



MARTINA ROESNER · WIEN

JENSEITS DES ERLEBENS

*Meister Eckharts Mystik der reinen Vernunft*¹

1. (K)ein Mystiker wie die anderen

Wohl kaum ein Vertreter der mittelalterlichen Mystik hat auf seine Zeitgenossen wie auch auf seine Nachwelt eine größere Faszination ausgeübt als Meister Eckhart. Dieser Umstand ist umso bemerkenswerter, als bis heute die Frage umstritten ist, ob und in welchem Sinne er überhaupt als Mystiker bezeichnet werden kann.² In den letzten Jahrzehnten ist es der Eckhart-Forschung gelungen, die Wiederaneignung seines deutschen und lateinischen Schriftwerks in philologischer, philosophisch-theologischer und frömmigkeitsgeschichtlicher Hinsicht auf ein solides wissenschaftliches Fundament zu stellen. Damit ist den groben ideologischen Vereinnahmungen konfessioneller wie politischer Art, die für die Eckhart-Rezeption des 19. und frühen 20. Jahrhunderts charakteristisch waren,³ zwar der Boden entzogen, doch scheint die Tendenz zu einer populärwissenschaftlichen, auf unmittelbare Verständlichkeit bedachten Verbreitung seines Gedankenguts nach wie vor ungebrochen. Sosehr die Fachleute auch betonen, dass Eckhart tief im scholastischen Denken seiner Zeit verwurzelt ist und nicht ohne eine gewisse Kenntnis des damaligen philosophisch-theologischen Problemkontextes verstanden werden kann, sowenig scheint dies all diejenigen zu stören, die Eckhart lediglich zu erbaulichen Zwecken und möglichst unbeschwert von intellektuellem «Ballast» lesen wollen.

Der Wunsch, das eigene geistliche Leben durch eine Lektüre von Eckharts Texten zu bereichern und weiterzuentwickeln, ist zweifellos legitim. Fragwürdig werden solche Formen der Rezeption allerdings dann, wenn sie

MARTINA ROESNER, geb. 1973, studierte Philosophie in Rom, Paris, Tübingen und Salzburg, promovierte 2001 an der Université Paris IV-Sorbonne. Derzeit ist sie Leiterin eines FWF-Forschungsprojektes zu Meister Eckharts lateinischen Bibelkommentaren am Institut für Bibelwissenschaft (Altes Testament) der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.



sich in eklektischer Manier aus Eckhart nur das heraussuchen, was unmittelbar den eigenen Bedürfnissen entspricht, und das Schwierige, Sperrige und Unbequeme seines Ansatzes ausklammern. Gerade in unserer Zeit, die von einer wachsenden Erosion der traditionellen Formen kirchlicher Frömmigkeit gekennzeichnet ist, stellen die mystischen Strömungen innerhalb wie außerhalb des Christentums für viele geistlich interessierte Menschen besonders attraktive Varianten der religiösen Praxis dar. Im Begriff der Mystik schwingt unverkennbar die Verheißung eines unmittelbaren Erlebens mit, das sich in der Innensphäre der eigenen Seele abspielt, aber keinerlei Verpflichtungen doktrinaler oder ethischer Art beinhaltet. Je mehr die sozialen und persönlichen Bindungen an die Institution Kirche und andere Formen der organisierten Religion abnehmen, desto attraktiver erscheint die Möglichkeit, die eigenen geistlichen Bedürfnisse durch spirituelle Praktiken zu befriedigen, die in inhaltlicher Hinsicht meist angenehm unverbindlich bleiben, dabei aber zugleich individuelle Erleuchtungserfahrungen in Aussicht stellen. Dass diese Vorgehensweise die Gefahr einer subjektivistischen Verengung des Glaubensverständnisses, einer narzisstischen Fixierung auf das eigene Seelenleben oder sogar eines Abdriftens in mehr oder weniger esoterische Spiritualitätsformen in sich birgt, liegt auf der Hand.

Auch wenn es schwierig und überdies nicht unproblematisch ist, die verschiedenen Strömungen der christlichen wie außerchristlichen Mystik auf einen einzigen Nenner bringen zu wollen, so lässt sich doch sagen, dass die Überwindung der starren Gegenüberstellung von Endlichem und Unendlichem ein wichtiges gemeinsames Grundmotiv darstellt. Das, was den Grund der Wirklichkeit ausmacht und von woher sich ein gelungenes menschliches Leben bestimmen soll – heiße es nun «Gott» oder anders –, ist kein bestimmtes Objekt und lässt sich auf gedanklicher Ebene nicht erfassen wie ein endlicher, begrenzter Bewusstseinsinhalt. Diese Grundeinsicht wird auch von Meister Eckhart uneingeschränkt geteilt. Gott ist, wie er nicht müde wird zu betonen, kein «Dies und das»,⁴ mit anderen Worten: kein definierbares Ding, das uns gegenübersteht wie ein Gegenstand unter anderen. Allerdings unterscheidet sich Eckharts Ansatz in radikaler Weise von den traditionellen Formen der Mystik, was die existenzielle Umsetzung dieser Grundeinsicht anbelangt. Wenn Gott kein besonderes Etwas ist, was heißt es dann konkret, eine mystische Gotteserfahrung zu machen? Kann die Einheit mit Gott überhaupt in konkreter Weise «erfahren» werden, wenn man darunter ein besonderes, das Alltagsbewusstsein durchbrechendes Vorkommnis versteht?

Die Tatsache, dass Meister Eckhart den meisten Menschen ausschließlich als Mystiker, wenn nicht gar als *der* Mystiker des Mittelalters bekannt ist, entbehrt nicht einer gewissen Ironie angesichts der Tatsache, dass es wohl kaum einen schärferen Kritiker des gängigen Verständnisses von Mystik

gegeben hat als ihn. Als Prediger und Seelsorger in Nonnenklöstern ist Eckhart mit den damaligen Formen der Frauenfrömmigkeit bestens vertraut, die ihren Ausdruck vor allem in der sogenannten Liebesmystik findet. Diese zeichnet sich durch eine sehr persönliche, affektiv geprägte Gottesbeziehung und eine existenziell verstandene Christusnachfolge aus. Bei Mechthild von Magdeburg, Gertrud von Helfta, Margareta Ebner und zahlreichen anderen Mystikerinnen wird das Verhältnis zu Gott bzw. Jesus Christus dabei nicht nur in der Haltung des Glaubens gelebt, sondern oft auch unmittelbar in ekstatischen Entrückungszuständen erlebt, die zumeist die Form von Visionen haben und sich vom normalen Erfahrungszusammenhang deutlich abheben.⁵ Nun ist in der kirchlichen Tradition immer schon das Bewusstsein dafür vorhanden gewesen, dass nicht jedes vermeintliche oder tatsächliche ekstatische Erlebnis ein Beweis für besondere Gottesnähe sein muss, sondern dass es auch hier trügerische Fehlformen und Irrtümer geben kann, die Ausdruck innerer Unordnung und Selbsttäuschung sind. Aus diesem Grunde werden insbesondere die Dominikaner im 13. und 14. Jahrhundert mit der Aufgabe betraut, Frauenkonvente seelsorgerisch zu betreuen, um die dort praktizierten Formen mystischer Frömmigkeit zu fördern, aber auch in die richtige Richtung zu lenken und vor bedenklichen Fehlentwicklungen zu bewahren.

Meister Eckhart geht jedoch in seiner kritischen Einschätzung der ekstatischen Erlebnismystik noch wesentlich weiter. Er begnügt sich nicht mit einer Unterscheidung der Geister *innerhalb* der verschiedenen Formen mystischer Entrückungszustände, sondern unterzieht dieses Phänomen als ganzes einer schonungslosen Kritik. Mit scharfem Blick erkennt er, dass überall dort, wo Menschen in religiöser Hinsicht «etwas Besonderes» erleben, letztlich der Bereich der konkreten Vorstellungen und damit des «Dies und das» noch nicht verlassen wurde. Das Problem besteht also nicht so sehr darin, dass die besonderen mystischen Zustände womöglich gar nicht von Gott stammen und die betreffende Person somit in die Irre führen könnten; vielmehr sieht Eckhart auch bei authentischen mystischen Erfahrungen die prinzipielle Gefahr eines schwelgerischen Kreisens um das eigene Seelenleben. Solange man im Bereich der Mystik noch irgendwelche außergewöhnlichen Erfahrungen macht, ist letztlich die Verhaftetheit an das eigene, kreatürlich verengte Selbst noch nicht überwunden. Der Kitzel des Spektakulären, der auch echten mystischen Erlebnissen anhaftet, ist in Eckharts Augen aber nicht nur ein Einfallstor für Eitelkeit und Selbstverliebtheit,⁶ sondern letztlich auch Ausdruck eines grundsätzlich falschen Gottes- und Menschenbildes.

2. Nicht «Erlebnisse», sondern «Leben»

Eckharts gesamtes Denken ist von der Überzeugung getragen, dass es sehr wohl einen Punkt gibt, an dem sich Gott und Mensch berühren. Allerdings ist diese Dimension nicht in der psychischen Erlebnissphäre des Menschen angesiedelt, sondern in seiner Vernunft (*intellectus*). Sein Ansatz ist daher nicht dem Bereich der klassischen Liebesmystik, sondern dem der Intellekt- oder Vernunftmystik zuzurechnen. In der traditionellen Seelenlehre der aristotelisch geprägten Scholastik gilt die Vernunft zwar als das höchste Erkenntnisvermögen des Menschen und als der eigentliche Ort seiner Gottebenbildlichkeit, doch wird sie immer noch als Teil seines endlichen, kreatürlichen Seins begriffen.⁷ Bei Meister Eckhart befindet sich dagegen die Vernunft des Menschen von vornherein auf einem anderen Wirklichkeitsniveau als die übrigen Dimensionen seiner Existenz. Unsere empirische, leibseelische Person ist in der Tat von Gott geschaffen, aber unser Intellekt ist nicht einfach Teil unseres geschöpflichen «Dies und das», sondern vielmehr diejenige Kraft, die über aller Partikularität und Beschränkung steht und reine, bestimmungslose Offenheit ist.⁸ Darin kommt sie mit Gott überein, der gleichfalls nichts Bestimmtes, sondern reine, sich selbst erkennende Vernunft ist.⁹

Das bedeutet keineswegs, dass der Unterschied zwischen Gott und Mensch schlechthin verschwände, sondern vielmehr, dass Gott, *insofern er Intellekt ist*, und der Mensch, *insofern er Intellekt ist*, sich in einer dynamischen Vollzugeinheit befinden. Die uns eigene Vernunft steht von ihrem Wesen her aus dem Bereich der geschaffenen Natur heraus. Dieses «Heraus-stehen» entspricht von seiner wörtlichen Bedeutung her genau dem, was man in der neuplatonischen Philosophie mit dem griechischen Begriff ἔκστασις (*ekstasis*) und im Bereich der traditionellen Mystik mit dem Begriff der «Ekstase» bezeichnet. Aber die «Ekstase der Vernunft» ist bei Meister Eckhart kein besonderes Vorkommnis, sondern die Wesensstruktur des Intellekts als solchem. Es handelt sich also gerade nicht darum, in einem Moment ekstatischer Entrückung aus der Sphäre des Vernunftdenkens herausgerissen zu werden; vielmehr *ist* die Vernunft selbst die sich beständig vollziehende Ekstase, durch die der Mensch aus der Sphäre der Natur heraus- und in den Bereich der innergöttlichen Selbsterkenntnis hineinragt.

Die Einheit von Gott und Mensch vollzieht sich bei Eckhart also gerade nicht als Verschmelzungsprozess, bei dem das menschliche Bewusstsein vergehe wie ein Tropfen Wasser im Ozean. Vielmehr handelt es sich um eine relationale Einheit, insofern der Intellekt des Menschen beständig aus Gott hervorgeht als ein gleichrangiges Gegenüber, in dem sich Gott in vollkommener Weise selbst erkennen kann. Da Gott nichts anderes ist als sein Erkennen, besteht auf der Ebene des Intellekts also wirkliche Ein-

heit zwischen Gott und Mensch, aber es ist eine Einheit im wechselseitigen Sich-Erkennen zweier Vernunftwesen. Nicht die Distanz des Sich-Gegenüberstehens verschwindet, sondern nur die Auffassung, dass bei dieser wechselseitigen Selbsterkenntnis noch ein bestimmtes Etwas erkannt würde. Da der Intellekt als solcher reine, eigenschaftslose Substanz ist,¹⁰ kann er auch keine konkreten Bestimmungen besitzen wie die geschaffenen Naturdinge. Vielmehr ist er nichts anderes als subjekthafte Selbstbestimmung und Spontaneität, die beständig aus sich heraustritt und sich im anderen erkennt, ohne sich dabei zu verlieren.

Im modernen Sprachgebrauch hat das Adjektiv «intellektuell» oft den Beigeschmack des rein Theoretischen, wenn nicht gar der Abgehobenheit und Lebensferne. Bei Eckhart ist der göttliche Intellekt dagegen gleichbedeutend mit dem Leben selbst in seiner höchsten Form, da er sich nicht damit begnügt, in sich selbst zu verharren, sondern in beständiger Produktivität aus sich selbst hervorgeht, überquillt und sich mitteilt, ohne etwas damit zu bezwecken.¹¹ Das Leben selbst ist, wie Eckharts berühmtes Diktum lautet, «ohne Warum»,¹² das heißt, es bringt alles hervor, was ist, ohne es damit auf etwas Bestimmtes – irgendein «Dies und das» – abgesehen zu haben. Auch der Mensch ist kraft seines Intellekts Teil und gleichberechtigter Partner dieser göttlichen Lebensdynamik. Es handelt sich dabei durchaus um ein reales Geschehen, das aber nicht als solches direkt erlebt werden kann. Erlebbar sind immer nur einzelne Ereignisse innerhalb unseres kreatürlichen «Dies und das», aber nicht das Leben als solches, das im Hervorgehen des menschlichen Intellekts aus dem göttlichen Intellekt besteht. Das, was unsere Einheit mit Gott oberhalb unseres geschaffenen Seins begründet – also das, was im traditionellen Sinne das mystische Erlebnis ausmacht –, kann bei Eckhart gerade nicht mehr Gegenstand einer besonderen Erfahrung sein, sondern ist vielmehr der selbst nicht wahrnehmbare Grund aller Erfahrung.¹³

Ein solches Verständnis der Einheit mit Gott wirkt ausgesprochen unspektakulär und nüchtern, ja fast enttäuschend, wenn man die gängige Vorstellung von «Mystik» im Hinterkopf hat. Wer nach außergewöhnlichen Erfahrungen oder gar spirituellen Jahrmarktsattraktionen sucht, wird beim Erfurter Dominikanerprior in der Tat schwerlich auf seine Kosten kommen. Allerdings erschöpft sich Eckharts Mystik nicht nur darin, dass sich der Mensch seiner Vernunftnatur bewusst wird. Dies ist zwar der erste wichtige Schritt, um sich vom Verhaftetsein an das eigene, kreatürliche «Dies und das» zu lösen, aber es ist noch kein hinreichender Beweis dafür, dass die immer schon bestehende Lebenseinheit mit dem göttlichen Intellekt in uns auch Frucht trägt. In diesem Punkt gibt es nämlich sehr wohl Unterschiede zwischen den einzelnen Menschen, auch wenn alle grundsätzlich an der gleichen, ungeschaffenen Vernunftnatur teilhaben. Wenn aber schon

die Einheit mit Gott nicht direkt «erlebt» werden kann, anhand welcher Kriterien sollten wir dann beurteilen können, ob diese Einheit in uns auch tatsächlich in der richtigen Weise zum Tragen kommt?

3. Horizontale Transzendenz: die Erfahrung der anderen

Mit Eckharts Konzeption einer reinen Vernunftmystik werden die herkömmlichen Kategorien des geistlichen Lebens gesprengt. Im Zentrum steht nun nicht mehr die Innensphäre des je eigenen Seelenlebens, sondern im Gegenteil das absolute Draußen des aus sich selbst hervorgehenden, über sich hinausdrängenden und die gesamte Wirklichkeit umfassenden Intellekts. Für Eckharts Ansatz ist daher der Begriff des «Wirkens», der wesentlich dynamischer Natur ist, besonders wichtig. So wie Gott nicht einfach in sich ruht, sondern sprudelndes Leben ist, das überquillt und sich selbst mitteilt, so soll auch der Mensch nicht einfach im Bewusstsein seiner Einheit mit dem göttlichen Intellekt verharren, sondern ebenso wie dieser aus sich heraustreten und dem Nächsten mit überfließender Großzügigkeit begegnen. In Eckharts Verständnis ist das Einssein mit Gott daher gar nicht von der Sphäre des ethischen Handelns zu trennen. Die Verpflichtung zu tätiger Nächstenliebe hat absoluten Charakter, aber es handelt sich dabei nicht um eine Pflicht, die uns von außen in heteronomer Weise auferlegt würde. Vielmehr *kann* der wahrhaft mit Gott geeinte Mensch gar nicht anders, als dem Nächsten zu helfen, weil er in ihm ein *alter ego* erkennt, das heißt ein Wesen, in dem sich das Leben des göttlichen Intellekts in gleich hohem Maße verwirklicht und ebenso sehr respektiert werden will wie in ihm selbst.¹⁴

Der Nächste und wir selbst *sind* ein und dasselbe Ich, in dem sich Gott ausspricht und wiedererkennt. Insofern ist die ethische Zuwendung zum Nächsten immer auch zugleich Ausdruck der recht verstandenen Sorge um unser eigenes, wahres Selbst. Man kann nicht seine Seele retten, indem man sich vor der Not des anderen egoistisch verschließt und sich stattdessen irgendwelchen Frömmigkeitsübungen widmet. Vielmehr gilt es, das Kleben an der «eigenen Seele» zu überwinden und dem Intellekt gemäß zu leben, der uns auf die Universalsphäre der Menschheit als ganzer hin öffnet. Der wahre Mystiker in Eckharts Sinne zieht sich also gerade nicht von der Außenwelt und den Mitmenschen zurück, um zu meditieren und sein seelisches Innenleben zu kultivieren, sondern er sieht von sich selbst ab und auf den Nächsten hin, in dessen intellektuellem Ich er Gott und zugleich sich selbst erkennt.

Diese Konzeption hat weitreichende Konsequenzen für Eckharts Verständnis des geistlichen Lebens, insbesondere mit Blick auf den Begriff der Erfahrung. Im Gegensatz zur «äußeren Erfahrung», die sich auf die sinnlich

wahrnehmbare Außenwelt bezieht, gilt in der christlichen Tradition die «innere Erfahrung» gemeinhin als der Ort, an dem man der Gegenwart Gottes innewird und die seelischen Regungen, Fortschritte und Umbrüche des eigenen geistlichen Weges erlebt. Dadurch, dass Meister Eckhart die Einheit mit Gott nicht in die geschaffene, individuelle Seele, sondern in den Intellekt verlegt und den Beweis für die Wirklichkeit dieser Teilhabe am göttlichen Leben an das ethische Wirken zugunsten des Nächsten knüpft, werden die geistlich-mystischen Kategorien von «innen» und «außen» gleichsam auf links gezogen wie ein Handschuh. Die Frage, in welchem Maße das göttliche Leben nicht nur verborgen in uns liegt, sondern seine Wirksamkeit entfaltet und Frucht trägt, kann durch keine Innenschau und keine noch so eingehende Beschäftigung mit der eigenen geistlichen Biographie beantwortet werden. Nicht mehr die je eigene Seelensphäre ist der Ort der mystischen Gotteserfahrung, sondern vielmehr sind es die in der Außenwelt befindlichen Mitmenschen, die durch *ihre* Erfahrung mit *uns* einen konkreten Eindruck davon gewinnen können, ob das göttliche Leben in uns auch tatsächlich wirksam wird oder nicht.

Dieser Ansatz läuft letztlich auf eine radikale «Enteignung» des mystischen Bewusstseins hinaus. Der ganz in Gottes Lebenszusammenhang stehende Mensch kann sich selbst grundsätzlich nie als Mystiker bezeichnen, sondern zu diesem Schluss können allenfalls seine Mitmenschen kommen, sofern ihnen aus seinem sich frei mitteilenden «Wirken ohne Warum» die überfließende Großzügigkeit des göttlichen Ursprungs und damit die ungeschaffene Gerechtigkeit selbst entgegenleuchtet. Diese Haltung ist zugleich die höchste und vollkommenste Form der Armut, insofern der Mystiker damit auf schlechthin alles verzichtet – auch und vor allem darauf, sich der Tatsache bewusst zu sein, *dass* Gott in ihm lebt und wirkt.¹⁵ Es gibt bei Meister Eckhart daher keinen Raum für einen mystischen Metadiskurs über das eigene Seelenleben. Bezeichnenderweise ist auch in seinen Predigten nie von seinen persönlichen geistlichen Erlebnissen die Rede, sondern nur von Erfahrungen, die grundsätzlich auch anderen Menschen zugänglich sind: die theologischen Universitätsdebatten in Paris und anderswo; bestimmte Dinge, die Eckhart auf dem Weg zu seinen Hörern beobachten konnte; gewisse Äußerungen, die er selbst im Rahmen seiner universitären Lehre bzw. in früheren Predigten schon einmal getätigt hat, und dergleichen mehr.¹⁶ Nie berichtet Eckhart dagegen von eigenen Visionen, Entrückungen, paranormalen Bewusstseinszuständen und ähnlichen aufsehenerregenden Vorkommnissen. Wenn man bei ihm von Mystik reden kann, dann allenfalls von einer Mystik des Unscheinbaren, die sich auf das bezieht, was alles In-Erscheinung-Treten überhaupt erst ermöglicht, aber selbst gerade nicht ins Auge springt.

Dementsprechend zeigt sich die Gottesnähe des echten Mystikers gerade darin, dass er ein besonders waches Gespür dafür besitzt, wann er dem Nächsten durch kleine, unscheinbare Gesten dienen kann. In seinen *Reden der Unterweisung* schreibt Eckhart: «Wäre der Mensch so in Verzückung, wie's Sankt Paulus war, und wüsste einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du liebest aus Liebe von der Verzückung ab und dientest dem Kranken in größerer Liebe».¹⁷ Aus dieser Aufforderung spricht keine pauschale Absage an die mystische Frömmigkeit, wohl aber die Einsicht, dass die wahrhafte Einheit mit Gott sich nicht im expliziten Bewusstsein *von* dieser Einheit, sondern in dem aus dieser Einheit entspringenden Wirken in der Welt vollzieht. Das heißt nicht, dass man sich von Gott abkehren müsste, um sich dem Nächsten zuzuwenden; vielmehr geht es darum, die Zuwendung zum Nächsten in genau demselben Maße *als* Hinwendung zu Gott zu erfahren wie Gebet und Kontemplation. Das aber bedeutet, dass die Mystik gerade keinen Sonderbereich innerhalb unseres Erfahrungszusammenhangs mehr darstellt, sondern dass das Leben in seiner Gesamtheit, in all seiner Vielgestaltigkeit und allen seinen Facetten gleichermaßen der Ort ist, wo sich die mystische Einheit mit Gott in unthematischer Weise vollzieht. Kann dann aber bei Meister Eckhart überhaupt noch von einer bestimmten Form von Spiritualität im engeren Sinn die Rede sein?

4. «Against Method»

Vergleicht man Meister Eckharts Schriften mit denen anderer mystischer Autoren, so fällt vor allem eins ins Auge: das völlige Fehlen einer konkreten geistlichen Methode. Die wenigen expliziten Ratschläge, die in diese Richtung gehen (namentlich in den *Reden der Unterweisung*), greifen klassische Grundmotive der monastischen Spiritualität auf, vor allem in Bezug auf die Gelassenheit, den Gehorsam, die rechte Buße und den Kommunionempfang,¹⁸ aber nirgendwo findet man bei Eckhart eine systematische Anleitung zur Meditation oder Kontemplation. Auf den ersten Blick mag das befremdlich wirken, doch ist es letztlich nur die logische Konsequenz aus seiner Grundeinsicht, dass weder Gott noch das eigentliche Wesen des Menschen ein «Dies und das» sind. Die Frage, was man im Einzelnen tun sollte, um die Einheit mit Gott zu erfahren, ist daher von vornherein falsch gestellt. Es wäre geradezu widersprüchlich, in geistlicher Hinsicht «dies oder jenes» tun zu wollen – und sei es beten oder meditieren –, um der Einheit mit Gott gewahr zu werden, der gerade kein konkretes «Dies und das» ist, sondern die allumfassende und gerade deswegen unsichtbare Offenheit, in der wir und alle anderen Menschen und Dinge immer schon stehen.

Das heißt nicht, dass es bei Eckhart keinen geistlichen Weg mehr gäbe, sondern nur, dass dieser keine eindeutig vorgezeichnete Richtung mehr hat und nach keiner bestimmten, für alle Menschen gleichermaßen geeigneten Methode verläuft. Ganz gleich, wo man anfängt und wohin man geht – man *ist* immer schon im Zentrum des göttlichen Lebens und geht nach allen Richtungen immer tiefer in dieses selbe Zentrum hinein. Der Verzicht auf eine konkrete Vorgehensweise ist dabei kein Mangel, sondern vielmehr die Höchstform der Gelassenheit: Wenn der Mensch seinem wahren, ungeschaffenen Sein gemäß leben will, muss er nicht nur von den kreatürlichen Bildern und Vorstellungen des «Dies und das» lassen, sondern letztlich auch von jeder bestimmten Methode des geistlichen Lebens. Das bedeutet nicht, dass er keinerlei religiöse oder spirituelle Praxis mehr haben dürfte, sondern nur, dass er jederzeit bereit sein muss, von ihr zu lassen im Wissen darum, dass sie nicht Gott selbst ist.

Die Wirksamkeit des göttlichen Lebens in uns ist daher nichts, was wir im Laufe eines geistlichen Stufenweges «erwerben» und anschließend dauerhaft «besitzen» könnten. In dem Maße, wie wir den Nächsten lieben wie unser eigenes Ich und dementsprechend handeln, sind wir in vollkommener Weise «Gerechte», das heißt Menschen, die ganz ihrer ungeschaffenen, direkt aus Gott hervorgehenden Vernunft nach leben. Sobald wir jedoch in unserem Verhalten der Gerechtigkeit nicht mehr entsprechen, fallen wir schlagartig aus diesem Lebenszusammenhang heraus und können nicht mehr als Gerechte bezeichnet werden.¹⁹ Auch jemand, der schon über eine lange religiös-spirituelle Erfahrung verfügt, ist daher nicht schon automatisch ein «Meister» des geistlichen Lebens, sondern kann in seinem konkreten ethischen Handeln jederzeit zur ungeschaffenen Gerechtigkeit in Widerspruch geraten und dadurch wieder zum Anfänger werden. Umgekehrt kann ein Mensch, äußerlich betrachtet, im geistlichen Leben ein absoluter «Anfänger» sein, ja sogar nicht einmal von Gott wissen, und doch durch seine konkret praktizierte Nächstenliebe «ohne Warum» die in ihm lebende göttliche Vernunft in überwältigender Weise bezeugen und für seine Mitmenschen erfahrbar machen.

Niemand kann folglich von sich selbst sagen, wie weit er auf dem geistlichen Weg fortgeschritten ist, und sollte es auch gar nicht versuchen, da die Antwort darauf nie in uns selbst vorgefunden werden kann, sondern durch unser Wirken in der Unscheinbarkeit des Alltags gegeben werden muss. Letztlich kommt es nicht darauf an, über die mystische Einheit mit Gott viele Worte zu verlieren, sondern durch die Ausrichtung des eigenen Lebens selbst das *eine* Wort zu werden, in dem Gott sich ausspricht und Mensch wird.

ANMERKUNGEN

¹ Dieser Aufsatz ist im Rahmen eines Forschungsprojektes des Austrian Science Fund (FWF), Projektnummer P27499-G15, entstanden.

² Vgl. Kurt FLASCH, *Meister Eckhart: Ein Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten*, in: Peter KOSLOWSKI (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich 1988, 94–110.

³ Vgl. Ingeborg DEGENHARDT, *Studien zum Wandel des Eckhart-Bildes*, Leiden 1967.

⁴ Vgl. MEISTER ECKHART, *Predigt (= Pr.) 70*, *Werke* (2 Bde., hg. von Niklaus LARGIER, im Folgenden zitiert als W I / W II), Frankfurt/M. 2008, Bd. II, 63.

⁵ Vgl. Peter DINZLBACHER – Dieter R. BAUER, *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern 1985.

⁶ Vgl. MEISTER ECKHART, *Reden der Unterweisung (= RdU)*, Kap. 10, W II, 363–365; Kap. 11, W II, 367–369; Kap. 17, W II, 411–413.

⁷ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 79, a. 4.

⁸ Vgl. MEISTER ECKHART, *Pr.* 24, W I, 277.

⁹ Vgl. MEISTER ECKHART, *Pr.* 9, W I, 113.

¹⁰ Vgl. MEISTER ECKHART, *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici n. 10*, *Lateinische Werke (= LW)* II, Stuttgart 1992, 240, 1–3.

¹¹ Vgl. MEISTER ECKHART, *Expositio libri Exodi* n. 16, LW II, 21f.; *Pr.* 1, W I, 13.

¹² Vgl. MEISTER ECKHART, *Pr.* 5b, W I, 71; *Pr.* 6, W I, 81.

¹³ Vgl. MEISTER ECKHART, *RdU*, Kap. 20, W II, 399–401.

¹⁴ Vgl. MEISTER ECKHART, *Pr.* 4, W I, 51–53; *Pr.* 5b, W I, 69.

¹⁵ Vgl. MEISTER ECKHART, *Pr.* 52, W II, 557.

¹⁶ Vgl. MEISTER ECKHART, *Pr.* 6, W I, 85; *Pr.* 9, W I, 105–111; *Pr.* 16b, W I, 193.

¹⁷ MEISTER ECKHART, *RdU*, Kap. 10, W II, 363.

¹⁸ Vgl. MEISTER ECKHART, *RdU*, Kap. 1–4, W II, 334–343; Kap. 20–21, W II, 394–413.

¹⁹ Vgl. MEISTER ECKHART, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* nn. 14–22, LW III, Stuttgart 1936, 13–19.