Ende dieser Predigt fokussiert er auf die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Christus: „*Das ist ewiges Leben, daß sie dich allein als einen wahren Gott erkennen.*“<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> Vgl. DW I, Predigt 8: *In occisione gladii*, 103 und Kommentar, 834

<sup>187</sup> DW I, Predigt 55: *Maria Magdalena venit*, 599

<sup>188</sup> *Ibid.*, 601

### 3.5. Die Geburt Gottes im Menschen

*„In diesem nämlichen Wort spricht der Vater sich selbst und die ganze göttliche Natur und alles, was Gott ist, so wie er es erkennt, und er erkennt es, wie es ist.“<sup>189</sup>*

Diese Aussage erinnert an den Johannesprolog: Im Anfang war das Wort (Joh 1,1). So bildet auch Eckharts Auslegung des Johannesprologs gewissermaßen einen Schlüssel zum Verständnis seiner Lehre von der Gottesgeburt. Hier wird das Verhältnis des Vaters zum Sohn dargelegt. Im Wort spricht Gott sich selbst aus und in ihm gebiert er sich selbst und alle Dinge. Das Wort, das Gott spricht, ist der Sohn selbst. Er geht aus dem Vater hervor und erhält so alles, was der Vater ist, denn er ist eines Wesens mit ihm, unterschieden der Person nach aber nicht der Natur.<sup>190</sup> Der *logos* ist zugleich Wort der Schöpfung - er birgt die Fülle allen Seins in sich - und Wort der Inkarnation bzw. Erlösung. In Analogie zur Entstehung des Wortes in der Vernunft geschieht die Geburt des Sohnes in Gott.

*„In diesem Wort hört der Vater und erkennt der Vater und gebiert der Vater sich selbst und auch dieses selbe Wort und alle Dinge und seine Gottheit ganz bis auf den Grund, sich selbst nach der Natur und dieses Wort mit derselben Natur in einer anderen Person.“<sup>191</sup>*

In seinem Johanneskommentar führt Eckhart dazu auch aus, wie sich im Sprechenden bzw. Hörenden notwendigerweise ein Bild bzw. Abbild formt, das dem eigentlichen Wort vorausgeht - so kann er in Analogie dazu vom Sprechen Gottes als Zeugen bzw. im Hören des Wortes vom Gezeugtwerden bzw. von Empfangen/Geburt sprechen.<sup>192</sup> In seinen Predigten thematisiert er öfter das sich Aussprechen Gottes in der Seele: *„So auch wird das ewige Wort innerlich in dem Herzen der Seele gesprochen, ..., in der Vernunft: dort innen vollzieht sich die Geburt.“<sup>193</sup>* Der Mensch wird zum „Hörer des Wortes“, um es mit Karl Rahner zu sagen.

Und der von Gott angesprochene Mensch antwortet auf das Wort Gottes. *„Dort spricht ihr (der Seele) das ewige Wort das Leben ein; dort wird die Seele lebendig und antwor-*

---

<sup>189</sup> DW I, Predigt 1, 19

<sup>190</sup> Vgl. LW, *Auslegung des Heiligen Evangeliums nach Johannes*, 519-537 bzw. Kommentar, 859

<sup>191</sup> DW I, Predigt 49: *Beatus venter*, 515

<sup>192</sup> Vgl. DW I, Kommentar, 786

<sup>193</sup> DW I, Predigt 38, 407

*tet in dem Worte.*<sup>194</sup> Eckhart stellt den dialogischen Aspekt des Geschehens in den Vordergrund. Es ist ein Zusammenwirken von Mensch und Gott, indem die Seele das Wort, das Gott in ihr ausspricht, in die Gottheit, der es entspringt, zurück spricht. In diesem Wort gebiert Gott den Sohn und der Mensch wird in das trinitarische Geschehen mit hineingenommen. „*In diesem selben Sprechen bist du und ich ein natürlicher Sohn Gottes wie dasselbe Wort.*“<sup>195</sup>

Doch wer das Wort des Vaters hören soll, „...*der muss gar still und abgeschieden sein von allen Bildern und allen Formen.*“<sup>196</sup> Die Abgeschiedenheit und das Zurücklassen aller geschaffenen Dinge werden zur Voraussetzung des Hörens und damit zur Voraussetzung der Gottesgeburt im Menschen.

„*Darum ist einzig der nur ein gerechter Mensch, der alle geschaffenen Dinge zunichte gemacht hat und geradlinig ohne alles Auslugen auf das ewige Wort hin gerichtet steht und darein eingebildet und wiedergebildet in der Gerechtigkeit. Ein solcher Mensch empfängt dort, wo der Sohn empfängt, und ist der Sohn selbst.*“<sup>197</sup>

Doch das Hören des Wortes ist eine innere Erfahrung, und keine Sinneserfahrung im Sinne einer *cognitio dei experimentalis*. So geht es ihm bei der Gottesgeburt auch nicht um eine *visio dei* - eine Gottesschau -, sondern um eine fundamentale Transformation menschlicher Existenz. Wo der Mensch in seinem innersten Seelengrund auf den unbennbaren Gott trifft - das ist stets nur in Bildern und Metaphern aussagbar. Es bleibt ein Spannungsverhältnis bestehen zwischen dem, was erfahren wird und dem, was in Worten gesagt werden kann.

Dieses Gebären in seinem Wort ist Gott gleichsam inhärent. Ob Gott will oder nicht, „...*er muss dieses Wort sprechen und ohne Unterlass gebären*“.<sup>198</sup> Aus dieser dynamischen Auffassung des göttlichen Seins und der Selbstmitteilung Gottes resultiert die Vorstellung des beständigen Gebärens des Sohnes, bzw. des Logos in der menschlichen Seele. Gott ist reine Selbstmitteilung. Dadurch ist jeder Mensch unmittelbar in die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus einbezogen, ja, der Mensch ist der Sohn. Das

---

<sup>194</sup> DW I, Predigt 18: *Adolescens, tibi dico*, 213

<sup>195</sup> DW I, Predigt 49, 517

<sup>196</sup> Vgl. DW I, Predigt 42: *Adolescens, tibi dico*, 455

<sup>197</sup> DW I, Predigt 16B: *Quasi vas auri solidum*, 193

<sup>198</sup> *Ibid.*

Wort, das Gott in der menschlichen Seele spricht, ist der Sohn selbst. „*Und es gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert und nicht anders.*“<sup>199</sup> Der Mensch als der Sohn geht genauso aus dem Vater hervor und enthält alles, was der Vater ist, und die menschliche Seele wird im Hören des Wortes nicht ähnlich oder gleich, sondern eins mit Jesus Christus. So kann Eckhart sagen: „*Wollt ihr Gott erkennen, so müßt ihr dem Sohne nicht allein gleich sein, sondern ihr müßt der Sohn selber sein.*“<sup>200</sup>

In der Geburt Gottes im Menschen werden Schöpfung und Inkarnation miteinander verbunden. Wenn die Seele ganz „gelassen“ ist, spricht Gott sich selbst in der menschlichen Seele aus und in diesem Wort gibt nun Gott dem Menschen seine eigene Natur und macht damit den Menschen zum Sohn. Er teilt dadurch dem Menschen mit, was er ist, und verleiht ihm auch die Macht, selbst zu gebären: „... *so gibt er dir die Macht, mit ihm selbst dich selbst und alle Dinge zu gebären.*“<sup>201</sup> Der Mensch wird also selbst zum Schöpfer und in das Schöpfungsgeschehen mit hinein genommen. Er empfängt den Sohn in sich und gebiert ihn gleichzeitig wieder zurück in Gott, so hat er auch an der Vaterschaft teil.

*„Jene nämliche Kraft (des Geistes) ..., in dieser selben Kraft gebiert der Vater seinen eingeborenen Sohn so wahrhaft wie in sich selbst, denn er lebt wirklich in dieser Kraft, und der Geist gebiert mit dem Vater denselben eingeborenen Sohn und sich selbst als denselben Sohn und ist derselbe Sohn in diesem Lichte und ist die Wahrheit.“*<sup>202</sup>

In der Partizipation am göttlichen Sein wird der Mensch selbst der Sohn Gottes. Es geht dabei um eine neue Identität, durch die der Menschen in das trinitarische Geschehen mit hinein genommen wird. Der Mensch soll „der Sohn selber“ sein. Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist für Eckhart kein einmaliges, abgeschlossenes Ereignis, sondern eines, das sich unablässig im Menschen wieder und wieder vollzieht. In der Gottesgeburt in der Seele geht es ihm um die Vergegenwärtigung des Inkarnationsgeschehens in der Zeit in einer jeweils neuen Aktualität der Geburt Gottes im Menschen.

---

<sup>199</sup> DW I, Predigt 6, 83

<sup>200</sup> DW I, Predigt 16B, 193

<sup>201</sup> DW I, Predigt 49, 519

<sup>202</sup> DW I, Predigt 2, 35

*„Es ist Gott wertvoller, daß er geistig geboren werde von einer jeglichen Jungfrau, oder (= will sagen) von eine jeglichen guten Seele, als daß er von Maria leiblich geboren ward. Darunter ist zu verstehen, daß wir ein einziger Sohn sein sollen, den der Vater ewiglich geboren hat. Als der Vater alle Kreaturen gebar, da gebar er mich, und ich floß aus mit allen Kreaturen und blieb doch drinnen in dem Vater. Ganz so, wie das Wort, das ich jetzt spreche ...“<sup>203</sup>*

Die Geburt Christi ist damit nicht primär ein historisches Geschehen, sondern ein ewiges Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater (auch wenn Eckhart die Historizität des Ereignisses keinesfalls leugnet). Die Menschwerdung Gottes ist ein Ereignis zeitloser Gegenwärtigkeit, das immer und jetzt im „ewigen Nun“ geschieht. Schöpfung und Erlösung fallen in eins und sind nur aus Gott zu verstehen. Eckhart stellt die Idee der Gottesgeburt im Menschen sogar über das historische Ereignis der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Gott ist ein Gott der Gegenwart, ein Gott, der sich in seiner Aktualität im Menschen ereignet und der sich dem Menschen in seinem eigenen Sein wesenhaft mitteilt.

Wesentlich ist Eckhart auch, immer wieder die Gleichheit zwischen Gott und Mensch zu betonen, wie sie in der Inkarnation begründet ist, in der Gott in Jesus Christus Mensch wurde. *„Zwischen dem eingeborenen Sohne und der Seele ist kein Unterschied.“<sup>204</sup>* So versucht er auch alle hierarchischen Bezüge im Verhältnis zwischen Mensch und Gott zu eliminieren. Der Sohn offenbart dem Menschen alles, soweit der menschliche Geist es fassen kann, soweit er leer und bereit dafür ist.

*„Der Vater spricht das Wort und spricht in dem Worte und sonst nichts; Jesus aber spricht in der Seele. Die Weise seines Sprechens ist die, daß er sich selbst und alles, was der Vater in ihm gesprochen hat, offenbart in der Weise, wie der Geist empfänglich ist. Er offenbart die väterliche Herrscherkraft in dem Geiste in gleicher unermesslicher Gewalt.“<sup>205</sup>*

Eckhart sieht den Vorgang als Selbstoffenbarung Gottes in der Seele als einen trinitarischen Prozess: Gott gibt der Seele darin seine eigene Natur, die Herrscherkraft und Gewalt des Vaters (jedoch eine, die den Menschen tugendhaft macht), die Weisheit des

---

<sup>203</sup> DW I, Predigt 22, 255

<sup>204</sup> DW I, Predigt 10, 127

<sup>205</sup> DW I, Predigt 1, 21

Sohnes, durch die ihr alle Zweifel genommen werden, und die sie in den Stand der Gotteserkenntnis versetzt. Sie erkennt Gott - „... *da wird Gott mit Gott erkannt in der Seele; dann erkennt sie mit dieser Weisheit sich selbst und alle Dinge, ...*“<sup>206</sup> Den Prozess der Vereinigung des Sohnes (Jesu) mit der menschlichen Seele beschreibt Eckhart als ein Einströmen von „*Fülle und Süßigkeit*“ des Heiligen Geistes, wodurch die Seele nicht nur in sich selbst, sondern aus und über sich selbst hinaus zurück in ihren ersten Ursprung geführt wird. Dies ist jener Vorgang, durch den der Mensch ganz „...*mit ihm Eins werden...*“ kann.<sup>207</sup> Der ontologische Gedanke der Einheit mit Gott wird hier trinitätstheologisch entfaltet.

In der Gottesgeburt vollendet Gott, was der Mensch in der Abgeschiedenheit begonnen hat: Er löst sich von der Körperlichkeit („den Dingen mit Eigenschaft“), der Zeitlichkeit und der Vielheit. So erhält er die Sohnschaft unvermittelt, aus der reinen Gnade Gottes, im „ewigen Nun“ - jeder Zeitlichkeit enthoben -, und in „Einfaltigkeit“ - in Einheit mit Gott, jenseits aller geschöpflichen Vielfalt. Das Ziel ist jedoch für Eckhart - wie noch zu zeigen sein wird - keine ekstatische Schau in mystischer Vereinigung (wie beispielsweise bei Bonaventura), sondern um eine Transformation menschlicher Existenz durch die Gegenwart Gottes im Menschen mitten im Leben. Gott ist das Leben selbst, und damit auch der Sinn des Lebens, wie im Folgenden aufzuweisen sein wird.

Bei der Geburt Gottes in der menschlichen Seele sind fünf Aspekte besonders maßgeblich, die im Rahmen der folgenden Kapitel im Detail dargestellt werden sollen: Die Art und Weise göttlichen Wirkens, die Zeitlichkeit, die Gotteserkenntnis, die Frage der Identität von Gott und Seele und der sogenannte „Durchbruch“ zu Gott.

### 3.5.1. Er wirkt und ich werde

*„Das Wirken und das Werden aber sind eins. ... Gott und ich, wir sind eins in solchem Wirken; er wirkt und ich werde.“*<sup>208</sup>

Gottes Handeln am Menschen ereignet sich unabhängig vom menschlichen Zutun. Der Mensch, der sich selbst ganz entäußert hat, empfängt von Gott alles. Es ist Gott, der handelt, während der Mensch dies gleichsam erleidet. *„Gott gebiert seinen eingebore-*

---

<sup>206</sup> Ibid.

<sup>207</sup> Vgl. *ibid.*, 23

<sup>208</sup> DW I, Predigt 6, 87

nen Sohn in dir, es sei dir lieb oder leid, ob du schläfst oder wachst; er tut das Seine.“<sup>209</sup> Gottes ganzes Streben ist es, seinen Sohn im Menschen zu gebären; er muss es tun, er kann gar nicht anders.

*„Der Vater gebiert seinen Sohn im ewigen Erkennen, und ganz so gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele wie in seiner eigenen Natur, und er gebiert ihn der Seele zu eigen, und sein Sein hängt daran, daß er in der Seele seinen Sohn gebäre, es sei ihm lieb oder leid.“*<sup>210</sup>

Gottes Sein hängt daran, dass er sich in die menschliche Seele gebiert. Solche und ähnliche Aussagen macht Eckhart öfter, um damit zu sagen, dass Gott ganz Selbstmitteilung ist und dass sein ganzes Wesen darin besteht, sich mitzuteilen. In dem Vorgang der Geburt geht Gott nicht nur ein in die Seele, sondern auch gänzlich darin auf (er ist ja unteilbar).<sup>211</sup> Zur Erläuterung dieses Wirkens und Werdens greift Eckhart manchmal auf Beispiele aus der Natur zurück, so beispielsweise auf den Verbrennungsvorgang eines Stück Holzes:

*„...bis daß das Feuer sich selbst in das Holz gebiert und ihm seine eigene Natur und sein eigenes Sein übermittelt, so daß es alles ein Feuer ist, beiden gleich eigen, unterschiedslos ohne Mehr oder Weniger“.*<sup>212</sup>

Mit dem Bild des vom Feuer verzehrten Holzes zeigt er, wie die Gottesgeburt in der menschlichen Seele in einem „*Feuer der Liebe*“ stattfindet. Durch den Verbrennungsvorgang verwandelt das Feuer das Holz, es werden alle Ungleichheiten im Holz ausgemerzt, bis in dem Prozess des Werdens das Holz dem Feuer immer ähnlicher wird, bis es ganz zu Feuer wird. Genau so wird der Mensch vom göttlichen Sein überformt, bis alle Unähnlichkeit verschwindet und er in der Gottesgeburt ganz in Gott eingeht. Dann ist die Begierde, die das Feuer entzündet hat, zur Ruhe gekommen. So wie das Feuer das Holz verbrennen möchte, so strebt Gott danach, sich mit dem Menschen zu vereinen. Wo also die Seele alles Weltliche abscheidet, füllt Gott von sich aus den freigewordenen Raum mit seiner Gegenwart aus.<sup>213</sup>

---

<sup>209</sup> DW I, Predigt 22: *Ave, gratia plena*, 263

<sup>210</sup> DW I, Predigt 4, 55

<sup>211</sup> Vgl. DW I, Kommentar 1009

<sup>212</sup> DW II, Traktat 1: *Das Buch der göttlichen Tröstung*, 267f; vgl. auch Predigt 6, 87

<sup>213</sup> Vgl. SOUDEK, Ernst, Meister Eckhart, 39

Gott wirkt, dass die Seele ihm gleiche, und die Seele begehrt danach. „*Das Wirken gehört Gott, das Verlangen der Seele zu.*“<sup>214</sup> Als Bild Gottes ist ihr natürlicher Ort bei Gott und so strebt sie beständig danach, dahin zurück zu kehren. Die Natur der Seele verlangt danach, dass Gott in ihr geboren werde, weil sie nach der Einigung strebt, die Gott darin wirkt. Dieses Verlangen bzw. Begehren ist Voraussetzung des Wirkens der Gnade. Es gehört im Willen zu den höchsten Seelenkräften und ist (wie auch die Liebe) als eine Entfaltung des Willens zu sehen. Doch: „*Solange man die Dinge begehrt, hat man sie nicht. Wenn man sie hat, dann liebt man sie; dann fällt das Begehren weg.*“<sup>215</sup> Das Begehren ist gleichsam eine Sehnsucht der Seele nach Gott, Ausdruck eines Defizits, das nach Erfüllung strebt und diese Erfüllung ist die Einigung der Seele mit Gott. Dennoch: „*Alles aber, was das Erkennen zu begreifen, und alles, was das Begehren zu begehren vermag, das ist nicht Gott.*“<sup>216</sup> Denn erst wo das menschliche Erkennen und Begehren endet, in der Finsternis, da leuchtet Gott. Und *er* ist es, der dieses Werk wirkt und der Intellekt vereinigt sich in der Liebe mit Gott.

Diese Dramatik des Wirkens und Begehrens kann den Charakter eines Liebesspiels annehmen: „... *daß er (Gott) sie reize und weit mache im Verlangen.*“<sup>217</sup> Eckhart verweist dabei mehrfach auf das Hohelied, so beispielsweise: „*Er ist mir, und ich bin ihm allein (Hohel. 2,16); meine Taube (Hohel. 2,14) - das heißt: ...einfaltig im Begehren...*“<sup>218</sup> So zielt Gott darauf ab, in der Seele geboren zu werden, um ganz mit ihr vereinigt zu werden. Wenn Gott nun göttlicher Natur ist, wie kann die Seele in Gott sein? Eckhart beruft sich auf Augustinus, der sagt: „*Genau so, wie du liebst, so bist du: liebst du Erde, wirst du irdisch, liebst du Gott, so wirst du göttlich.*“<sup>219</sup> Denn nur „im Gleichen“ gibt sich Gott in der Geburt, in Ununterschiedenheit und damit in seinem eigenen Sein. So muss auch das Begehren der Seele ganz „abgeschieden“ von allen Bindungen an das Kreatürliche sein, damit sie Gott gleich werden kann.

---

<sup>214</sup> DW I, Predigt 44, 473

<sup>215</sup> DW I, Predigt 45: *Beatus es, Simon Bar Iona*, 483

<sup>216</sup> DW I, Predigt 42, 451

<sup>217</sup> DW I, Predigt 57: *Vidi civitatem sanctam*, 613

<sup>218</sup> Vgl. *ibid.*, 615

<sup>219</sup> *Ibid.*

*„Gott hat seine ganze Lust in der Geburt, und darum gebiert er seinen Sohn in uns, auf daß wir unsere ganze Lust darin haben und wir denselben natürlichen Sohn mit ihm gebären.“<sup>220</sup>*

Die Reziprozität der Aussage ist logisch, wenn man versteht, dass der Mensch damit alles (also sein ganzes Sein und seine ganze Natur) erhält, und in den trinitarischen Prozess so hineingenommen wird, dass er selbst zu einem „Gebärenden“ wird, der wiederum „seine ganze Lust“ dabei hat, dies zu tun. Gottes ganzes Streben richtet sich darauf, dass der Mensch Sohn werde. Und so „...drängt es Gott so heftig zu uns, ..., auf daß er uns den ganzen Abgrund seiner Gottheit und die Fülle seines Seins und seiner ganzen Natur offenbare....Hier hat Gott Lust und Wonne und Fülle.“<sup>221</sup> Es ist Gott regelrecht ein Vergnügen, sich im Menschen zu gebären, wenn man die Aussagen Eckharts dazu hört. Dahinter steht das Verständnis der Selbstmitteilung Gottes, in der er sich ganz verwirklicht, d.h. in der er ganz aufgeht und die integral zu seinem Wesen gehört.

*„Der Mensch kann sich von Gott kehren; wie fern der Mensch von Gott auch geht, Gott steht und wartet seiner und tritt ihm in den Weg, ehe er's weiß.“<sup>222</sup>* Auch wenn der Mensch sich von Gott abwendet, Gott verlässt ihn nicht. Im Gegenteil, Gott wird sogar aktiv, er wirbt und wirkt, um den Menschen an sich zu ziehen. Wo der Mensch seinen Eigenwillen aufgibt und sich Gott übereignet, da wird er von Gott nie mehr verlassen. So kann Eckhart hier sagen:

*„Willst du denn, daß Gott dein Eigen sei, so sollst du sein Eigen sein, ... So wenig ich etwas tun kann ohne ihn, so wenig kann er etwas tun ohne mich... Der Mensch, der so in allen seinen Werken nichts meint noch liebt als Gott, dem gibt Gott seine Gottheit.“<sup>223</sup>*

Es ist Eckhart wichtig zu betonen, dass Gott seine Werke aus Liebe wirkt. *„Gott sucht das Seine nicht; in allen seinen Werken ist er ledig und frei und wirkt sie aus echter Liebe.“<sup>224</sup>* Sein Handeln am Menschen ist reine Gnade, freiwillig, geschenkt und geschieht weder um irgendwelcher Werke noch irgendwelcher Gaben willen. Seine Zuwendung ist also ungeschuldet. Ebenso soll auch der Mensch in seinem Handeln nicht

---

<sup>220</sup> DW I, Predigt 59, 627f

<sup>221</sup> DW I, Predigt 12, 145 und ähnlich DW I, Predigt 4, 55

<sup>222</sup> DW I, Predigt 14: *Surge illuminare Ierusalem*, 171

<sup>223</sup> Ibid.

<sup>224</sup> DW I, Predigt 1, 13

berechnend sein, sondern Gott zu Ehren handeln. Er soll Gott um seiner selbst willen lieben und aus keinem anderen Grund.

*„Aber manche Leute wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen, und wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben. Du liebst sie wegen der Milch und des Käses und deines eigenen Nutzens. So halten’s alle jene Leute, die Gott um äußeren Reichtums oder inneren Trostes willen lieben; die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz.“<sup>225</sup>*

Die Gottesbeziehung fußt eben nicht auf dem „do ut des“ Prinzip, sie ist kein Tauschhandel. Dies ist eine klare Absage an jedes berechnende, kaufmännische Denken, das der westlichen Welt in der Neuzeit so besonders zu eigen geworden ist. Gleichzeitig ist es eine Absage an einen nützlichen Gott, den wir für unsere eigenen Problemlösungen verzwecken und der solange dienlich ist, solange er unseren Vorstellungen entspricht.

*„Durch die Gnade Gottes. Gratia (Gnade), weil gratis, das heißt ohne Verdienst gegeben.“<sup>226</sup>*

Im Zuge der Lehre von der Geburt Gottes in der Seele kommt Eckhart auch auf die Bedeutung der Gnade zu sprechen. Denn es ist weder die Vernunft noch der Wille, die die Gottesgeburt bewirken, sondern die Gnade Gottes. Es ist Eckhart wichtig, die vollkommene Unbedingtheit der Gnade zu betonen. Sie kann nicht durch Werke des Menschen erwirkt werden, sondern ist ihm von Gott geschenkt. In seiner Predigt zur Austreibung der Händler aus dem Tempel erläutert er ausführlich, dass der Erhalt der Gnade kein Tauschhandel mit Gott ist. *„Gott ist die Wahrheit ... und die Wahrheit begehrt nicht nach irgendeinem Kaufhandel.“<sup>227</sup>* Der Mensch kann sie mit keinem Gebet, guten Werk oder Verzicht erwirken, sondern sie ist reines Geschenk Gottes, das er dem Menschen aus Liebe schenkt. Die Gnade ist dem Menschen unmittelbar verliehen.

Es war theologisch eine ganz wesentliche Frage, insbesondere auch im Denken der Scholastik, was dieses Wirken Gottes am Menschen eigentlich ist und was es bewirkt - die Frage nach der Gnade. In den *Sermones*, seinen lateinischen Predigten, die mehrheitlich einen integralen Bestandteil seiner Schriftauslegung bildeten und Teil des von Eckhart geplanten aber nicht vollendeten *Opus tripartitum* werden sollten, geht Eckhart

---

<sup>225</sup> DW I, Predigt 16B, 195

<sup>226</sup> LW, *Sermones* 601

<sup>227</sup> Vgl. Predigt 1, 13

für seine akademisch gebildeten Hörer genauer auf die Bedeutung der Gnade ein. Hier legt er gleichsam das theologische Fundament für seine Gnadenlehre und für die zum Teil gewagt anmutenden Aussagen seiner Predigten.

*„Die Gnade Gottes ist ihrem Wesensgehalt nach himmlisch, göttlich, sie kommt von Gott allein und unmittelbar her.“<sup>228</sup>*

Die Ursache aller Gnade ist Gott, er alleine wirkt in seiner verströmenden und seinsverleihenden Güte. Jedes Werk Gottes im Geschöpf ist Gnade, und: *„Durch die Gnade Gottes bin ich was ich bin.“<sup>229</sup>* Die erste Gnade Gottes ist die Schöpfung selbst - der Ausfluss (Emanation) - alles Seins aus Gott, sie ist Leben und ist allen Geschöpfen gemeinsam. Die zweite Gnade kommt nur den vernunftfähigen Wesen zu, also dem Menschen, da *„...in ihm im eigentlichen Sinne das Bild der Dreifaltigkeit widerleuchtet.“<sup>230</sup>* Sie ist der Rückfluss bzw. die Rückkehr (Epistrophe) der vernünftigen Seele in Gott. In beiden Fällen ist die Gnade auf das Innerste des Menschen bezogen, wo er sie ohne Verdienst und ohne sein Zutun unmittelbar von Gott empfängt.

In einer Predigt vergleicht Eckhart das Ausfließen Gottes mit zwei Brunnen, die einander *„...so fern sind wie der Himmel von der Erde.“<sup>231</sup>* Aus dem einen fließen die Kreaturen aus Gott aus - das ist das Empfangen des Seins in der Schöpfung; aus dem anderen entspringt *die Gnade Gottes*, nämlich die der Inkarnation, in der der Vater seinen eingeborenen Sohn gebiert - das innertrinitarische Ausfließen der Gottheit. In diese ist der Mensch von allem Anfang an mit hineingenommen und in diese soll er in der Gottesgeburt zurückkehren und zu dem werden, der er immer schon war. Hier ist kein Wirken, sondern: *„Ein Innesein und ein Anhaften und Vereinen mit Gott, das ist Gnade, und da ist Gott mit dir.“<sup>232</sup>*

*„Bemerke, daß die Gnade nicht im Vermögen der Seele ist, sondern in ihrem Wesen, nämlich im Innersten oder vielmehr im Sein der Seele selbst, denn ich bin das, was ich bin.“<sup>233</sup>*

---

<sup>228</sup> LW, *Sermones*, 601

<sup>229</sup> Ibid., 597

<sup>230</sup> Ibid. 603

<sup>231</sup> DW I, Predigt 38, 417

<sup>232</sup> Ibid., 417f

<sup>233</sup> LW, *Sermones*, 611

Die Gnade ist nichts Hinzukommendes und keine Kraft der Seele selbst. Die Seele steht bereits durch ihr Sein im Sein Gottes.<sup>234</sup> Der Empfang der Gnade bedeutet für den, der sie empfängt, - also der „abgeschiedene Mensch“ - die Gleichgestaltung seiner Seele mit Gott bzw. deren Umgestaltung *in* Gott und zwar in der Gottesgeburt. Denn das Wort Gottes hat nicht nur in Jesus Christus die menschliche Natur angenommen, sondern Eckhart kann sagen:

*„Bemerke, daß das Wort eine Natur angenommen hat, die sich gleichmäßig zu allen Menschen verhält. In Christus aber ist kein anderes Sein als das göttliche Sein.“*<sup>235</sup>

In seiner Lehre von der Gottesgeburt verbindet Eckhart den Gedanken der unmittelbaren, gnadenhaften Partizipation des Menschen am Sein des Sohnes (u.a. Dionysius Areopagita) mit der Aussage zahlreicher Kirchenväter (z.B. Maximus Confessor), dass der Mensch aus Gnade werde, was der Sohn von Natur ist. Die Gnade befähigt den Menschen, über die herrschende Naturordnung hinauszugehen, um sich mit Gott zu vereinen. Sein Hauptzeuge der Tradition ist Origenes: *„Selig aber, wer immer aus Gott geboren wird. ... so gebiert Gott auch dich, wenn du den Geist der Sohnschaft empfangen hast, in ihm bei jeglichem Werke, ...“*<sup>236</sup> So verknüpft Eckhart die ontologische Perspektive der Einheit von Gott und Mensch mit der theologischen Perspektive der dem Menschen von Gott in der Inkarnation geschenkten Gnade. Er begreift die Gnade ganz von der Inkarnation her und verbindet die Rechtfertigung durch die Gnade Gottes mit der Lehre von der Gottesgeburt. Durch sie wird der Mensch, was er von Natur aus ist, Kind Gottes. Die Gottesgeburt wirkt Gott aus Gnade.

*„Wo die Gnade in der Seele ist, da ist das so lauter und ist Gott so gleich ... so ohne Werk wie in der Geburt, ... Gnade wirkt kein Werk.“*<sup>237</sup>

In seinem Seelengrund partizipiert der Mensch kraft der göttlichen Gnade an der trinitarischen Entfaltung. Dabei ist gemäß Eckhart zu unterscheiden zwischen dem Wirken Gottes und der Gnade selbst. Wo Gott sich im Menschen gebiert, da *ist* Gnade - denn *„Gnade hat noch nie ein gutes Werk verrichtet...“*<sup>238</sup> sagt Eckhart. Die Gnade selbst

---

<sup>234</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>235</sup> *Ibid.*, 607

<sup>236</sup> ORIGENES, Jeremias homilie 9,4, cit. in: RAHNER, Hugo, *Symbole der Kirche*, 35

<sup>237</sup> DW I, Predigt 38, 417

<sup>238</sup> DW I, Predigt 43, 465

wirkt nicht, ihr Werk ist das Werden des Menschen.<sup>239</sup> Wo die Gnade in der Seele ist, wird der Mensch in seinem Innersten Gott gleich gestaltet, und schließlich in die Einheit mit Gott zurückgeführt. Diese Gnade entspricht dem Wesen der Seele, ihrem eigentlichen Sein, und ist nichts äußerlich Hinzugefügtes.

Eckhart möchte, so scheint es, vermeiden, dass mit der Gnade von etwas von außen Hinzukommendem oder von einem Werk gesprochen wird. Er wehrt sich gegen die Auffassung, die Gnade sei nur etwas Akzidentiell, und beschreibt sie als etwas, das substanzieller Natur im Menschen ist. Damit richtet er sich klar gegen die damals vorherrschende Schulmeinung. Während Petrus Lombardus die Ausgießung des Heiligen Geistes im Herzen der Gläubigen noch als substanzielle Anwesenheit deutete, schrieb Bonaventura, dass die Gnade nur ein akzidenzieller Habitus sei. Thomas von Aquin meinte, dass Gott nur seiner Wirkung nach, *causa efficiens*, nicht aber *substantialiter* im Gläubigen innewohne. Die Gottessohnschaft bestehe daher in Ähnlichkeit - *similitudo* -, aber nicht in Gleichheit.<sup>240</sup> Dem widerspricht Eckhart eindeutig mit seinen Aussagen zur Gleichheit von Seele und Gott, Vater und Sohn, und zum Einssein der menschlichen Seele in Gott. So argumentiert er auch in den Sermones, dass Gott weder *causa efficiens* noch *causa finalis*, sondern *causa essentialis* ist, die *ratio* - die Idee - jeder Ursächlichkeit (Wirk-, Form- und Zielursache).<sup>241</sup> Der Konflikt mit der kirchlichen Lehrmeinung war damit, jedenfalls aber mit der Heiligsprechung des Aquinaten 1323, vorprogrammiert.

Interessanterweise spricht Eckhart an keiner Stelle von der Rolle der Sakramente oder der Kirche in diesem Zusammenhang (wohingegen Origenes die Sohnschaft des Menschen an die Taufe knüpft). Gnade bedeutet für Eckhart nichts anderes, als ein Einssein mit Gott, die Teilhabe des Menschen am Göttlichen und zwar jedes Menschen, in der Geburt Gottes in der Seele: „*Gott mit dir - da geschieht die Geburt.*“<sup>242</sup> Eckharts Gotteskindschaft kommt ohne Vermittlungsinstanzen aus, denn jedwede Vermittlung, so sagt er, ist Gott fremd.<sup>243</sup> Damit gerät allerdings die Kirche in ihrer Rolle als Heilsmittlerin in Gefahr, obsolet zu werden.

---

<sup>239</sup> Vgl. DW I, Predigt 11, 133

<sup>240</sup> Vgl. FLASCH, Kurt, Meister Eckhart, 285

<sup>241</sup> Vgl. LW, Sermones 577 und 597 sowie Kommentar 880

<sup>242</sup> DW I, Predigt 38, 419

<sup>243</sup> Vgl. DW II, Traktat 1, 325

*„Die Seligkeit liegt weder in der Vernunft noch im Willen, sondern über ihnen beiden: dort .... wo die Seligkeit als Seligkeit (und) nicht als Vernunft und wo Gott als Gott und die Seele, wie sie Gottes Bild ist, liegt. ... da ist Seele Seele und Gnade Gnade.“<sup>244</sup>*

Wo die Seele Gott gebiert, da ist sie Bild Gottes; hier liegt die Einigung in der Geburt und in dieser Gnade liegt ihre ganze Seligkeit: Diese Gnade empfängt der Mensch in seinem Seelengrund von Gott, jenseits der Vermögen der Seele. Die Einigung in der Gnade ist das Einwohnen der Seele in Gott, das über allem Geschaffenen steht. Darin gebiert die Seele sich in sich selbst und gebiert, sofern sie gottförmig ist, als Bild Gottes aus sich Gott und ist darin ganz eins mit ihm. Dies ist der Ort der gnadenhaften Überformung des Menschen in der Gottesgeburt.

Die Gnade ist dem Menschen nicht nur, wie bereits erläutert, umsonst, ohne Verdienst gegeben, sondern sie bewirkt nach Eckhart drei Dinge im Menschen:

*„Weil also die Gnade diese drei Dinge wirkt, nämlich die Seele durch die Rechtfertigung von der Schuld befreit, durch Stärkung zum guten Werk antreibt, und im Werk unterstützt und durch Verleihung des ewigen Lebens beseligt, darum sagt der Herr: es genügt dir meine Gnade (2 Kor. 12,9).“<sup>245</sup>*

Der Mensch wird gerechtfertigt, in seinen guten Werken bestärkt und erhält das ewige Leben. Hätte die Kirche dies damals ernster genommen, es wäre ihr manches an Reformationsgeist erspart geblieben.

Eckhart betont, dass die Gnade zwar zuerst den Demütigen und denen, die nach den Geboten leben, zuteil, grundsätzlich aber allen Menschen gegeben wird. *„Allen oder keinem“*, sagt er in seiner typischen Radikalität.<sup>246</sup> Und wenn der Mensch die Gnade Gottes besitzt, so besitzt er sie ganz, da auch die Gnade, wie Gott - da sie unmittelbar auf Gott zurückgeht - unteilbar ist. *„...in mir ist alle Gnade, ... weil in ihm alle (Gnade) oder keine ist...“<sup>247</sup>* Und das göttliche Licht, das jeden Menschen erleuchtet (Joh 1,9), ist ein einziges und selbiges in allen Menschen.

---

<sup>244</sup> DW I, Predigt 43, 467

<sup>245</sup> LW, Sermones 579

<sup>246</sup> Ibid., 581

<sup>247</sup> Ibid.

Ohne die Gnade Gottes wäre der Mensch nichts, daran lässt Eckhart keinen Zweifel: „Alle Kreaturen sind ein reines Nichts, ..., denn ihr Sein hängt an der Gegenwart Gottes.“<sup>248</sup> Es gibt keine Proportionalität zwischen dem göttlichen und dem geschöpflichen Sein, es gibt nur eine radikale (i.S. einer wurzelhaften) Einheit.<sup>249</sup> Auf Grund der göttlichen Seinsverleihung und der Einheit im Seelenfunken gibt es eine radikale Abhängigkeit des Menschen von Gott, die sich im „Hunger“ des Geschöpfes nach ihm, im ungestillten Verlangen der Seele nach seiner Gegenwart äußert. Ist es die Frage nach Gott, die immer die offene Frage bleiben muss?

### 3.5.2. Im ewigen Nun

*„Könnte die Seele von der Zeit berührt werden, sie wäre nicht Seele; und könnte Gott von der Zeit berührt werden, er wäre nicht Gott.... Wo Gott in der Seele geboren werden soll, da muß alle Zeit abgefallen oder sie muß der Zeit entfallen sein mit Willen oder mit Begehren.“<sup>250</sup>*

Gott steht jenseits aller Zeitlichkeit und die Seele ist von Natur aus jeder Zeitlichkeit entzogen. Es geht dabei nicht um eine Negation der Zeitlichkeit, sondern um ihre Aufhebung in der ewigen Gegenwart Gottes. Diese bedeutet zugleich die „Fülle der Zeit“, und das ist für Eckhart das Reich Gottes „jetzt“, in einer vollendeten Gegenwart der Dinge. So denkt Eckhart Schöpfung und Inkarnation als ein der Zeit enthobenes Geschehen und alle Geschöpfe sind in Bezug auf ihr Sein von Gott her zeitlos. In der Gottesgeburt kann der Mensch aus dem Zustand des zeitlichen Werdens seiner irdischen Existenz in diese zeitlose Gegenwart Gottes eintreten und findet so seine Erfüllung.

*„Die Seele, die da steht in einem gegenwärtigen Nun, in die gebiert der Vater seinen eingeborenen Sohn, und in derselben Geburt wird die Seele wieder in Gott geboren. Das ist eine Geburt.“<sup>251</sup>*

Die Gottesgeburt im Menschen geschieht in der Aufhebung der Zeitlichkeit durch die ewige Gegenwart Gottes - Meister Eckhart spricht von einem zeitlosen Geschehen im „ewigen Nun“. Und sie geschieht immer: „Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unter-

---

<sup>248</sup> LW, Sermones, 611

<sup>249</sup> Vgl. HAAS, Alois, Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens, 63

<sup>250</sup> DW I, Predigt 38, 409

<sup>251</sup> DW I, Predigt 10, 129

lass.<sup>252</sup> Dies ist kein einmaliges Ereignis, keine abgeschlossene Handlung, sondern ein immerwährendes Geschehen, das jeder Zeitlichkeit entzogen ist - die *incarnatio continua*.<sup>253</sup> Die Dynamik des Geschehens will den Menschen der Zeit entheben, nicht die Zeit negieren, denn Gott steht jenseits der Zeit. „*Der Seele Tag und Gottes Tag sind unterschieden.*“<sup>254</sup> Die menschliche Seele überschreitet darin - nachdem sie sich von allem kreatürlich Anhaftenden gelöst hat - auch die Zeitlichkeit geschöpflichen Lebens und in dieser Weise (die weiselos ist) auch die Kontingenz des Daseins.

„*Gott erschafft die Welt und alle Dinge in einem gegenwärtigen Nun, und die Zeit, die da vergangen ist vor tausend Jahren, die ist Gott jetzt ebenso gegenwärtig wie die Zeit, die jetzt ist.*“<sup>255</sup>

Die Schöpfung ist das Hervorgehen aller Dinge aus Gott, während die Inkarnation die Rückkehr alles Geschaffenen in Gott ist. Eckhart fasst sowohl die Schöpfung als auch die Inkarnation als kontinuierlichen Prozess und nicht als einmaliges Geschehen auf. In der Inkarnation, der Geburt des Sohnes, wird die Schöpfung erlöst und das zeitlich Entfaltete in die göttliche Einheit zurückgeführt. Beide Vorgänge sind der historischen Zeit enthoben und stehen in einem „gegenwärtigen Nun“. Hier, im ewigen Jetzt, das weder Leid noch Zeitlichkeit kennt, erfolgt sowohl die *creatio continua*, die Schöpfung, als auch die *incarnatio continua*, die Gottesgeburt, die für Eckhart die immerwährende Inkarnation Gottes in der Seele ist. In diesem göttlichen Wirken fallen Schöpfung, Inkarnation und Vollendung zusammen - Schöpfungstheologie und Heilsgeschichte werden miteinander verknüpft: Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen findet ihre Erfüllung in der Inkarnation Gottes im Menschen. Dieses Zusammenfallen von Schöpfung, Geburt des Logos und Inkarnation im Seelengrund ist „Eins“, das „*unum in anima*“, wie es Proklos nennt, als Gnade Gottes.<sup>256</sup>

Es ist ein Wort - der *logos* -, in dem Gott die Schöpfung und sich selbst ausspricht, in dem er allen Kreaturen das Sein verleiht und in dem er diese immer schon erlöst hat. Der Mensch wird in der Gottesgeburt mitten in diese göttliche Dynamik hineingenommen. „*Gott gebiert sich vollständig in seinem Sohn; Gott spricht alle Dinge in seinem*

---

<sup>252</sup> DW I, Predigt 6, 85

<sup>253</sup> Vgl. dazu auch DW II, Johanneskommentar, 495

<sup>254</sup> DW I, Predigt 10, 129

<sup>255</sup> Ibid.

<sup>256</sup> Vgl. HAAS, Alois, Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens, 71

*Sohn.* <sup>257</sup> Wo Gott im Menschen personal Gestalt annimmt, seine Natur erhöht, da vollzieht sich in ihm die ganze Schöpfung, indem in Gott Vorgestelltes und Vorstellung eins sind. Im Akt der Geburt entsteht der Sohn und in ihm alle Dinge. Damit wird die Gottesgeburt grundsätzlich zu einem Akt universaler göttlicher Seinsverleihung.<sup>258</sup>

*„Nehme ich ein Stück Zeit, so ist es weder der heutige Tag noch der gestrige Tag. Nehme ich aber das Nun, so begreift das alle Zeit in sich.“*<sup>259</sup>

Alle Zeit, das ist die „Fülle der Zeit“ und auch die Fülle des Seins, das das Geschehen umfasst. Die Fülle der Zeit ist die vollendete Gegenwart aller Dinge. In der Gottesgeburt kehrt der Mensch einerseits in seinen Ursprung zurück, andererseits findet er seine Vollendung der zeitlichen Entfaltung. Dies kann auch als ein stets gegenwärtiges Heilshandeln Gottes verstanden werden, im Sinne einer präsentischen Soteriologie und würde erklären, weshalb sich Eckhart wenig für eschatologische Fragen interessiert.

*„Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlass.“*<sup>260</sup> Die Dynamik des Geschehens, in dem Gott sich in der Seele eingebiert und diese sich wieder in Gott zurück gebiert, ist ein nie endender Prozess. Wobei dieser Vollzug die menschliche Vorstellung von Ursache und Wirkung, von davor und danach, völlig übersteigt. Deswegen muss sich der Mensch ja von allen Bindungen an Zeit und Raum lösen, damit Gott dann in absoluter Zeitlosigkeit im Innersten seiner Seele wirken kann. *„Gott wirkt allzeit in einem Nun in der Ewigkeit, und sein Wirken besteht darin, seinen Sohn zu gebären; den gebiert er allzeit.“*<sup>261</sup> Nur in einem überzeitlichen und doch alle Zeit umfassenden „Nun“ kann die Gottesgeburt in der Seele erfolgen. Die menschliche Seele kann sich kraft der Vernunft über die Zeit erheben, denn sie steht zwischen Zeit und Ewigkeit.

*„Ein Zimmermann, der ein Haus fertigt, der hat es vorher in sich vorgebildet; und wäre das Holz seinem Willen genügend gefügig, so wäre es (das Haus) so schnell (vorhanden), wie er es wollte, und entfiere die Materie, so wäre da kein anderer Unterschied als der zwischen dem Gebären und dem augenblicks Geborenen. Seht, so ist Gott nicht, denn in ihm ist keine Zeit und kein Raum.“*<sup>262</sup>

---

<sup>257</sup> DW I, Predigt 43, 461

<sup>258</sup> Vgl. DW I, Kommentar, 1020

<sup>259</sup> DW I, Predigt 9, 105

<sup>260</sup> DW I, Predigt 6, 85

<sup>261</sup> DW I; Predigt 43, 461

<sup>262</sup> DW I, Predigt 47, 497f und Kommentar, 1034

Für das Wirken Gottes bringt Eckhart das Beispiel eines Zimmermanns, der, bevor er das Haus baut, in seinem Geist die Pläne dafür macht. Gäbe es nun keine Materie, so wäre das Haus alleine aus seiner Vorstellung heraus schon gebaut. Es wäre also kein Unterschied zwischen dem Gebärenden und dem Geborenen - so wie in Gott (bzw. eigentlich der Gottheit), wo Vater und Sohn eins sind. So wird nicht nur die Zeitlichkeit, sondern auch die Räumlichkeit in Gott überwunden. Gott ist im Sinne der Geographie „nicht zu verorten“ könnte man sagen; er ist „nicht hier und nicht dort“ (so wie das Reich Gottes in Lk 17,21). Zeit und Raum treten unterscheidend zwischen Gott und Schöpfung, zwischen Vater und Sohn. So sagt Eckhart: *„Weil die Natur in Zeit und Raum wirkt, deshalb sind Sohn und Vater verschieden.“*<sup>263</sup>

Im Zusammenhang mit der Abgeschlossenheit sagt er: *„Wer aber Gott recht in Wahrheit hat, der hat ihn an allen Stätten ...“* Und vom Menschen sagt er: *„Er muss lernen, die Dinge zu durchbrechen und seinen Gott darin zu ergreifen...“*<sup>264</sup>. Er muss also seine Form der Weltwahrnehmung verändern, er muss das de-finierende Denken (im Sinne des *finis* - Grenzen - setzenden Denkens) aufgeben, denn Gott steht jenseits der physikalischen Bedingungen von Zeit und Raum, an die das innerweltliche Geschehen gebunden ist. In der Gottesgeburt muss der Mensch die Zeit und den Raum überwinden, denn:

*„Nichts hindert die Seele so sehr an der Erkenntnis Gottes wie Zeit und Raum. Zeit und Raum sind Stücke, Gott aber ist Eines. Soll daher die Seele Gott erkennen, so muß sie ihn erkennen oberhalb von Zeit und Raum.“*<sup>265</sup>

Sie muss daher in die „Überzeitlichkeit“ zurückkehren, in der der Mensch - und alle Dinge - geschaffen wurden, dann kann er in allen Dingen Gott wahrnehmen. Denn: *„Dort, wo niemals Zeit eindrang, wo niemals ein Bild hineinleuchtete, im Innersten und im Höchsten der Seele erschafft Gott diese ganze Welt.“*<sup>266</sup> Jedoch nicht so, dass der Mensch Gott in den Dingen besitzt, sondern dass er alle Dinge in Gott besitzt, denn in ihm hat alles sein Sein. *„Nimm Gott in allen Dingen!, denn Gott ist in allen Dingen.“*<sup>267</sup> Das Überschreiten der räumlichen und zeitlichen Verfasstheit menschlichen Daseins

---

<sup>263</sup> Ibid., 497

<sup>264</sup> Vgl. DW II, Traktat 2, 345 und 351

<sup>265</sup> DW II, Predigt 68: *Scitote, quia prope est*, 39

<sup>266</sup> DW I, Predigt 30: *Praedica verbum*, 339

<sup>267</sup> Ibid., 343

führt zu einer Transformation menschlicher Existenz im Hinblick auf ihre Transparenz dem Transzendentalen gegenüber. In dem Augenblick der göttlichen Überformung, der unmittelbar und zeitfrei ist, ist alles Handeln und Erkennen aufgehoben und wird transparent auf seinen Ursprung (die Schöpfung), seine Erfüllung (Inkarnation) und auf die Einheit von Ursprung und Erfüllung in der Einheit der Gottheit.<sup>268</sup>

Wer der Zeit und den geschaffenen Dingen enthoben ist, der kann Gott erkennen und sein Wirken in sich und der Welt wahrnehmen. So wird der Mensch in der Einheit mit Gott auch befähigt, die Dinge und die Menschen intentionslos zu lieben. Ganz im Sinne des scholastischen Axioms „*agere esse sequitur*“ folgt für Eckhart das Handeln dem Sein. Damit sind die guten Werke und die Nächstenliebe eine Folge und nicht eine Voraussetzung der Gottesgeburt.

*„Fragt ihr mich, da ich ein einiger Sohn bin, den der himmlische Vater ewig geboren hat, ob ich denn (auch) ewiglich in Gott Sohn gewesen sei, so antworte ich: ja und nein; ja - als Sohn demgemäß, daß der Vater mich ewiglich geboren hat, nicht aber Sohn gemäß der Ungeborenheit.“<sup>269</sup>*

Insofern die Gottesgeburt in der Seele als *incarnatio continua* zeitlos ist, ist der Mensch allzeit geborener Sohn Gottes, doch insofern er eins mit ihm seit ewiger Zeit ist, ist er ungeboren und nicht Sohn - eine Paradoxie der Zeitlichkeit. Schöpfung als *creatio continua* ist zugleich ewig - in ihrem Ursprung - und zeitlich als dynamischer Bezug zwischen Schöpfer und Geschöpf.

### 3.5.3. Vom Erkennen Gottes

*„Erkenntnis und Vernunft vereinigen die Seele mit Gott. Vernunft dringt in das lautere Sein, Erkenntnis läuft voran, sie läuft voraus und bricht durch, auf daß (da) Gottes eingeborener Sohn geboren wird.“<sup>270</sup>*

Das Erkennen eint den Menschen mit Gott, denn es berührt das reine Sein und durchbricht alles andere, auf dass Gottes Sohn im Menschen bzw. der Mensch als Sohn geboren werde. In der Vernunft liegt der Ort der Gottesgeburt, denn sie ist für Eckhart das

---

<sup>268</sup> Vgl. DW I, Kommentar 1003

<sup>269</sup> Vgl. DW I, Predigt 22, 259

<sup>270</sup> DW I, Predigt 3: *Nunc scio vere*, 39

Höchste im Menschen. Die Möglichkeit des Erkennens - so die damalige naturphilosophische Logik - beruht auf der Gleichheit zwischen Erkennendem und Erkanntem.<sup>271</sup> „Weil der Vater dem Sohn vollends gegenwärtig und der Sohn ihm vollends gleich ist, darum erkennt niemand den Vater als nur der Sohn.“<sup>272</sup> Da nur der Vater dem Sohn völlig gleich ist, ist diese Einheit mit Gott in der Erkenntnis dem Sohn vorbehalten. So muss der Mensch „der Sohn selber“ werden, um Gott zu erkennen.

Das Erkennen ist für Eckhart die höchste Kraft der Seele und er hat großes Vertrauen in die menschliche Erkenntnisfähigkeit: „Davon bin ich selig, daß Gott vernünftig ist und ich das erkenne.“<sup>273</sup> Im Erkennen der göttlichen Wahrheit - in der Gottesgeburt in der Seele - ist das Erkennen eins mit dem Seelengrund oder Seelenfunken. In der Einheit mit Gott nennt Eckhart den Seelengrund auch die „oberste Vernunft“ - *intellectus* - und im Erkennen - *intelligere* - Gottes durchbricht der Mensch die Modalität des Seienden. Denn „...nirgends wohnt Gott eigentlicher, als in seinem Tempel, in der Vernunft.“<sup>274</sup> Wenn die Kräfte der Seele ganz auf Gott ausgerichtet sind und die Vernunft Gott vollkommen bildlos erkennt, so kann sie sich so mit ihm in einer Weise vereinen, dass das „Ich“ darin ganz Gott und Gott ganz das „Ich“ wird. Diese Einigung mit Gott vollzieht sich im unvermittelten Erkennen.

„Soll ich aber Gott auf solche Weise unvermittelt erkennen, so muss ich schlechthin er und er muss ich werden. Genauerhin sage ich: Gott muß schlechthin ich werden und ich schlechthin Gott, so völlig eins, daß dieses Er und dieses Ich ein Ist werden.“<sup>275</sup>

Mit dem gelegentlich verwendeten Begriff *intellectus possibilis* drückt Eckhart die Möglichkeit der Überformung durch Gott aus. Er schließt damit an die aristotelische Unterscheidung zwischen wirkender und möglicher Vernunft - *intellectus agens* und *intellectus possibilis* - an.<sup>276</sup> Die mögliche Vernunft als rein rezeptives Erkennen ist es, die leer und offen für die Überformung durch Gott ist. Den tätigen Intellekt, den *intellectus agens*, der für die über die Wahrnehmung aufgenommenen Bilder, gewonnenen Begriffe und schlussfolgernden Erkenntnisse zuständig ist, muss der *intellectus possibi-*

---

<sup>271</sup> Vgl. DW I, Kommentar 773

<sup>272</sup> DW I, Predigt 3, 39

<sup>273</sup> DW I, Predigt 9: *Quasi stella matutina*, 105

<sup>274</sup> DW I, Predigt 9, 111

<sup>275</sup> DW II, Predigt 83: *Renouamini Spiritu*, 195

<sup>276</sup> Vgl. DW I, Kommentar 996

lis dabei „beiseite schieben“, denn der Mensch soll sich ja von allen Bildern und Vorstellungen lösen. In der Gottesgeburt wird der Mensch im intellektuellen Aufstieg gleichsam selbst zunichte, um Gott in seiner Seele zu empfangen.

Was ist nun der Mensch, und was macht ihn zu einem erkennenden Menschen? In seiner Predigt 15 erläutert Eckhart ausführlich, was er unter „dem Menschen“ versteht: Der Mensch wird zum Menschen als „vernunftbegabtes Sein“. Doch im Unterschied zum Subjekt-Verständnis der Neuzeit, demzufolge der Mensch sich von allen Autoritäten bis hin zur göttlichen, lösen muss, ist der Mensch nach Eckhart erst ganz Mensch, wenn er sich von der Versklavung durch die geschaffenen Dinge löst und sich ganz Gott zuwendet.

*„Ein solchermaßen vernunftbegabter Mensch ist der, der sich selbst mit der Vernunft begreift und in sich selbst losgelöst ist von allen Stoffen und Formen. Je mehr er losgelöst ist von allen Dingen und in sich selbst gekehrt, je mehr er alle Dinge klar mit seiner Vernunft in sich selbst erkennt, ohne Hinwendung nach außen, um so mehr ist er ein Mensch.“<sup>277</sup>*

Dies ist der Prozess der Abgeschlossenheit, den der Mensch beschreiten muss, der zugleich ein Vorgang der Selbsterkenntnis ist. Die abgeschiedene Vernunft bezieht sich nicht auf Erkenntnisbilder und Vorstellungen sondern ganz auf sich selbst. Der Gotteserkenntnis geht die Selbsterkenntnis voraus. Je mehr der Mensch sich als ein Erkennender begreift, desto freier wird er von der Versklavung durch die Dinge und desto mehr wird er zu dem, als der er von Gott her gedacht ist. Nur der „abgeschiedene Mensch“ ist der „erkennende Mensch“.

*„Je reiner losgelöst der Mensch von sich selbst in sich selbst ist, umso einfaltiger erkennt er alle Mannigfaltigkeit in sich selbst und bleibt unwandelbar.... Ein einfaltiges Erkennen ist so rein in sich selbst, daß es das reine, bloße göttliche Sein unmittelbar erkennt.“<sup>278</sup>*

Da Gott „Eins“ ist, also „einfaltig“, kann der abgeschiedene Mensch ihn nur erkennen, wenn auch sein eigenes Erkennen ebenso „einfaltig“ ist und sich der Mannigfaltigkeit der geschaffenen Dinge entzieht. Hier korreliert das Erkennen mit seinem Grund. Durch seine Offenheit und Weite, ja eigentlich seine Leere, wird der Intellekt zum Ort

---

<sup>277</sup> DW I, Predigt 15, 177

<sup>278</sup> Ibid., 179

der Freiheit und der Einigung mit Gott. Wo nichts ist, vermag der Mensch alles zu erkennen. So endet auch die Predigt 15 mit der Aussage: „*Wahrlich, du bist der verborgene Gott (Jes. 45,15) im Grund der Seele, wo Gottes Grund und der Seele Grund ein Grund sind. ... Suchst du ihn nicht, so findest du ihn.*“<sup>279</sup> Die Namenlosigkeit und das „Nichts“ der Gottheit entzieht sich jeder Suche nach etwas Bestimmtem.

„*Der Vernunft ist nichts so eigen und so gegenwärtig und so nahe wie Gott.*“<sup>280</sup> In der Vernunft, im Grund der menschlichen Seele, erfolgt die Erkenntnis Gottes, indem „*...Gott mit Gott erkannt wird...*“, hier ist der Ort der Gottesgeburt.<sup>281</sup> Im letzten Schritt muss der abgeschiedene Mensch alles lassen, auch die Erkenntnis. Hier spricht Gott sich in seiner ganzen Gottheit gnadenhaft im Menschen aus und gebiert seinen Sohn in ihr. Die Vernunft ist dabei eine rein empfangende (wie eine Jungfrau, sagt Eckhart), denn Gott wirkt das Einwohnen Gottes in der menschlichen Seele. „*Sie weiß dort nichts als das Sein und Gott.*“<sup>282</sup> So kann die Einigung in Gott von der Vernunft auch nicht reflexiv erfasst werden, da das Geschehen ein völlig „unvermitteltes“ ist und jeder Reflexionsprozess einen sekundären Moment der Vermittlung darstellen würde. Die Unmittelbarkeit der Einigung mit Gott liegt jedoch jenseits aller Differenz zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Erkennendem (Mensch) und Erkanntem (Gott). Wo der Mensch sich selbst als Gott Erkennender erkennt, steht er bereits jenseits des unmittelbaren Empfangens.

„*So auch, sage ich, nimmt und schöpft der edle Mensch sein ganzes Sein, Leben und seine Seligkeit bloß nur von Gott, bei Gott und in Gott, nicht vom Gott-Erkennen, -Schauen oder -Lieben und dergleichen.*“<sup>283</sup>

Der „vollkommene“ Mensch empfängt sein ganzes Sein und Leben von Gott, ohne dass etwas Vermittelndes dazwischen wäre. Der reflexive Akt der Erkenntnis gehört zwar dazu, doch ist er für den Vorgang selbst nicht nur nicht konstitutiv, sondern sogar hinderlich. So sagt Eckhart: „*Wenn der Mensch, die Seele, der Geist Gott schaut, so weiß und erkennt er sich auch als erkennend, das heißt: er erkennt, daß er Gott schaut und*

---

<sup>279</sup> Ibid., 181

<sup>280</sup> DW II, Traktat 2, 407

<sup>281</sup> Vgl. DW I, Predigt 1, 19-23

<sup>282</sup> DW II, Traktat 1, 329

<sup>283</sup> Ibid., 331

erkennt. ... so ist doch ihre Seligkeit nicht darin gelegen.“<sup>284</sup> Soll er doch auch alles Erkennen hinter sich lassen. Denn diese Seligkeit besteht darin, dass die Seele Gott unverhüllt und unvermittelt schaut.

*„Denn darin empfängt sie ihr ganzes Sein und ihr Leben und schöpft alles, was sie ist, aus dem Grunde Gottes und weiß nichts vom Wissen noch von Liebe noch von irgend etwas überhaupt. Sie wird ganz still und ausschließlich im Sein Gottes.“*<sup>285</sup>

Die Einigung der Seele mit Gott ist gleichzeitig die Verleihung der Fülle des Seins. Da die Erkenntnis „...ein Grund und Fundament alles Seins...“ ist,<sup>286</sup> wird der Mensch hineingenommen in das ganze Sein. Das menschliche Sein entfällt dabei nicht, sondern der Mensch wird in dieser Einigung mit Gott in diese Einheit hinein genommen. *„Dort aber (in Gott) erkennt die Seele die ganze Menschheit und alle Dinge in dem Höchsten, denn sie erkennt sie dort nach dem Sein.“*<sup>287</sup> Wenn Eckhart in diesem Zusammenhang vom Sein spricht, spricht er dabei vom „Wesen“, von der „Isticheit“ - „Wesenheit“, der „Lauterkeit des Seins“ oder der „*puritas essendi*“. Durch Attribute wie bloß, lauter oder wesenslos versucht er klar zu machen, dass es nicht um ein Sein im Sinne des kreatürlichen Seins geht, sondern um das ungeschaffene Sein. Denn der intellektuell verstandenen Einheit kommt das Sein nicht in einer bestimmbarer Weise zu, sondern diese Einheit ist die Fülle des Seins - die „Isticheit“ - selbst.<sup>288</sup> *„Die Seele aber steht durch ihr Sein im Sein Gottes, in Gott.“*<sup>289</sup> Dieses Sein ist damit als die letzte Stufe des Seins zu sehen - Gottes Sein und das Sein des Menschen fallen zusammen, bzw. der Mensch geht ganz auf in diesem Sein Gottes.

*„Ist denn mein Leben Gottes Sein, so muss Gottes Sein mein sein und Gottes Wesenheit (Isticheit) meine Wesenheit (Isticheit), nicht weniger und nicht mehr.“*<sup>290</sup>

In der *Quaestio Parisiensis*, in der Eckhart über das Sein und Erkennen Gottes spricht (vgl. Kap. 3.3.1.), beschreibt er das Sein Gottes auch als die Lauterkeit des Seins, die

---

<sup>284</sup> Ibid., 329

<sup>285</sup> DW II, Traktat 1, 329

<sup>286</sup> Vgl. DW II, Predigt 71: *Surrexit autem Saulus*, 77

<sup>287</sup> DW II, Predigt 68, 39

<sup>288</sup> Vgl. DW I, Kommentar, 853

<sup>289</sup> LW, Sermones, 611

<sup>290</sup> DW I, Predigt 6, 81 und Kommentar, 811

„*puritas essendi*“, für die er in den deutschen Predigten den Begriff „Isticheit“ verwendet. Denn Gott ist ja, wie bereits erläutert, die Ursache allen Seins, aber das Sein ist seinem Wesen nach nicht Gott, denn Gott ist Intellekt und Erkennen. Da Gott selbst reines Erkennen ist, und das Denken an Gott gebunden ist, bringt Eckhart hier nicht nur die bereits vorgestellte Aussage „*deus est intellectus et intelligere*“,<sup>291</sup> sondern er fügt hinzu:

„*Folglich hat das in der Seele Seiende, insofern es in der Seele ist, nicht die Wesensbestimmtheit des Seienden, und in dieser Hinsicht bewegt es sich auf das Gegenteil des Seins selbst hin. Wie auch das Bild als solches ein Nichtseiendes ist; denn je mehr man das Bild seinem Seinsgehalt nach betrachtet, umso mehr lenkt es von der Erkenntnis des Gegenstandes, dessen Bild es ist, ab.*“<sup>292</sup>

Eckhart vergleicht dieses „*in der Seele Seiende*“ mit einem Bild, das ohne den Gegenstand, den es abbildet, nicht ist, und das den Betrachter, der sich nur mit dem Seinsgehalt des Bildes beschäftigt, von der Erkenntnis des eigentlich abgebildeten Gegenstandes ablenkt. Wäre das Bild ein Seiendes, könnte wiederum der Gegenstand nicht erkannt werden. So besitzt der Mensch in seinem Intellekt etwas, dem kein Sein zukommt. Und dieses ist der Seelenfunke oder Seelengrund. Er ist aus Gott hervorgegangenes Bild, in der Weise der Geburt - „*generatio*“ -, in seinem Hervorgehen trinitarisch, in seinem Ursprung aber ganz eins in der Gottheit. Nur so erhält der Seelenfunke sein Sein, also nur im Bezug zu diesem Ursprung, wie das Bild sein Sein vom abgebildeten Gegenstand erhält. Ausführlich erläutert Eckhart dies in Predigt 16B, *Quasi vas auri solidum*, in seinem berühmten Gleichnis vom Spiegelbild (vgl. im Detail dazu Kapitel 3.5.4. Identität: *esse est deus*). „*Dies ist ein natürliches Bild Gottes, das Gott in alle Seelen naturhaft eingedrückt hat.*“<sup>293</sup>

Und dieses geschieht im Vorgang der Geburt, in dem der Mensch den Sohn empfängt und der Sohn selbst ist: „*Dieses Bild ist der Sohn des Vaters, und dieses Bild bin ich selbst, und dieses Bild ist die Weisheit.*“<sup>294</sup> Dabei spricht sich Gott in sich selbst aus, das Bild ist der Sohn Gottes, der die Weisheit des Vaters ist. Nachdem die Seele tatsächlich Bild Gottes *ist*, kann sie Gott bildlos, d.h. unvermittelt schauen, aber sich nicht selbst

---

<sup>291</sup> LW, *Quaestio Parisiensis I*, 542

<sup>292</sup> Ibid., 547

<sup>293</sup> DW I, Predigt 16B, 191

<sup>294</sup> DW I, Predigt 16A, 185

reflexiv als Bild Gottes erkennen. „*So auch ist Bild ohne Bild...*“<sup>295</sup> Das Bild Gottes in der Seele ist Mittel ohne Vermittelndes, hier spricht sich das ewige Wort Gottes aus, der Logos. Zu dieser Denkweise gehört implizit auch die Zeitlosigkeit des Geschehens: das Urbild ist zeitlos ungeboren und gebärend, das Abbild im Menschen ist zeitlos geboren.

Damit wird die schöpfungstheologische Ebenbildlichkeit von der inkarnationstheologischen Einheit des Vaters mit dem Sohn eingeholt, derzufolge die menschliche Seele nicht nur nach dem Bild Gottes geschaffen, sondern unmittelbar in der Einheit mit dem Sohn der Sohn selber ist. Denn: „*Wollt ihr Gott erkennen, so müßt ihr ... der Sohn selber sein.*“<sup>296</sup>

Wenn Eckhart sich immer wieder - zuletzt auch in seiner Kölner Verteidigungsrede - ausdrücklich auf Thomas von Aquin beruft, den für damalige Zeit wichtigsten kirchlichen Lehrer, so nicht ohne Grund. Denn bei Thomas ist zu lesen: „*...in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, inquantum ipsum verum lumen intellectus nostri ... nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae.*“<sup>297</sup> Die erste Wahrheit ist Gott und das Licht des Geistes, mit dem wir erkennen, ist selbst ein Eindruck dieser Wahrheit, also Gottes selbst. Damit steht Eckhart in der Spur des Aquinaten, der sich wiederum auf Augustinus stützt, der in seinen *Confessiones* von einem ähnlichen „*unwandelbaren Licht*“ hoch über seinem Geist spricht, in dem er „*...mit dem Auge meiner Seele...*“ Gott erkennt.<sup>298</sup>

So steht Eckhart mit seinen Metaphern von Licht und Wahrheit ganz auf dem Boden der Tradition, wenn er sagt:

„*Gott ist die Wahrheit und ein Licht in sich selbst. Wenn denn Gott in diesen Tempel (die Seele) kommt, so vertreibt er daraus die Unwissenheit, das ist die Finsternis, und offenbart sich selbst mit Licht und mit Wahrheit.*“<sup>299</sup>

Die Vorstellung Gottes als das Licht verweist auf seine Unzugänglichkeit und auch seine Selbstmitteilung. Dies erläutert Eckhart ausführlich in Predigt 72, wenn er sagt:

---

<sup>295</sup> DW II, Predigt 69, 47

<sup>296</sup> DW I, Predigt 16B, 193

<sup>297</sup> „... im Licht der ersten Wahrheit erkennen und beurteilen wir alles, da ja das Licht unseres Geistes selbst nichts anderes ist, als ein gewisser Eindruck der ersten Wahrheit.“ (Übersetzung M.R.) in: Thomas von AQUIN, *Summa th., th.I, q.88.a 3 ad 1, cit.* in: WELTE, Bernhard, Meister Eckhart, 164

<sup>298</sup> Vgl. Augustinus, *Bekenntnisse (Confessiones)*, Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph BERNHART, Frankfurt am Main 1987, VII, c.10,16

<sup>299</sup> DW I, Predigt 1, 13

„Was ich in Gott erkenne, das ist Licht.“ Doch wer Gott schauen will, der muss blind sein, denn dieses Licht ist „unfassbar“ und „macht blind“. Und dieses Licht „...blendet die Seele, so daß sie nichts weiß und daß sie nichts erkennt.“ Doch „Gott leuchtet in einer Finsternis, ... dort entwächst die Seele allem Lichte und aller Erkenntnis.“<sup>300</sup> Das Licht wird in dieser Metapher zum Träger der Selbstmitteilung Gottes. Die Einigung der Seele mit Gott führt sie letztendlich über alles Licht und alle Erkenntnis hinaus.

Eckhart unterscheidet zwei Weisen der Erkenntnis, womit er zu verdeutlichen versucht, wie der Mensch Gott erkennen soll:

„Wenn man die Kreatur in ihrem eigenen Wesen erkennt, so heißt das eine Abenderkenntnis, und da sieht man die Kreaturen in Bildern mannigfaltiger Unterschiedenheit; wenn man aber die Kreaturen in Gott erkennt, so heißt und ist das eine Morgenerkenntnis, und auf diese Weise schaut man die Kreaturen ohne alle Unterschiede und aller Bilder entbildet und aller Gleichheit entkleidet in dem Einen, das Gott selbst ist.“<sup>301</sup>

Die Abenderkenntnis erkennt die Kreaturen der Natur gemäß in ihrem kreatürlichen Sein. Die Morgenerkenntnis jedoch erkennt alles Seiende als Urbilder in Gott. In ihm ist alles Sein enthalten und wer dieses erkannt hat, hat auch alles Seiende erkannt. In diesem Sinne ist auch ein weiterer Satz aus Predigt 68 zu verstehen: „Soll ich das Sein wahrhaft erkennen, so muss ich es erkennen, wo das Sein in sich selbst ist, nicht wo es geteilt ist, das heißt: in Gott.“<sup>302</sup> In diese Einheit mit Gott, die „erste Lauterkeit“ des Morgens, muss der Mensch zurückgelangen.<sup>303</sup>

Zur Erinnerung: „Erkenntnis und Vernunft vereinigen die Seele mit Gott.“<sup>304</sup> Das Erkennen als die höchste Kraft der Seele eint den Menschen mit Gott, denn es berührt das reine Sein und durchbricht alles andere. Und das, was die Seele erkennen soll, das muss ihr, nämlich der Erkenntnis gleichen. Niemand jedoch erkennt den Vater als der Sohn. Also muss der Mensch zum Sohn werden, um Gott zu erkennen. „Wie aber nun sind wir Söhne Gottes? Dadurch, daß wir ein Sein mit ihm haben.“<sup>305</sup> Die Gotteskindschaft

---

<sup>300</sup> DW II, Predigt 72: *Videns Iesus turbas*, 85 und 87

<sup>301</sup> DW II, Traktat 1, 327

<sup>302</sup> DW II, Predigt 68, 39

<sup>303</sup> Vgl. HAAS, Alois, *Meister Eckhart*, 130

<sup>304</sup> DW I, Predigt 3, 39

<sup>305</sup> DW II, Predigt 76, 129

erreicht der Mensch nur, wo in der Einheit von Erkennendem und Erkanntem das Erkennen Gottes und damit Gottes Sein in ihn eingeht. Im Sinne des einen Seins, das in der Einheit des Erkennens besteht, ist der Mensch Sohn Gottes.

#### 3.5.4. Identität: esse est deus

*„Der Vater gebiert seinen Sohn im ewigen Erkennen, und ganz so gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele wie in seiner eigenen Natur, und er gebiert ihn der Seele zu eigen, und sein Sein hängt daran, daß er in der Seele seinen Sohn gebäre, es sei ihm lieb oder leid.“<sup>306</sup>*

Gott ist Erkennen, sagt Eckhart in den Pariser Quaestiones. Gott gebiert seinen Sohn im ewigen Erkennen in der menschlichen Seele „...wie in seiner eigenen Natur...“, heißt es hier in seiner Predigt 4. Der Mensch empfängt in diesem Vorgang des Erkennens Gottes alles, was Gott hat. Daher wird der Mensch durch diese Selbstmitteilung Gottes derselbe Sohn: *„Wo der Vater seinen Sohn in mir gebiert, da bin ich derselbe Sohn und nicht ein anderer.“<sup>307</sup>* Da nach der aristotelischen Tradition nur Gleiches mit Gleichem erkannt werden kann, kann Gott nur durch Gott erkannt werden.<sup>308</sup>

Der Mensch wurde geschaffen zum Bild des ganzen Wesens Gottes, nicht nur zum Ähnlichsein sondern zum Einssein - Gottesgeburt bedeutet Einssein mit dem Ursprung, aber nicht Gleichheit! So sagt Eckhart: *„Gleichheit ist etwas, was es an Gott nicht gibt; es gibt Einssein in der Gottheit und in Ewigkeit.“<sup>309</sup>* Einssein, das sind das „*unum*“ und das „*ens*“ - Begriffe aus der scholastischen Transzendentalienlehre (vgl Kap. 3.3.2.). Die Transzendentalien kommen Gott in absoluter Weise, den Kreaturen jedoch nur in eingeschränkter Weise zu. Insofern kann von einer Teilhabe an Einheit, Wahrem, Gutem usw. gesprochen werden, in der die Kreatur an der Einheit, Wahrheit und Gutheit Gottes partizipiert. In der Scholastik wurde diese Form der Teilhabe als *Analogie* aufgefasst. In der klassischen Analogielehre geht es vor allem um die ontologische Begründung des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf.

---

<sup>306</sup> DW I, Predigt 4: *Omne datum optimum*, 55

<sup>307</sup> DW I, Predigt 4, 55

<sup>308</sup> Vgl. KERN, Udo, Die Anthropologie des Meister Eckhart, Hamburg 1994, 41

<sup>309</sup> DW I, Predigt 13: *Vida supra montem Sion*, 157

Nun sagt Eckhart, dass das Sein dem Geschaffenen nicht nur von Gott her zukommt, also klassisch analog ausgesagt werden kann, sondern realiter nur *in* Gott ist. Das bedeutet, dass das Sein Gottes und das Sein der Geschöpfe *ein* Sein ist, also absolute *Univocität*. Die Kreatur *ist* überhaupt nur, sofern Gott in ihr gegenwärtig ist, denn Gott verleiht ihr so das Sein. Die Gegenwart Gottes ist eine zeitlose Seinsverleihung, während die Seinsverleihung der Kreatur (*esse hoc et hoc*) eine im Bereich des Werdens ist, das der Zeitlichkeit unterliegt.<sup>310</sup> Damit wird jegliche pantheistische Fehlinterpretation des „*esse est deus*“ - der Generalaussage von Eckharts Opus Tripartitum - abgewehrt.<sup>311</sup>

Eckhart spricht in diesem Sinn in seinem Genesiskommentar vom „*duplex esse rerum*“.<sup>312</sup> Alle Geschöpfe haben ein zweifaches Sein: Einerseits hat jedes Geschöpf sein Sein in Gott als Grund allen Seins - präexistent im Wort Gottes, in Einheit - das ideale oder virtuelle Sein; zugleich partizipiert es an der göttlichen Mitteilung des Seins in der Zeit - in der Vielfalt der Entfaltung der Welt, das formale Sein. In seinem formalen Sein (das durch seine Form bestimmt ist) lebt der Mensch in der kreatürlichen Wirklichkeit; hier kommt ihm das Sein nur in analoger Weise zu. In seinem virtuellen Sein ist der Mensch gleich einer Idee Gottes, dem Logos, und hier sind alle Geschöpfe als göttliche Ideen Gott in Gott.<sup>313</sup> In der Gottesgeburt in der menschlichen Seele kann der Mensch in diese Ureinheit zurückkehren, da wird jede Differenz zwischen geschaffenem und ungeschaffenem Sein, zwischen Inkarnation und Schöpfung aufgehoben. Ein solcher Mensch ist eins geworden in Gott und wirkt völlig aus der Gegenwart Gottes heraus. Somit ist das Streben des Menschen nach Erfüllung bzw. Vollendung durch die göttliche Selbstmitteilung im Logos quasi immer schon überholt und erhält darin seine Antwort.

„*Die Seele ist geschaffen gewissermaßen auf der Scheide zwischen Zeit und Ewigkeit.*“<sup>314</sup> So ist der Mensch als Geschöpf ein der Zeit unterworfenen Wesen; doch sofern er sich in seinem höchsten Seelenvermögen davon lösen kann, überschreitet er die Zeitlichkeit. Dann kann er einerseits in der Verwirklichung seiner Vernunft sein eigentliches Sein realisieren, indem er hinter die äußeren Erscheinungen der Dinge blickt und sie in ihren Ideen erfasst; andererseits kann er durch die gnadenhafte Überformung der

---

<sup>310</sup> Vgl. DW I, Kommentar, 791f

<sup>311</sup> Vgl. LW, *Prologus Generalis*, 473-485

<sup>312</sup> In Gen. I n.77 (LW I, 238)

<sup>313</sup> Vgl. HAAS, Alois, *Meister Eckhart*, 96

<sup>314</sup> DW I, Predigt 23, 273

obersten Vernunft in der Gottesgeburt in der Seele in die Überzeitlichkeit Gottes eingehen.<sup>315</sup>

*„Was ist Leben? Gottes Sein ist mein Leben. Ist denn mein Leben Gottes Sein, so muss Gottes Sein mein sein und Gottes Wesenheit meine Wesenheit, nicht weniger und nicht mehr.“<sup>316</sup>*

Auf die Frage: „Was ist Leben?“ erläutert Eckhart in Predigt sechs ausführlich, was die Gottesgeburt ontologisch bedeutet. Das Sein jeglicher Kreatur ist das Sein Gottes in göttlicher Selbstmitteilung. Da das Leben Gott unmittelbar entspringt, kann Eckhart hier Sein und Leben gleichsetzen bzw. wird menschliches Sein erst auf das Sein Gottes hin transparent, in seiner wahren Wesenheit - der „Isticheit“. Diese ist quasi als letzte Steigerungsstufe zu sehen, die vom Leben über das Wesen zum reinen Sein (*esse purum*), zu Gott führt. Es ist der Vorgang der Gottesgeburt, von dem Eckhart formuliert: *„Er gebiert mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und als seine Natur.“<sup>317</sup>* Sohn-Sein ist Anfang und zugleich Ende, als das letzte Sinnziel allen Lebens, im Sinne des letzten Grundes, das *principium*.<sup>318</sup>

Was ist dieses Göttliche im Menschen? Es ist Gottes Sein selbst. Eckhart klar dazu: *„Die Seele nimmt ihr Sein unmittelbar von Gott; darum ist Gott der Seele näher, als sie sich selbst; darum ist Gott im Grunde der Seele mit seiner ganzen Gottheit.“<sup>319</sup>* Von vielen verschiedenen Seiten kommt Eckhart immer wieder auf diese Einheit des Erkennenden und Erkannten, zwischen Gott und Mensch, Sohn und Seele, zu sprechen: *„Da wird Gott mit Gott erkannt in der Seele ...“<sup>320</sup>* oder *„Zwischen dem eingeborenen Sohn und der Seele ist kein Unterschied.“<sup>321</sup>* Immer wieder betont Eckhart, dass es im Verhältnis Gott - Mensch um Einheit, nicht um Gleichheit geht.

Mit seiner Lehre von der Gottesgeburt durchbricht Eckhart den Horizont der klassischen Analogielehre. Jenseits von Objekt und Subjekt, von Zeit und Raum wird der Mensch eins mit Gott. Wo sich Gott in seinem Sohn ausspricht, erlangt der menschliche Geist

---

<sup>315</sup> Vgl. DW I, Kommentar, 943

<sup>316</sup> DW I, Predigt 6: *Iusti vivent in aeternum*, 81

<sup>317</sup> DW I, Predigt 6, 83

<sup>318</sup> Vgl. WALDSCHÜTZ, Erwin, Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts, Wien 1989, 281

<sup>319</sup> DW I, Predigt 10, 119

<sup>320</sup> DW I, Predigt 1: *Intravit Jesus in templum*, 21

<sup>321</sup> DW I, Predigt 10, 127

eine „...*gnadenhafte Gleichheit mit demselben Wort...*“ des Vaters.<sup>322</sup> In der Geburt des Sohnes berühren sich Gott und Schöpfung, ungeschaffene und geschaffene Natur, univoke Identität und analoge Zeichenhaftigkeit. So kann Reiner Manstetten sagen: „Die Kopula ist der Ort, wo Analogie und Univoziät eines sind, insofern aber reicht sie über Analogie und Univoziät hinaus.“<sup>323</sup> Die Gottessohnschaft realisiert sich nicht in Angleichung des Menschen an Gott, sondern basiert auf einer Verwandlung, einer Transformation des Menschen, der sich dafür zuvor von seiner menschlichen Subjektivität, seinem Ich befreien muss. „*Die Schale muss zerbrechen ...*“ sagt Eckhart, und „... *so müssen die Gleichnisse alle zerbrechen...*“, damit „*sie (die Seele) das Eine findet, in dem alles eins ist ...*“<sup>324</sup>

Die Geburt Gottes in der menschlichen Seele ist ein Prozess der Wandlung, in dem die ganze menschliche Existenz in einem Vorgang göttlicher Überformung transformiert wird. So vergleicht Eckhart diese Wandlung der Seele mit dem Geschehen der Wandlung in der Eucharistie (er bezieht sich dabei auf 2 Kor 3,18):

*„Ganz so, wie wenn im Sakramente Brot in unseres Herrn Leib verwandelt wird: wieviel der Brote es auch wären, so wird doch nur ein Leib ... Was in ein anderes verwandelt wird, das wird eins mit ihm. Ganz so werde ich in ihn verwandelt, daß er mich als sein Sein wirkt, (und zwar) als eines, nicht als gleiches.“*<sup>325</sup>

Es ist eine gewagte Aussage Eckharts, dass das Sein Gottes daran hängt, dass die Seele sich ihm zuwendet und er sich ihr mitteilt: „*Gottes Natur ist es, daß er gibt, und sein Sein hängt daran, daß er uns gebe, ...*“<sup>326</sup> An anderer Stelle schreibt er: „... *denn Gott kann nicht (nur) wenig geben; entweder muss er alles oder gar nichts geben.*“<sup>327</sup> Dies kann man so verstehen, dass Gott nur in seiner Selbstmitteilung ist, da sein ganzes Wesen in Selbstmitteilung besteht, in der absoluten Fülle des Seins. Wenn Eckhart sagt: „...*wäre ich nicht, so wäre Gott nicht Gott*“<sup>328</sup>, dann ist das schon eine Aussage, die zu denken gibt, auch wenn sie wohl im Sinne der negativen Theologie zu verstehen ist.

---

<sup>322</sup> DW I, Predigt 1, 21

<sup>323</sup> MANSTETTEN, Reiner, *Esse est Deus*, 298

<sup>324</sup> DW I, Predigt 51: *Hec dicit dominus*, 545

<sup>325</sup> DW I, Predigt 6, 85

<sup>326</sup> DW I, Predigt 4, 57

<sup>327</sup> DW I, Predigt 5A, 59

<sup>328</sup> DW I, Predigt 52, 563

*„Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlaß, und ich sage mehr noch: Er gebiert mich als seinen Sohn und als denselben Sohn. Ich sage noch mehr: Er gebiert mich nicht allein als seinen Sohn; er gebiert mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und als seine Natur.“<sup>329</sup>*

Die Einheit ist nur im Modus der Reziprozität erreichbar. Im Aufstieg der Seele zu Gott muss der Mensch paradoxerweise auch alle Gleichheit überwinden (die immer Zweiheit impliziert), da Gott selbst die absolute Unähnlichkeit und Ungleichheit (in Einheit) ist, so wie er absolute Fülle und Nichts ist. So kann Eckhart sagen: *„Und in diesem Einen sollen wir ewig versinken vom Etwas zum Nichts.“<sup>330</sup>*

Dies bedeutet, dass auch der Mensch, der mit Gott eins wird, zuerst ein ebensolches „Nichts“ werden muss. Dies ist der Weg der Abgeschiedenheit, des „ohne Warum“ und der „Weise ohne Weise“. Nur so kann die Differenz zwischen Mensch und Gott überwunden werden, denn im Letzten ist Gott, bzw. eigentlich die Gottheit unerkannt: *„Das verborgene Dunkel der ewigen Gottheit ist unerkannt und ward nie erkannt und wird nie erkannt werden.“<sup>331</sup>* Jenseits des subjektivierenden Denkens und jenseits aller „Objektivität“ des vorstellenden Denkens liegt die reine Gegenwart. „... einer Gegenwart, die nicht mehr den Unterschied enthält zwischen dem Gegenwartendem und dem, der es gegenwartet.“<sup>332</sup> Wo nichts ist, kann nicht etwas erkannt werden. Die völlige Aufhebung von Subjektivität und Objektivität ereignet sich in der Abgeschiedenheit in der Versenkung in das Geheimnis Gottes.

Schon die Kirchenväter, beispielsweise Gregor von Nyssa, kannten solche Bilder des Aufstiegs zu Gott durch die Finsternis jenseits aller menschlichen Erkenntnis.<sup>333</sup> Wir finden sie später wieder in der spanischen Mystik, so bei Johannes vom Kreuz im Aufstieg auf den Berg Karmel, wo auch andere Aussagen an Eckhart erinnern.<sup>334</sup> Eckhart selbst bezieht sich in seiner negativen Theologie auf *„De divinis nominibus“* von Dionysius Areopagita (explizit in Predigt 71). Denn auch bei diesem ist Gott „absolute

---

<sup>329</sup> DW I, Predigt 6, 83

<sup>330</sup> DW II, Predigt 83: *Renouamini spiritu*, 197

<sup>331</sup> DW I, Predigt 22: *Ave, gratia plena*, 265

<sup>332</sup> WELTE, Bernhard, Meister Eckhart, 91

<sup>333</sup> Vgl. Gregor von Nyssa, *Der Aufstieg des Mose*, Sources Chrétiennes, Jean DANÉLOU (Hg.), Paris 1955, 377

<sup>334</sup> Vgl. Johannes vom Kreuz, *Aufstieg auf den Berg Karmel*. Vollständige Neuübertragung, Gesammelte Werke Band 4, DOBHAN, Ulrich/HENSE, Elisabeth/PEETERS, Elisabeth, Freiburg 1999

Identität und absolute Differenz, Ähnlichkeit im Reich des Unähnlichen und absolute Unähnlichkeit im Sinne der Aufhebung alles Unähnlichen.<sup>335</sup>

*„Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht; mein Auge und Gottes Auge, das ist ein Auge und ein Sehen und ein Erkennen und ein Lieben.“<sup>336</sup>*

Es ist der Prozess des Wirkens (Gott) und Werdens (Mensch), den Eckhart gerne mit dem Beispiel des Auges illustriert, in dem sich im Prozess des Sehens das Gesehene befindet, und zwar nur im Ereignis des Sehens in dem gegenwärtigen Augenblick. Das Bild geht ursprünglich auf Plotin zurück (Plotin, *Enneaden* I 6,9,30–32), und erinnert an den bekannten Satz von Goethe: „Wär nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt es nicht erblicken.“<sup>337</sup> Das Auge sieht nicht nur Licht, es ist Licht. Ursache und Wirkung fallen dabei in einer gewissen Weise ineinander. So wie das Auge im Vollzug des Sehens eins wird mit dem, was es sieht, so wird der abgeschiedene Mensch eins mit Gott und doch nicht gleich mit Gott. Bernhard Welte spricht von einer „Identität des Vollzugs“ in der Gottesgeburt, um dem dynamischen Charakter des Geschehens Rechnung zu tragen.<sup>338</sup> Somit kann man auch bei der Gottesgeburt im Menschen von einer Identität des Geschehens zwischen zwei Nichtidentischen sprechen. Eine Identität des Nichtidentischen also, die die Nichtidentität (das je für sich Sein) als Unterscheidung erst möglich macht.<sup>339</sup>

*„Wenn der Seele ein Kuss widerfährt von der Gottheit, so steht sie in ganzer Vollkommenheit und in Seligkeit; da wird sie umfungen von der Einheit.... Gott berührt sie nach sich selbst.“<sup>340</sup>*

Es sind brautmystische Motive, vor allem aus der allegorischen Auslegung der Kirchenväter, derer Eckhart sich öfter bedient. In diesem „Kuss der Seele“<sup>341</sup> liegt die ganze Aufhebung der Subjekt-Objekt Differenz. Mit dieser Vorstellung der Identität des Nichtidentischen im Vollzug bewegt sich Eckhart noch ganz auf dem Boden der aristo-

---

<sup>335</sup> Vgl. DW I, Kommentar 805

<sup>336</sup> DW I, Predigt 12, 149

<sup>337</sup> Vgl. GOETHE, Johann Wolfgang von, *Goethes Werke*, Band I, Hamburg 1978, 367, cit. in: STACHEL, Günter (Hg.), *Meister Eckhart. Gottesgeburt. Mystische Predigten*, München 1999, 115

<sup>338</sup> WELTE, Bernhard, *Meister Eckhart*, 118

<sup>339</sup> Vgl. WELTE, Bernhard, *Meister Eckhart*, 114f

<sup>340</sup> DW I, Predigt 10, 131

<sup>341</sup> Vgl. auch Predigt 53, 571

telischen Philosophie, wie auch schon Thomas von Aquin in seinem Kommentar zu „*De anima*“ mit der Aussage: „*In actu sunt unum*“.<sup>342</sup> Allerdings hat Eckhart diesen Boden in seiner konsequenten Weiterführung der Gedanken bald verlassen, indem er sie auf das Verhältnis zwischen Mensch und Gott anwendet. In seinem berühmten Gleichnis vom Spiegel führt er dazu aus:

*„Wenn das Antlitz vor den Spiegel gerückt werde, so muss das Antlitz darin abgebildet werden, ob es wolle oder nicht. Aber die Natur erbildet sich nicht in das Bild des Spiegels; vielmehr der Mund und die Nase und die Augen und die ganze Bildung des Antlitzes - dies bildet sich in dem Spiegel ab. Aber dies hat Gott sich allein vorbehalten, daß, worein immer er sich erbildet, er seine Natur und alles, was er ist und aufzubieten vermag, gänzlich darein unwillkürlich erbildet; denn das Bild setzt dem Willen ein Ziel, und der Wille folgt dem Bilde, und das Bild hat den ersten Ausbruch aus der Natur und zieht alles das in sich hinein, was die Natur und das Sein aufzuweisen haben, und die Natur ergießt sich völlig in das Bild und bleibt doch ganz in sich selbst.“*<sup>343</sup>

*„Hier ist Gott vermittelt in dem Bilde, und das Bild ist unvermittelt in Gott. ... Das Bild ist nichts aus sich selbst, noch (zweitens) ist es für sich selbst. In gleicher Weise, wie das Bild, das im Auge empfangen wird: das stammt nicht aus dem Auge und es hat kein Sein im Auge, sondern es hängt und haftet einzig an dem, dessen Bild es ist. Darum ist es weder aus sich selbst, noch ist es für sich selbst, sondern es stammt eigentlich von dem, dessen Bild es ist, und gehört ihm gänzlich, und von ihm nimmt es sein Sein und ist dasselbe Sein.“*<sup>344</sup>

„Bild“ ist ein Kernbegriff in Eckharts Denken - das Bildsein des Menschen ist nicht nur als Ähnlichkeit zu verstehen, sondern als eine fundamentale Beziehung zwischen Mensch und Gott. Er beschreibt den Vorgang des sich Abbildens und des Bildes als ein dynamisches Geschehen, das im Sinne einer „*Consubstantialität*“ ausgelegt werden kann. Zwischen Ursprung und Abbild besteht eine untrennbare Beziehung der Gleichheit. Der Ursprung des Bildes liegt nicht in ihm selbst und es kann für sich selbst nicht

---

<sup>342</sup> Thomas von Aquin, Comm. In lib. De an, L III, lec 2, Nr. 590, cit. in: WELTE, Bernhard, *ibid.*, 118

<sup>343</sup> DW I, Predigt 16 B, 189

<sup>344</sup> DW I, Predigt 16B, 191

bestehen, es existiert nur in seinem Ursprung und ist nur für ihn - damit entwickelt sich in der Bewegung ein dynamisches Identitätsgeschehen zwischen beiden.<sup>345</sup>

Die Seele trägt gleichsam das göttliche Bild in sich, denn wo der Mensch Bild Gottes ist, bildet die menschliche Seele Gott als ihren Ursprung ganz in sich ab. Sie nimmt Gott dabei in sich auf und wird ihm nicht nur ähnlich, sondern eins mit ihm. So, wie das Sein eines Bildes ganz von seinem Ursprung - dem Abgebildeten - abhängig ist, da es für sich gar nicht ist, so ist das Abbild in der Seele gänzlich von der Gegenwart des Abgebildeten, also Gottes bestimmt. Im Unterschied zu einem einfachen Spiegelbild bildet sich Gott aber in der Seele zur Gänze ab und teilt dem Menschen sein eigenes Wesen (seine eigene Natur!) mit. Daher kann Eckhart auch sagen, dass Urbild und Abbild ein Sein haben, nämlich das Sein des Urbildes, das in das Abbild einfließt.

*„Die Unterschiedenheit kommt aus der Einheit, (ich meine) die Unterschiedenheit der Dreifaltigkeit. Die Einheit ist die Unterschiedenheit, und die Unterschiedenheit ist die Einheit.“<sup>346</sup>*

So ist in der Trinität der Vater der Ursprung und der Sohn das Ebenbild, der sich in der Geburt als Sohn ganz aus seinem Ursprung - dem Vater - konstituiert und nur von ihm her alles ist, was er ist, und doch in der trinitarischen Entfaltung quasi auf den Vater zurückblickt in einem lebendigen Vollzugsgeschehen - in Identität.<sup>347</sup> Genauso geschieht es in der Geburt Gottes in der menschlichen Seele, indem der Vater hier sein Ebenbild hervorbringt.

Wenn dieselbe Menschwerdung Gottes in Christus sich auch in jedem Menschen vollziehen soll, ist die Frage, wie diese Annahme der menschlichen Natur unter Beibehaltung der göttlichen erfolgen kann. Die Problematik der menschlichen Natur überwindet Eckhart durch die Ablösung des menschlichen Ich im Prozess einer Entäußerung, die er in mit der Abgeschiedenheit beschreibt.<sup>348</sup> Einen Erklärungsversuch dazu - auf den Grundlagen der Metaphysik - unternimmt Shizuteru Ueda, indem er sagt, Natur und Person entsprechen Substanz und Akzidenz; die nur zu-fallende Person (das Ich) ist aufzugeben, so ist die lautere menschliche Natur in der Lage, den Sohn Gottes in sich zu

---

<sup>345</sup> Vgl. dazu ausführlich MANSTETTEN, Reiner, *Esse est Deus*. 259-262

<sup>346</sup> DW I, Predigt 10, 131

<sup>347</sup> Vgl. WELTE, Bernhard, *Meister Eckhart*, 128f

<sup>348</sup> Vgl. DW II, Traktat 2, 343 und Erläuterungen dazu in Kapitel 3.2.3. Das Ziel der Abgeschiedenheit, 34

empfangen, den Gott so „in seine eigene Natur“ gebiert. In Christus gibt es zwei Naturen aber nur eine Person. Damit kommt es bei der Gottesgeburt nicht zu einer „Vergöttlichung“ der menschlichen Person, sondern in der „geistlichen Geburt“ zur Ablösung (= Entäußerung) des menschlichen Ich durch das göttliche Ich und zur Annahme der menschlichen Natur (die immer dieselbe Natur ist) durch die der göttlichen Person, den logos.<sup>349</sup> So kann jeder Mensch aufgrund der hypostatischen Union mit Gott eins werden. Das heißt, dass der Mensch als Person „der Sohn selber ist“, wie Eckhart es ausdrückt.

Auf die Frage, ob denn der Mensch in diesem Prozess Gott werde, antwortet Eckhart (indem er auf Augustinus verweist) in seiner Predigt zu Maria Verkündigung:

*„Was die Seele liebt, dem wird sie gleich. Liebt sie irdische Dinge, so wird sie irdisch. Liebt sie Gott, so könnte man fragen, wird sie dann Gott? Sagte ich das, so klänge es unglaublich für die, die zu schwachen Verstand haben und es nicht fassen. Augustinus aber sagt: Ich sage es nicht, ich verweise euch vielmehr auf die Schrift, die da sagt: „Ich habe gesagt, daß ihr Götter seid“ (Ps 81,6).“<sup>350</sup>*

Für jene, die etwas Verstand haben (so Eckhart), fügt er allerdings hinzu: *„Nie ward etwas durch Geburt (einem andern) so verwandt noch so gleich noch so vereint, wie die Seele es Gott in dieser Geburt wird.“<sup>351</sup>*

### 3.5.5. Der Durchbruch

*„Ein großer Meister sagt, daß sein Durchbrechen edler sei als sein Ausfließen, und das ist wahr. Als ich aus Gott floß, da sprachen alle Dinge: Gott ist; dies aber kann mich nicht selig machen, denn hierbei erkenne ich mich als Kreatur. In dem Durchbrechen aber, wo ich ledig stehe meines eigenen Willens und des Willens Gottes und aller seiner Werke und Gottes selber, da bin ich über alle Kreaturen und bin weder Gott noch Kreatur, bin vielmehr, was ich war und was ich bleiben werde jetzt und immerfort. Da empfangen sie einen Aufschwung, der mich bringen*

---

<sup>349</sup> Eine detaillierte Erläuterung dazu findet sich bei UEDA, Shizuteru: Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit, 40-49

<sup>350</sup> DW I, Predigt 38: *In illo tempore missus est*, 413f

<sup>351</sup> Ibid.

*soll über alle Engel. ...denn mir wird in diesem Durchbrechen zuteil, daß ich und Gott eins sind. Da bin ich, was ich war, ...*<sup>352</sup>

Eckhart beschreibt den Prozess der Selbstmitteilung Gottes einerseits als ein Ausfließen der Gottheit, dies geschieht in der Schöpfung und andererseits als ein Zurückfließen - als ein Durchbrechen zu Gott (bzw. eigentlich zur Gottheit) - wo er in sich zurück spricht. Durch das Empfangen Gottes in der Gottesgeburt kommt es im Innersten der menschlichen Seele zu diesem „Durchbrechen“. Es sprengt gewissermaßen das Geburtsschema, wenn die göttliche Kraft in der Seele wirkt. Die Seele wird durch die Vereinigung mit dem Wort in ihren Ursprung, also in den Urgrund der Gottheit, das „ungeteilte Eine“ zurückgeführt. Hier muss sie alles lassen, auch Gott, um zum namenlosen „Nicht-Gott“ zu gelangen. Diese vollkommene Rückkehr der Seele nennt Eckhart das „Durchbrechen zur Gottheit“.<sup>353</sup> Damit gelangt die Seele in den Urgrund der Trinität zurück.

Während im Ausfließen Gott „wird“ und die Kreaturen, die Seele und Gott differenziert werden, erfolgt im Durchbrechen das „Entwerden“ sowohl des Menschen als auch Gottes. So kann Eckhart auch sagen, dass er Gott darum bittet, *„daz er mich ledic mache gotes.“*<sup>354</sup> Denn das „wesentliche Sein“ des Menschen, ist „oberhalb“ Gottes, also jenes Sein der „ewigen Geburt“, das vor aller Schöpfung liegt und damit auch jenseits des Schöpfergottes, jenseits aller Differenz. Wo der Mensch alle Bestimmungen, alle Unterschiedenheit und alles zeitlich Anhaftende überwindet, jenseits aller Erkenntnis, allen Willens und Seins, kann er das werden, was er war, als er noch nicht war, in der „Weise seiner Ungeborenheit“. Er überwindet damit auch die Zeit und so erfolgt der Durchbruch als Rückkehr in die Präexistenz des Logos.

*„Das Erkennen bricht durch die Wahrheit und Gutheit hindurch und wirft sich auf das reine Sein und erfaßt Gott bloß, wie er ohne Namen ist. Ich (aber) sage: Weder das Erkennen noch die Liebe einigen. Die Liebe ergreift Gott, insofern er gut ist ... die Vernunft nimmt Gott so, wie er in ihr erkannt wird; sie kann ihn aber niemals erfassen im Meer seiner Unergründlichkeit. ... Über diese beiden ragt die*

---

<sup>352</sup> DW I, Predigt 52, 563

<sup>353</sup> Vgl. UEDA, Shizuteru, Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit, 119ff

<sup>354</sup> DW I, Predigt 52, 561; die Übersetzung von Josef Quint: „dass er mich Gottes quitt mache,“ erscheint mir unzutreffend

*Barmherzigkeit; im Höchsten und Lautersten, das Gott zu wirken vermag, dort wirkt Gott Barmherzigkeit.* <sup>355</sup>

Die Erkenntnis ist *der Weg* zur Gottesgeburt, denn das Erkennen durchbricht alles andere, auf dass Gott in seinem Sohn geboren werde, und doch muss auch sie letztlich zurückbleiben. Es ist ein Geschehen jenseits von Wahrheit und Gutheit, also sogar jenseits der Transzendentalien, die sonst Gott zukommen, dort wo Gott keine Bestimmung mehr hat, also ohne Namen ist. Die Barmherzigkeit Gottes ist das „höchste Werk“ das Gott in der Seele wirkt, sie allein entspricht der Weite und Offenheit, die nötig ist, um ihn zu empfangen. Eckhart beschreibt hier den Durchbruch als ein Geschehen der Barmherzigkeit im Seelengrund, weit oberhalb aller Seelenkräfte; dort, wo das „...*gesamte menschliche Wissen niemals darein eindringt, was die Seele in ihrem Grunde sei.*“ <sup>356</sup>

Ein kleiner Exkurs zum Verständnis der *Liebe* bei Eckhart:

Selbst die Liebe muss auf dem Weg der Einigung zurückstehen, denn sie ist für Eckhart eine Kraft des Willens, die allenfalls das Geeinigte verbindet, die Vereinigung mit Gott selbst aber ist ein Weg der Erkenntnis. In den Reden der Unterweisung unterscheidet er zwischen dem Wesen und dem Werk der Liebe, ersteres liegt im Willen - „...*wer mehr Willen hat, hat auch mehr Liebe...*“ <sup>357</sup>-, das Werk bzw. der Ausbruch der Liebe aber sind nicht immer erstrebenswert:

*„... wie Innigkeit und Andacht und Jubilieren, und ist dennoch allwegs das Beste nicht. Denn es stammt mitunter gar nicht von der Liebe her, sondern es kommt bisweilen aus der Natur, daß man solches Wohlgefühl und süßes Empfinden hat.“* <sup>358</sup>

Solchen empathischen Gefühlsausbrüchen steht Eckhart grundsätzlich skeptisch gegenüber. Deswegen ist für ihn auch der „rechte Wille“, also der im Einklang mit dem Willen Gottes stehende menschliche Wille, zu dem nur der innere, abgeschiedene Mensch gelangen kann, so entscheidend. Denn Gott zu lieben ist, mit lauterem Willen das Gute zu wollen. <sup>359</sup>

---

<sup>355</sup> DW I, Predigt 7, 93

<sup>356</sup> DW I, Predigt 7, 93

<sup>357</sup> DW II, Traktat 2, 363

<sup>358</sup> Ibid.

<sup>359</sup> Vgl. COGNET, Louis, Gottes Geburt in der Seele, 78

Es gibt sehr viele Belegstellen zur Gottesgeburt in den deutschen Predigten, aber nur wenige zum Durchbruch bzw. Durchbrechen. Auch sind Letztere nicht immer eindeutig in den Prozess der Geburt einordenbar. Insofern ist es schwierig, eindeutig festzustellen, ob es beim Durchbrechen um einen eigenständigen Vorgang geht, ob es ein Teil des Geburtsvorgangs ist oder dessen Folge bzw. Vollendung. Für Alois Haas ist die Geburt selbst das radikale Ereignis des Durchbrechens.<sup>360</sup> Für Shizuteru Ueda ist die Gottesgeburt in der Seele der Weg zur Vereinigung mit Gott, der Durchbruch aber ist mehr als das. Er ist einerseits eine Aktivität der Seele selbst, die in Gott durchbricht und dabei gleichsam in ihn zurückfließt bzw. „sich zurückgebiert“; andererseits wird hier die absolute Einheit mit der Gottheit erreicht, jenseits der Vater-Sohn Beziehung.<sup>361</sup> Es handelt sich also dabei um zwei gegenläufige Bewegungen: Die Geburt, in der Gott sich in der Seele gebiert als absolute Selbstmitteilung, und der Durchbruch, in dem die menschliche Seele in den Grund Gottes, die Gottheit, durchbricht.

*„Vernunft dringt in das lautere Sein, Erkenntnis läuft voran, sie läuft vorauf und bricht durch, auf daß (da) Gottes eingeborener Sohn geboren wird.“*<sup>362</sup> Hier ist der Durchbruch eindeutig die Voraussetzung bzw. der Weg zur Geburt Gottes im Menschen. Allerdings kann vermutet werden, dass hier nicht der „Durchbruch“ gemeint ist, wie im eingangs angeführten Zitat aus Predigt 52. Darauf verweist auch der folgende Text:

*„Wie das, wo der Sohn aus dem Vater ausbricht im ersten Ausbruch, unaussprechlich ist, so auch gibt es etwas gar Heimliches oberhalb des ersten Ausbruchs, in dem Vernunft und Wille ausbrechen. ... daß das gesamte menschliche Wissen niemals darein eindringt, was die Seele in ihrem Grunde sei.“*<sup>363</sup>

Dieses „Heimliche“ liegt demzufolge jenseits des „ersten Ausbruchs“. Es ist der Seelengrund, wo alles zurückbleiben muss, und hier sind auch keine Vernunft, kein Wille und kein Wissen mehr. Die vorliegende Stelle verweist eher darauf, dass die Geburt des Sohnes im ersten Durchbruch geschieht - in der Zeugung des Wortes -, die eigentliche Vereinigung mit Gott aber jenseits dieses Durchbrechens - also jenseits der Gottesgeburt in der Seele - geschieht. Es ist jedenfalls die letzte Bastion, die der völlig gelassene Mensch nun erklimmt, um zum völligen Einswerden mit der Gottheit zu gelangen. Der

---

<sup>360</sup> Vgl. HAAS, Alois, Meister Eckhart, 24

<sup>361</sup> Vgl. UEDA, Shizuteru: Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit, 121

<sup>362</sup> DW I, Predigt 3, 39

<sup>363</sup> Vgl. DW I, Predigt 7, 93

Durchbruch ist zugleich ein Durchbrechen aller menschlichen Wünsche und Vorstellungen, ein „Überstieg“ über sich selbst hinaus und er schafft ein neues Sein, eine neue Identität des Menschen.<sup>364</sup>

Hier ist „Nichts“ und zugleich Einheit in Gott, wo er ein „Nicht-Gott“, ein „Nichts“ ist. Wo alle Begriffe, Bestimmungen und Formen zurückgelassen werden, bleibt nichts übrig, als reine Negativität. Hier wird schlussendlich auch die Metaphysik als Gedankengebäude verlassen.<sup>365</sup> Das Nichts, die Leere und die Wüste sind die Erfahrungen der Abgeschlossenheit, wie Eckhart sie beschreibt.<sup>366</sup> Der Mensch hat alles hinter sich gelassen: Willen, Wissen und Werke („der nichts will, nichts weiß und nichts hat“); und selbst Gott wird nicht mehr gedacht, denn auch „Gottes ledig werden“ müssen wir, wie bereits erläutert.

*„Wenn aber alle Bilder der Seele abgeschieden werden und sie nur mehr das (schlechthin) einige Eine schaut, dann findet das reine Sein der Seele erleidend (=passiv) in sich selbst ruhend das reine, formenfreie Sein göttlicher Einheit, das ein überseiendes Sein ist.“<sup>367</sup>*

Im Seelengrund gibt es nichts Vermittelndes mehr, auch die Erfahrung selbst wird daher nicht mehr reflektiert, es gibt keine Objektivität eines vor-stellenden Denkens. Es ist reines Stehen im lauterem Sein, in der Gegenwart Gottes. In diesem nackten Sein, wo die Seele selbst zunichte wird, kann sie Gott begegnen. *“Du sollst Gott ungeistig lieben...“<sup>368</sup>* sagt Eckhart. D.h., sogar die Kräfte des Geistes sollen zum Erliegen kommen, damit keine Bilder und nichts Vermittelndes zwischen Gott und Mensch tritt. Es ist die „Erneuerung im Geiste“ über die Eckhart in dieser Predigt 83 spricht, wo alle Kräfte des Geistes (Wille, Zorn, Begehren, Erinnerung usw.) von Gott überformt werden sollen, sogar die so hoch von Eckhart geschätzte Vernunft. Im neuzeitlichen Sinne könnte man dabei auch von einer „Selbstbewusstwerdung“ sprechen.<sup>369</sup>

So kommt es auch, dass das Erfahrene unaussprechlich und unbeschreiblich ist: *„Das Schönste, was der Mensch über Gott auszusagen vermag, das besteht darin, dass er aus*

---

<sup>364</sup> Vgl. MIETH, Dietmar, Einheit mit Gott, Patmos 2008, 46

<sup>365</sup> Vgl. WELTE, Bernhard, Meister Eckhart, 87

<sup>366</sup> Vgl. DW I, Predigt 10, 129 bzw. Predigt 28: *“Es ist eine Fremde und eine Wüste“*, 323

<sup>367</sup> DW II, Predigt 83, 189

<sup>368</sup> Ibid., 195

<sup>369</sup> Vgl. WINKLER, Norbert, Meister Eckhart, 84

*der Weisheit des inneren Reichtums schweigen könne.*<sup>370</sup> Besonders prägnant meint Eckhart auch dazu: *„Ein Meister sagt: Hätte ich einen Gott, den ich erkennen könnte, ich würde ihn nimmer für Gott ansehen.*“<sup>371</sup> Damit spielt er wahrscheinlich auf Augustinus an, der da sagt: *„Si comprehendis, non est deus“*.

Es ist der Weg der Morgenerkenntnis, in welcher der Mensch Gott erkennt. *„Auf diese Weise schaut man die Kreaturen ohne alle Unterschiede und aller Bilder entbildet und aller Gleichheit entkleidet in dem Einen, das Gott selbst ist.*“<sup>372</sup> Hier ist der Mensch in Gott und schaut die Welt in Gott - es ist die Vorstellung der Einheit zwischen Mensch und Gott, jenseits aller definierenden Bilder und konstituierenden Vorstellungen, als letztes Ziel menschlichen Daseins. Wo alle Subjekt-Objekt Struktur überwunden wird, da ist das Ziel erreicht. Diesen Weg darzustellen, darum geht es Eckhart letztlich in allen seinen Schriften.

Die letzte Einigung mit Gott - der Durchbruch in die Gottheit - ist das Einwohnen der Seele in Gott, wo jenseits allen Wirkens, Wollens und Denkens nur mehr Gott wirkt. Es ist quasi eine gnadenhafte Überformung des Menschen durch das Göttliche, bzw. ein vollkommenes Verschmelzen mit dem Göttlichen, sodass die Seele *„in unum“* mit Gott steht. Sofern der Mensch in die Einheit der Gottheit eintaucht, ist die Einigung des Menschen mit Gott als Sohn in Christus zugleich die Überwindung der Trinität. Gott kann im Letzten weder in einer reinen Schau, noch in der Vernunft erkannt werden, sondern nur in der eigenen Erfahrung des Einswerdens.

*„Denn, solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, solange wird er diese Rede nicht verstehen; denn dies ist eine unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar.*“<sup>373</sup>

---

<sup>370</sup> Ibid., 191

<sup>371</sup> Ibid., 193

<sup>372</sup> DW II, Traktat 1, 327

<sup>373</sup> DW I, Predigt 52, 563

### 3.6. Das Ziel der Gottesgeburt

*„Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem gedachten Gott, denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr einen wesenhaften Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken des Menschen und aller Kreatur.“<sup>374</sup>*

Eckharts Spiritualität ist zunächst eine „Spiritualität des Denkens“.<sup>375</sup> Er will seine Theologie mit Vernunftgründen auslegen und dem menschlichen Verstand zugänglich machen. Doch das Denken geschieht nicht um seiner selbst willen, sondern um die Erfahrung Gottes zu ermöglichen und dieser Erfahrung gemäß zu leben, sagt er. Der Mensch soll Gott in seinem Wesen, in seinem ganzen Dasein haben; dann erkennt er in allen Dingen Gott. Eckharts Lebenslehre ist eine Lehre vom Sein, nicht vom Sollen. Ganz im Sinne des Motivs „werde, der du bist“, soll der Mensch zu seiner eigentlichen Natur zurückkehren. Es geht Eckhart nicht um eine mystische Gottesschau, sondern um eine Transformation menschlicher Existenz in der Welt durch die Gottesgeburt. Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis. Doch die Wahrheit kann nur der begreifen, der selbst verwandelt ist, dort, wo Subjekt- und Objektdenken durchbrochen werden, um die Wesensgleichheit mit dem zu Erkennenden zu erlangen.<sup>376</sup>

*„Was in ein anderes verwandelt wird, das wird eins mit ihm. Ganz so werde ich in ihn verwandelt, daß er mich als sein Sein wirkt, (und zwar) als eines, nicht als gleiches; beim lebendigen Gott ist es wahr, daß es da keinerlei Unterschied gibt.“<sup>377</sup>*

Der Mensch muss völlig in Gott transformiert und verwandelt werden. Eckhart vergleicht hier die Geburt Gottes in der Seele mit der Eucharistiefeyer, bei der das Brot in den Leib Christi verwandelt wird; auch bei vielen Broten gibt es nur einen Leib. Genauso soll der Mensch zum Sohn Gottes werden. Ziel für Eckhart ist die Einheit der Seele mit Gott; er beruft sich dabei auf 2 Kor 3,18. Diese Einheit ist zugleich die Erfahrung Gottes im Durchbrechen zum Grund, sie ist ein Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch. Wo es zum Wesen Gottes gehört, sich mitzuteilen, seine Überfülle

---

<sup>374</sup> DW II; Reden der Unterweisung, 349

<sup>375</sup> HAAS, Alois, Meister Eckhart, 38

<sup>376</sup> Vgl. WEHR, Gerhard, Die Gottesgeburt im Seelengrund, Freiburg 1990, 23

<sup>377</sup> DW I, Predigt 6, 85; vgl. 2 Kor 3,18: *Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt.*“

gleichsam zu verströmen, da ist Gottes Sein immer ein In-Beziehung-Sein mit dem Menschen, das allem menschlichen Handeln zuvor kommt. Der Mensch hat die Freiheit, ja er ist angesprochen, sich auf diesen Gott einzulassen. Wo Zuspruch zur Entsprechung wird, ist das Ziel der Einheit erreicht.

Den Weg dazu weisen Gelassenheit und Abgeschiedenheit, die gleichsam einen Reinigungsprozess darstellen, eine Katharsis von allem „Worumwillen“, von aller Anhaftung an sinnliche Vorstellungen. Es geht dabei, wie erläutert, nicht um eine Innerlichkeit im Sinn einer Weltvergessenheit, ein Sich-nicht-berühren-lassen von ihr, sondern um eine Freiheit des Willens für Gott, jenseits aller menschlichen Gefühle. So wird auch in Predigt 15 der „*homo quidam nobilis*“, der edle Mensch, der alles Geschaffene hinter sich gelassen hat, alle Mannigfaltigkeit, alles Dingliche, allen Eigenwillen, folgendermaßen beschrieben:

*„Ein solcher Mensch kommt reicher wieder heim, als er ausgegangen war. ... er findet sich selbst und alle Dinge im gegenwärtigen Nun der Einheit. ... Ein solcher Mensch lebt nun in einer ledigen Freiheit und in einer lauterer Entblößtheit, denn er braucht sich keiner Dinge zu unterwinden noch anzunehmen, wenig noch viel; denn alles, was Gottes Eigen ist, das ist sein Eigen.*

Wo der Mensch sich von der Vielfalt der geschaffenen Dinge gelöst hat, erfährt er sich als frei und kann so nicht nur sich selbst, sondern auch Gott finden. Das erreichte Einssein mit Gott erlaubt es ihm jedoch, nicht nur das eigene Sein sondern auch Gott selbst zu lassen, und sich mit ungeteilter Aufmerksamkeit der Weltwirklichkeit zuzuwenden.

Dies zeigt auch die paradoxe wie einzigartige Interpretation Eckharts zur biblischen Erzählung von Martha und Maria (Lk 10,38-42). Es ist Martha, von der Eckhart sagt: „... *denn sie hatte schon lange und recht gelebt; denn das Leben gibt das edelste Erkennen.*“<sup>378</sup> Die kontemplative Maria steht bei ihm im Verdacht, in ihrem Wohlgefühl, in der Süße religiöser Exaltiertheit stecken zu bleiben. Martha hingegen verkörpert die wahre Vollendung, da sie bei den weltlichen Dingen steht, sich aber von ihnen nicht beherrschen lässt, sondern aus der Einheit (des Willens) mit Gott im Grund ihrer Seele handelt. „*Martha war so wesenhaft, dass ihr Wirken sie nicht behinderte.*“<sup>379</sup> Ihr Enga-

---

<sup>378</sup> DW II, Predigt 86: *Intravit Jesus in quoddam castellum*, 211

<sup>379</sup> Vgl. *ibid.*, 227

gement macht Eckhart zum Vorbild und spricht ihr die Berechtigung ihrer Sorge um die kontemplative Maria zu.

*„Martha aber stand ganz wesenhaft da, daher sprach sie: Herr, heiß sie (Maria) aufstehen, ... ich wünschte, daß sie leben lernte, auf daß sie es (das Leben) wesenhaft zu eigen hätte.“*<sup>380</sup>

Der klassische Dualismus von Schauen und Wirken, „*actio et contemplatio*“, wird durchbrochen, indem Martha als eine Gestalt beschrieben wird, die ihre Gotteserfahrung bereits in die Tat umsetzt, während Maria erst am Anfang steht. Wer sich nur in sein Inneres versenkt, der kann nicht „wesentlich leben“. Maria muss noch „Martha werden“, sie muss noch „leben lernen“, meint Eckhart, um wesentlich sie selbst zu sein. In der Figur der Martha sieht er Lebenserfahrung, Einsatz und Kompetenz in der Tugend vereint, was er als „Wesentlichkeit“ im eigentlichen Sinn bezeichnet. Eine klare Absage an die Versenkungsmystik, ein Aufruf zu einem „Sein in Welt“, zu dem die Gotteserfahrung den Weg weisen soll. Eckharts Mystik ist ein „Wirken aus Gott in der Zeit“.<sup>381</sup>

Der vollkommene Mensch, wie Eckhart ihn sieht, ist nicht weltfremder Einsiedler in geistiger Verzückerung sondern ein weltzugewandter Mensch, der aus Gott in Welt und Zeit wirkt. Es geht nicht um Apathie, nicht um Aufhebung der Sinnlichkeit, sondern um ein „gelassenes“ Handeln aus Gott heraus. Der Unterschied von *vita activa* und *vita contemplativa* gilt nicht mehr. Gotteserfahrung ist ein Weg in die Welt, denn „...*das Leben aber gibt uns selbst zu erkennen ohne Gott...*“, schreibt Eckhart.<sup>382</sup> Ein Weg der Seele zu Gott ist es, tätig - in Werk und Wirken - und in Liebe in allen Kreaturen Gott zu suchen. Das göttliche Sein ist für Eckhart in allen Dingen zu finden, denn „...*alle Dinge haben für den innerlichen Menschen eine inwendige, göttliche Seinsweise.*“<sup>383</sup> Dies ist eine „Mystik des Alltags“, wie sie auch Karl Rahner gefordert hat.<sup>384</sup>

*„Die Leute brauchten nicht so viel nachzudenken, was sie tun sollten; sie sollten vielmehr bedenken, was sie wären. ... Bist du gerecht, so sind auch deine Werke gerecht.“*<sup>385</sup>

---

<sup>380</sup> Ibid.

<sup>381</sup> Vgl. MIETH, Dietmar, Meister Eckhart, 61

<sup>382</sup> DW II, Predigt 86, 211

<sup>383</sup> DW II, Traktat 2, 407

<sup>384</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Gott und Offenbarung, Schriften zur Theologie, Bd. XIII, Einsiedeln 1978, 110

<sup>385</sup> DW II, 343

Im Mittelpunkt von Eckharts Gedanken steht das menschliche Sein, nicht das Handeln. Nach dem scholastischen Prinzip „*agere esse sequitur*“ geht das Sein dem Handeln voraus. Und so steht für Eckhart die Heiligkeit menschlichen Seins im Vordergrund, die rechten Werke folgen dann automatisch. Die guten Werke, meint er, machen uns nicht heiliger, sondern wir heiligen die Werke, die wir tun, durch unser Sein, sei es auch nur Essen, Wachen oder Schlafen. Es ist die Gott zugewandte Grundhaltung, ein „in der Gegenwart Gottes leben“, nach der der Mensch streben soll. Nicht nur in allen Dingen Gott zu ergreifen, sondern in seinem Sein von Gottes Gegenwart so durchdrungen zu sein, dass der Mensch in Gott selbst „verwesentlicht“ ist, das ist das Ziel.<sup>386</sup> Dann kommen die guten Werke ganz von selbst. Das aktive Leben ist also gleichsam die Vollendung des kontemplativen, und der Mensch findet in eine neue Dimension des Daseins.

Die Gottesgeburt in der menschlichen Seele ist zugleich Eckharts Grundansatz seiner Ethik: Durch Gottes Wirken wird die Seele nicht nur geläutert und auf ihn hin geordnet, sondern Gott wirkt nun in ihr sein göttliches Werk. Gottesgeburt bedeutet nicht nur Rückkehr in den Ursprung und Gleichheit mit dem Ursprung, sondern heißt „Sein im Ursprung“. Die so erneuerte Seele ist eine neue Realität, der Mensch steht in einem neuen Sein und dieses ist die „Kompetenz zum Guten.“<sup>387</sup> Letztes Ziel der Gottesgeburt ist die Liebe, die der Mensch als Sohn mit Gott nun wirkt. „*Der Mensch aber ist wahrhaft Sohn, der da alle seine Werke aus Liebe wirkt.*“<sup>388</sup> Sie ist von allen falschen Vorstellungen gereinigt, durch alle Loslösungsprozesse geläutert. Der Mensch der liebt, der ist es, der „... *aus Gott die Liebe in sich schöpft.*“<sup>389</sup> Eckhart übernimmt die Vorstellung von Petrus Lombardus, dass der Mensch in derselben Liebe liebt, in der Gott sich selbst liebt, also unmittelbar im Heiligen Geist.<sup>390</sup> Der Mensch partizipiert in der Gottesgeburt an der göttlichen Liebe und sein Handeln macht die Welt transparent auf den Heilswillen Gottes.

---

<sup>386</sup> Ibid., 349ff

<sup>387</sup> MIETH, Dietmar, Meister Eckhart, 49 und 137

<sup>388</sup> DW I, Predigt 26: *Mulier, venit hora*, 301

<sup>389</sup> Ibid.

<sup>390</sup> DW II, Kommentar, 669

*„Ein jeder behalte seine gute Weise und beziehe alle Weisen darin ein und ergreife in seiner Weise alles Gute und alle Weisen. ... Wir sollen ihm je auf eigene Weise nachfolgen.“<sup>391</sup>*

Eckharts Interesse am Subjekt, und zwar am Leben der Menschen seiner Zeit, verleiht seinem Denken eine besondere Aktualität. So empfiehlt er auch jedem, seinen eigenen Weg zu Gott zu suchen. Mit der Empfehlung eines individuellen Heilsweges für den Einzelnen hat sich Eckhart wohl bei den kirchlichen Autoritäten seiner Zeit wenig Freunde gemacht.

*„Und wenn dich auch je deine großen Vergehen so weit abtreiben mögen, daß du dich nicht als Gott nahe ansehen könntest, so sollst du doch Gott als dir nahe annehmen. Denn darin liegt ein großes Übel, daß der Mensch sich Gott in die Ferne rückt; denn, ob der Mensch nun in der Ferne oder in der Nähe wandle: Gott geht nimmer in die Ferne.“<sup>392</sup>*

Ein Gott, der in Glanz und Glorie herrscht, ist ein den Menschen ferner Gott. Er wird zu einem unerreichbaren Gott und der Mensch, der sich fern von Gott wähnt, sieht sich sündig, schwach und unfähig, Jesus nachzufolgen und verzagt. Doch keine Schwäche und kein Vergehen kann bewirken, dass der Mensch sich nicht als Gott nahe sehen kann und so sagt Eckhart: *„...und kann er (Gott) nicht drinnen bleiben, so entfernt er sich doch nicht weiter als bis vor die Tür.“<sup>393</sup>* Es ist ein Gott, der dem Menschen innewohnt, ein wesenhafter Gott.

*„Warum geht ihr aus? Warum bleibt ihr nicht in euch selbst und greift in euer eigenes Gut? Ihr tragt doch alle Wahrheit wesenhaft in Euch.“<sup>394</sup>*

Eckhart begreift Gotteserkenntnis als Selbsterkenntnis, bzw. als Erkenntnis der Selbstmitteilung Gottes im eigenen Sein. Die Erkenntnis des geoffenbarten Geheimnisses Gottes, das Denken und Erfahren des letzten Grundes des Glaubens, stehen im Mittelpunkt seiner Lehre. Damit steht seine Theologie genau im Zentrum der fundamentaltheologischen Fragestellung nach der mit Mitteln der Vernunft zugänglichen Tiefendimension des Glaubens und ihrer Vermittelbarkeit. Doch die Gotteserkenntnis durch die

---

<sup>391</sup> DW II, 387 und 389

<sup>392</sup> DW II, Traktat 2, 385

<sup>393</sup> Ibid.

<sup>394</sup> DW I, Predigt 5B, 75

Gottesgeburt führt nicht zu weltabgeschiedener Vergeistigung, sondern zu einem persönlichen Lebensvollzug „mit Gott“ in der Mitte der eigenen Existenz.

Die Gottesgeburt ist kein exklusiver Heilsweg für Auserwählte, sondern für jeden Menschen auf seine Weise möglich. Durch die Geburt Gottes in der Seele wird Gott zu einem *wesenhaften* Gott und dies verleiht dem einzelnen Menschen in seinem ganzen Denken und Handeln eine tiefe Einheit, in der er *unmittelbar* bei sich, bei Gott und bei den Menschen ist. Wenn das Ziel ist, wie Eckhart sagt, ganz „verwesentlich“ zu sein, geht es ihm um eine existenzielle Grundhaltung des Menschen, die Folge und Ausdruck seines auf das Transzendente hin orientierten Daseinsverständnisses ist. Doch die Wahrheit, so sagt Eckhart, kann nur der begreifen, der selbst verwandelt ist, „... *darum erkennt niemand den Vater als nur der Sohn!*“<sup>395</sup>

---

<sup>395</sup> DW I, Predigt 3, 39



## 4. Meister Eckhart heute - Versuch einer Annäherung

Mit seiner Frage nach dem Adressaten der Selbstmitteilung Gottes und nach den im Subjekt vorausgesetzten Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens der göttlichen Offenbarung steht Karl Rahner (1904-1984) für die sogenannte „anthropologische Wende“ in der Theologie des 20. Jahrhunderts. Alle Theologie, so Rahner, muss Anthropologie sein, denn von Gott zu reden heißt immer, auch vom Menschen zu reden. Mit dieser Wende eröffnet sich der Weg für eine Theologie, die den Menschen als Subjekt wieder stärker in den Mittelpunkt stellt und die im Letzten auf die Erfahrung des Glaubens jenseits gesatzter dogmatischer Wahrheiten verwiesen wird. Der Mensch, der sich als „Geist in Welt“ für das Transzendente öffnet, sucht eine Erfahrung jenseits der kategorialen Erfahrungen der Welt. Er ist im Glauben auf die Selbstmitteilung Gottes verwiesen, und zugleich als „transzendentes Subjekt“ fähig, diese auch wahrzunehmen. Wo der Mensch sich als das Subjekt der unbegrenzten Transzendenz erfährt, ist er selbst das Ereignis der radikalen, freien und ungeschuldeten Selbstmitteilung Gottes.<sup>396</sup> Selbstmitteilung heißt, dass Gott zu einer inneren Wirklichkeit menschlichen Daseins wird. Durch die Annahme dieser Selbstmitteilung Gottes als ein bleibendes Existenzial des Menschen eröffnet ebendiese Transzendenz die Teilhabe des geschöpflich Seienden am göttlichen Wesen.<sup>397</sup>

Es ist unübersehbar, wie hier die Metaphern der Gottesgeburt und die Überlegungen in Eckharts Gnadentheologie zum Wirken Gottes im Menschen in anderer Form und Sprache dargestellt werden. Insbesondere der Begriff der Selbstmitteilung Gottes kann die Gottesgeburt insofern abbilden, als sich Gott dem Menschen gibt, indem er sich - sich selbst entäußernd - ganz mitteilt. Wenn wir heute vom Geheimnis der Menschwerdung Gottes sprechen, in dem sich Gott in die Endlichkeit und Kontingenz der Welt begibt, ist es ohne die Selbstmitteilung Gottes als Selbstgabe an das Geschöpf nicht zu denken. Offenbarung Gottes eröffnet einen Raum für ein personales Geschehen, für eine Beziehung, in die der einzelne Mensch in persönlicher, freier Entscheidung eintreten kann. Der individuelle Akt des Glaubens „*Fides qua creditur*“ verschränkt sich untrennbar mit dem Inhalt des „*fides quae creditur*“; christliche Identität kann ohne individuelle Erfahrung nicht gedacht werden.

---

<sup>396</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Br. 1976, 137

<sup>397</sup> Vgl auch *ibid.*, 124-126

So kann Karl Rahner sagen:

*„Der Fromme von morgen wird ein „Mystiker“ sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die ... selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann.“<sup>398</sup>*

Wenn aber nun die überkommenen religiösen Muster versagen und die religiöse Sinn-suche sich in der Inanspruchnahme von esoterischen Heilsangeboten erschöpft, wird nicht das „Mystische“ selbst zum Heilmittel verzweckt? Führt eine immer größere Individualisierung und damit einhergehende Deinstitutionalisierung und Privatisierung der Frömmigkeit letztendlich nicht zu einem Verlust identitätsstiftender Gemeinschaftserfahrungen und intellektueller Auseinandersetzung, ohne die christliches Selbstbewusstsein nicht zu denken ist?

Mit diesen und anderen Fragen findet sich Karl Rahners *„Frommer von morgen“* in der Welt von heute konfrontiert. Der Horizont der Frage nach Gott hat sich seit dem „Tod Gottes“, wie Nietzsche das Ende der Notwendigkeit Gottes für die Welt bezeichnete, nochmals verschoben. Ja, es hat sich für viele Menschen heute die Frage ganz einfach erübrigt. Einen Gott, der nicht nützlich ist, der nicht notwendig ist - weder wendet er die Not der Welt, noch bedarf man seiner, um die Lücken des Wissens um die Welt zu füllen -, einen solchen Gott hat man nicht nötig. Für die „Hypothese Gott“ kommen andere Fragen in den Blick: Die Frage nach Gott als Grund des Daseins jenseits naturwissenschaftlicher Erklärungsmodelle, die Erfahrung der „Abwesenheit Gottes“ - seiner Entzogenheit und Unverfügbarkeit -, die Debatte um die menschliche Freiheit und die Frage nach dem Heilswillen Gottes angesichts der Kontingenzerfahrung menschlichen Daseins.

Wo die Glaubwürdigkeit und Verlässlichkeit religiöser Institutionen und ihrer Erklärungsmodelle versagen, ist die Frage nach der individuellen Vergewisserung des Lebenssinns in der eigenen religiösen Erkenntnis und Erfahrung gefragt. Genau das ist es, was Eckhart anbietet: Es ist die menschliche Erfahrung mit sich selbst, die Erfahrung, ein Anderer werden zu können, weil „... Gott immer wieder und immer mehr Mensch

---

<sup>398</sup> RAHNER, Karl, Zur Theologie des geistlichen Lebens, Schriften zur Theologie, Bd. VII, 22f

wird...“, um es mit Dorothee Sölle zu sagen.<sup>399</sup> Das Geheimnis der Inkarnation wird mit der Gottesgeburt im Menschen zu einem Geschehen, das dem menschlichen Dasein Ursprung und Ziel - und damit Sinn verleiht. Eckhart bietet eine philosophisch und intellektuell erschließbare Reflexion dazu an, die mit den Mitteln der Vernunft die Erklärung des Erfahrenen anstrebt und verortet seine Erfahrung Gottes mitten im Leben des Menschen. Energisch protestiert er gegen weltabgewandte Frömmigkeit und kontemplativen Rückzug aus verantwortetem Handeln. Im Gegenteil, Eckhart plädiert für einen Gott, der im tätigen Menschen wesenhaft gegenwärtig ist, und der die rechte Weise zu leben erst ermöglicht.

Die Theologie Meister Eckharts ist auf ihre Weise zeitlos und damit nicht nur neuzeitlich, sondern auch modern bzw. postmodern anschlussfähig: Der relationale Gottesbegriff, die apophatische Sprache seiner negativen Theologie, die Abgeschiedenheit als Entzugserfahrung und zugleich als Erfahrung von Freiheit des vernunftbegabten Subjekts, die Unbedingtheit aber auch Unverfügbarkeit göttlicher Zuwendung - all das sind Gedanken, die gerade heute, in einer Zeit, in der die Theologie gegenüber der Säkularisierung auf der einen und den Naturwissenschaften auf der anderen Seite, scheinbar den Boden unter den Füßen zu verlieren droht, aktueller sind denn je. Eckharts Theologie ist eine, die zwischen der Skylla des Fundamentalismus und Charybdis des Atheismus einen Weg zu einem vernünftigen Glauben weisen kann.

---

<sup>399</sup> SÖLLE, Dorothee, Das Recht ein Anderer zu werden, Neuwied und Berlin 1971, 11

## 4.1. Selbstmitteilung und Entzogenheit

Die in Geburt und Tod zutage tretende Kontingenzerfahrung menschlicher Existenz bleibt im Letzten auch heute eine „Unverfügbarkeit von unabweisbarer Aufdringlichkeit“, die eine aufklärungsresistente Kraft darstellt. Ist religiöse Lebenspraxis damit bloß Kontingenzbewältigungspraxis?<sup>400</sup> Oder ist sie, jenseits der ethischen Bewältigung des weltlichen Daseins, mit Hans Urs von Balthasar gesprochen, ein Ausdruck eines „...nie einzuholenden Seindürfens, eines gnadenhaften Zu- und Eingelassenseins im Bereich des Seins im Ganzen? Dieses Bewusstsein haftet an der Urerfahrung, dass man durch einen Anruf von außerhalb des eigenen Ich in die Teilnahme an der Welt-Gemeinschaft der Wesen gelangt ist.“<sup>401</sup>

Die christliche Bestimmung des Menschen als „Mensch in Welt“ aber nicht „Mensch von Welt“, der Mensch als transzendentes Subjekt, rekurriert auf ein solches gnadenhaftes Geschehen, wie Eckhart es in der Gottesgeburt beschreibt, in dem der Mensch der von Gott Angerufene und zur Teilhabe am Göttlichen Gerufene ist. Denn nur so, aufgrund einer gemeinsamen Seinsweise, kann er mit Gott in Beziehung treten. Wo der Mensch in diese Einheit mit Gott eintritt und sein menschliches Sein übersteigt, da erfährt der Mensch sich als entgrenzt auf das Absolute hin. Mit der Offenbarung Gottes in der Welt in Schöpfung und Inkarnation - der Geburt des Logos - hat alles im Bereich des Seins ein Apriori in Gott und zugleich tritt Gott in den Bereich des Geschichtlichen und des Kontingenten ein, das Absolute in den Bereich des Relativen.

Der Logos ist für Eckhart Kern- und Angelpunkt seiner Theologie. Es ist ein intellektueller Akt göttlicher Selbstmitteilung, denn Gott ist ganz Erkennen. Es ist für Eckhart in mehrfacher Hinsicht von grundlegender Bedeutung: Einerseits kann er damit die Präexistenz des Menschen im göttlichen Wort begründen (schöpfungstheologisch), und seine Sohnschaft im Logos (inkarnationstheologisch) damit verbinden. Andererseits ist das Wort ein Beziehungsgeschehen und kein ontologisch fassbares Sein und damit begründet er auch den Übergang von einem substanzontologischen zu einem relationalen Gottesbegriff. Die Gottesgeburt im Menschen ist ein Akt göttlicher Selbstreflexion, in dem er sich dem Menschen ganz mitteilt. Wo Gott für Eckhart Erkennen ist, da erkennt die menschliche Vernunft sich im göttlichen Erkennen als göttlich, und da *ist* die menschl-

---

<sup>400</sup> Vgl. LÜBBE, Hermann, Religion nach der Aufklärung, Graz 1986, 144, cit. in: HAAS, Alois M., Mystik im Kontext, München 2004, 24

<sup>401</sup> BALTHASAR, Hans Urs von, „Bewegung zu Gott“ in: ders., Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 16, cit. in: HAAS, Alois M., a.a.O., 25

che Vernunft ein Sich-Selbst Erkennen Gottes.<sup>402</sup> Diese Einheit ist eine sich ereignende in der Beziehung zwischen dem Erkennenden und Erkannten.

Zugleich ist dieser Gott in seiner Geburt ganz Selbstmitteilung - innertrinitarisch und in seinem Ausfließen in der Schöpfung und der Gottesgeburt. Sein Wesen ist es, sich selbst im Akt des Gebärens - in einem dynamischen Vollzug - ganz mitzuteilen. Die Geburt Christi ist für Eckhart nicht primär ein historisches Geschehen, sondern ein ewiges Hervorgehen des Sohnes, ein Ereignis zeitloser Gegenwärtigkeit, das immer und jetzt im „ewigen Nun“ im Menschen geschieht. Damit ist Gott ein Gott der Gegenwart, er ist absolute Aktualität. Durch die Aufhebung der Zeitlichkeit wird alles göttliche Wirken zu einem Reich Gottes, das sich im Heute realisiert, gegen jede „Eschatologisierung“ und Jenseitsvertröstung. Diese Selbstmitteilung Gottes in die Geschichte hinein ist das „Gottes Sein im Werden“. Dies steht paradigmatisch für einen Gott, der in seinem relationalen Sein (in innertrinitarischer Beziehung) zugleich ein Gott *für uns* ist, der sich in die Welt hinein ereignet, indem er sich offenbart.<sup>403</sup> Seine allem zuvorkommende Gnade als „Ja“ zum Menschen ist die Wiederholung des „Ja“ zu sich selbst. Dieses offenbar Werden in Beziehung, seine unbedingte Selbstoffenbarung in der Welt entspricht seiner unbedingten Zuwendung in sich selbst. Gott teilt er sich selbst als das Geheimnis mit, das er im Letzten immer bleibt.

Der Gott Eckharts ist der entzogene Gott, der sich allem menschlichen Maß und allem vorstellenden Denken entzieht. Die negative Theologie, wie Eckhart sie vertritt, ist nicht ein Verstummen der Begriffe und keine Negation der Existenz Gottes, sondern ein Weg des sich zum Transzendenten Verhaltens. Wir können durch ihn lernen, mit unseren falschen Gottesbildern aufzuräumen, unser vermeintlich sicheres Wissen um diesen „vor-gestellten“ Gott aufzugeben. Mit seiner apophatischen Weise, über das Sein Gottes zu sprechen, verwehrt sich Eckhart gegen jede Qualifikation Gottes. Es ist die *negatio negationis* - ein „Verneinen des Verneinens“. Mit dem „Nichts“ oder Gott als „weiseloses Sein“ will er die Versuche unterbinden, Gott als „Etwas“ in unseren anthropomorphen Vorstellungen zu erfassen. Gott ist absolute Ununterschiedenheit und Einheit, in der keine Differenz zu denken ist und der jede Vermittlung fremd ist.

---

<sup>402</sup> Vgl. WINKLER, Norbert, Meister Eckhart, 60 und 152, mit dem Hinweis auf die Exodusauslegung Eckharts zu „Ich bin, der ich bin“

<sup>403</sup> Vgl. JÜNGEL, Eberhard, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth, Tübingen 1986, 121

Nicht nur entzieht die Negation Gott allen Bestimmungen, an der Lauterkeit Gottes zerschellen auch alle Verzweckung, alle eudaimonischen Glücksbedürfnisse, sogar alles Wissen um Gott selbst. Das freie Ja des Menschen zu Gott steht jenseits aller utilitaristischen Beziehungen; Gott ist ein Gott, der um seiner selbst willen geliebt werden möchte, nicht als der notwendige Gott. „*Du sollst Gott ungeistig lieben, ... Du sollst ihn lieben, wie er ein Nicht-Gott, ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild ist,*“ sagt Eckhart, und: „*Und in diesem Einen sollen wir ewig versinken vom Etwas zum Nichts,*“<sup>404</sup> das ist das Ziel. Deshalb musste auch dem Einzug in das gelobte Land der Exodus durch die Wüste vorausgehen, und der Mensch muss sich in der Abgeschlossenheit selbst entäußern, um sich selbst in absoluter Nacktheit in Gott wiederzufinden.

Wenn Gott den Unterschied zwischen dem Sein und dem Nichts konstituiert zugunsten des Seienden,<sup>405</sup> in der Bejahung des Seins, dann steht dieser Bejahung des Menschen durch Gott sowohl die existenzialistische Behauptung der Absurdität des Daseins entgegen, als auch allen billigen Nützlichkeithypothesen egozentrischer Überhöhung des Menschen. Wir müssen zur Kenntnis nehmen, dass der Gott der Gottesbeweise, der Gott der moralischen, politischen oder naturwissenschaftlichen Begründungen nicht existiert. Zur letzten Redlichkeit gehört es, um mit Bonhoeffer zu sprechen, „... zu erkennen, dass wir in einer Welt leben müssen - *etsi deus non daretur*. ... Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,34)!“<sup>406</sup> In diesem letzten Wort Jesu am Kreuz wird die Kenosis des Menschen auf Gott hin transparent. So mündet auch das Gebet in eine Ent-sagung, in der nicht etwas mitgeteilt wird, sondern das Subjekt sich selbst auf Gott hin verläßt, und sich selbst an Gott mitteilt.<sup>407</sup>

Die Offenheit des Menschen auf Gott hin setzt jedoch die vorausgehende Gnade Gottes, seinen Anruf an den Menschen, voraus. Selbstoffenbarung Gottes als unverdiente Gnade, als reines Geschenk ernst nehmen heißt auch, den Atheismus ernst nehmen. Um es mit Simone Weil auf den Punkt zu bringen: „Eine der kostbarsten Freuden der irdischen

---

<sup>404</sup> DW II, Predigt 83: *Renouamini spiritu*, 197

<sup>405</sup> Vgl. HÖHN, Hans-Joachim, Gott. Offenbarung. Heilswege, Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 97

<sup>406</sup> BONHOEFFER, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, München 2011, 533

<sup>407</sup> Vgl. DIRSCHERL, Erwin, Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas, Würzburg 1996, 121

Liebe, nämlich dem Geliebten zu dienen, ohne dass er davon weiß, ist im Falle der Liebe Gottes nur durch den Atheismus möglich.<sup>408</sup>

---

<sup>408</sup> WEIL, Simone, *La connaissance surnaturelle*, 1ère éd. (par Albert Camus) Paris Gallimard coll. "Espoir", Paris 1950, 28, cit. in: HALÍK, Tomás, *Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute*, Freiburg 2010, 248

## 4.2. Abgeschiedenheit als Freiheit zu Gott

Für den deutschen Philosophen Peter Sloterdijk „...birgt allein die Gelassenheit, richtig verstanden, die Differenz, die imstande ist, eine Theorie des Weltprozesses zur kritischen zu machen - sie wirkt nicht als Movens einer alternativen Mobilmachung, sondern als Alternative zur Mobilmachung, sie bringt keine anderen Bewegungen auf den Weg, sondern befreit die richtige Beweglichkeit von den Trugbildern des Wegs.“<sup>409</sup>

Die Abgeschiedenheit ist für Eckhart der Weg der Überwindung der Ich- und Welt-Bezogenheit des Menschen und der Entfremdung von seinem Ursprung, nämlich Gott. So fremd ist uns das heute in einer reizüberfluteten Welt gar nicht, die uns beständig ihre Vorstellungen, Bilder, ihren Lärm und auch ihr Tempo aufdrücken möchte. Die Sehnsucht nach Gelassenheit, Ruhe und Selbstbestimmung ist die Kehrseite unserer Zeit. Eckharts Motiv der Abgeschiedenheit ist eine klare Absage an den menschlichen Machbarkeitswahn und zugleich auch die Absage an einen „Wohlfühlglauben“. Jenseits technischer und wirtschaftlicher Weltbewältigungsstrategien, jenseits eines modernen Selbsterlösungsglaubens wird menschliche Praxis zu einem Weg der Freiheit und des Heils.

Die Abgeschiedenheit ist das Tor zur Erfahrung Gottes, sie ermöglicht es dem Menschen erst, in die religiöse Grunderfahrung einzutreten. Durch die Loslösung von allem vorstellenden, feststellenden und sicherstellenden Denken - so Heidegger - gelingt es dem Menschen, sich von allen Bindungen und Abhängigkeiten zu lösen, und so zu seiner Freiheit zu gelangen.<sup>410</sup> Der Mensch selbst muss durch einen Entäußerungsprozess - eine Kenose - gehen, um jenseits seiner subjektiven Ich-Bezogenheit das Göttliche in sich zu erfahren.

Nur in der Überwindung verdinglichter und subjektiver Denk- und Handlungsstrukturen gewinnt der Mensch Eckhart zufolge die notwendige Gelassenheit. In der Aufgabe nicht nur aller Welt- und Wertbindungen sondern auch seiner eigenen Subjekthaftigkeit, seiner „Ich-Bindung“, schafft er die Voraussetzungen für die Gottesgeburt. Die radikale Selbst- und Weltdistanzierung ermöglicht erst uneingeschränkte Selbsterkenntnis. Dann kann der so „gelassene“ Mensch Gott im Grunde seiner Seele erkennen. Gelassenheit

---

<sup>409</sup> SLOTERDIJK, Peter, Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik, Frankfurt am Main 1989, 144, cit. in: Haas, Alois M., Mystik im Kontext, 215

<sup>410</sup> In dem Zusammenhang streift Heidegger hier auch kurz Eckhart, von dem er meint, „... viel Gutes zu lernen ist“. Vgl. HEIDEGGER, Martin, Gelassenheit, Pfullingen 1959, cit. in: WELTE, Bernhard, Meister Eckhart, 38

wird zu einer transzendentalen Kategorie, die den Menschen zur Teilhabe am göttlichen Sein befähigt. Sogar die Gottesvorstellungen muss er loslassen, um jenseits aller anthropomorphen Vorstellungen und Bilder Gott zu finden.

Um diese absolute Gelassenheit zu erreichen, muss der Mensch aktiv daran arbeiten, alles andere „aus sich heraus zu schaffen“. Er muss gleichsam leer werden, um Fülle zu empfangen. Es ist ein Prozess des Reifens, des Werdens, auf den der Mensch sich einlassen muss, will er Gott finden. Dazu muss er sich seines Intellekts und seines Willens bedienen. Eckharts Mensch ist einer, der sich als in Gott gegründetes und von Gott gewolltes Ich erkennt. Sein neues Selbstbewusstsein ist die Voraussetzung dafür, sich als „göttlich“, als transzendentales Subjekt zu erkennen. Der Mensch als geistbestimmtes Wesen kann sich selbst Gott zuwenden, um sich in ihm zu erneuern, indem er in seinem eigenen Seelengrund Gott und damit seine eigene Identität und zwar jene, als die er von Gott ursprünglich gedacht ist, wiederfindet. Er muss sich bewusst dafür entscheiden und den Weg der Selbsterkenntnis gehen, der ihn von jeder egoistischen Selbst- und Weltbezogenheit befreit. Nur die Freiheit von aller Fremdbestimmung ermöglicht die zweckfreie Bezogenheit auf Gott und damit auch auf den Anderen.

Für Eckhart sind Glaube und Wissen keine unvereinbaren Gegensätze; im Gegenteil, er hat seine Theologie immer dahin gehend verstanden, dass sie einer vernünftigen Begründung bedarf. Die Erfahrung des Göttlichen ist für ihn niemals unvernünftig, aber sie überschreitet im Letzten das rational Erfassbare. Eckharts Erkenntnisoptimismus ist an ein erkennendes Subjekt gebunden, das kraft intellektueller Erkenntnis alles durchdringt. Diesen Optimismus konnte nach ihm kaum jemand mehr teilen, man wandte sich wieder (wie schon Augustinus und Anselm) mehr der Frage nach der Schuldhaftigkeit des Menschen und dem Wesen der Sünde zu, der Frage nach Strafe und Gericht. Der wesenhafte Gott wurde durch einen fernen Gott ersetzt, seine Immanenz durch unerreichbare Transzendenz, die Haltungsethik durch eine Pflichtethik.

### 4.3. Wesentlich leben - Immanenz in Transzendenz

Die derzeitige Krise des Religiösen in der westlichen Welt ist nicht nur eine strukturelle Krise der Kirchen sondern zutiefst auch eine intellektuelle Krise. Das Mensch Sein in seinem ureigensten Sein als „Geist in Welt“ ist angefragt. Nur weil die althergebrachten religiösen Deutungen und Erklärungen auf entscheidende Lebensfragen keine intellektuell befriedigenden Antworten geben oder die Antworten ausbleiben, heißt das noch lange nicht, dass der Mensch sich der Frage nach seinem Sein und Sinn seines Lebens entziehen kann. Diese Frage kann durch ökonomische und ästhetische Selbstbefriedigung zwar übertönt, aber nicht eliminiert werden.

Der „*wesentliche Gott*“ Eckharts ist ein Gott, der im Leben der Menschen wurzelt und zugleich ein der Vernunft zugänglicher Gott ist, die man nicht ausschalten muss, bevor man sich ihm nähert. Er ermöglicht dem Menschen ein anderes Selbstbewusstsein, in der Bejahung der Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz, und damit einen anderen Weltzugang. Damit steht der Mensch in Gott, erkennt sich und schaut die Welt in Gott - wie es Eckhart so schön in der „*Morgenerkenntnis*“ beschreibt.<sup>411</sup>

Eckhart begreift Gotteserkenntnis als Selbsterkenntnis bzw. als Erkenntnis der Selbstmitteilung Gottes im eigenen Sein. In seiner Gottesebenbildlichkeit ist der Mensch schon immer auf Gott hingebunden und daher fähig, ihn zu erkennen. In der Gottesgeburt erfährt der Mensch sich selbst als eine neue Identität, er erkennt sich selbst überhaupt erst als der, der er eigentlich in seinem Ursprung ist, als ein von Gott gewolltes und als ein in Gott ausgerichtetes Sein in der Welt. Dieses Gotteserkenntnis führt nicht zu weltabgeschiedener Vergeistigung, sondern zu einem persönlichen Lebensvollzug „mit Gott“ in der Mitte der eigenen Existenz. Das Ziel ist für Eckhart nicht eine mystische Gottesschau, sondern eine Transformation menschlicher Existenz in der Welt.

Es ist die Gott zugewandte Grundhaltung, ein „in der Gegenwart Gottes leben“, nach der der Mensch streben soll. Es geht Eckhart dabei um den „inneren Menschen“, um eine Befreiung von allen äußeren Sicherheiten und eine veränderte Haltung gegenüber allen Dingen. Besonders seine Predigt 86 zu Martha und Maria zeigt, welches Ziel Eckhart mit der Gottesgeburt im Menschen verfolgt, nämlich einen „*wesentlichen Gott*“, einen Gott im Sein zu haben - einen immanenten Gott. Damit gelingt es ihm, das Transzendente in die Mitte menschlicher Existenz hereinzuholen und zugleich die individuel-

---

<sup>411</sup> DW II, Traktat 1, 327 und Kapitel 3.5.3. Vom Erkennen Gottes, 83

le Verantwortung dafür zu verankern. Denn, um es mit Bonhoeffer zu sagen: „Gott ist mitten in unserm Leben jenseitig.“<sup>412</sup>

Eckharts Lebenslehre ist eine Lehre vom Sein - nicht vom Sollen. Moralisches Handeln findet seinen Zweck laut Eckhart in sich selbst und ist die Folge, aber nicht die Ursache einer moralischen Haltung. Tugenden sind daher norm- und zweckfrei und nur aus Gott begründet. Die Wesenseinheit mit Gott wird zu einer Freiheit des eigenen Gewissens jenseits moralischer Normen. Der Mensch partizipiert in der Gottesgeburt an der göttlichen Liebe und dabei fallen das Ich als Geliebtes und das Ich des Liebenden zusammen.<sup>413</sup> Der so neugeborene Mensch transzendiert sich selbst, erkennt sich in Gott und kann die Liebe Gottes unter Einsatz seines eigenen Ichs erwidern und weitergeben in seinem Handeln. Es ist ein Handeln ohne Eigennutz, ohne Berechnung - „*ohne Warumbe*“, um das eckhartsche Diktum zu gebrauchen. Aus dem Geschenkcharakter göttlichen Wirkens hat die Kirche der westlichen Tradition eine moralische Leistungsschau gemacht, aus der Geschenkspiritualität eine Pflichtspiritualität.

Wo „Gott ... immer wieder und immer mehr Mensch wird“<sup>414</sup> wird der Mensch selbst zum Ort der Transzendenz, nämlich da, wo er sich selbst auf den Anderen hin überschreitet, wo er, aller Kontingenz des Daseins zum Trotz, Liebe und Gerechtigkeit einfordert. Der Aufstieg zur göttlichen Einheit ist zugleich ein Abstieg in die letzten Niederungen der Welt. Die Geburt Gottes in der menschlichen Seele verwandelt den Menschen und führt ihn in eine neue, existenzielle Grundhaltung. Es ist die Immanenz des Transzendenten, die den Heilswillen Gottes in der Welt transparent macht. Geist und Welt, Spiritualität und Leben sind damit untrennbar verschränkt.

Eine richtig verstandene christliche Spiritualität muss zu einer gelebten Solidarität mit der Welt und damit auch zur Verantwortung für „die Anderen“ führen. Es wird die Herausforderung des 21. Jahrhunderts sein, einen vernünftigen christlichen Glauben und die gelebte Erfahrung in und Solidarität mit der Welt zusammenzudenken, *contemplatio* und *actio* zu verbinden, das Schweigen über und den Schrei nach Gott zusammenzuführen.

---

<sup>412</sup> BONHOEFFER, Dietrich, Widerstand und Ergebung, 408

<sup>413</sup> Vgl. ähnlich auch JÜNGEL, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt, 437f

<sup>414</sup> Vgl. SÖLLE, Dorothee, Das Recht ein Anderer zu werden, Neuwied und Berlin 1971, 11

## 5. Zusammenfassung

Heute scheint uns die Vorstellung göttlichen Lebens, übermenschlichen Daseins oder himmlischen Seins fremd geworden zu sein. Hans Küng hat die Veränderung im Bewusstsein zusammengefasst in der Aussage: „Will heute noch ein vernünftiger Mensch Gott werden?“<sup>415</sup> Doch, richtig verstanden, geht es bei der Gottesgeburt im Menschen nicht darum, dass der Mensch Gott wird, sondern dass Gott Mensch wird - und zwar immer mehr Mensch wird. Sie ist ein Weg der Erkenntnis und der Erfahrung, den jeder Mensch für sich selbst beschreiten kann.

Die Erkenntnis des geoffenbarten Geheimnisses Gottes, das Denken und Erfahren des letzten Grundes des Glaubens, stehen für Eckhart im Mittelpunkt seiner Lehre. Damit steht seine Theologie genau im Zentrum der fundamentaltheologischen Fragestellung nach der mit Mitteln der Vernunft zugänglichen Tiefendimension des Glaubens und ihrer Vermittelbarkeit.

Die Gottesgeburt im Menschen als die Selbstmitteilung Gottes in der Seele ist ein Beziehungsgeschehen zwischen Mensch und Gott. Sie ist Geschenk, ungeschuldete göttliche Selbstmitteilung. Es setzt die Abgeschlossenheit voraus, also die Loslösung von allen relationalen Beziehungen in der Welt (Zeit, Raum, Dingliches) - und auch den Willen dazu. Dieser Weg des Menschen zu Gott führt nur über seine Einsicht und Vernunft - im Erkennen - und doch auch auf einem Weg der individuellen Erfahrung darüber hinaus. Der Mensch, als der von Gott angerufene Mensch, ist die Inkarnation des Logos selbst. Damit wird der Mensch selbst zum Ort der Transzendenz.

Wenn wahre Menschlichkeit Teilhabe des Menschen am Göttlichen ist, wird sie nur in seinem je gegenwärtigen Erfahrungs- und Lebensraum in dieser Welt realisiert. Letztes Ziel der Gottesgeburt ist die Wiederherstellung der Einheit des Menschen mit Gott, die der Mensch in einem „Durchbruch“ erreicht, durch den seine Existenz - sein ganzes Dasein in der Welt - für immer verändert wird. Um es mit Meister Eckhart zu sagen:

*„Was ist das letzte Endziel? Es ist das verborgene Dunkel der ewigen Gottheit und ist unerkannt und ward nie erkannt und wird nie erkannt werden.“<sup>416</sup>*

---

<sup>415</sup> KÜNG, Hans, Christ Sein, München 1976, 539

<sup>416</sup> DW I, Predigt 22, 265

# Bibliographie

## I. Primärliteratur

Meister Eckhart. Texte und Übersetzung von QUINT, Josef, herausgegeben und kommentiert von LARGIER, Niklaus, 2 Bände: Werke I (Deutsche Werke als DW I) und Werke II (Deutsche Werke als DW II und Lateinische Werke als LW), Deutsche Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 2008

PFEIFFER, Franz (Hg.), Meister Eckhart, Göttingen 1924

## II. Sekundärliteratur zu Meister Eckhart

COGNET, Louis, Gottes Geburt in der Seele, Einführung in die deutsche Mystik, Freiburg 1980

FISCHER, Heribert, Meister Eckhart: Einführung in sein philosophisches Denken, Freiburg/München 1974

FLASCH, Kurt, Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie, München 2006

FLASCH, Kurt, Meister Eckhart, Philosoph des Christentums, München 2010

GRUNDMANN, Herbert, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt 1961

HAAS, Alois M., Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens, Freiburg 1995

HAAS, Alois M., Mystik als Aussage: Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, Frankfurt am Main 1996

HAAS, Alois M., Mystik im Kontext, München 2004

HAAS, Alois M., Nim din selbes war. Studien zur Lehre der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse, Freiburg (Schweiz) 1971

JUNG, Christian, Meister Eckharts philosophische Mystik, Marburg 2010

KERN, Udo, Die Anthropologie des Meister Eckhart, Hamburg 1994

- KERN, Udo, „Gottes Sein ist mein Leben“. Philosophische Brocken bei Meister Eckhart, Berlin 2003
- MANSTETTEN, Rainer, *Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes*, Freiburg/München 1993
- MIETH, Dietmar, *Meister Eckhart. Einheit mit Gott*, Düsseldorf 2008
- MIETH, Dietmar, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und Johannes Taulers*, Regensburg 1969
- MOJSISCH, Burkhard, *Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983
- RUH, Kurt, *Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker*, München 1989
- SCHOELLER, Donata, *Gottesgeburt und Selbstbewußtsein. Denken der Einheit bei Meister Eckhart und G.W.F. Hegel*, Hildesheim 1992
- SOUDEK, Ernst, *Meister Eckhart*, Stuttgart 1973
- STACHEL, Günter, *Meister Eckhart. Beiträge zur Diskussion seiner Mystik*, Würzburg 1998
- STACHEL, Günter (Hg.), *Meister Eckhart. Gottesgeburt. Mystische Predigten*, München 1999
- UEDA, Shizuteru: *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh 1965
- WALDSCHÜTZ, Erwin, *Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*, Wien 1989
- WEHR, Gerhard (Hg.), *Meister Eckhart: Die Gottesgeburt im Seelengrund. Vom Adel der menschlichen Seele*, Freiburg 1990
- WEHR, Gerhard, *Meister Eckhart*, Reinbek bei Hamburg 1989
- WELTE, Bernhard, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg 1992
- WINKLER, Norbert, *Meister Eckhart zur Einführung*, Hamburg 1997

### **III. Sonstige Sekundärliteratur**

- ARCHIMANDRIT, Georgios, Vergöttlichung. Das Ziel des Menschenlebens, Hl. Berg Athos 2007
- BALTHASAR, Hans Urs von, Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967
- BALTHASAR, Hans Urs von, Origenes. Geist und Feuer, Freiburg 1991
- BONHOEFFER, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, München 2011
- DIRSCHERL, Erwin, Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas, Würzburg 1996
- DIRSCHERL, Erwin (Hg.), In Beziehung leben. Theologische Anthropologie, Freiburg 2008
- HALÍK, Tomás, Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute, Freiburg 2010
- HÖHN, Hans-Joachim, Gott. Offenbarung. Heilswege, Fundamentaltheologie, Würzburg 2011
- JÜNGEL, Eberhard, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth, Tübingen 1986
- KÜNG, Hans, Christ Sein, München 1974
- LÉVINAS, Emmanuel, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München 1983
- METZ, Johann Baptist, Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht, Freiburg 2011
- PESCH, Otto-Hermann, Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg 1983
- PESCH, Otto-Hermann, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, 2 Bände, Ostfildern 2008 und 2010
- RAHNER, Hugo, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964
- RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976

RAHNER, Karl, Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1963

RAHNER, Karl, Schriften zur Theologie, Band I-XVI, Einsiedeln 1971-1984

RIEDL, Rupert, Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft, München 1988

SLOTERDIJK, Peter, Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik, Frankfurt am Main 1989

SÖDING, Thomas, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Herder, Freiburg 2006

SÖLLE, Dorothee, Das Recht ein Anderer zu werden, Neuwied und Berlin 1971

## **Abstract**

Das Motiv der Gottesgeburt im Menschen ist das zentrale Motiv in den deutschen Predigten Meister Eckharts und stellt für ihn Ziel und Angelpunkt jeder menschlichen Existenz dar. Mit seiner Lehre von der Gottesgeburt nimmt Eckhart den Menschen in das Geheimnis der Inkarnation mit hinein, denn die Inkarnation Gottes, wie sie historisch in seinem Sohn Jesus Christus erfolgte, ist - wie es schon die Kirchenväter erkannten - zugleich die Einwohnung Gottes in jedem Menschen. Mit der Selbstmitteilung Gottes in seinem Sohn wird sein Heilshandeln zu einer neuen Grundrelation zwischen Gott und Mensch, welche die menschliche Existenz nicht nur berührt, sondern entscheidend verändert.

In dieser Arbeit soll der Versuch unternommen werden, Eckharts Gedanken dazu anhand ausgewählter Zitate zu analysieren und zu verstehen, sowie eine Deutung seiner Aussagen im Horizont der heutigen Theologie vorzunehmen. Dabei geht es um das Denken eines spekulativen Mystikers, der es - ganz im Sinne der Fundamentaltheologie heute - stets als seine Aufgabe ansah, den Glauben mit den Mitteln der Vernunft zu verstehen und im Horizont der Theologie bzw. Metaphysik seiner Zeit auszulegen. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, zu einem zeitgemäßen Verständnis des Themas beizutragen und es auch im Kontext aktueller Fragen zu beleuchten. So erweisen sich Eckharts provokante Sprache, seine stringente Logik und sein radikales Denken als für uns postmodern durchaus anschlussfähig.

Nach einer Einführung in die biblischen Ursprünge des Motivs der Gottesgeburt - von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der Schöpfung bis hin zur Gotteskindschaft und Neuschöpfung des Menschen durch die Menschwerdung Gottes in seinem Sohn - wird ein kurzer Blick auf das Motiv der Gottesgeburt bei den Kirchenvätern geworfen, die die Tradition der Einwohnung Gottes im Menschen begründeten. Der Hauptteil der Arbeit widmet sich zunächst der Klärung der Voraussetzungen der Gottesgeburt bei Eckhart: Die Abgeschiedenheit - die Loslösung von Bildern, Begehren und Wünschen - als unabdingbare *conditio sine qua non* der Geburt, das Verständnis von Gott und Trinität als Erkenntnisvorgang sowie Seele und Seelenfunke als Ort der göttlichen Selbstmitteilung werden besprochen. Die Gottesgeburt wird sodann in ihrer Ursächlichkeit, ihrer Zeitlichkeit (das „ewige Nun“), hinsichtlich ihres Ortes, gemäß ihrem Wesen als Er-

kenntnisvorgang und der vollzogenen Erfahrung des Menschen (dem „Durchbruch“) betrachtet.

Mit der Gottesgeburt im Menschen bringt Eckhart ein Geschehen zum Ausdruck, in dem der Mensch als Individuum offen wird für das Transzendente, für die freie Selbstmitteilung Gottes. Das historische Ereignis der Geburt des Sohnes Gottes vollzieht sich ununterbrochen in jedem Menschen und in dieser Geburt ereignet sich die Vereinigung der menschlichen Seele in ihrem tiefsten Grund mit Gott. Subjekt- und Objektdenken werden dabei durchbrochen, um die Wesensgleichheit zwischen Erkennendem und Erkannten zu erlangen. Es geht Eckhart dabei letztlich um eine bestimmte Weise menschlichen Daseins in der Welt: Die Gottesgeburt ist kein Vorgang in weltabgewandter Schau, sondern eine Transformation menschlichen Lebens, das den Menschen zu einer neuen Form der Weltwahrnehmung befähigt. Ziel der Geburt Gottes im Menschen ist es, nicht nur in allen Dingen Gott zu ergreifen, sondern von der Gegenwart Gottes so durchdrungen zu sein, dass die ganze menschliche Existenz auf Gott hin „verwesentlich“ ist.

Gemäß der Zielsetzung einer Aktualisierung des Themas im Kontext der Moderne widmet sich das letzte Kapitel dem Denken Meister Eckharts im Licht der anthropologischen Wende des 20. Jahrhunderts. So soll der Versuch unternommen werden, das Gedankengut Eckharts in der Moderne zu verorten: Insbesondere sein relationaler Gottesbegriff, die apophatische Sprache seiner negativen Theologie, die Abgeschiedenheit als Entzugserfahrung und zugleich als Erfahrung von Freiheit, die Unbedingtheit aber auch Unverfügbarkeit Gottes und das Ziel, „wesentlich“ zu leben, sind Motive, die in einer postmodernen Theologie ganz aktuell sind. So zeigt sich, dass das Ziel der Gottesgeburt im Menschen auch heute eine neue spirituelle und existenzielle Grundhaltung des Menschen sein kann, in der Gott immer wieder und immer mehr Mensch wird, wo der Mensch sich selbst als von Gott bejahte Existenz erfährt - als „der Sohn selber“, um es mit Eckhart zu sagen -, und sich damit nicht nur auf Gott hin, sondern auch in gelebter Solidarität auf den Anderen hin überschreiten kann als Wesen der Transzendenz mitten in der Welt.

## **Lebenslauf**

Geboren am 10.11.1964 als Tochter von Eva-Maria und Dipl. Kfm. Walter Krivan in Wien. Besuch der Volksschule Cottagegasse in 1180 Wien und des Stoodley Knowle Convent in Torquay (England), sowie des neusprachlichen Gymnasiums GRG 19, 1983 Matura (mit Auszeichnung).

Von 1983 bis 1985 Studium der Biologie an der Universität Wien, und von 1983 bis 1988 Studium der Handelswissenschaften an der Wirtschaftsuniversität Wien. Von 1985 bis 1988 Mitarbeit am Institut für Technologie und Warenwirtschaftslehre. 1988 Abschluss als Mag.rer.soc.oec., Titel der Diplomarbeit: „Management of Industrial Sales in the United States and Austria“.

1989 Tätigkeit als Marketing Assistentin bei Sandvik in Austria. Von 1990 bis 1992 Assistentin am Extraordinariat CIM (Computer Integrated Manufacturing) an der Wirtschaftsuniversität Wien und Aufbau des interuniversitären Lehrgangs für CIM bei Univ.Prof. Dipl.-Ing. Dr. Werner Jammernegg. 1994 Promotion zum Doktor der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften, Titel der Dissertation: „Strategische Planung für die Einführung neuer Technologien in der Produktion - Strategien für Computer Integrated Manufacturing“.

Von 1993 bis 1995 Unternehmensberaterin bei Roland Berger & Partner in München und Wien, von 1995 bis 1999 Mitarbeiterin im Bereich Unternehmensstrategie der Siemens AG, von 2000 bis 2002 Mitarbeiterin der Siemens Business Services.

Von 2003 bis 2005 Ausbildung zum Coach und NLP-Practitioner bei Kutschera Communications, Titel der Abschlussarbeit: „Die Entstehung der Freiräume unseres Denkens“.

Von 2003 bis 2007 selbstständige Geschäftsführerin der Richter & Partner Unternehmensberatung. Seit 2008 Leitung des Bereichs Corporate Fundraising der Diakonie Österreich.

Ab Oktober 2006 Studium der Theologie an der Universität Wien.