

Gott im Grund der Seele – Meister Eckhart und der Beginn der Mystik

Saskia Wendel

1. Der »Fall« Meister Eckhart – wie ein angesehener Theologe zum Häretiker gemacht wird

Im Jahr 1327 reiste der Dominikanermönch Eckhart von Hochheim, genannt Meister Eckhart, zu seinem eigenen Inquisitionsprozess. Vorausgegangen war ein 1326 begonnenes Verfahren in Köln, basierend auf der Anklage Eckharts als Häretiker beim Erzbischof von Köln, Heinrich II. von Virneburg. Eckhart selbst hatte an den Heiligen Stuhl appelliert, weil der Prozess in Köln verschleppt wurde und weil dort kein sauberes Verfahren garantiert war. So kam es, dass einer der renommiertesten Theologen des Spätmittelalters, Magister der theologischen Fakultät der Pariser Universität, der damals bedeutendsten theologischen Fakultät und Inhaber des einzigen theologischen Lehrstuhls am Kölner Generalstudium der Dominikaner, die Verurteilung als »Irrlehrer« durch den päpstlichen Stuhl drohte. Eckhart starb allerdings 1328 vor dem Ende des Prozesses in Avignon, wohl zermürbt von den Häresievorwürfen, den Denunziationen und Intrigen, die gegen ihn im Gange waren. So musste er seine Verurteilung als Häretiker nicht mehr erleben, die am 27. März 1329 in der päpstlichen Bulle »In agro dominico« ausgesprochen wurde – ein Urteil, das bis heute nicht aufgehoben wurde. Dort heißt es in der Präambel: »Fürwahr, mit Schmerz tun wir kund, dass in dieser Zeit einer aus deutschen Landen, Eckhart mit Namen, und, wie es heißt, Doktor und Professor der Heiligen Schrift, aus dem Orden der Predigerbrüder, mehr wissen wollte, als nötig war, und nicht entsprechend der Besonnenheit und nach der Richtschnur des Glaubens, weil er sein Ohr von der Wahrheit abkehrte und sich Erdichtungen zuwandte. Verführt nämlich durch jenen Vater der Lüge (...) hat jener irregeleitete Mensch (...) zahlreiche Lehrsätze vorgetragen, die den wahren Glauben in vieler Herzen vernebeln, die er hauptsächlich vor dem einfachen Volke in seinen Predigten lehrte und die er auch in Schriften niedergelegt hat.«¹ In der Bulle

1. Zitiert nach Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 3, München 1996, 254 f. Der lateinische Text der Bulle findet sich in DS 950-980, die

werden dann 28 Sätze aus unterschiedlichen Werken Eckharts als häretisch bzw. der Häresie verdächtig verurteilt.

Dass dieses harte Urteil ausgerechnet einen Theologen von Rang wie Meister Eckhart getroffen hat, ist zum einen auf zentrale Motive von Eckharts Theologie zurückzuführen, wie etwa die Lehre von der Gottesgeburt im Grund der Seele und der damit verknüpften Idee der Gottunmittelbarkeit oder seine Überlegungen zur Abgeschiedenheit und Gelassenheit der Seele sowie der geistigen Armut. Nicht zufällig spricht ja die Präambel der Bulle davon, dass Eckhart »mehr wissen wollte, als nötig war«. Dies wird im Zuge der Darstellung der zentralen theologischen Gedanken Eckharts noch deutlich werden. Zum anderen dürfte ein wichtiger Grund dafür, dass Eckhart der Inquisitionsprozess gemacht wurde, darin liegen, dass Meister Eckhart in deutscher Sprache gepredigt hat und damit seine Theologie nicht nur der Fachwelt, sondern den Laien, dem »einfachen Kirchenvolk« vermittelt hat.² Auch hierauf wurde in der Präambel des Urteils Bezug genommen, wurde doch betont, dass Eckhart »hauptsächlich vor dem einfachen Volke in seinen Predigten lehrte«. Gefährlich wurde es damals für Theologen also vor allem dann, wenn theologisch umstrittene Lehren dem Volk zugänglich gemacht wurden.

Gefährlich wurde es jedoch anscheinend auch, wenn diese theologischen Lehren mystisch beeinflusst waren, kreiste doch die mystische Theologie um die Möglichkeit einer unmittelbaren, sich im Inneren des Menschen vollziehenden Erkenntnis Gottes, unabhängig von Vermittlung von außen und damit auch zumindest zunächst einmal unabhängig von der Vermittlung der Kirche. Mit Blick auf Eckharts eigenes Schicksal ist es ein nicht unwichtiger Faktor, dass Eckhart während seiner ersten Lehrzeit als Magister in Paris in den Jahren 1302/1303 mit hoher Wahrscheinlichkeit mit der mystischen Schrift »Der Spiegel der einfachen Seelen« der französischen Begine Marguerite Porète in Kontakt gekommen ist. Diese Schrift wurde 1309 als häretisch verurteilt, Marguerite selbst 1307 dem Inquisitor von Hoch-Lothringen gegenübergestellt und an den Generalinquisitor von Frankreich, Wilhelm Humbert von Paris, überantwortet. Nach langer Kerkerhaft in Paris, in deren Verlauf sie ihre Lehren niemals widerrief, wurde Marguerite Porète am 30. Mai 1310 als Häretikerin verurteilt und am 1. Juni 1310 auf der Place de Grève in Paris

deutsche Übersetzung in Josef Quint, Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate, München ⁵1979, 449-455. Vgl. zur Biographie Eckharts auch ders., Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker, München 1985.

2. Vgl. ebd., 248.

auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Es ist davon auszugehen, dass Eckhart während seines zweiten Pariser Magisteriums 1311-1313 vom Prozess gegen die Beginenmystikerin und deren Hinrichtung erfahren hat und auch detaillierte Informationen über das Vorgehen und die Vorwürfe gegen Marguerite Porète erhalten hat.

Dies war jedoch nicht die einzige Begegnung Eckharts mit mystischem Gedankengut, vielmehr ist davon auszugehen, dass er auch in anderen Phasen seines Lebens sowohl mystischen Theologien begegnete als auch in die damaligen Konflikte um mystische Lehren verstrickt war. Denn nach seiner Tätigkeit als Magister in Paris in den Jahren 1302/03 sowie 1311-1313 – zwischenzeitlich war er in den Jahren 1303-1310 Provinzial der dominikanischen Ordensprovinz »Saxonia« gewesen – war Eckhart Generalvikar in Straßburg und als solcher unter anderem mit der Visitation der süddeutschen Dominikanerinnenkonvente beauftragt, und in diesen Konventen lebten auch Nonnen, die selbst mystische Schriften verfasst haben, wie etwa Elsbeth von Oye. In diese Zeit fielen Verfolgungen der Beginen und Begharden durch den Bischof von Straßburg im Jahr 1317 sowie ein Verbot der Beginen 1319, basierend auf der Verurteilung der Beginen- und Beghardenbewegung durch das Konzil von Vienne 1311/12 sowie durch die päpstliche Bulle »Ad nostrum« des Jahres 1317. Als Visitor der Nonnenklöster war Eckhart in den Konflikt um die Beginen und Begharden verstrickt und stellte sich dabei auf die Seite der Verfolgten. Als Generalvikar und als Seelsorger der Nonnen nun hielt Eckhart nicht allein lateinische Predigten, sondern auch Predigten auf Deutsch, in denen er seine Theologie auf einfache Weise weiterzugeben versuchte.

Doch Meister Eckhart war eben nicht allein Seelsorger, er war Theologe. Er war, wie häufig übersehen wird, wenn von dem Mystiker Meister Eckhart die Rede ist, einer der führenden Scholastiker seiner Zeit. Insofern kann man sagen, dass Eckharts Theologie ein Beispiel für eine gelungene Synthese von Scholastik und Mystik ist, denn die Grundmotive seiner Theologie zeugen sowohl von scholastischer Gelehrsamkeit und Methode als auch von mystischen Intuitionen. Im Blick auf den Magister Eckhart von Hochheim erweist sich die Einschätzung, dass scholastische und mystische Theologie in einem unversöhnlichen Gegensatz zueinander standen, als haltloses Klischee. Versuche, Eckhart für intellektualitätsfeindliche Theologien zu vereinnahmen, um damit Mystik als antischolastisches, ja antiintellektuelles Unternehmen zu etablieren, erweisen sich somit als ebenso verzerrt wie Versuche, Eckhart ausschließlich als Scholastiker zu interpretieren, um ihn »aus dem mystischen Strom zu ret-

ten«³. Denn unzweifelhaft sind die zentralen theologischen Gedanken Meister Eckharts mystisch geprägt und wiederum auch im Sinne einer mystischen Theologie zu interpretieren. Eckharts »scholastische Seite« belegt seine theologische Ausbildung wie theologische Karriere. Der 1260 geborene Eckhart von Hochheim, Dominikaner des Klosters Erfurt, ging ca. 1293 nach dem Grundstudium in seinem Heimatkloster und nach seiner Priesterweihe zum Bakkalaureat nach Paris, wo er zunächst als Sentenzenlektor wirkte; 1302/03 und 1311-13 war er dort als Magister tätig, was einer heutigen Professur entspricht. Als Wissenschaftler verfasst Eckhart sowohl lateinische wie auch deutsche wissenschaftliche Werke, so etwa die »Pariser Quästionen«, das (unvollendete) »Opus Tripartitum« (Das dreigeteilte Werk), das »Buch der göttlichen Tröstung« oder die »Reden der Unterscheidung«. Neben diesen wissenschaftlichen Werken hat Eckhart jedoch auch lateinische und deutsche Predigten verfasst, in denen er seine wissenschaftliche Theologie über den wissenschaftlichen Zirkel hinaus zu verbreiten und zu vermitteln suchte. Dieses umfangreiche Predigtwerk ist ein zentraler Teil der Schriften Eckharts.

Dass mit dem Dominikaner Meister Eckhart einer der renommiertesten Theologen des Spätmittelalters zum Häretiker erklärt worden ist, hängt gewiss mit Grundmotiven seiner Lehre zusammen, die damals als gefährlich, als Abfall vom Glauben, eingestuft worden sind. Der äußere Anlass des Inquisitionsprozesses nimmt sich aber vergleichsweise trivial aus, handelt es sich doch schlicht und ergreifend um eine Intrige von Mitbrüdern Eckharts im Kölner Konvent, die ihn aus Neid auf seinen Erfolg und aus Furcht vor Reformen im Kloster bei einer Visitation des Konvents als Häretiker denunzierten, unter anderem mit Berufung auf seine Volkspredigten. Dabei dürfte ihm auch seine Tätigkeit als Visitor in Straßburg, sein Engagement für die verfolgten Beginen und Begharden und seine theologische Rezeption auch von Motiven der Beginen- wie Beghardenmystik zum Verhängnis geworden sein, wenn auch diese Rezeption allenfalls implizit und niemals explizit unter Nennung dieser Tradition erfolgte. Meister Eckharts persönliches Schicksal jedoch ist von seiner Theologie nicht zu trennen; der »mystische Scholastiker« bzw. »scholastische Mystiker« Eckhart von Hochheim hatte eine Theologie vorgelegt, die gerade aufgrund ihrer Synthese von spekulativer Kraft und mystischer Intuition und der spekulativ-systematischen Durchdrin-

3. Kurt Flasch, Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten, in: Peter Koslowski (Hg.), Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich/München 1988, 94-110.

gung mystischer Grundmotive offensichtlich für bestimmte Leute bedrohlich geworden war. Die Intrige der Kölner Denunzianten wäre sicher erfolglos geblieben, wären ihre Anklagen nicht auf offene Ohren von Kirchenoberen gestoßen, die in der Tat in der Theologie des Predigermonches Häresie witterten, und dies hing auch mit dem damaligen »theologischen Klima« zusammen. Hier sind nicht nur die bereits erwähnten Verfolgungen der »Brüder und Schwestern vom freien Geist« zu nennen, die sich einem frommen Leben in Armut und Keuschheit verschrieben hatten, die jedoch kein Gehorsamsgelübde ablegten, die Möglichkeit rein zeitlicher Gelübde einräumten und zudem nicht klausuriert und unreguliert, also ohne Unterstellung unter eine Ordensregel, lebten. Insgesamt wurde das Klima für die Theologen rauer, wie etwa die Verurteilung der sogenannten »Averroisten« an der Pariser Universität durch den Erzbischof von Paris 1277 zeigt, aber auch die Einführung des Geständniszwangs durch das Mittel der Folter in Inquisitionsprozessen im Jahr 1252 durch Papst Innozenz IV. Und insbesondere in der Zeit des Pontifikats Johannes XXII. (1316-1334) brannten zahlreiche Scheiterhaufen. So ging Johannes XXII. etwa gegen die Franziskanerspiritualen vor, die sich auf das Testament des hl. Franz von Assisi beriefen und eine radikale Nachfolge Jesu in völliger Armut forderten, dem Beispiel des Franziskus entsprechend, und in diesem Zusammenhang auch den Reichtum und die weltliche Macht der Kirche kritisierten. Nicht nur Eckhart und damit ein Mönch des Dominikanerordens, sondern auch Theologen des Franziskanerordens wurden während des Pontifikats Johannes XXII. wegen Häresie angeklagt, so beispielsweise Wilhelm von Ockham.

Welches aber sind nun die Motive seiner Theologie, die Eckhart zum Verhängnis geworden sind?

2. Geburt Gottes im Grund der abgeschiedenen und gelassenen Seele – die Grundmotive der Theologie Meister Eckharts⁴

Das Zentrum von Eckharts Theologie ist die Lehre von der Geburt Gottes im Grund der Seele, von dort ausgehend entfaltet Eckhart seine weiteren theologischen Gedanken, so etwa die Lehre von der Abgeschiedenheit,

4. Vgl. zu einer ausführlichen Darstellung dieser Grundmotive Saskia Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002; dies., *Christliche Mystik. Eine Einführung*, Kevelaer/Regensburg 2004. Vgl. auch Norbert Winkler, *Meister Eckhart zur Einführung*, Hamburg 1997. Vgl. insbesondere zur Seelengrundlehre Rei-

der Gelassenheit und der geistigen Armut, aber auch Überlegungen zum Gottesverständnis, zur Christologie und zur Schöpfungslehre.

Der Seelengrund ist bei Eckhart eine Kraft, ein Etwas in der Seele, aus dem alle Kräfte der Seele, d. h. alle Teile, alle Vermögen der Seele wie etwa Verstand und Wille aller erst entspringen; der Grund der Seele gründet aller erst die Vermögen der Seele. Eckhart setzt dieses ›Etwas‹ mit dem *abditum mentis* (Verborgenes des Geistes) gleich, von dem Augustinus spricht, weil es oberhalb der Seelenkräfte liegt und deshalb unaussprechlich, verborgen, geheimnishaft ist: »(...) dass etwas in der Seele ist, das gar heimlich und verborgen ist und weit oberhalb dessen, wo die Kräfte Vernunft und Wille ausbrechen. Sankt Augustinus sagt: 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.«⁵ Hier, im Obersten in der Seele⁶, der zugleich der Grund der Seele ist und ihr nicht mehr als Teil angehört, vollzieht sich die unmittelbare, intuitive, intellektuelle Schau Gottes⁷.

Eckhart bezeichnet den Seelengrund, das ›Etwas in der Seele‹, mit vielen Metaphern wie z. B. Burg, Fünklein, Hut des Geistes, Kraft im Geiste, Licht des Geistes. Als Kraft *in* der Seele, nicht Kraft der Seele, ist der Seelengrund für Eckhart zeit- und ort- bzw. raumlos, berührt weder Zeit noch Fleisch, »ist ganz und gar geistig«. Das heißt: Der Seelengrund ist im eigentlichen Sinne kein Ort, keine Stätte, an der sich Erkenntnis vollzieht. Der Grund ist überhaupt kein Seiendes im Sinne eines Dings oder einer Sache, »weder dies noch das«, eben weil er zeit- und ortlos ist. Dennoch aber ist der Grund der Seele mehr als lediglich erkenntnistheoretische Möglichkeitsbedingung. Er ist auch Seinsgrund: Im Eingebären Gottes in den Grund der Seele gebiert Gott den Grund und darin zugleich den Ursprung des menschlichen Selbst und setzt so den einzelnen Menschen in sein Sein.

Für Eckhart ist der Seelengrund also der ›ortlose Ort‹ der Einwohnung Gottes, den Gott ›ihm selbst gleich gebildet und geschaffen‹ hat. Doch

ner Manstetten, *Esse est deus*. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes, Freiburg/München 1993; Burkhard Mojsisch: *Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983; Peter Reiter, *Der Seele Grund*. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre, Würzburg 1993.

5. Pr. 7, in: Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke* (im Folgenden zitiert als DW) Bd. 1, Stuttgart 1936 ff., 457.
6. Vgl. z. B. Pr. 26, in: DW 2, 643.
7. Pr. 54a, in: DW 2, 736.

der Seelengrund ist für Eckhart im Gegensatz zur Geschaffenheit der Seele als ebenso ungeschaffen und unerschaffbar wie Gott anzusehen, dem er gleicht. Seelengrund und Gott sind wesensgleich, sie sind identisch ihrem Sein und ihrer Substanz nach: »Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund.«⁸

Wie Gott ist der Seelengrund Eines, kein Seiendes, und zudem als ›Nichts‹ des Seienden unnennbar und namenlos, denn er entzieht sich dem diskursiven Sprechen und Erkennen, das immer auf Seiendes bezogen ist. Ebenso ist er wie Gott völlig leer, frei von allen Bildern, Dingen, Formen. Schließlich ist er das »einig Eine« ebenso wie die einfaltige Gottheit als Grund der Dreifaltigkeit der göttlichen Personen. In diesen Grund kann die Seele, also das Selbst, mittels seiner Vermögen niemals ›hineinlugen‹, weil er über alle Weise und Kräfte erhaben ist, umgekehrt kann Gott niemals in seiner Personalität in den Grund schauen, nur kraft seiner Gottheit gelangt er in den Grund der Seele, die mit dem Grund Gottes, der Gottheit, identisch ist: »Gott selbst wird niemals nur einen Augenblick da hineinlugen und hat noch nie hineingelugt, soweit er in der Weise und ›Eigenschaft‹ seiner Personen existiert. (...) Soll Gott je darein lugen, so muß es ihn alle seine göttlichen Namen kosten und seine personhafte Eigenheit; das muß er allzumal draußen lassen, soll er je darein lugen. Vielmehr, so wie er einfaltiges Eins ist, ohne alle Weise und Eigenheit, so ist er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist in diesem Sinne und ist doch ein Etwas, das weder dies noch das ist.«⁹

Der Einheit von Grund und Gott entsprechend ist die *unio* bei Eckhart nicht nur als Willenseinheit zu verstehen und als Vereinigung im Sinne einer einigenden Begegnung von Gott und Seele, sondern als Wesenseinheit, als eine Einheit vor aller Vereinigung. Die Einung ist von Eckhart also zunächst als absolute Identität konzipiert, in der keine Zweiheit sein kann, da Zweiheit schon Mangel impliziert, Gott aber vollkommen ist. Die *unio* vollzieht sich im Durchbruch des Selbst in seinen eigenen Grund, und wenn das Selbst in den Grund durchbricht, dann – und nur dann – gilt, »daß ich und Gott eins sind.« Dennoch folgt aus dieser Identität zum einen keine vollkommene Identität von göttlichem Grund und dem Grund der Seele, sondern eine Identität in Differenz, und zum anderen keine Gleichheit von Gott und Seele und somit von Gott und Mensch: Nur das ›Bürglein in der Seele‹, nicht die Seele selbst und ihre Kräfte, ist Gott gleich.

8. Pr. 5b, in: DW 1, 450.

9. Ebd.

Und weil die Seele dem Menschen als *forma corporis* wesentlich zugehört, sind auch Mensch und Gott nicht gleich. Der Mensch ist wie seine Seele geschaffen, also Geschöpf, Kreatur, und in dieser Hinsicht individuell Seiendes, ›hoc aut hoc‹ (dies und das), und demgemäß endlich Seiendes. Anders als alle anderen Kreaturen trägt der Mensch jedoch ein ungeschaffenes Etwas in sich, den Grund des menschlichen Selbst, das Fünklein der Seele, das Gott gleicht. Wenn Eckhart also schreibt: »Gott und ich, wir sind *eins*. Durch das Erkennen nehme ich Gott in mich hinein; durch die Liebe hingegen gehe ich in Gott ein (...)«¹⁰, dann ist nicht die Identität von Selbst und Gott intendiert, sondern die Identität des Ich, welches der Grund ist, und des göttlichen Ich. In der Identität von Seelen Grund und Gott ist allerdings auch eine Differenz markiert, die in der Bezeichnung des Grundes als Bild Gottes zum Ausdruck kommt. Das »Bild göttlicher Natur«, das die Seele aufgenommen hat und ihr eingedrückt ist, ist Gabe, Geschenk Gottes, der sich der Seele als Bild eingegossen hat. Gott teilt sich im Bild, das der Grund ist, unvermittelt mit, ohne die Vermittlung des Willens oder des Denkens, aber auch ohne Vermittlung anderer, äußerlicher Bilder. In dieser Abkünftigkeit von Gott ist der Grund Bild Christi und damit Gottes.

In jenem Bildsein des Seelen Grundes mit dem göttlichen Grund ist eine Identität beider ausgedrückt, eine Gleichheit, die mehr ist als ein Ähnlichkeitsverhältnis. Der ganze Mensch ist Bild Gottes, allerdings nur insofern er das Fünklein in sich trägt, das im eigentlichen Sinne Bild Gottes ist; dieses Bildsein unterscheidet den Menschen von allen anderen Geschöpfen, die nicht Bild (*imago*), sondern lediglich Gleichnis (*similitudo*) Gottes sind. Doch das Bild, wiewohl ein Sein und dasselbe Sein mit Gott, steht in einem radikalen Abhängigkeitsverhältnis zum absoluten, d. h. göttlichen Sein, da es sein Sein diesem völlig verdankt und »nicht aus sich selbst noch (...) für sich selbst«¹¹ ist. Das Bild hat kein eigenes Sein und ist demnach dem Sein nach mit dem Urbild identisch. Zugleich gibt es jedoch eine Differenz zwischen absolutem Sein und endlichem, geliehem, verdanktem Seienden, zwischen Schöpfer und Geschöpf, die sich jedoch nicht in einer Seinsdifferenz, sondern in einer Differenz von Ursprung und Entsprungenem, von Gebären und Geborenwerden bestimmt. Gleichzeitig verliert das Urbild im Bild nichts, es bleibt voll und ganz in ihm enthalten. Im Bildsein fallen also Identität und Differenz zu einer differenzierten Einheit bzw. Differenz in der Einheit zusammen.

10. Pr. 6, in: DW 1, 455.

11. Pr. 16 b, in: DW I, 493.

Dieses Verhältnis der Identität in der Differenz unterscheidet sich allerdings von einem Abbild-Urbild-Verhältnis oder einem Verhältnis bloßer Teilhabe Platonischer Provenienz, auch wenn Eckhart teilweise noch von »Abbild« spricht. Das Bild hat sein ganzes Sein und seine Natur von Gott und trägt deshalb auch dieses Sein voll und ganz in sich; Gottes Sein ist einerseits das Bild selbst, denn es kann, so Eckhart, kein Bild ohne Gleichheit geben: »(...) was da ausgeht, das ist ›dasselbe‹, was darinnen bleibt, und was darinnen bleibt, das ist ›dasselbe‹, was da ausgeht.«¹² Andererseits geht Gott weder im Bild auf noch löst sich umgekehrt das Bild in Gott auf; das Bild ist und bleibt Bild. Damit bleibt die Eigenständigkeit dessen, das Bild ist, also des Seelengrundes, gewahrt. Zugleich bleibt Gott unaussprechlich, unnennbar, namenlos wie der Grund, in dem er zur Erscheinung kommt.

Der Mensch ist also immer schon Bild Gottes, weil er den Seelengrund als das Bild des Sohnes in sich trägt und dementsprechend dieses Bild selbst ist. Dieses Bildsein jedoch ist kein statisches, unveränderliches Sein, sondern wie das Sein des Seelengrundes Ereignis, Vollzug. Damit kommt ihm eine prozessuale Dynamik zu, das Sein des Bildes ist gleichzeitig ein Werden und damit offen für Geschichtlichkeit. Zudem ist der Mensch als In-der-Welt-sein kontingent und somit kein vollkommenes Bild. Es ist ihm jedoch aufgetragen, zum reinen und vollkommenen Bild Gottes zu werden, und dies geschieht in der *unio*. Das bedeutet: Der Mensch soll und muss das realisieren und nachvollziehen, was er eigentlich je schon ist gemäß dem Grundsatz: »Werde, was du bist!« Das Bild kann deshalb realisiert werden, weil es selbst schon Vollzug ist; im Vollziehen des Bildwerdens ist das Bild schon, nämlich Ereignis, Sein im Werden. Zudem muss der Mensch zum Bild werden, damit sich Gott ins Bild setzen, zur Erscheinung kommen kann.

Damit der Mensch aber zum Bild Gottes werden kann, muss er sich aller anderen Bilder entledigen, muss ihrer ledig werden, sich entbilden, entblößen, auch der eigenen Bilder, nicht nur der fremden. Denn diese Bilder verstellen das unmittelbare Bild Gottes im Grund: »Durch die Entblößung des Bildes im Menschen gleicht sich der Mensch Gott an, denn mit dem Bilde gleicht der Mensch dem Bilde Gottes, das Gott rein seiner Wesenheit nach ist. Und je mehr sich der Mensch entblößt, desto mehr gleicht er Gott, und je mehr er Gott gleicht, umso mehr wird er mit ihm vereint.«¹³ Diese Entbildung also führt zum Bildwerden, zur Einbildung

12. Pr. 16a, in: DW I, 491.

13. Pr. 40, in: DW 2, 688.

und Überbildung des Menschen in die Gottförmigkeit und Einheit mit Gott. Aus der Bildlosigkeit, dem Zerbrechen der Bilder, aus dem Sprung aus den Repräsentationen und Abbildern, entspringt das unmittelbare Bild, das kein Abbild ist, das Bild Gottes: »Willst du die Natur unverhüllt finden, so müssen die Gleichnisse alle zerbrechen, und je weiter man eindringt, umso näher ist man dem Sein.«¹⁴ Diese Entbildung entspricht der Abgeschlossenheit und Gelassenheit der Seele und dem, was Eckhart als geistige Armut bezeichnet: Das »ist ein armer Mensch, der nichts *will* und nichts *weiß* und nichts *hat*.«¹⁵ Diese Abgeschlossenheit und Gelassenheit führt zu einer neuen Art und Weise des »Zu-eigen-seins« sowohl der Dinge, meiner selbst und letztlich auch Gottes, und zu einem neuen Reichtum der Seele: »Je ärmer ein Mensch im Geiste ist, umso ›abgeschiedener‹ und alle Dinge mehr zunichte machend ist er; je ärmer im Geiste er ist, umso zugehöriger sind ihm alle Dinge und umso mehr sind sie sein Eigen.«¹⁶

Die Lehre von der Abgeschlossenheit und Gelassenheit der Seele hat für Eckhart eine zutiefst ethisch-praktische Bedeutung: Abgeschlossenheit und Gelassenheit bezeichnen nicht nur »Zustände« der mit Gott geeinten Seele, sondern auch Haltungen, ja Tugenden. Sie ermöglichen den Weg der Seele in ihren eigenen Grund und damit die Einung mit Gott, sie beziehen sich jedoch auch auf die Haltung zu sich selbst, zu anderen Menschen und zu den Dingen; insofern ist die Armut nicht allein eine geistige, sondern schließt auch materielle Armut mit ein in der Hinsicht, dass der wahrhaft Abgeschiedene und Gelassene auch dem Streben nach Besitz, Macht und Reichtum entsagt und sich dieser Wünsche entledigt. Der wahre Mystiker ist somit nicht derjenige, der sich ausschließlich in sein eigenes Inneres zurückzieht oder allein nach ›Seelenruhe‹ und ›Seelenfrieden‹ im Einklang mit Gott strebt. Nicht Weltflucht ist intendiert, sondern im Gegenteil ein neuer Zugang zur Welt, zu den Dingen, zum eigenen Selbst und zu Gott als dem alles tragenden Grund. Das erfordert auch tatkräftiges Handeln mitten in der Welt unter der Maßgabe des in der Einung Erkannten, also eine Einheit von »vita activa« und »vita contemplativa«.

14. Pr. 51, in: DW 2, 725.

15. Pr. 52, in: DW 2, 727.

16. Pr. 74, in: DW 3, 554.

3. Die bleibende Aktualität der Theologie Meister Eckharts für »religiös musikalische« Menschen der Gegenwart

Die Theologie Meister Eckharts besitzt für diejenigen, die sich auf den spirituellen Weg der Gottsuche machen wollen, auch heute noch große Attraktivität: Denn der Weg zu Gott beginnt Eckhart zufolge bei mir selbst, also beim einzelnen Ich. Das entspricht der Lebenserfahrung des modernen Menschen und dem, was die Theologie des 20. Jahrhunderts als »anthropologische Wende« bezeichnete, einer Wende weg vom abstrakten Seins- und Substanzbegriff hin zur konkreten Existenz des einzelnen Menschen mit seiner je eigenen Biographie und dem je eigenen Lebenskontext, in dem jeder seinen je eigenen Weg zu Gott beginnt. Zudem wird Gott hier nicht mehr zu einem höchsten Seienden bzw. zu einer Substanz verdinglicht, sondern durch seine Vermittlung mit dem Grund der Seele dem menschlichen Dasein analog verstanden. Das Kommen Gottes »in unser armes Fleisch«, mitten in die Endlichkeit der Existenz, vermittelt in der konkreten Lebensgeschichte eines einzelnen Menschen, wird so zu einem Kernmotiv des christlichen Glaubens, das nicht etwa geglaubt wird, weil es absurd erscheint – im Gegenteil: Gott ist in seiner Schöpfung präsent, auch wenn er nicht in ihr aufgeht. Gott ist im Inneren des Menschen anwesend, der genau darin Bild Gottes ist, aber auch in allen Dingen, die als Gleichnis Gottes anzusehen sind.

Allerdings ist auch herauszustellen, dass einige Gedanken der Eckhart-schen Theologie durchaus nicht unumstritten sind, ja dass über sie theologisch diskutiert werden muss, will man die Theologie Eckharts nicht allein für die »religiös Musikalischen« überhaupt fruchtbar machen, sondern vor allem dafür, denen, die religiös auf der Suche sind, die christliche Botschaft als eine mögliche Antwort auf ihre Fragen aufzuweisen. So wird man sich beispielsweise von einem pantheistischen Missverständnis der Seelengrundlehre und einer damit verbundenen Verabschiedung des personalen Gottesverständnisses ebenso abzugrenzen haben wie von einer Interpretation der Schöpfung als eines immerwährenden Geschehens ohne Anfang und Ende und von einem Verständnis der Inkarnation, welches die Menschwerdung Gottes lediglich als ein Geschehen deutet, das sich in jedem Menschen immer wieder neu vollzieht, nicht aber als ein Ereignis, das sich »ein für alle Mal« und damit unüberbietbar wie unwiederholbar in einer historischen Person mit dem Namen Jesus von Nazareth vollzogen hat. Diskutiert werden muss auch die von Eckhart behauptete Unmittelbarkeit der Gotteserkenntnis im Grund der Seele und deren Verhältnis zur Ungeschuldetheit der göttlichen Offenbarung

und zur Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen hinsichtlich der Erkenntnis der Existenz und des Wesens Gottes.¹⁷

Diese theologischen Probleme zwingen unbestreitbar zu einer Klärung bzw. auch Modifizierung der Seelengrundlehre Eckharts – eine Klärung, die ihm selbst aufgrund der Disqualifikation seiner Theologie als Irrlehre verwehrt blieb. Die genannten Probleme wurden nämlich auch in der Verurteilung Eckharts genannt, doch handelte es sich bekanntlich nicht um eine freie Disputation um der Sache willen, sondern um eine Indienstnahme strittiger Punkte für die Aburteilung eines Theologen, dessen Denken sowie dessen Handeln als Volksprediger man als Gefahr für den Glauben und für die Kirche ansah. Erfolgt die notwendige Klärung der strittigen Punkte jedoch, beispielsweise unter Bezug auf den von Eckhart selbst verwendeten Begriff des Bildes mit Blick etwa auf die Verhältnisbestimmung von Gott und Geschöpf, und dies unter den Bedingungen des freien Diskurses auch in den theologischen Wissenschaften, so steht einer Rezeption der Theologie Eckharts und der Entdeckung ihres Potenzials auch im Rahmen der sogenannten »Wiederkehr des Religiösen« nichts im Wege; im Gegenteil könnte sie den gegenwärtigen zeitgenössischen theologischen Diskurs ebenso bereichern wie die je individuelle »gelebte Religion«.

Literaturempfehlungen

Ruh, Kurt, Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker, München 1985.

Wendel, Saskia, Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung, Regensburg 2002.

Wendel, Saskia, Christliche Mystik. Eine Einführung, Kevelaer/Regensburg 2004.

Winkler, Norbert, Meister Eckhart zur Einführung, Hamburg 1997.

17. Vgl. hierzu z. B. Saskia Wendel, »Sei Du Dein, dann werde ich Dein sein« (Cusanus). Die theologische Aktualität der mystischen Lehre vom Grund der Seele, in: Klaus Arntz (Hg.), Religion im Aufwind. Eine kritische Bestandsaufnahme aus theologischer Sicht, Regensburg 2007, 68-86, hier: 79-86.