2. Meister Eckharts einende Demut

»(…)dieweil ein Selbst haben, ein Selbst sein das größte, das unendliche Zugeständnis ist, welches dem Menschen gemacht ist, zugleich aber der Ewigkeit Forderung auf ihn.«
(Sören Kierkegaard »Krankheit zum Tode«, Abschnitt 1, C, letzter Satz.)

I. Annäherungsversuch

Nachdem man bei der Wiederentdeckung Eckharts im 19. Jahrhundert zuerst vermeinte, man habe es mit einer »ganz beziehungslosen Gestalt zu tun, mit einer Art Meteor, der vom Himmel gefallen ist«[1], ging die Forschung mit Eifer und Fleiss daran, diesen scheinbaren Himmelskörper zu entmystifizieren und zu erden. Man erkannte, dass Eckhart als höchst erfolgreicher Ordensmann[2] und Magister der Universität Paris mitten im Spannungsfeld der geistigen Kräfte stand, die seine Zeit prägten. Triumphierend konnte Heinrich Denifle eine erste Zäsur der Eckhartforschung setzen durch seine These, Eckhart sei nichts anderes als ein wirrer Scholastiker[3]. Als Reaktion derer, die sich trotz Denifles minutiös an Thomas von Aquin angelehnter Untersuchung mit seinem Forschungsergebnis nicht zufrieden gaben, wurde u. a. eine alte – seit Eckharts Lebzeiten bestehende[4] – Perspektive der Betrachtung wieder verdeutlicht: Meister Eckhart, der Mystiker[5]. Käte Oltmanns stand in der ersten Hälfte dieses Jahr-

[1] L. Cognet, 1980, 11.
[2] Vgl. etwa K. Ruh, 1989, Kapitel 2: »Eine steile Gelehrten- und Ämterlaufbahn«.
[3] Vgl. H. Denifle, 1886, 417–652. 672–682.
[4] Vgl. A. M. Haas, 1989, 185.
[5] Vgl. hierfür exemplarisch z. B. H. Ebeling: »Meister Eckharts Mystik«, 1941. Ebeling versucht, wenn auch noch in expliziter Anerkennung von Denifles Ansatz, über diesen hinauszugehen. Für die Gewinnung eines »Gesamtbild(es)« von Eckhart scheint es ihm notwendig seine mystischen Motive zu kristallisieren im Rückgang auf neuplatonische Wurzeln eines Plotin, Proklus und Eriugena. Zur Entwicklung der Positionswechsel in

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hunderts mehr oder minder allein, Meister Eckhart jenseits der Kategorisierungen als Denker zu begegnen und ihn in seinem geistigen Umfeld als höchst originellen Philosophen zu identifizieren[6]. Heute ist der vielfältige Humus, aus dem heraus Eckhart wirkte und dachte, weiter umgegraben[7]. Je mehr man weiss, desto mehr jedoch fällt die Möglichkeit der Kategorisierbarkeit Eckharts wieder dahin: ihre scheinbar letzte ungestürmte Bastion, nämlich dass Eckhart ein Mystiker sei, wurde in den letzten Jahren von der sogenannten Bochumer Schule um Kurt Flasch heftig und diskussionsanregend in Frage gestellt[8]. Die kontroversen Forschungsansätze um Eckhart bie-

---

der Eckhartforschung vgl.: K. Oltmanns, 1957, 15–56; I. Degenhardt, 1967; E. v. Brakken, 1972, 33–40; E. Waldschütz, 1978, 248–277; W. Malte Fues, 1981, 60ff.

[6] K. Oltmanns, 1957 (1. Auflage 1937).

[7] Es ist vor allem das Verdienst von Studien jüngerer Zeit, in sorgfältiger Ausführlichkeit der philosophischen Erbschaft Eckharts nachzugehen. Besonders hervorzuheben ist das grosse Buch von Rainer Manstetten, der über Thomas von Aquin hinaus eine direkte Gegenüberstellung des eckhartschen und aristotelischen Menschenbilds leistet, auch die Spuren eines der Hauptbegriffe Eckharts – die Abgeschiedenheit – über Paulus bis zu Aristoteles verfolgt (vgl. 1993, 470ff. und 540ff.). Auch die im gleichen Jahr veröffentlichte Eckhart Monographie von Peter Reiter versucht im weiten Ausgriff die Denkräume Eckharts auszuleuchten mit einem starken Akzent auf den platonischen und neuplatonischen Einfluss (vgl. Teil 2, 1993). Über Eckharts enge Verbundenheit mit dieser Tradition vgl. auch J. Koch »Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus im Mittelalter« (in: W. Beierwalters, 1969). L. Cognet bietet seinerseits einen breit gefächerten und bündigen Überblick, indem auch die Beginen-Mystik als Einflussfaktor nicht unerwähnt bleibt (»Meister Eckhart und seine Vorläufer«, 1980, 11ff.). Kurt Flasch hat eine weitere Lücke geschlossen, indem er auf die enge Beziehungen zwischen Meister Eckhart und seinen Zeitgenossen Meister Dietrich hingewiesen hat (vgl. K. Flasch, 1984).

[8] Vgl. K. Flasch, 1988, »Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten«, 94–111. In dem Überblicksartikel »Was ist Mystik« von Alois Haas (in: K. Ruh (Hg.), 1986, 319–342) wird deutlich, wie problematisch wiederum das pauschale Sprechen von einem »mystischen Strom« ist, dass es eine weitgespannte und nicht zu ignorierende Diskussion mit unterschiedlichen Schulen vor allem auch im amerikanischen Raum dazu zu beachten gilt (etwa die Perennialisten und Konstruktivisten, vgl. hierzu auch A. M. Haas' systematische Auslegungen in »Mystik als Aussage« 1996, insbesondere 29ff.). Ohne eine hinreichend abgesicherte Position in dieser Auseinandersetzung beziehen zu können, soll zur Debatte um Eckharts »Mystik« dennoch ein Gedanke beigesteuert sein. Warum sich Meister Eckhart selbst nie explizit auf mystische Erfahrung bezieht – hier nämlich setzt Flasch an, die Dimension des Mystischen bei ihm in Frage zu stellen – hängt m. E. mit einer Haltung zusammen, die seiner Grundüberzeugung entspricht: nämlich die mystische Unio nicht als Sonderzustand, sondern als Kern des Menschseins zu begreifen. Diese Haltung artikuliert sich – indirekt aber deutlich – im Traktat über die Abgeschiedenheit. Dort bemerkt er, dass die Authentizität von Marias Abgeschiedenheit gerade darin bestand, dass sie diese nie von sich aussagte (vgl.

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ten jedoch – durch ihre kenntnisreiche Positionierung des Meisters und der gleichzeitig betriebenen Relativierung dieser Positionierung – den Vorteil, dass man sich wieder mit gewisser Gelassenheit nur auf Meister Eckhart selbst konzentrieren darf. Die neuen Unschärfen, die sich aufgrund der immer vermehrenden Forschung um Eckhart ergeben, lassen den gezielten Blick auf das Phänomen Eckhart – vielleicht sogar wie auf einen vom Himmel gefallenen »Meteor« – wieder fruchtbar erscheinen.

Damit ist die Vorgehensweise dieser Untersuchung angedeutet. In ihr ist das Augenmerk ausschliesslich auf Eckharts Lehre konzentriert, wie sie sich im deutschen und lateinischen Werk niederschlägt, um so in einer systematischen Durchdringung seinem Demutsbegriff näherzukommen[9].

Ein nicht historisierender Zugang zu Eckhart birgt speziell für unser Thema einen eigenen Reiz. Der unvorbereitete, zeitgenössische Leser kann nämlich in der Begegnung mit Eckharts Demutsbegriff überraschende Erfahrungen machen. Er kann sogar Momente aufrichtiger Verwirrung erleben. Einmal deshalb, weil dieser Demutsbegriff auf nichts Bestimmtes gerichtet ist, weder auf eine Gottesfigur noch auf den Mitmenschen, noch auf die nicht menschlichen Mitgeschöpfe. Zum anderen, weil dieser Demutsbegriff einen kontinuierlich in Widersprüchlichkeiten zu verwickeln scheint. Verfolgt man Eckharts Begriff der Demut, so steht man alsbald in einem Netz von Verhältnissen, die sich auf ersten Blick gegenseitig ausschliessen. Dennoch – dies lässt sich eindeutig feststellen – Eckharts Denken der

VA, 439, 18f., Mhd. ebenda 438,16f.) Da man – so Eckhart – in der Abgeschiedenheit zum »Höchsten gelangt«, wo das »Erkennen erkenntnislos«, die »Liebe liebelos« und das »Licht finster« wird (vgl. VA, 455, 8f., Mhd. ebenda 454, 8f.), beinhaltet der Zustand Abgeschiedenheit fraglos die Merkmale der unio mystica. Wenn nun Marias Authentizität in ihrem Vermögen der abgeschiedenen Gottesverbundenheit – in diesem emminenten Sinne! – nach Eckhart darin besteht, darüber nicht zu sprechen, so setzte Eckhart sicherlich den gleichen Masstab auch an sich. Damit wirkt er auch – bewusst oder unbewusst – der Fixierbarkeit seiner selbst und seiner Lehre auf Schlagworte (wie z. B. Mystiker!) entgegen, geht es ihm doch in erster Linie um nichts anderes als eine radikale und unverstellte Offenheit – »Empfänglichkeit« des Menschen, wie im folgenden darzustellen sein wird.

[9] Die einzige, mir bekannte Sonderuntersuchung des Demutsbegriffs bei Meister Eckhart findet sich in Joachim Theisens kurzer und konzentrierter Analyse der Pr. 22 des Deutschen Werks. Darin deutet Theisen auf zehn Seiten den fundamentalen Charakter von Eckharts Demutsbegriff an mit besonderer Berücksichtigung der in ihm enthaltenen augustinischen Motive (vgl. 1990, 392–402).

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Demut speist sich ausschliesslich aus dem Gottesbezug[10], so wie er diesen versteht. Diese Feststellung jedoch hilft wenig weiter. Denn das menschliche Verhältnis zu Gott ist bei Eckhart in einer Weise gefasst, die für heutige – aber auch damalige[11] – Auffassung kaum unmittelbar einsichtig ist. Es führt in unvertraute Zusammenhänge, in ungewohnte Konzepte des Selbst- und Weltbezugs. Im Kern dieser Zusammenhänge sitzt die Demut, so dass die Suche danach in Eckharts Denken als Ganzes zieht. Gängige Demutsvorstellungen und Interpretationsraster werden im Laufe dieser Suche recht drastisch über den Haufen geworfen. Der Augenblick, an dem man sich eingestehen muss, dass man eigentlich keine Ahnung mehr hat, was Eckhart unter Demut wohl meinen kann, vermag zur fruchtbaren Krisis geraten!

Wie unumgänglich und zentral Demut für den Gottesbezug ist, dies soll gleich zu Beginn im Eckhartschen Originalton zum Ausdruck kommen. Und zwar durch ein Zitat, dessen Aussagedichte keine schonende Einführung bietet, sondern einen eher abrupt auf Zusammenhänge stossen lässt, die zunächst undurchschaubar wirken. Eckhart predigt: »Die Sonne entspricht Gott: das höchste Teil seiner unergründlichen Tiefe antwortet auf das Allerniedrigste in der Tiefe der Demut. Ja, der demütige Mensch braucht darum nicht zu bitten, sondern er kann wohl gebieten, denn die Höhe der Gottheit kann es

[10] Um das Wort Gott für die Weise, wie Eckhart es denkt, offenzuhalten, sollte man versuchen, es wie in Anführungszeichen gesetzt aufzunehmen. Diese Distanzierung scheint im Sinne Eckharts deshalb angebracht, weil der Ausdruck Gott mit soviel Vorstellungen behaftet ist, die sich eben *vor* das Einlassen darauf, was Gott bei Eckhart meint, *stellen*. Eckhart prägt diesbezüglich sogar ausdrücklich den Begriff der »Entbildung« als Reinigungsprozess der von Gott trennenden (Gottes-)Bilder (vgl. hierzu die einlässlichen Ausführungen von W. Wackernagel, 1991, oder eine Kurzfassung des Themas vom selben Autor in Diogenes, Nr. 162, 1993, 77–99). In diesem Kontext lässt sich auch die viel zitierte Aussage des Meisters plazieren, dass der Mensch Gott bitten sollte, *»dass er mich ›Gottes‹ quitt mache.«* (DW, Pr. 52, 561, 19 f., »daz er mich ledic mache gotes« Ebenda, 560, 16 f.))

[11] Auch zu seiner Zeit war, Eckhart zu verstehen, keineswegs Selbstverständlichkeit. So bezeugt nicht nur der von seinem Schüler Tauler gemachte Hinweis auf den »liebenswerten Meister«, der nicht verstanden wird: »Er sprach aus dem Blickwinkel der Ewigkeit, ihr aber fasst es der Zeitlichkeit nach auf.« (J. Tauler, 1978, Pr. 15, 103) Auch Gedichte von Nonnen, denen Meister Eckhart predigte, drücken bewunderndes Unverständnis aus: »Ich wil iu sagen maere, sprach eine nonne guot, Uns kumment predigaere, das fröwet sich min muot, Der wise meister Eckhart wil uns von nihte sagen, Der daz nicht enverstat, der mac ez gote klagen.« (Zitiert bei K. Ruh, 1989, 12 f.; vgl. hierfür auch ders., 1984, 192.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auf nichts anderes absehen als auf die Tiefe der Demut; denn der demütige Mensch und Gott sind Eins und nicht Zwei. Dieser demütige Mensch ist Gottes so gewaltig, wie er seiner selbst gewaltig ist; und alles das Gute, das in allen Engeln und in allen Heiligen ist, das ist alles sein Eigen, so wie es Gottes Eigen ist. Gott und dieser demütige Mensch sind ganz Eins und nicht Zwei; denn, was Gott wirkt, das wirkt auch er, und was Gott will, das will auch er, und was Gott ist, das ist auch er: ein Leben und ein Sein. Ja, bei Gott! wäre dieser Mensch in der Hölle, Gott müßte zu ihm in die Hölle, und die Hölle müßte für ihn ein Himmelreich sein. Er (Gott) muss dies notwendig tun, er würde gezwungen dazu, es tun zu müssen; denn da ist dieser Mensch das göttliche Sein, und das göttliche Sein ist dieser Mensch. Denn hier geschieht in der Einheit Gottes und des demütigen Menschen der Kuß, denn die Tugend, die da Demut heisst, die ist eine Wurzel im Grunde der Gottheit, darein sie gepflanzt ist, auf dass sie ihr Sein allein in dem ewigen Einen hat und nirgends anderswo. Ich sagte zu Paris in der Schule, dass alle Dinge vollendet werden würden im recht demütigen Menschen. Und darum sage ich, dass dem recht demütigen Menschen nichts schaden noch ihn beirren kann«[12].

Worte wie diese machen ohne viele weitere Worte klar, wie unbeholfen ein zeitgenössischer Leser dem Demutsbegriff Meister Eckharts gegenüber steht und wie wenig spontan das angesprochene Verhältnis zu verstehen ist, welches in der Demut gegeben erscheint.

[12] DW, Pr. 15, 175, 11 f. (»Die sine antwurtend got nach sinem hœchsten tail in siner grundlosen tieffi in siner tieffen der demuetikait. Ja, der demuetig mentsch bedarf dar umb nit bitten, sunder er mag im wol gebieten. wan die hoehi der gothait kan es anders nit an gesehen denn in der tieffen der demuetikait; wan der demuetig mentsch vnd got sind ain vnd nit zwai. Dirre demuetig mentsch ist gottes also gewaltig, als er sin selbs gewaltig ist; vnd alles das guot, das in allen engeln vnd in allen hailgen ist, das ist alles sin aigen, als es gottes aigen ist. Got vnd dirre demuetig mentsch sind alzemal ain vnd nit zwai; wan was got wurket, das wurket och er, vnd was got wil, das wil och er, vnd was got ist, das ist och er: ain leben vnd ain wesen. Ja bi got: waer dirre mentsch in der hell, got muest zuo im in die hell, vnd die hell muest im ain himelrich sin. er muoss dis von not tuon, er wurdi bezwungen dar zuo, das er es tuon muesti; wan da ist dirre mentsch goetlich wesen, vnd goetlich wesen ist dirre mentsch. wan hie so geschiht von der ainikait gottes vnd von dem demuetigen mentschen der kuss. wan die tugend, die da haisset demuetikait, du ist ain wurtzel in dem grund der gothait, dar in si gepflantzet ist, das si allain ir wesen in dem ewigen ain hat vnd niena anderswa. Jch sprach ze paris in der schuol, das aellu ding sond volbracht werden in dem reht demuetigen mentschen. vnd darumb sprich ich, das dem reht demuetigen mentschen enkain ding geschaden mag noch geirren mag.« Ebenda, 174, 10 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Überwältigt, aber nicht einsichtig steht man vor der beeindruckend gezeichneten »Gottesgewalt« des Demütigen und weiss nicht, was diese zu bedeuten hat. In seiner Einheit mit Gott, seiner Fähigkeit, »alle Dinge« zu vollenden, wirkt der Demütige Eckharts zunächst wie eine mittelalterliche Version des Typus Übermensch. So wenig eingängig dieses triumphale Bild des Demütigen wirkt, so wenig verständlich ist aber auch die damit einhergehende Rede von einer »Gottheit«, in deren »Wurzel« die Demut sitzt: als ob uns mit dem verblassten Bild der Demut auch das dazugehörige Gottesbild fremd und ungewohnt geworden ist. Gottesvorstellungen heute – soweit diese noch existent sind – haben gewöhnlich etwas mit Allmacht oder mit unendlicher Schöpferkraft zu tun. Vielleicht auch noch mit Liebe. Mit Demut in der Regel jedenfalls nichts.

Das Zitat kann an dieser Stelle nur unkommentiert stehen bleiben. Jeder Versuch einer Interpretation wäre verfrüht. Das Motiv, warum es hier bereits angeführt ist, ist schlicht: zu zeigen, dass es sich lohnt, dem Demutsbegriff bei Meister Eckhart nachzugehen. Die angeführte Predigtpassage soll neugierig machen auf den Inhalt eines Wortes, das heute gemeinhin einen schwächlichen, wenn nicht schlechten Klang hat: »Wo von Demut die Rede ist, wittert man den Geist der Knechtschaft und Unterwerfung, der Unfähigkeit zu Selbstbehauptung«[13]. Bei Eckhart scheint sich gegenteilig mit diesem Begriff eine ungeheure – fast ungeheuerliche – Kraft anzukündigen. Erst zum Schluss des vorliegenden Kapitels wird es möglich sein, dieser Aussage besser gerüstet zu begegnen und sich eine Ahnung von den angedeuteten Zusammenhängen zuzutrauen. Untergründig wird dieses dichte Zitat als lockere Leitlinie durch die Untersuchung führen, so dass Abschnitte daraus immer wieder begegnen werden.

Schon die erste Kenntnisnahme des Kontexts, der mit Eckharts Demutsbegriff verbunden ist, lässt die Frage notwendig erscheinen, wie und von wo man eine Annäherung dazu ansteuern kann. Als Einstieg bietet sich zunächst ein Umweg an, auf dem sich zeigt, wie wenig weit konventionelle Ansätze der Demutsdeutung kommen. Im sensibilisierten Wissen um die Sackgassen auf der Spur nach Eckharts Demutsverständnis, wird die Aufmerksamkeit gleichsam unverstellter, um auch jene Wegweiser zu entdecken, die ansonsten leicht übersehbar sind. Als Sackgassen werden sich in erster Linie

[13] R. Manstetten, 1993, 523.

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

diejenigen Auslegungen von Demut erweisen, welche auf einem Gott-Mensch-Verhältnis allzu anthropomorphen Musters beruhen.

Beginnen wir aber mit Naheliegendem, nämlich der etymologisch motivierten Bedeutung des Wortes, welche auf das Dienen verweist. Daran ist häufig die Vorstellung des Demütigen als desjenigen festgemacht, der sein Dasein als Ganzes in den Dienst am Anderen, allen voran dem göttlichen Anderen stellt. Obwohl das Dienen ein Kernbegriff der monastischen Spiritualität darstellt[14], warnt Meister Eckhart davor. In eindeutig provokativer Absicht sagt er sogar, der gottgefällige, nämlich »gerechte« Mensch, – der, wie später zu zeigen sein wird, gleichbedeutend mit dem Demütigen ist – »dient weder Gott noch den Kreaturen, denn er ist frei; und je näher er der Gerechtigkeit ist, um so mehr ist er die Freiheit selbst.«[15] Damit nicht genug, Eckhart wird noch radikaler und predigt: »Der ungerechte Mensch dient der Wahrheit, es sei ihm lieb oder leid, und dient der ganzen Welt und allen Kreaturen und ist ein Knecht der Sünde.«[16] Das Ideal, welches der Gerechte und in gleicher Weise auch der Demütige verkörpern, schliesst nach Eckhart demnach das Dienen um irgend jemands oder irgend etwas willen aus. Sogar der gezielte Dienst an der »Wahrheit« scheint so wertlos wie das Bedienen der Welt und der Kreaturen, d. h. nicht nur wertlos, sondern falsch. Derjenige, der sein Dasein in den Dienst für etwas stellt, sei dies auch die Idee Gottes, stellt es auf das Falsche, wird in seinem wenn auch gut gemeinten Willen zu nichts anderem als zum »Knecht«, und zwar zum »Knecht der Sünde«. Das sind starke Worte. Sie weisen streng davon ab, sich und sein Dasein vor Gott nur im Kontext des Dienstes zu verstehen. Hat die Demut bei Eckhart dennoch einen so ausgezeichneten Wert im Gottesverhältnis, wie das Anfangszitat schildert, so muss man sich ihr zweifellos auf anderem Weg nähern.

Eine weitere (im vorigen Kapitel bereits erwähnte) herkömmliche Weise, den Demutsbegriff zu fassen, geht von der Geringwertigkeit des Menschen vor der Allmacht und Vollkommenheit eines Schöpfergottes aus. In Anbetracht der Schwäche und moralischen

[14] Vgl. hierzu H. U. von Balthasar, »Die grossen Ordensregeln«, 1974.

[15] DW, Pr. 28, 321, 2 f. (»der gerehte mensche endienet weder gote noch den crêatûren, wan er ist vrî; und ie er der gerehticheit næher ist, ie mê er diu vrîheit selber ist und ie mê er diu vrîheit ist.« Ebenda, 320, 2 f.)

[16] Ebenda, 321, 10 f. (»Der ungerehte mensche der dienet der wârheit, ez sî im liep oder leit, und dienet aller der werlt und allen crêatûren und ist ein kneht der sünde.« Ebenda, 320, 10 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Verfehltheit des Menschen vor einem omnipotenten Gott wird Demut im religiösen Kontext bestimmt als »eine Grundhaltung des Menschen, der seine Abhängigkeit von und Schuldhaftigkeit vor Gott er- und anerkennt«[17]. Betrachtet man nun Eckharts Aussagen zum Verhältnis von Gott und Mensch, so scheint diese Charakterisierung der Demut nicht korrespondieren zu können. In einer deutschen Predigt beispielsweise erklärt der Meister seinen Zuhörern: »Gott (hat) dich ihm völlig gleich und als ein »Bild« seiner selbst geschaffen. Aber »ihm gleich« weist auf ein Fremd- und auf ein Entferntsein hin. Nun (aber) gibt es zwischen dem Menschen und Gott weder Fremd- noch Entferntsein; und deshalb ist er (Mensch) ihm (Gott) nicht gleich; er ist ihm vielmehr völlig ebenbildlich und dasselbe, was er (Gott) ganz und gar ist.«[18] Diese Worte stellen ein Paradigma der Gott-Mensch-Beziehung auf, in der eine menschliche Grundhaltung vor Gott als Schuldhaftigkeit kaum Sinn machen kann. Vielmehr scheinen Eckharts Worte zu einer Gesinnung grösstmöglicher und unverstellter Vertrautheit zu »Gott« aufzufordern, dem der Mensch nicht nur ebenbildlich ist – er sei sogar dasselbe, was Gott »ganz und gar ist«. Demnach kann das menschliche Verhältnis zu Gott, wenn man so sagen kann, als so intim eingeschätzt werden wie das eigene Selbstverhältnis und das Vertrauen zu Gott als so spontan und unmittelbar wie das Selbstvertrauen. Der Vorstellung eines göttlichen Richters, vor dem der Mensch seine Schuld »er- und anerkennen« muss, wirken diese Worte entschieden entgegen. Allein die darin implizierte Vorstellung von Distanz und Unterschiedenheit zwischen Gott und Mensch erscheint im Kontext Eckharts unhaltbar.

Aber auch die andere oben enthaltene Variante, Demut manifestiere die Abhängigkeit des Menschen vor Gott, wird durch Eckhart aus den Fugen gehoben. Häufig spricht er in seinem Werk gar vom gegenteiligen Verhältnis. So beteuert er zum Beispiel: »Gottes Natur, sein Sein und seine Gottheit *hängen* daran, dass er in der Seele wirken muss.«[19] In herausfordernder Beiläufigkeit wird somit das gemeinhin Undenkbare ausgesprochen, dass göttliches Wesen – ge-

[17] P. Dinzelbacher, Wörterbuch der Mystik, 1989, 103.

[18] DW, Pr. 77, 145, 14 f. (»sô hât got dich im alzemâle glîch gemachet und ein bilde sîn selbes. Aber ›im glîch‹ wîset ein vremde und ein verre. Nû enist zwischen dem menschen und gote noch vremde noch verre; und dar umbe enist er im niht glîch, mêr: er ist mit im alzemâle glîch und daz selbe, daz er alzemâle ist.« Ebenda, 144, 11 f.)

[19] Vgl. J. Quint, 1979, Pr. 26, 271 (Diese Predigt soll im noch nicht veröffentlichten vierten Band der kritischen Ausgabe enthalten sein).

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wöhnlich als das schlechthin Autonome, niemals Abhängige gefasst – in seiner »Natur«, seinem »Sein« und seiner »Gottheit« daran »*hänge*«, in der Seele wirken zu müssen! Die Bedeutung der Demut im Sinne einseitiger menschlicher Abhängigkeit von Gott hebt sich dadurch auf, wird höchstens zu einer reduktionistischen Sicht auf ein Gesamtverhältnis, welches, so deutet der Meister an, auch aus einer Gegenseite besteht: der Bedürftigkeit des Schöpfers nach seinem Geschöpf, das seinerseits das Wesen des Schöpfers erst begründet.

Soweit lässt sich deshalb schliessen, dass es nicht Faktoren wie »Schuldhaftigkeit« oder einseitige »Abhängigkeit« sein können, die die Haltung der Demut für den Gottesbezug unablässig machen. Was aber macht sie dann notwendig? Die Unabdingbarkeit der Demut nämlich ist nicht zu bezweifeln. Man kann sogar sagen, sie ist nach Eckhart Bedingung schlechthin für die Verbindung mit dem Göttlichen: vermag doch – so Eckhart wörtlich – »Gott nicht zu wirken als im Grund der Demut; denn je tiefer in der Demut, um so empfänglicher Gottes«[20].

Aufgrund der bislang bekanntgewordenen Segmente Eckhartschen Denkens, können solche Aussagen sich in Stolpersteine verwandeln. Die Fragen springen einen dabei regelrecht an. Wieso nämlich muss der Mensch – als Gott »ebenbildlich«, gewisserweise sogar identisch – im »Grunde der Demut« sein, damit Gott in ihm wirke? Noch erstaunlicher aber: wie kann es sein, dass Gott, dessen Gottheit angeblich daran »hängt«, im Menschen – seinem ihm gleichen Werk – zu wirken, dies nur im »Grund der Demut« vermag? Was nach Meister Eckhart einerseits in aller Notwendigkeit gegeben zu sein scheint, dass nämlich Gott in seinem Werk wirken *müsse*, wird von ihm andererseits an eine Bedingung, und zwar an die Demut, geknüpft.

Eckhart löst Spannungen wie diese nirgends explizit auf; eher scheint er sie noch steigern zu wollen. So heisst es etwa wiederum in einer Predigt: »Wisset nun, dass Gott die Seele so stark liebt, dass es ein Wunder ist. Wenn man es Gott nähme, die Seele zu lieben, so nähme man ihm sein Leben und sein Sein, oder man tötete Gott, wofern man so etwas sagen dürfte; denn eben jene gleiche Liebe, mit der Gott die Seele liebt, die ist sein Leben.«[21] Der Mensch, der

[20] DW, Pr. 55, 599, 21f. (»Alsô enmac got niht würken dan in dem grunde der dêmuot; wan ie tiefer in der dêmuot, ie enpfenclîcher gotes.« Ebenda 598, 16f.)

[21] DW, Pr. 69, 45, 13f. (»Nû wizzet, daz got die sêle als krefticlîche minnet, daz ez

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sich eines solchen Ausmasses göttlicher Liebe gewiss sein darf, dass Meister Eckhart an anderer Stelle noch zusetzt: »Ich will Gott niemals dafür danken, dass er mich liebt, denn er kann's gar nicht lassen, ob er wolle oder nicht, seine Natur zwingt ihn dazu«[22] – dieser von Gott notwendig geliebte Mensch also wird zugleich belehrt, dass für den Gottesbezug äusserste »Abgeschiedenheit« Bedingung sei, welche zugleich »vollkommene Demut« voraussetze, denn nur so komme der Mensch »in die Nähe der Gottheit.«[23]

Die Gott-Mensch-Beziehung im Eckhartschen Sinn strahlt deshalb ein schwer umgängliches Spannungsfeld ab: Einerseits betont Eckhart die Wucht göttlicher Liebe zum Menschen, die ihn in den direktesten Gottesbezug zu versetzen scheint; andererseits stellt er die Demut als eiserne Bedingung jeder Gottesnähe vor. Diese beiden Aussage behindern in ihrer Gegenläufigkeit die Möglichkeit eines unmittelbaren Verstehens. Warum nämlich bedarf göttliche Liebe der Demut? Scheint doch Demut sowohl die Unmittelbarkeit des Liebesverhältnisses unter »Gleichen« zu stören, als auch die bezeugte göttliche Notwendigkeit zu lieben zu unterminieren, sofern diese an eine Bedingung geknüpft wird.

Allein diese wenigen Beispiele machen deutlich, wie wenig spontan die Bedeutung der Demut im Gottesverhältnis Eckhartscher Prägung zu verstehen ist. Die Selbstverständlichkeit der Demutsbedingung wird durch eben das, was sie bedingt, zerschlagen: nämlich eine Gottesbeziehung, die gerade nicht im demutsgebietenden Gefälle von geschöpflicher Unvollkommenheit zu schöpferischer Vollkommenheit zu begreifen ist. Mit kühnen Formulierungen möchte der mittelalterliche Meister von dieser Vorstellungsweise abbringen und zu einem Denken der unmittelbarsten Nähe zwischen Gott und Mensch veranlassen, die dem Demutsgebot entgegenzulaufen scheint; dieses aber verblüffenderweise übergangslos folgen lässt. Ein weiteres Predigtbeispiel führt diese merkwürdige Folge krass vor Augen. Eckhart erklärt dort: »Als Gott alle Kreaturen geschaffen hatte, waren sie so geringwertig und so eng, dass er sich in ihnen

wunder ist. Der daz gote benæme, daz er die sêle niht enminnete, der benæme im sîn leben und sîn wesen, oder er tôte got, ob man daz sprechen sölte; wan diu selbe minne, dâ mite got die sêle minnet, daz ist sîn leben« Ebenda, 44, 12 f.)

[22] DW, Pr. 73, 97, 33 f. (»Ich enwil des gote niemer gedanken, daz er mich minnet, wan er enmac ez niht gelâzen, er welle oder enwelle, sîn natûre twinget in dar zuo.« Ebenda, 96, 31 f.)

[23] VA, 459, 16.

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nicht regen konnte. Die Seele jedoch machte er sich so gleich und so ebenbildlich, auf dass er sich der Seele geben könne; denn was er ihr sonst gäbe, das achtet sie für nichts (!). Gott muss mir sich selbst so zu eigen geben, wie er sich selbst gehört, oder aber mir wird (überhaupt) nichts zuteil.«[24] Diese gottförmige Seele aber, die jede göttliche Gabe als nichts zu erachten berechtigt ist, solange sich »Gott« ihr nicht selbst gibt, muss zugleich – so Eckhart wenige Zeilen später – »notwendig unten sein in rechter Demut. Und wisset in Wahrheit: Wer nicht völlig unten ist, dem wird auch nichts zuteil, und er empfängt auch nichts.«[25]

Abschnitte wie diese machen endgültig klar, dass es keinen direkten Ausweg aus dem hermeneutischen Problem gibt, welches sich im Umgang mit der Demut stellt. Angesichts dessen kann man aber mit Gadamer sagen, »daß es im allgemeinen erst die Erfahrung des Anstoßes ist, den wir an einem Text nehmen – sei es, daß er keinen Sinn ergibt, sei es, daß sein Sinn mit unserer Erwartung unvereinbar ist –, die uns einhalten und auf das mögliche Anderssein des Sprachgebrauchs achten läßt«[26]. Gerade die Unbekümmertheit, mit der Eckhart das von uns empfundene Spannungsfeld im Kontext der Demut stehen lässt, fordert zu gesteigerter Achtsamkeit gegenüber dem Charakter seiner Sprache und seiner Bilder auf. Wie unterschiedlich die Konnotationen sind, die in seinen Wortgebräuchen mitspielen, wird zum Beispiel gerade an der Betrachtung der Diktion »Untensein-in-rechter-Demut« deutlich. Denn hier spielt das »Untensein« *nicht*, wie eine konventionelle Demutsdeutung vermuten liesse, auf ein Geringheits-, Schuld- oder Abhängigkeitsgefühl des Menschen vor Gott an. Dies will Eckhart dezidiert klarstellen: »Ich dachte neulich darüber nach, ob ich von Gott etwas nehmen oder begehren wollte. Ich will es mir sehr wohl überlegen, denn wenn ich von Gott (etwas) nehmen würde, so wäre ich *unter* Gott wie ein Knecht und

[24] DW, Pr. 4, 53 f., 33 f. (»Dô got alle creâtûren geschuof, dô wâren sie sô sn\ode und sô enge, daz er sich niht dar inne beregen mohte. Doch machte er im die sêle sô glîch und sô ebenmæzic, ûf daz er sich der sêle gegeben möhte; wan swaz er ir anders gæbe, des enahtet si niht. Got muoz mir sich selber geben als eigen, als er sîn selbes ist, oder mir enwirt niht noch ensmecket mir niht.« Ebenda, 52 f.,29 f.)

[25] DW, Pr. 4, 55, 34 f. (»von nôt unden sîn in rehter dêmüeticheit. Und wizzet daz in der wâhrheit: der alzemâle niht unden ist, dem enwirt ouch nihtes niht noch enpfæhet ouch niht« Ebenda, 54, 29 f.)

[26] H. G. Gadamer, 1990, 272.

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

er im Geben wie ein Herr. So aber soll es mit uns nicht sein im ewigen Leben.«[27]

Eckharts Forderung des Unten-Seins lässt sich demnach nicht als angemessenes Verhalten gegenüber einer göttlichen Überlegenheit auslegen, etwa im Sinne des Knechts, der durch seine Demut den bestehenden Rangunterschied zum Herrn zu quittieren hat. Was aber kann und will dann das demütige Unten im menschlichen Bezug zu Gott überhaupt ausdrücken? Die Frage spitzt sich weiterhin dadurch zu, dass Meister Eckhart, trotz seines Beharrens auf dem gottförmigen Wesen des Menschen, im Traktat »Vom edlen Menschen« die Natur des Menschseins insgesamt aus der Demut herleitet. Über etymologische Brücken von homo, humus zu humilitas erklärt er: »›Mensch‹ in der eigenen Bedeutung des Wortes im Lateinischen bedeutet in einem Sinne den, der sich mit allem, was er ist und was sein ist, unter Gott beugt und fügt und aufwärts Gott anschaut, nicht das Seine, das er hinter, unter, neben sich weiss. Dies ist volle und eigentliche Demut; diesen Namen hat er von der Erde.«[28]

Neben der scheinbaren Dissonanz, in der eine solche Aussage zur beteuerten Gottebenbildlichkeit der Seele steht, ist auch der Eindruck kaum zu verwehren, dass sich Eckhart hier selbst widerspricht. Gegenüber der vormaligen Abweisung der Vorstellung, wie ein Knecht unter Gott zu sein, wird nun verblüffenderweise das Beugen »unter« Gott zur eigentlichen Bestimmung des Menschen deklariert.

Schaut man sich diese Erklärung des demütigen Wesens des Menschen jedoch noch einmal genauer an, so lässt Ungewohntes bei der Charakterisierung des Runterbeugens aufhorchen. Denn dieses wird merkwürdigerweise nicht dahingehend präzisiert, dass der Mensch *sich* hinter und unter Gott, sondern dass er das *Seine* hinter, unter und neben *sich* weiss! Somit verschiebt sich die Pointe der Demut massgeblich. Dabei wird eine Verständlichkeitsgrenze zugemu-

---

[27] DW, Pr. 6, 85, 31 f. (»Ich gedâhte niuwelîche, ob ich von gote iht nemen wölte oder begern. Ich wil mich harte wol berâten, wan dâ ich von gote wære nemende, dâ wære ich under gote als ein kneht und er als ein herre an dem gebenne. Alsô ensuln wir niht sîn in dem êwigen lebene.« Ebenda, 84, 28 f.)

[28] VeM, 327,1 f. (»Mensche in der eigenschaft sînes namen in dem latîne meinet in einer wîse den, der sich alzemâle under got neiget und vüeget, allez, daz er ist und daz sîn ist, und ûfwert got aneschouwet, niht daz sîn, daz er hinder im, nider im, bî im weiz. Daz ist volliu und eigeniu dêmüeticheit; den namen hât er von der erden.« Ebenda 326, 1 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tet, die an zenbuddhistische Paradoxe erinnert[29]: der Demütige – so Meister Eckhart – weiss *das Seine unter sich*. Diese Auslegung scheint regelrecht mit eingefahrenen Deutungsmustern zu spielen, um in der Abwandlung des gewohnten Schemas völlig Ungewohntes zum Ausdruck zu bringen. Üblicherweise gilt doch der Hochmütige als jemand, der sich *über* dem Anderen (auch dem göttlichen Anderen im Falle Luzifers) weiss (oder wissen will), der Demütige dagegen als jemand, der sich *unter* dem Anderen weiss (oder wissen will). Gemäss Meister Eckhart trifft auf den im Gottesbezug Demütigen weder das eine noch das andere zu: er ist weder über noch unter dem Anderen, sondern – indem er das Seine unter sich weiss – *über dem Seinen*. Diese rätselhafte Folgerung wird durch die darauffolgenden Sätze bekräftigt. Dort heisst es: »Wenn man ›Mensch‹ sagt, so bedeutet dieses Wort auch etwas, was über die Natur, über die Zeit und über alles, was der Zeit zugekehrt ist oder nach Zeit schmeckt, erhaben ist, und das gleiche sage ich auch mit Bezug auf Raum und Körperlichkeit.«[30] Das Über-dem-Seinen-Sein des auf Gott gerichteten Demütigen betrifft somit alles, was natürliches, menschliches Selbstverständnis ausmacht hinsichtlich seiner Natur-, Zeit-, Raum- und Körperbezogenheit. Der »eigentlich« Demütige, so liesse sich im Sinne Eckharts deshalb zusammenfassen, ist nicht in dem Seinen, auch nicht wegen des Seinen »unter« Gott, sondern erst in der Unabhängigkeit von dem Seinen, das er unter und hinter sich gelassen hat.

Resümierbar ist deshalb zunächst, dass Meister Eckharts Demutsbegriff vorgefertigte Verständnisbahnen allein durch diese beschränkte Auswahl von Zitaten durchkreuzt. Aufgebrochen erscheint die gewöhnliche Rahmenbedingung der Demut, in der sich ein Ich im Bezug auf ein (göttliches) Anderes unwürdiger und geringwertiger weiss. Eckharts schillernder Verweis auf das »Unten-Sein« in »rechter Demut« bzw. »Unter-Gott-Sein« entzieht sich der unmittelbar damit hervorgerufenen Vorstellung. Seine Wendungen scheinen vielmehr mit festgefahrenen Vorstellungen zu jonglieren, insofern

[29] Zur Beziehung Eckharts mit dem Zen-Buddhismus vgl. etwa: A. M. Haas, 1984, 527–569. In der Anmerkung 30 seines Textes findet sich ein kleiner Literaturüberblick zum Verhältnis von Eckhart und der zenbuddhistischen Spiritualität, der Studien sowohl der japanischen wie der europäischen Forschung berücksichtigt.

[30] VeM, 327, 7 f. (»Ouch meinet daz wort, sô man sprichet mensche, etwaz, daz über natûre ist, über zît ist und über allez daz, daz ze der zît geneiget oder nâch zît smacket, und daz selbe spriche ich ouch von stat und von lîphafticheit.« Ebenda, 326, 6 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Zustand des »Unten-Seins« unter der Hand als ein Geschehen der Erhöhung gekennzeichnet wird.

Aus dieser Unfixierbarkeit ist wohl noch am ehesten ein erstes Resultat unserer umwegigen Annäherung zu fassen, das man so umschreiben könnte: Wohingegen sich in der Demut üblicherweise ein statischer Unterschied zwischen mir und einem Anderen niederschlägt, so dass die Demut der Ausdruck einer fixierten Relation ist, vermag Meister Eckharts Demut die fixierte und statische Relation geradezu zu verflüssigen. Denn im »Unten-Sein« dieser Demut scheint die Seele zugleich ihr Unten-Sein als festgelegtes – »knechtisches« -Unter-Gott-Sein überwunden zu haben. Man kann sogar soweit gehen, die Demut als Geschehen der regelrechten Umkehrung der Verhältnisse von hoch und tief, oben und unten zu bezeichnen. Entsprechendes findet sich auch in seinen »Reden der Unterweisung« direkt ausgeführt, wo es heisst, dass die »höchste Höhe der Erhöhung im tiefen Grund der Verdemütigung (liegt)«[31]. Diese Möglichkeit der Umwandlung, die dem Eckhartschen Demutsbegriff eignet, dreht noch ein weiteres Merkmal des herkömmlichen Demutsverständnisses um. Denn während üblicherweise der demütige Bezug auf – sogar – »unendlichen Abstand« verweist[32], hebt Meister Eckharts Demut diesen gegenteilig völlig auf. Damit ist keine übertriebene Formulierung gewählt. In der bereits zitierten Zentralpassage aus Predigt 15 sagt Eckhart ja wortwörtlich: »Der demütige Mensch und Gott sind Eins und nicht Zwei. Dieser demütige Mensch ist Gottes so gewaltig, wie er seiner selbst gewaltig ist; und alles das Gute, das in allen Engeln und in allen Heiligen ist, das ist alles sein Eigen, so wie es Gottes Eigen ist. Gott und dieser demütige Mensch sind ganz Eins und nicht Zwei; denn, was Gott wirkt, das wirkt auch er, und was Gott will, das

[31] DW, RdU, 421, 30 f. (»diu hœhste hœhe der hôcheit liget in dem tiefen grunde der dêmüeticheit« Ebenda, 420, 26 f.). Vgl. ebenfalls: »Amice, ascende superius. Sed non ascendunt nisi humiles. Non enim ascendit, nisi qui in imo est.« (LW, Serm., 622, 9 f.). Oder : »Das festeste Fundament, worauf diese Vollkommenheit (die Abgeschiedenheit) stehen kann, das ist Demut; denn wessen Natur hier in der tiefsten Niedrigkeit kriecht, dessen Geist fliegt empor in das Höchste der Gottheit« (VA, 459, 11 f., »Daz vesteste fundament, dar ûf disiu volkomenheit gestân mac, daz ist dêmüeticheit, wan swelhes natûre hie kriuchet in der tiefsten niderkeit, des geist vliuget ûf in daz hœhste der gotheit« Ebenda, 458, 10 f.).

[32] Als Selbsterkenntnis, »in der das Letzte und Tiefste über die Abhängigkeit und Begrenztheit des Menschen, über den unendlichen Abstand, seine Ungleichwertigkeit und Unzulänglichkeit im Hinblick auf Gott, auf den sich die Demut in erster Linie bezieht, ausgesagt ist« (C. Knülle, 1943, 4).

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

will auch er, und was Gott ist, das ist auch er: ein Leben und ein Sein.«[33]

Diese bereits bekannte Passage scheint nun aber auch den Weg zu weisen, dem unsere weitere Annäherung an Eckharts Demutsbegriff folgen sollte. Die darin enthaltene, ausdrückliche Verschränktheit von Meister Eckharts Gottes- und Demutsbegriff legt nahe, dass es keinen Sinn macht, sich dem Begriff der Demut unabhängig vom Gottesbegriff zu nähern, welcher – gemäss obiger Aussage – seinerseits nur über die Demut zugänglich erscheint. Eckharts Demut qualifiziert sich über seinen Gottesbegriff und dieser über die Demut – denn der Demütige ist mit Gott »eins« –, so dass es müssig wäre, weiterhin das eine ohne das andere zu untersuchen. Ein Ausweg aus den angedeuteten Aporien soll deshalb über den doppelten Ausgriff seines Gottes- und Demutsdenkens versucht werden, in der Hoffnung, dass aufgrund ihrer unlösbaren Verschränktheit sich die Bedeutung der Demut und der Grund ihrer Notwendigkeit im Gesamtkontext zeigen kann.

II. Wieso Demut?

1. Ein Vergleich

Bevor wir uns wieder auf diesen Weg begeben, sei jedoch noch innegehalten. Ein eingeschobener Vergleich soll dazu dienen, von unserer heutigen Lage aus noch ein besseres Bewusstsein für die Eigenart dieses Demutsdenkens zu erlangen. Mit Hilfe einer zeitgenössischen, d. h. durch und durch kontextfremden, Gegenüberstellung kann nämlich die radikale Andersartigkeit von Eckharts Fundierung der Demut schärfer noch vor Augen treten. Als Bezugspunkt für diesen

[33] DW, Pr. 15, 175, 17 f. (»Der demuetig mentsch vnd got sind ain vnd nit zwai. Dirre demuetig mentsch ist gottes also gewaltig, als er sin selbs gewaltig ist; vnd alles das guot, das in allen engeln vnd in allen hailgen ist, das ist alles sin aigen, als es gottes aigen ist. Got vnd dirre demuetig mentsch sind alzemal ain vnd nit zwai; wan was got wurket, das wurket och er, vnd was got wil, das wil och er, vnd was got ist, das ist och er: ain leben vnd ain wesen.« Ebenda, 174, 14 f.) In Pr. 55 scheint die Quintessenz dieser Aussage in einem Satz zusammengefasst. Dort heisst es einfach und direkt: »Je mehr der Mensch in den Grund rechter Demut versenkt wird, um so mehr wird er versenkt in den Grund göttlichen Seins.« (DW, Pr. 55, 599, 27 f., »Ie mê der mensche in den grunt rehter dêmuot gesenket wirt, ie mê er gesenket wirt in den grunt götlîches wesens.« Ebenda, 598, 22 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vergleich bietet sich Norvin Richards Buch zur »Humility«[34] an. Darin wird, wie bereits erwähnt, der Versuch unternommen, eine Apologie der Humilitas zu verfassen, die den säkularen Boden nicht verlässt und dem Commonsense unmittelbar einleuchten soll. Ausgangspunkt seiner Untersuchung ist die – aus heutiger Ethikperspektive – merkwürdige Bewunderung, die nach wie vor demjenigen gezollt wird, der ohne einsehbaren Grund ›humble‹ ist. Norvin Richards erklärt sich diese Bewunderung, indem er ›humility‹ als Fähigkeit der relativierungsfähigen Selbstwahrnehmung deutet. Er bringt die Essenz dieser Wahrnehmungsweise auf folgende Formel: »having oneself in perspective«[35]. Die Humilitas – so Richards – veranlasst die entsprechende Person, sich und ihre Leistung in einem Vergleichsbezug zu Anderen, sie Übertreffenden zu sehen. Daraus ergibt sich ein Vorteil, den Richards als sinnvollen Grund der Bewunderung vermutet. Er besteht wesentlich in der Möglichkeit zur Selbstproportionierung oder -perspektivierung, die das entsprechende Individuum vor Illusionen und Enttäuschungen schützt. Hat man eine realistische Einschätzung seiner charakterlichen Fähigkeiten, seiner Talente, seiner Energie erlangt und akzeptiert, so lebt sich zweifellos reibungsloser, realitätsnäher, offener und anerkennungsbereiter. Diese einsehbaren Vorzüge bewegen sich also auf einer lebenspraktischen Ebene, die spontan zugänglich ist. Sie überzeugen in der Weise einer Selbst-Versicherung, welche den schmerzhaften Sturz aus wackeligen Höhen überbewerteter Ego-Einschätzung vermeiden soll.

Versucht man nun Meister Eckharts Gründe für seine Hochschätzung der Demut ausfindig zu machen, so fällt zunächst auf, dass er solche nirgends direkt nennt. Weiterhin fällt auf, dass die Demut bei ihm nichts mit einem Vergleichsakt zu tun hat, der für die säkulare Begründung eines Richards so im Vordergrund steht. Die Demut ist nie als Folge eines Vergleichs des Eigenen mit Anderen, auch dem göttlichen Anderen dargestellt. Blickt man dagegen auf den Akt, welchen die Eckhartsche Demut auslösen soll, so ist die gesunde Selbstrelativierung, um die es bei einem säkularen Demutsverständnis in der Spielart von Norvin Richards geht, nicht einmal ein schwacher Abglanz dessen, auf was es Meister Eckhart anzukommen scheint: »denn vollkommene Demut«, so Eckhart, »geht auf ein Vernichten

[34] N. Richards, 1992.
[35] Vorwort, XII.

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

des eigenen Selbst aus.«[36] Hier nun kommt eine moderne, säkulare Demutsapologie nicht mehr mit. Humilitas als »getting oneself in perspective« hat ja zu ihrem Ziel keinesfalls die Vernichtung des Selbst, was immer das auch zu bedeuten hat, sondern gegenteilig, die Stabilisierung und Sicherung des Selbst vor den Gefahren der Selbstüberschätzung. Aber genau diese von Richards stark gemachte mögliche Selbststärkung durch die humility wirkt wiederum matt gegenüber der Folge, die für Eckhart mit der Demut zusammenhängt. Über denjenigen, der in ihr sein Selbst im Eckhartschen Sinn (worüber später zu sprechen sein wird) »vernichtet« hat, sagt der Meister: »Ein solcher Mensch »kommt reicher wieder heim« als er »ausgegangen« war. Wer so aus sich selbst »ausgegangen« wäre, der würde sich selbst im eigentlicheren Sinne wiedergegeben. Und alles, was er in der Mannigfaltigkeit gelassen hat, das wird ihm allzumal wieder zuteil in der Einfältigkeit, denn er findet sich selbst und alle Dinge im gegenwärtigen Nun der Einheit. Und wer so »ausgegangen« wäre, der käme viel edler wieder heim, als er »ausgegangen« war. Ein solcher Mensch lebt nun in einer ledigen Freiheit und in einer lautern Entblößtheit, denn er braucht sich keiner Dinge zu unterwinden noch anzunehmen, wenig noch viel; denn alles, was Gottes Eigen ist, das ist sein Eigen.«[37]

Der Horizont, der durch obige Aussage angesprochen ist, hebt Eckharts Demutsbegriff offensichtlich in aller Schärfe ab von einer modern begründeten und charakterisierten humilitas im Sinne eines Richards. Während diese humility einem sozialen Vergleichsnetz entspringt und das entsprechende Individuum in diesem Netz sichern soll[38], löst sich der Demütige Eckharts in seiner »Vernichtung« als

---

[36] DW, VA, 437, 30 f. (»wan volkomeniu dêmüeticheit gât ûf ein vernihten sîn selbes.« Ebenda, 436, 27 f.)

[37] DW, Pr. 15, 173, 32 f. (»Dirre mentsch kumet richer wider hain, denn er us gegangen was. Der alsus usgegangen waere sin selbes, der soelti im selber aigenlicher wider geben werden. vnd aellu ding, als er su gar gelassen hat in der manigualtikait, das wirt im alzemal wider in der ainualtikait, wan er sich selber vnd aellu ding in dem gegenwurtigen nu der ainikait vindet. vnd der alsus usgegangen waere, der kaem vil adelicher hain, denn er us gegangen was. Dirre mentsch lebt nu in ainer ledigen frihait vnd in ainer lutern bloshait, wan er enhat sich enkainer ding ze vnderwinden noch an ze nemende lutzel noch vil; wan alles das gottes aigen ist, das ist sin aigen.« Ebenda, 172, 31 f.)

[38] Somit entspricht Richards auch der Stossrichtung der z. Z. florierenden ethischen Schule der sog. Kommunitaristen. Für sie kennzeichnen gerade die Bindungen die Identität der Person: »Was bin ich, wenn ich von meiner Familie, meinen Freunden, Kollegen und meiner Heimat abstrahiere? Nichts. Das »ungebundene Selbst« taugt nicht einmal

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Fixpunkt – wie es scheint – aus jeder Relation heraus. In seinem »Ausgang« aus sich selbst sichert er gerade nicht seine Stellung in einem wie auch immer gearteten äusserlich wie innerlichen Bezugssystem. Er »lässt« nach Eckhart vielmehr seine Beziehung zur »Mannigfaltigkeit« insgesamt. Das umfasst sowohl die innere (in Form von Talenten, Interessen, Emotionen usw.) wie die äussere Mannigfaltigkeit, was in anderen Worten nichts anderes heisst, als dass er sein Selbstverständnis von individuellen und äusserlich vorgegebenen Koordinaten abhängt. Doch auf was hängt er es dann? Meister Eckhart würde wahrscheinlich schmunzelnd antworten: »auf nichts«. Und doch führt diese Aus- bzw. Auflösung aus dem Netz der Beziehungen zu inneren und äusseren Gegebenheiten, auf dem das Selbst- und auch Selbstwertgefühl einer Person ruht, nicht – wie der Commonsense meinen würde – in die haltlose Leere und blanke Sinnlosigkeit. Im Gegenteil, der Selbstverlust schlägt bei Eckhart um in einen neuen Reichtum; die vermeintliche Leere vermittelt nicht nur Halt, sondern erfüllt auch mit Selbstsein »eigentlicheren Sinn(s)«. Dieses neue, eigentliche Selbstsein ist nun wiederum so charakterisiert, dass aus Norvin Richards Perspektive der Sinn der humilitas – als »getting oneself in perspective« – nicht krasser über den Haufen geworfen werden könnte. Denn Eckhart expliziert die Freiheit und Ledigkeit dieses eigentlicheren Selbst, das nichts besonderes mehr bedarf, wie bereits erwähnt, so: »alles, was Gottes Eigen ist, das ist sein Eigen.«

Bevor man sich diese Aussage vergegenwärtigt, sollte klargestellt sein, dass sie nicht als eine *Folge* auf die Demut zu interpretieren ist. Eckhart möchte explizit davon abbringen zu meinen, dass das »Erniedrigen eines sei und das Erhöhen ein anders«[39]. Die Demut ist nicht Mittel zum Zweck oder Durchgangsstation zu einer anschliessenden Veränderung in oben angedeuteter Weise, sondern *in* der Demut geschieht ein Identitätswandel, der im vor-demütigen Zustand unvorstellbar, vor allem masslos undemütig erschiene: nämlich dass Menschliches und Göttliches zusammenfällt – Gottes »Eigen« wird des demütigen Menschen »Eigen«. D.h. Gott holt den Demüti-

als Gedankenexperiment.« (Zitiert aus der Zusammenfassung des »kommunitaristischen Gipfels« (Genf) in »Die Zeit«: »Die gute Gesellschaft«. Von Nikolaus Piper, 12.7.1996, 36)

[39] DW, RdU, 421, 29. (»niht daz diz nidern einez sî und daz erhœhen ein anderz« Ebenda 420, 25f.).

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gen nicht aus sich heraus zu sich aus einem demütigen »Unten« in ein göttliches »Oben«, sondern *in* der Demut ist der Mensch aus sich heraus in Gott gesetzt, zugleich aber auch Gott aus seiner unendlichen Entfernung heraus in den Menschen[40]. Demnach veranlasst die Demut nicht nur eine Erhöhung des Menschen, sondern – und diese Konsequenz spricht Eckhart in heller Freude über die gelungene Formulierung aus – auch einen « ›enthöhte(n) Gott‹, was mir so gut gefiel«, wie Eckhart gesteht, »dass ich es in mein Buch schrieb.«[41]

Das Geschehen, das die Demut verursacht, deutet sich aufgrund solcher Worte als ein Geschehen der Zusammenführung an: Der ausser- und oberhalb des Menschen gesetzte Gott wird in der Demut innerhalb des Menschen ent-deckt; und das demütige Ich wird sich auf Gott hin transparent. Das ist ein denkwürdiger Schluss, weil die erhabene Gottesferne, die auf vorgestellten Eigenschaften wie Vollkommenheit, Allmächtigkeit, Ewigkeit usf. beruht, demnach auf einen vor- oder nicht demütigen Zustand zurückführbar erscheint, was unmittelbar wie eine völlige Verkehrung der Verhältnisse anmutet. Gilt doch im herkömmlichen Sinn derjenige als demütig, der die eigene Distanz und Diskrepanz zu Gott aufgrund seiner »Schuldhaftigkeit« oder »Abhängigkeit« nur allzu deutlich weiss und hervorstreicht; bei Eckhart jedoch wäre dieses Bestehen auf und Verharren in Distanz zu Gott eindeutig nicht als demütig zu werten, denn in der Demut – so predigt er in aller Dezidiertheit – wird der Mensch »versenkt in den Grund göttlichen Seins«[42].

Auf die Frage »Wieso Demut?« könnte aufgrund dieser Aussagen eine erste Antwort lauten: Demut hat rückführende Funktion zum Göttlichen. Demut bietet sozusagen die Möglichkeit – mit Schelling zu sprechen –, den Übergang vom Endlichen zum Unendlichen zu schaffen[43]. Diesen Schluss bestätigt Eckhart in aller Expli-

---

[40] In Eckharts Worten heisst dies: »Geh' völlig aus dir selbst heraus um Gottes willen, so geht Gott völlig aus sich selbst heraus um deinetwillen. Wenn diese beiden herausgehen, so ist das, was da bleibt, ein einfaltiges Eins.« (DW, Pr. 5b, 73,16f., »Ganc dîn selbes alzemâle ûz durch got, sô gât got alzemâle sîn selbes ûz durch dich. Dâ disiu zwei ûzgânt, swaz dâ blîbet, daz ist ein einvaltigez ein.« Ebenda, 73, 14f.) Vgl. hierzu auch Wolfgang Wackernagels Bemerkungen »zur Dynamik dieser »gotteserfüllten und gesinnten« humilitas« (in: C. Brinker et al., 1995, 469).

[41] DW, Pr. 14, 169, 28f. (»ind sprycht also vyle as inthoeget got, dat myr also wayle behagede, dat ich it in myn bioch schryff.« Ebenda, 168, 24f.)

[42] DW, Pr. 55, 599, 28f.

[43] Vgl. F. Schelling, Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, Siebter Brief.

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zitheit. In einer seiner lateinischen Predigten heisst es in Form einer bündigen Zusammenfassung: »Demut ist der Weg des Menschen zu Gott.«[44] Dabei bleibt aber unklar, wieso der Demut dieser Verbindungscharakter zukommt, und auch (und wichtiger noch), was diese Rückführung oder dieser Übergang von Mensch zu Gott überhaupt zu bedeuten hat. Um sich diesen Fragen zu stellen, ist es nun endgültig nötig, das Verhältnis näher zu betrachten, in dem Gott und Mensch gemäss Eckharts Spekulation zueinander stehen. Diese Frage wiederum verweist jedoch unweigerlich auf die Demut, ist sie doch der ausgezeichnete Modus dieser Beziehung und qualifiziert zugleich die Essenz dessen, was Eckhart mit »Gott« und »Mensch« im Sinn hat. Wir befinden uns also in einem Fragezirkel, der wieder auf die Demut zurückführt. Deshalb ist nirgendwo anders anzusetzen als bei obiger Frage: Wieso kann die Demut Mensch und Gott zusammenführen? Im Nachspüren dieser Fragestellung sollte das Verhältnis von Mensch und Gott und die Bedeutung dieser Begriffe von selbst in den Blick rücken.

2. *Empfängliche Tiefe, gebende Höhe*

Wie bereits erwähnt, führt Eckhart nirgends explizit den Grund der Notwendigkeit von Demut an. An einer seltenen Stelle jedoch findet sich ihre Wirkungsweise angesprochen, die in aller Einfachheit so umschrieben wird: »Meine Demut gibt Gott seine Gottheit«[45]. Die Aussage wird in derselben Predigt noch mit folgenden Worten untermauert: »Gottes Höhe (liegt) an meiner Niedrigkeit: wo ich mich erniedrigte, da würde Gott erhöht.«[46] Diese Erklärung kann nun in der Tat erstaunen, scheint sie doch quer zu allem bisher Gesagten zu stehen. Liess die Charakterisierung der Demut vormals gerade Gegenteiliges vermuten, nämlich die Zusammenführung von Gott und Mensch: Demut als Weg zu Gott, der Demütige als »eins« mit Gott. Der eigentümliche Charakter der Demut ist im Sinne eines simultanen Geschehens der menschlichen Erhöhung und göttlichen Enthöhung zum Ausdruck gekommen, als eine Art des Zusammenmündens der vormalig getrennten Entitäten Gott und Mensch.

[44] LW IV, Serm. 75, 78 (»Humilitatis quasi via hominis ad deum.« Ebenda.)
[45] DW, Pr. 14, 171, 31 (»myne oitmodicheit geit gode syne gotheit.« Ebenda, 170, 27 f.)
[46] DW, Pr. 14, 169, 22 f.(»jch dachte zu nachte, godes hoicheit lege an myner nederheit; dar ich mych nederde, dair wirt got erhoeget.« (Ebenda, 168, 20 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Obige Sätze nun erwecken unmittelbar den Eindruck, als ob die Demut gegenteilig Unterschiedenheit zu schaffen habe: Die Demut soll Gott seine Gottheit geben, und die eigene Niedrigkeit soll göttliche Höhe konstituieren. Ein streifender Blick könnte hier sogar eine Art Relativitätstheorie zwischen Gott und Mensch vermuten[47]: die eigene »Kleinheit« steht in Relation zur »Grösse« Gottes und umgekehrt. Der Mensch fühlt sich umso geringer, je mehr er sich der Göttlichkeit Gottes bewusst wird und die Göttlichkeit Gottes tritt umso mehr hervor, wenn im Verhältnis dazu der Mensch sich gering fühlt.

Spätestens bei solchen Gedanken muss man zugeben, dass man sich auf einem Holzweg befindet, denn die Ansicht eines solchermassen äusserlichen und formalen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch kann man angesichts kaum eines Abschnittes von Eckharts Werk durchbringen. Um die Schwierigkeit der oben angeführten Sätze zu lösen, muss man daher erst ausfindig machen, was »Niedrigkeit« eigentlich bedeuten soll bzw. auf was es Eckhart dabei abgesehen hat. Dabei stösst man unweigerlich auf einen Komplementärausdruck zur Niedrigkeit oder Tiefe, der von ausschlaggebender Bedeutung ist: den Begriff der Empfänglichkeit[48]. Den Kontexten nach zu schliessen, handelt es sich hier für Eckhart um einen Schlüsselbegriff des menschlichen Gottesbezugs. Er ist massgebend beteiligt an der Qualifikation der demütigen »Tiefe« oder »Niedrigkeit«: nicht als Minderwertigkeitsgefühl, als Wissen um die eigene Kleinheit oder Mangel an Selbstrespekt etc., sondern als Bedingung des Empfangens. »Wer von oben her *empfangen* will – so Eckhart – der muss notwendig unten sein in rechter Demut. Und wisset in Wahrheit: Wer nicht völlig unten ist, dem wird auch nichts zuteil, und er empfängt auch nichts.«[49]

---

[47] In dieser Richtung verläuft N. Hartmanns Ansatz einer Demutsdefinition: Sie misst nach ihm »das eigene Sein an der Vollkommenheit, so wie sie diese versteht, als Gottheit, als sittliches Ideal, oder als erhabenes Vorbild. Die Unerreichbarkeit gibt ein Distanzgefühl, das erdrückt und erhebt zugleich, ersteres als Gefühl der eigenen Nichtigkeit, letzteres als Gefühl direkten Bezogenseins auf das überragend Grosse.« (1933, 433)

[48] Die Wortfeldanalyse, die L. Völker an der »enpfencliche« durchführt, bezeugt ebenfalls, dass dieser Begriff vom Kontext der Demut nicht zu trennen ist, die Völker – wenn auch nur streifend -explizit in den unmittelbaren Bedeutungsbereich der Empfänglichkeit plaziert (1964, 54).

[49] DW, Pr. 4, 55, 33 f. (»swer von oben wil enpfâhen, der muoz von nôt unden sîn in rehter dêmüeticheit. Und wizzet daz in der wârheit: der alzemâle niht unden ist, dem enwirt ouch nihtes niht noch enpfæhet ouch niht« Ebenda, 54, 28 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Solche Worte weisen dem Unten-Sein einen spezifischen Sinn zu, der »Unten« mit »Oben« in einen Zusammenhang stellt, welcher sichtlich nicht auf eine vergleichende Grössenrelation aus ist, sondern auf ein Geschehen. Dieses lässt den Sinn des Untenseins klar hervortreten: im Verhältnis zum »Oben« wird das »Unten« zum prädestinierten Ort, empfangen zu können. Das »Unten« eignet sich im Verhältnis zum »Oben« aufgrund seiner, so Eckhart wörtlich, »Empfänglichkeitsanlage«[50]. Wie plastisch der Meister diese Verbindung von demütiger Tiefe und Empfänglichkeitsvermögen vermittelt, zeigen folgende Beispiele: »Je tiefer in der Demut, um so empfänglicher Gottes. Unsere Meister sagen: Wenn man einen Becher nähme und ihn unter die Erde setzte, so könnte er mehr aufnehmen, als wenn er auf der Erde stände; wenn es auch so wenig wäre, dass man es kaum wahrnehmen könnte, so wäre es doch etwas. Je mehr der Mensch in den Grund rechter Demut versenkt wird, um so mehr wird er versenkt in den Grund göttlichen Seins.«[51] In fast formelhafter Kürze will Eckhart das Verhältnis von der Notwendigkeit der Demutstiefe im Verhältnis zur Empfänglichkeit auch in einer lateinischen Predigt einprägen: »Die Mathematik (belehrt uns) erstens so: je tiefer ein Gefäß ist, um so leichter ist es zu füllen.«[52]

Diese Bilder zeichnen einen Hintergrund, welcher das Gefälle zwischen Gott und Mensch, das sich im herkömmlichen Demutsbegriff statisch niederzuschlagen pflegt, dynamisiert. Dieser Hintergrund erhellt auch die Möglichkeit einer Bewegung der Er- bzw. Enthöhung oder Einung, in die der Demütige, wie bemerkt worden ist, gerät. Die hintergründige Ordnung, die das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bei Meister Eckhart trägt, ist demnach sozusagen eine flüssige. Wie aber lassen sich angesichts dieses Geschehenscharakters des Gott-Mensch-Verhältnisses obige Aussagen verstehen, gemäss denen die Demut Gott seine Gottheit gibt? Wenn Demut

[50] Vgl. J. Quint, 1979, Pr. 57, 434. (Diese Predigt soll im noch nicht veröffentlichten vierten Band der kritischen Ausgabe enthalten sein.)

[51] DW, Pr. 55, 599, 22f. (»wan ie tiefer in der dêmuot, ie enpfenclîcher gotes. Unser meister sprechent: der noch einen kopf næme und in saste under die erde, er möhte mê enpfâhen, dan ob er stüende obe der erde; aleine sîn doch sô wênic wære, daz man ez kûme geprüeven möhte, doch sô wære ez etwaz. Ie mê der mensche in den grunt rehter dêmuot gesenket wirt, ie mê er gesenket wirt in den grunt götlîches wesens.« (Ebenda, 598, 17f.)

[52] LW, Serm., 619, 2f. (»Mathematica primo si(c): vas tanto est capacius, quanto inferius.« (Ebenda, 618, 1f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Tiefe signalisiert, die sich zum »Empfangen« eignet, dann lässt sich aufgrund der befragten Aussage vermuten, dass die Gottheit Gottes sich im Geben konstituiert. Eckhart bestätigt dies in ganz direkter Weise, indem er erklärt, dass wir Gott nicht bitten müssen, dass er gebe, sondern ihn vielmehr loben sollen, »dass er der Natur und des Wesens ist, dass er geben muss. Wer aber Gott dies rauben wollte, der raubte ihm sein eigenes Sein und sein eigenes Leben.«[53]

Damit kann nun endgültig die Vorstellungsweise verabschiedet werden, welche göttliche Höhe und menschliche Tiefe als ein sich gegenseitig bedingendes Grössenverhältnis versteht. Vielmehr gibt sich jetzt die »Höhe« Gottes im Verhältnis zur »Tiefe« des Menschen als eine Metapher zu verstehen, welche die göttliche Disposition zu geben, in ihrem Überschuss und ihrer Unweigerlichkeit darzustellen sucht. Je »tiefer« der Mensch, desto mehr kann sich gemäss Eckharts Bildern diese göttliche Gebekraft ergiessen und entfalten. Der Unterschied also, welcher die Begriffe von »Höhe« und demütiger »Tiefe« suggeriert, stellt vornehmlich auf unterschiedliche Vollzüge ab, die in aller Ausschliesslichkeit aufeinander bezogen sind. Das demütige Sein unterscheidet sich vom göttlichen darin, dass es das *empfangende* ist, wobei dieser Unterschied nur aus dem Bezug lebt, in dem der Demütige zum Göttlichen als dem Gebenden steht – und vice versa. Dieser aufeinander abgestimmte Bezug könnte gemäss Eckharts Metaphern direkter und unmittelbarer nicht sein, indem das Empfangen des Demütigen zum Geben Gottes im Verhältnis von Tiefe zu Höhe steht. Meister Eckhart, der üblicherweise von allen Bildern und bildlichen Stützen im Gottesverhältnis entwöhnen möchte[54], greift in dieser Hinsicht mit Vorliebe auf plastischste Vorstellungen zurück, um die Zwangsläufigkeit dieses Zusammenhangs zu erklären. So drückt er den in der Demut gegebenen Zugang Gottes zum Beispiel mit der Gewissheit einer Naturgesetzmässigkeit aus, denn »das Alleroberste fließt in das Niederste«[55]. Aufgrund dieses unentrinn-

[53] DW, Pr. 26, 303, 7 f. (»Ich spriche, daz ich got niht biten enwil, daz er mir gebe; ich enwil in ouch niht loben, umbe daz er mir gegeben hât, sunder ich wil in biten, daz er mich wirdic mache ze enpfâhenne, und wil in loben, daz er der natûre ist und des wesens, daz er geben muoz.« (Ebenda, 302, 3 f.)

[54] Vgl. W. Wackernagel, 1991.

[55] DW, Pr. 14, 167, 13 f. (»dat alre ouerste dat vloyst in dat nederste«. Ebenda, 166, 12) Unzählig sind die Beispiele, in denen Eckhart diesen Zusammenhang als zwingend bekundet. Hier ein paar weitere Beispiele: In der deutschen Predigt 48 heisst es über den Demütigen: »Dieser Mensch hat die unterste Stätte bezogen, und in diesen Menschen

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

baren Bezugs zwischen dem demütigen und dem göttlichen Sein zieht Eckhart den Schluss, der dem in diesen Kontext Uneingeweihten wieder wie das schiere Gegenteil einer Demutscharakterisierung vorkommen muss: »Der wahrhaft demütige Mensch braucht Gott nicht zu bitten, er kann Gott gebieten, denn die Höhe der Gottheit hat es auf nichts anderes abgesehen als auf die Tiefe der Demut.«[56]

In der sich eröffneten Möglichkeit, solche Aussagen auf ein Hintergrundsgeschehen zu durchschauen, drängt sich nun aber eine erneute Frage auf. Unklar nämlich bleibt, was dieses »Geben« Gottes eigentlich zu bedeuten hat. In anderen Worten: was empfängt die zum Empfangen so prädestinierte Tiefe des Demütigen? Es zeigt sich bald, dass eine solche Frage an Meister Eckharts Texte heranzutragen mit der Hoffnung auf eine direkte Antwort genauso illusorisch ist wie das Unterfangen, eine auf den ersten Blick eingängige Antwort auf die Frage: »Wieso Demut?« zu erwarten. Aber genau diese Schwierigkeit kann sich wiederum als Möglichkeit der Öffnung erweisen, weil man gezwungen ist, einer Denkbewegung zu folgen, an der das – sich in eingefahrenen Bahnen gern haltende – Verstehensvermögen ansonsten leicht vorbei zieht. Indem sich die Antwort Eckharts auf die Frage, was der Demütige empfängt, dem unmittelbaren Blick sperrt, kann es diesen sozusagen umleiten zu ungewohnten Anschauungsweisen. Zunächst sollen deshalb wieder die Unwegbarkeiten angedeutet werden, die einem auf der Suche nach der Antwort auf obige Frage begegnen.

Der Demütige in Eckharts Sinn scheint realisiert zu haben, was

---

muss sich Gott ganz und gar ergiessen, oder – er ist nicht Gott.« (DW, Pr. 48, 505, 20 f., Mhd.: Ebenda, 504, 20 f.) Entsprechend erklärt er in Predigt 75: »Unter allen Kreaturen liebet er (Gott) eine nicht mehr als die andere; denn soweit eine jegliche weit ist, (ihn) zu empfangen, so weit ergiesst er sich in sie.« (DW, Pr. 75, 117, 25 f., Mhd.: Ebenda, 116, 20 f.) Formulierungen, die die Demut mit einem Ereignis des »Fliessens« und »Ausgiessens« Gottes in Verbindung bringen, finden sich über das ganze Predigtwerk Eckharts verteilt. So heisst es zum Beispiel auch in Predigt 81: »Deshalb heisst der (Prophet) ihn (den Heiligen Geist) ein »Rauschen« wegen seines schnellen Ausflusses, denn er fliesst so füllig in die Seele, wie sie in Demut ausgebrochen ist und sich zum Aufnehmen geweitet hat.« (DW, Pr. 81, 167, 15 f., Mhd.: Ebenda, 166, 13 f.) Oder: »Wenn sich der Mensch demütigt, kann Gott in seiner eigenen Güte sich nicht enhalten, sich in den demütigen Menschen zu senken und zu giessen, und dem allergeringsten teilt er sich am allermeisten mit und gibt sich ihm völlig.« (Pr. 22, 261, 26 f., Mhd.: Ebenda, 260, 23 f.)

[56] DW, Pr. 14, 169, 6 f. (»Der geware oitmodege mynsche der in darff got neit byden, hey mach gode gebeden, want de hoede der gotheit in suit neyt anders an den de doifde der oitmoedicheit .« Ebenda, 168, 5 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

eine vom Meister gern zitierte Augustinische Losung besagt: »Gieß aus, auf dass du erfüllt werdest«[57]. Der Ausdruck der »Tiefe« der Demut entspricht hinsichtlich Empfängnisträchtigkeit dem von Eckhart ebenfalls gern empfohlenen »Leer-Sein«[58]. Der Mensch, der empfangen will, muss nach Augustinus und Eckhart sich erst entleeren, um erfüllt zu werden. Um zu verstehen, was mit »Entleerung« gemeint ist, sei zugleich das Erfülltwerden in den Blick genommen. Unmittelbar drängt sich nämlich die fast zwangsläufige Vorstellung auf, dass die augustinische Losung impliziert, dass auf Leere konsekutiv die (Er-)Füllung folgt, als ob die eine Füllung, die »entleert« wurde, durch eine andere ersetzt würde. Diese Vorstellung nun wird durch Eckhart hartnäckig gestört. Und zwar dadurch, dass er das »Leersein« oder auch die »Armut« – ein Ausdruck, der Analoges bedeutet wie die Leere oder Tiefe[59] – nicht als Mittel zum Zweck, sondern sozusagen als Selbstzweck darstellt. Leersein, Tiefsein oder Armsein sind keine Übergangsstadien zu einem vermeintlichen Voll- oder Hochsein. Systematisch macht Eckhart den Gedanken einer konsekutiven Folge von arm zu reich, tief zu hoch, leer zu voll zunichte. So sagt er zum Beispiel über die Armut: »Der Mensch erringt mit dieser Armut, was er ewig gewesen ist und immerfort bleiben wird. Allhier ist Gott eins mit dem Geiste, und das ist die äußerste Armut, die man finden kann.«[60] Die Armut, die sich aufgrund ihrer Fähigkeit zum Empfangen auszeichnet, wird somit emphatisch als ein Ziel in sich selbst ausgewiesen. Der Mensch wird in dieser »äussersten« Armut, was er »ewig gewesen ist« – und zwar »eins« mit Gott. Bevor man sich dieser Aussage in ihrem vollen Umfang über-

[57] BgT, 261, 17 f. (»giuz ûz, daz dû ervüllet werdest«, Ebenda, 260, 13 f.)

[58] In seiner Vorliebe zur griffigen Zusammenfassung heisst es diesbezüglich im BgO: »Alles, was aufnehmen und empfänglich sein soll, das soll und muss leer sein.« (DW, BgO, 261, 20 f. »allez, daz nemen sol und enpfenclich sîn, daz sol und muoz blôz sîn.« Ebenda, 260, 16 f.) Eine andere, ähnliche Zusammfassung lautet: »Leer sein aller Kreatur ist Gottes voll sein, und voll sein aller Kreatur ist Gottes leer sein.« (DW, VA, 443, 27 f. »lære sîn aller crêatûre ist gotes vol sîn, und vol sîn aller crêatûre ist gotes lære sîn.« Ebenda, 442, 25 f.)

[59] L. Völkers Wortfeldanalysen stellen den weiteren, traditionell ausgesteckten Horizont dieser Verschränktheit der Begriffen »armuot«, auch »blozheit« etc. in Eckharts »Terminologie der mystischen Bereitschaft« dar, vgl. 1964, 30 ff. Zum Zusammenhang von Demut und Leere vgl. auch A. M. Haas, 1979, 27.

[60] DW, Pr. 52, 563, 20 f. (»der mensche erkrieget mit dirre armuot, daz er êwiclîche ist gewesen und iemermê blîben sol. Alhie ist got einz mit dem geiste, und daz ist diu næhste armuot, die man vinden mac.« Ebenda, 562, 19 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

haupt stellen kann (was hier noch nicht möglich ist), soll nur daran erinnert werden, dass Eckhart eine ähnliche Pointe auch im Verhältnis von »hoch« und »tief« in dem uns bereits bekannten Satz formuliert, wonach die »höchste Höhe der Erhöhung im tiefsten Grund der Verdemütigung« liegt. Und ähnlichem begegnet man auch hinsichtlich der Wendung des Leerseins und seinem Bezug zur damit versprochenen »Füllung«. Auch diesbezüglich möchte Eckhart dieselbe paradoxe Lektion beibringen, indem er sagt: Soll das leer gewordene Herz »Bereitschaft haben zum Allerhöchsten, so muss es auf einem reinen Nichts stehen, und darin liegt auch die größte Möglichkeit, die sein kann. Da nun das abgeschiedene Herz auf dem Höchsten steht, so muss dies auf dem Nichts sein, denn in dem liegt die größte Empfänglichkeit«[61]. Dieser Satz besagt ebenfalls, dass die Leere oder das Nichts nicht abgelöst werden durch dasjenige, was empfangen wird, sondern dass im Zustand der Leere, in dem An-nichts-Halten bzw. Auf-nichts-Stehen, die »größte Möglichkeit« liegt. Warum? Hier nun gibt Eckhart klar einen Grund an: »Denn in dem liegt die größte Empfänglichkeit.«

Worte wie diese zielen darauf, eine Wende in der Denkrichtung auszulösen. Langsam beginnt zu dämmern, dass wahrscheinlich die Fragestellung eine falsche ist, dass es gar nicht darauf ankommt, *was* der Demütige empfängt, sondern *dass* er empfängt. D. h. dass der Demütige derjenige ist, der um sein Empfangen weiss, der empfangend *ist*. Der darum weiss, dass alles, was (er) ist, empfangen ist[62]. Dass er sich selbst *nichts* zuschreiben kann und dass in diesem Sich-selbst-nichts-Zuschreiben zugleich die Möglichkeit liegt, alles, was er dennoch ist, als empfangen zu betrachten. Warum aber kann dies die Haltung des Demütigen sein? Weil sie – so sagt Eckhart – durch den Gottesbegriff selbst impliziert ist. Lässt man sich genuin auf Gott als Gott ein, so ist die Demut als Wissen um das eigene Sein als emp-

[61] DW, VA, 453, 2 f. (»Sol daz herze bereitschaft haben ûf daz aller hœhste, sô muoz ez stân ûf einem blôzen nihte, und dar inne ist ouch diu groeste mügelicheit, diu gesîn mac. Wan nû daz abegescheiden herze stât ûf dem hœhsten, daz muoz sîn ûf dem nihte,wan dâ ist diu grœste enpfencliche it inne.« Ebenda, 452, 1 f.)

[62] Diesen Schluss legt auch folgendes Zitat aus Meister Eckharts Traktaten nahe: »Darum klage nicht, klage vielmehr nur darüber, dass du noch klagst und kein Genügen findest; darüber allein magst du klagen, dass du noch zuviel *hast*. Denn wer rechten Sinnes wäre, der *empfinge* im Darben ebenso wie im Haben.« (RdU, 23, 431, 8 f. »Dar umbe enklage nihtes, dan daz klage aleine, daz dû noch klagest und daz dich niht benüeget; daz maht dû aleine klagen, daz dû ze vil hâst. Wan dem reht wære, der *næme* als in darbenne als in habenne.« Ebenda, 430, 7 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

fangenes die einzig angemessene Haltung. Denn Gott ist nach Meister Eckhart – und diese Definition scheint im Kontext seines Demutsbegriffs in seiner hochgradig »praktischen« Relevanz auf – das Sein: »Das Sein ist Gott seinem Wesen nach. Von ihm also und ihm allein empfangen alle Dinge Sein.«[63]

3. *Seinsmitteilung*

Diese These »esse est deus« gehört zu den herausragenden Zentralthesen Eckharts. Sie formuliert für jenen den Grundsatz, »bei dem seine Metaphysik und seine Schriftauslegung ihren Anfang nahmen und auf den alle wesentlichen Gedanken sich zurückbeziehen lies-

[63] LW I, Prol.gen., 164, 21f. Auch im Kommentar zum Buch der Weisheit heisst es in unzweifelhafter Deutlichkeit: »Gott ist aber ganz und gar Sein und wirkt in den Geschöpfen durch das Sein und insofern er das Sein ist. (Deus autem se toto est esse et operatur in creaturis per ipsum esse et sub ratione esse.)« (LW II, Exp. libr. Sap., 343, 23). In einer lateinischen Predigt macht Eckhart sogar den Vorschlag, den Ausdruck »Gott« mit »Sein« auszutauschen: »So möge zum Beispiel der Name Gott, von dem wir eben predigen, durch einen andern ersetzt werden. nennen wir ihn das Sein, welches der eine Gott ist. Es steht fest, dass vom Sein selbst alle Dinge sind. Gleichermassen sind durch das Sein alle Dinge und im Sein sind alle Dinge. Was nämlich ausserhalb des Seins ist, das ist sicherlich nichts.« (LW, Serm., 575, 13f. »Verbi gratia varietur nomen dei, de quo nobis sermo. Dicamus esse, quod unus est deus. Constat quod ab ipso esse sunt omnia. Similiter per esse sunt omnia et in esse sunt omnia. Quod enim extra esse est, utique nihil est.« Ebenda, 574, 11f.). Diese seinsmässige Abhängigkeit von Geschöpf zum Schöpfer konstituiert – so arbeitet B. Mojsisch in detaillierter Analyse heraus – die Eckhartsche »Analogielehre« (vgl. 1983, 51ff.). Natürlich muss an dieser Stelle erwähnt sein, dass Eckhart in seinen Quaestio Parisiensis seinen berühmten Widerruf macht, indem er Gott eher als »Erkennen« denn als »Sein« verstanden wissen will: »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.«(LW, Quaest., 543, 29f., »Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sea quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse)« (Ebenda, 542, 23f.) Aber für unseren Kontext spielt dieser »Widerruf« keine verändernde Rolle, weil Eckhart das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bzw. Gott und der Schöpfung auch in seiner Definition als Erkennen nicht wandelt: so wie vorher das Sein, ist nun das Erkennen wirkende Ursache aller Dinge, auch des Seins: »Drittens unterstelle ich, dass hier unsere Vorstellungskraft versagt. Es unterscheidet sich nämlich unser Wissen vom Wissen Gottes, weil das Wissen Gottes Ursache der Dinge ist (quia scientia dei est causa rerum), während unser Wissen von den Dingen verursacht ist. (…) Gott aber ist die Ursache alles Seins. Folglich ist das Sein seinem Wesen nach nicht in Gott. Willst du aber das Erkennen Sein nennen, so habe ich nichts dagegen (Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi).«(LW, Quaest, 549, 12f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sen«[64]. Aus diesem Grund war diese Kernthese als Ausgangspunkt seines »Opus Propositionum« geplant, jenem ersten Teil seines »Opus Tripartitum«, welches grösstenteils unvollständig geblieben ist. Die Seinsthese jedoch entfaltet Eckhart bereits in ihren Umrissen in den Vorworten zum Gesamtwerk wie zum geplanten Werk der Thesen. Das Ungewöhnliche und für seine Zeit Befremdliche[65] dieses Grundsatzes liegt darin, dass er sich von der Spielart einer rein scholastischen These deutlich abhebt, indem keine Aussage über Gott, sondern über das Sein gemacht wird: »Über das Sein wird gesagt, es sei Gott«[66]. Die spannungsgeladene Kopula dieses Satzes bindet das Sein zwar an die Gottesdimension, diese jedoch wiederum an das Sein[67]. Eckhart bezieht seine Position selbst explizit aus der philosophisch-theologischen Tradition – er nennt Johannes von Damaskus, Aristoteles, Parmenides, Melissus, Avicenna[68]. Vor allem jedoch sieht er seine These gestützt durch die Selbstbezeichnung Gottes nach Exodus 3, 14: »Ich bin, der ich bin und der da ist«[69]. In Anbetracht der Bedeutung, welche diese Bibelstelle für das Denken des Meisters hat, spricht Karl Albert als Kennzeichnung der Eckhartschen Denkausrichtung von »Exodusmetaphysik«[70].

Es soll hier aber nicht auf den Hintergrund, den Argumentationsaufbau und die Bedeutungsschattierungen des Grundsatzes »esse est deus« eingegangen werden; in weitem Umfang bestehen dazu vielseitige Untersuchungen. Karl Albert und Rainer Manstetten haben über das Thema eigene Monographien verfasst[71]. Hier soll es allein um den Versuch der Darlegung gehen, wie durch die Seinsthese das Verhältnis zwischen Gott und Mensch getragen wird und dadurch Eckharts Demutskonzept begründet und in seiner Konsistenz mit dem Gesamtzusammenhang hervortreten lässt.

Wenn Gott das »Sein« ist, dann besteht der Schöpfungsakt nach

[64] R. Manstetten, 1993, 50. Vgl. hierzu auch Karl Albert, 1976.
[65] R. Manstetten, 1993, 55 f.
[66] K. Albert, 1976, 38.
[67] Vgl. hierzu die gedankenreiche Analyse von Rainer Manstetten, 1993, insbesondere im ersten Teil, Kap. 1, 4, 1993.
[68] Vgl. LW I, Prol. op. prop., 168, 5 f.
[69] Vgl. ebenda.
[70] K. Albert, 1976, 49.
[71] K. Albert, 1976, R. Manstetten 1993. Zum Argumentationsaufbau und zur Eigenart dieser These »esse est deus« orientieren auch A. M. Haas, 1989, 172 ff., K. Flasch, 1986, 407 ff., B. Mojsisch, 1983, 44 ff.; K. Oltmanns, 1957, 35 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Eckhart in einer »Mitteilung des Seins (creatio est collatio esse)«[72]. Wem (oder was) jedoch das »Sein« mitgeteilt« werde, ist eine äusserst verfängliche Frage. Wird es dem Nicht-Göttlichen, sprich dem Nicht-Sein mitgeteilt? Albert stellt den Eckhartschen Begriff der Seinsmitteilung in eine Linie mit dem Grundsatz der »creatio ex nihilo«[73] . Dies erscheint zunächst fragwürdig. Denn wenn das Sein als Gott – als das Un-endliche – gefasst ist, wo und wie besteht da noch die Möglichkeit für Nicht-Sein[74]? Eckhart äussert sich dazu in zweideutiger Manier. Er schreibt zum Beispiel: »Schöpfung ist Mitteilung des Seins, und man braucht nicht hinzuzufügen: ›aus nichts‹, denn vor dem Sein ist nichts. Es steht aber fest, dass vom Sein und von ihm allein, von nichts anderem, das Sein den Dingen mitgeteilt wird (…) Also ist es Gott und er allein – denn er ist das Sein –, der da schafft oder geschaffen hat.«[75] Der lapidare Satz »vor dem Sein ist

---

[72] LW, Prol. gen, 477, 27.

[73] K. Albert, 1976, 43. Auf der gleichen Linie interpretiert auch R. Hauke, der beide Grundgedanken bereits in einer Überschrift verbindet: »Creatio ex nihilo als collatio esse« (1986, 30ff.).

[74] Scholem, der zeigt, dass die Formel »creatio ex nihilo« ihren Ursprung im Judentum hat und von dort aus auf Christentum und Islam übergegangen ist, bringt ihre Grundinterpretation in der »orthodoxen« Theolgoie aller drei Religionen auf folgende Grundaussage: »Die Rede von der Schöpfung aus Nichts ist für sie der Ausdruck der absoluten Freiheit des Schöpfers, der imstande ist, ein Sein zu setzen, das nicht er selber ist. Gott vermag, was keinem menschlichen oder angelischen Wesen vergönnt ist: Er schafft aus dem reinen Nichts.« (1957, 55). Im Anschluss daran jedoch wird sogleich das oben angesprochene Problem thematisiert, welches – so Scholem – die Formel zur radikal »paradoxen Losung« mutiert. Sie tritt nach ihm in folgendem Gedankengang hervor: »Gott hat die Freiheit, ein Sein hervorzurufen, das nicht er selber ist. Was könnte paradoxer sein als dies? Denn wie kann, wenn es Gott gibt, es irgendein Sein geben, das nicht in ihm selber enthalten ist? Aber die Losung von der Schöpfung aus Nichts scheint eben gerade von vornherein darauf angelegt zu sein, eine solche Allumfassung des Seins in Gott selbst, eine pantheistische Wendung des Schöpfungsbegriffs, auszuschließen« (Ebenda, 59). Nach Scholem sind es diese Problemkomplexe, welche schliesslich zu einer mystischen »Umdeutung« der Formel geführt haben. Eine Tendenz, die wiederum in allen drei monotheistischen Religionen feststellbar ist (vgl. ebenda, 66f.) und im Christentum offenbar durch Johannes Scotus Erigena initiiert worden ist (vgl. ebenda, 72). Die Umdeutung, die Scholem in groben Zügen exemplarisch charakterisiert, lässt sich in Eckharts Gedankenengang, wie im folgenden zu sehen sein wird, wiedererkennen: »Die Schöpfung aus Nichts, wie sie immer wieder in mystischen Traditionen auftaucht, ist die Schöpfung aus Gott selbst. Es ist genau das, was die Lehre aller Orthodoxien auszuschließen schien. Das Nichts, das die Schöpfung bedingt, das ist er selbst. Die Freiheit, aus der er schafft, bezieht sich auf ihn selbst und nicht auf etwas, was außerhalb von ihm liegt.« (Ebenda 68)

[75] LW, Prol. gen., 477, 27f. (»creatio est collatio esse, nec oportet addere »ex nihilo«,

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nichts« ist offensichtlich zweifach auszulegen: einmal ist er so zu verstehen, dass vor dem Sein das *Nichts ist* – welche Formulierung in sich bereits einen blanken Widerspruch birgt, indem das Nichts seiend gemacht wird, wobei man genau in diejenigen Fallen tappt, in die man – so Heidegger – notgedrungen durch das »Ungewöhnliche« im Fragen und Sprechen über das Nichts geführt wird[76]. Zum anderen kann der Satz auch im Sinne von Parmenides gedeutet werden, dass ausser Sein nichts ist, d.h. dass »vor« dem Sein nur Sein sein kann. Nun gibt es Äußerungen von Eckhart, die eindeutig die zweite Interpretation nahezulegen scheinen. In seiner Interpretation zum Genesiswort »Im Anfang hat Gott Himmel und Erde geschaffen« schreibt er beispielsweise: »Das Sein aber ist der Anfang und zuerst von allem; vor ihm und ausser ihm ist nichts. Das aber ist Gott. Er hat also alles im Anfang, das heisst in sich selbst geschaffen. Er hat nämlich alles im Sein geschaffen, welches der Anfang und Gott selbst ist. Hier ist zu bemerken, dass Gott alles, was er schafft, wirkt oder tut, in sich selbst wirkt oder tut. Denn was außerhalb Gottes ist und was außerhalb Gott wird, ist und wird außerhalb des Seins. Ja, es wird überhaupt nicht, denn des Werdens Grenze ist das Sein (…) Man darf sich also nicht die falsche Vorstellung machen, als hätte Gott die Geschöpfe aus sich herausgesetzt oder als hätte er außerhalb seiner in einer Art Unbegrenztem und Leerem geschaffen. Das Nichts nimmt ja nichts auf und kann weder Träger für etwas noch Begrenzung oder Ziel für irgendwelches Wirken sein.«[77]

Mit solchen Erklärungen scheint sich Eckhart explizit gegen die Auffassungsweise der »creatio ex nihilo« als Interpretation seiner These von der Schöpfung als Seinsmitteilung zu stellen. Wenn das Sein als Gott gefasst ist, so scheint der Schöpfungsakt als Seinsmitteilung auf eine Art Selbstmitteilung hinauszulaufen. Gott oder das

---

quia ante esse est nihil. Constat autem quod ab esse et ipso solo, nullo alio, confertur esse rebus (…) Igitur deus et ipse solus, cum sit esse, creat sive creavit.« Ebenda, 476, 22 f.)

[76] M. Heidegger, 1943, 8 f.

[77] LW, Prol. gen., 479, 3 f. (»Esse autem principium est et primo omnium, ante quod nihil et extra quod nihil. Et hoc est deus. Igitur creavit omnia in principio, id est in se ipso. Creavit enim omnia in esse, quod es principium, et est ipse deus. Ubi notandum quod omne quod deus creat, operatur vel agit, in se ipso operatur vel agit. Quod enim extra deum est et quod extra deum fit, extra esse est et fit. Sed nec fit quidem, quia ipsius fieri terminus est esse (…)Non ergo falso imaginandum est quasi deus proiecerit creaturas vel creaverit extra se in quodam infinito seu vacuo. Nihil enim nihil recipit nec subiectum esse potest nec terminus esse potest nec finis cuiusquam actionis. Sed si quid ponatur in nihilo recipi seu terminari in nihil, non est ens, sed nihil.« Ebenda, 478,2 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Sein – so Eckhart – »schafft, wirkt oder tut in sich selbst«. Die Möglichkeit einer Seinsmitteilung an »Nichts« wird vom Meister ausdrücklich verworfen und als undenkbar abgetan, denn das Nichts »nimmt ja nichts auf«. Soweit stehen die Dinge klar. Dieser Eindruck ändert sich leider abrupt, wenn Eckhart unmittelbar fortfährt: »Also schuf Gott alles nicht nach Art anderer Schaffender so, dass es ausser, neben und jenseits von ihm bestünde, sondern er rief es aus dem Nichts, das heisst aus dem Nichtsein, zum Sein, dass es in ihm finden, empfangen und haben sollte.«[78] Dieser Satz wirft den Interpreten offensichtlich völlig aus der Bahn: Eckhart scheint dem zuvor Dargelegten zu widersprechen, ohne dabei mit der Wimper zu zucken. In der ersten Hälfte des Zitats legt der Meister eine Selbstmitteilung, eine Selbstschaffung des Seins nahe: Gott wirke und schaffe in sich selbst, wobei er auf die Unmöglichkeit der Aufnahmefähigkeit des Nichts verweist. Im darauffolgenden Abschnitt nun folgert Eckhart in der Art einer Zusammenfassung genau das Gegenteil: Nun ruft Gott »aus dem Nichts«, aus dem »Nichtssein« zum Sein.

Spätestens hier würde ein vernunftkritischer oder sprachanalytischer Leser kopfschüttelnd zu bedenken geben, was man sich auch anderes erwartet habe, als dass man zwischen dem Sein und dem Nichts ins Schlittern gerate, wenn man sich als Interpretin in so bodenlose Gefilde vortraue. Denn der Begriff des Seins als Gottesdefinition, den man in Absetzung zum Nichts zu fassen sucht, ist ja selbst »reine Unbestimmtheit und Leere«, letztlich »in der Tat Nichts« – wie Hegel schon feststellt[79], oder Nietzsche – etwas ärgerlicher – der »letzte Rauch der verdunstenden Realität«[80]. D. h. der Ausdruck »Mitteilung des Seins« ist durch seine Allgemeinheit und grenzenlose Weite so unfass- und unbestimmbar wie der Ausdruck einer »creatio ex nihilo«. Ob der Ausgangspunkt nun als »Sein« oder als »Nichts« gefasst ist, ist deshalb letztlich eine fruchtlose Frage; eine Frage zudem, auf die es Meister Eckhart in erster Linie gar nicht anzukommen scheint. Auf was es ihm m. E. jedoch ankommt, ist hauptsächlich durch einen Begriff gesetzt: nämlich den Begriff der Mitteilung und der Implikation, die darin enthalten ist. Diese ist im

[78] Ebenda, 479, 28 f. (»Creavit ergo deus omnia non ut starent extra se aut iuxta se et praeter se ad modum aliorum artificum, sed vocavit ex nihilo, ex non esse scilicet, ad esse, quod invenirent et acciperent et haberent in se.« Ebenda, 478, 20 f.)

[79] »Wissenschaft der Logik«, 1. Buch, 1. Abschnitt, 1. Kapitel, A.

[80] F. Nietzsche, KSA 6, 76.

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

letzten Nebensatz des obigen Zitats angesprochen, wo es heisst, Gott habe ins Sein gerufen, auf »*dass es* (das Gerufene) *in ihm finden, empfangen und haben sollte.*« Dieser kurze Satz scheint die Quintessenz dessen zu formulieren, auf was der Ausdruck der Seinsmitteilung aus ist, dass es nämlich wesentlich um ein Verhältnis geht. Indem die Dinge entstehen, entsteht zugleich ein Verhältnis, ein Ur-Bezug, indem sie stehen, sobald sie sind. Weil sie durch »*Mitteilung*« des Seins sind, *sollen* sie das Sein »finden, empfangen und haben«. Schöpfung als Seinsmitteilung gefasst, bedeutet demnach auch, dass Schöpfung kein einmaliges, sondern ein unaufhörliches Geschehen ist, denn das Verhältnis, das mit jedem Entstehen zugleich entsteht, speist wiederum das Entstehen: Das Sein (oder Gott) teilt sich mit, auf dass es empfangen werde (das heisst nicht einmal, sondern allgemein). In anderen Worten: Das durch die Mitteilung Entstandene *ist* auf Empfangen der Mitteilung aus. Dieses Gesetz, das im Begriff der Seinsmitteilung enthalten und von Eckhart explizit formuliert wird, beläuft sich auf ein in sich selbst speisendes, schöpferisches Urgeschehen, indem der schöpferische Akt durch jede Schöpfung neu aktiviert wird. Anders formuliert, die Mitteilung Gottes oder des Seins teilt sozusagen die ewige Nachfrage nach sich selbst mit. Der Schöpfungsakt als »Mitteilung« gefasst, setzt demnach ins Ursprungsgeschehen eine Art Gesetzmässigkeit des aufeinander bezogenen Mitteilens und Empfangens, welches sich gegenseitig je neu konstituiert.

Diese Gedankengänge bieten ein exemplarisches Beispiel der Eigenart Eckhartscher Denkweise, der bisweilen eine »Tendenz zum Eklektizismus« vorgeworfen wird[81]. Die Unbekümmertheit, mit der er gewisse Probleme und unterschiedliche Meinungen aufgreift, um sie dann manchmal unbefriedigend auf sich beruhen zu lassen, mag einem solchen Vorwurf Vorschub leisten. Dabei übersieht man jedoch, dass gewisse klassische Themen vom Meister nur deshalb aufgegriffen erscheinen, um ihnen eine ganz spezifische Wendung zu geben, die sie in die eigene Stossrichtung bringen, welche von unerschütterlicher Konsequenz ist[82]. Im Beispiel des Demutsbegriffs

[81] P. Reiter, 1993, 9.

[82] Entsprechend charakterisiert B. Mojsisch Eckharts Verhältnis zur aristotelisch-thomistischen Tradition: »Es wird sich zeigen, wie er (Eckhart) nicht nur das aristotelisch-thomistische Denken weiterdenkt, nicht nur Transpositionen von durch Autoritäten verbürgten Sentenzen in seine Theorie vornimmt, ohne auf den entsprechenden Kontext dieser Sentenzen zu achten, sondern sogar Theoreme zur Explikation so verwendet,

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tritt diese unausweichlich hervor: Die Deutung der Demut in den deutschen Predigten als bewusste Disposition des »Empfangens« bekommt im Lateinischen Werk ihren erweiternden und gründenden Horizont. Indem Schöpfung als »Mitteilung des Seins« gefasst ist mit der ausgesprochenen Implikation, dass diese »Mitteilung« auf »Empfang« aus ist, *wird Demut eingebettet in eine göttliche oder seinsmässige Gesetzmässigkeit.* Indem der Mitteilungsinhalt im »allgemeinsten Begriff«[83] des »Seins« als Synonym Gottes gefasst wird, bekommt das »Empfangen« eine unbeschränkte Aktualität und eine Bedeutung, die umfassender und grundlegender nicht zum Ausdruck gebracht werden könnte.

4. Nochmals: wieso Demut?

Gewappnet mit dem Wissen um diesen Hintergrund, sei der Blick nun wieder auf unsere Frage »wieso Demut?« gerichtet. Nun lässt sich sagen: Demut begründet sich nach Meister Eckhart dadurch, dass der Mensch nur im Zusammenhang mit göttlichem Sein *sein kann* und unabhängig davon undenkbar, »nichts« ist[84]. Weil der Demütige

---

dass er nur einen bestimmten Aspekt, der in diesen Theoremen auch angesprochen ist, heraushebt und ihn als seiner Absicht zuträglich erweist, dabei aber die spezifische Aussageintention dieser Theoreme unberücksichtig lässt, sie in ihrem ursprünglichen Aussagegehalt geradezu destruiert. Eckhart scheut sich nicht, so zu prozedieren, um in der Verknüpfung von Rigorosität und Innovationsfrische seine Absicht deutlich werden zu lassen.« (1983, 22). E. Waldschütz arbeitet am Beispiel des Verhältnisses von esse und essentia bei Thomas von Aquin den gleichen, unexplizit verändernden Umgang Eckharts mit diesen Begriffen heraus (vgl. 1978, 52 ff.). Auch A. M. Haas zeigt, wie Eckhart in fruchtbarer Weise die »Verflüssigung der (scholastischen) Begrifflichkeit« betreibt in einer Gegenüberstellung seiner Konzeption von Selbsterkenntnis mit der von Thomas von Aquin (vgl. 1972, 41 ff.).

[83] M. Heidegger, 1987, 31.

[84] »Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Ich sage nicht, dass sie geringwertig oder überhaupt etwas seien: sie sind ein reines Nichts. Was kein Sein hat, das ist nichts. Alle Kreaturen haben kein Sein, denn ihr Sein hängt an der Gegenwart Gottes. Kehrte sich Gott nur einen Augenblick von allen Kreaturen ab, so würden sie zunichte. Ich habe mitunter gesagt, und es ist auch wahr: Wer die ganze Welt zu Gott hinzunähme, der hätte nicht mehr, als wenn er Gott allein hätte. Alle Kreaturen haben ohne Gott nicht mehr (Sein) als eine Mücke ohne Gott besässe, genau gleich viel, nicht weniger und nicht mehr.« (DW, Pr. 4, 53, 18 f. »Alle crêatûren sint ein lûter niht. Ich spriche niht, daz sie kleine sîn oder iht sîn: sie sint ein lûter niht. Swaz niht wesens enhât, daz ist niht. Alle crêatûren hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes. Kêrte sich got ab allen crêatûren einen ougenblik, sô würden sie zu nihte. Ich sprach etwenne und ist ouch wâr: der alle die werlt næme mit gote, der enhæte niht mê, dan ob

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

um sein Sein als empfangen weiss und empfangend *ist*, zeichnet er sich durch eine Haltung aus, in der sich das Verhältnis, in dem Schöpfer und Geschaffenes zueinander stehen, in akkuratester Weise niederschlägt und erfüllt. Er entspricht sozusagen der Ur-Absicht der Schöpfung; in ihm ist das Schöpfungsgesetz transparent geworden bzw. die Grundstruktur des durch Schöpfung als Seinsmitteilung Gesetzten. Demut impliziert insofern auch den Zusammenfall von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis: in ihr hat sich der Mensch in seiner unhintergehbaren, buchstäblichen Gegebenheit durchschaut. Im bestürzten oder erstaunten Bewusstwerden der menschlichen Selbstungründbarkeit – »denn nichts in uns ist von uns, nichts also auf eigene Weise«[85] –, kann der Mensch sein Sein in der Demut als gegeben erfahren. Dadurch erklärt sich auch Eckharts Hinweis in einer lateinischen Predigt, dass Gnade »zuerst den Demütigen gegeben (datur autem primo humilibus)«[86] ist, obwohl die Gnade zugleich auch als ein allgemeiner »Ausfluß (effluxu)« und »Rückfluß (refluxu)«[87] Gottes beschrieben wird, der »allen« gegeben ist[88], wie das Sein »umsonst«[89]. Dennoch ist Gnade den Demütigen »zuerst« gegeben, weil ihnen vor allen anderen das Gegebene als *gegeben* erscheint, somit das Gegebene insgesamt als Gnade zum Vorschein kommt. Der Demütige weiss, dass »was ich bin, bin ich durch die Gnade Gottes (quod sum, sum gratia dei)«[90]. In diesem Wissen öffnet sich der Bezug zur eigenen Seinsursache im weitesten Umfang. Erst im Wissen um die eigene Gegebenheit – und zwar nicht im Sinn von Heideggers Geworfenheit, welcher Begriff offensichtlich eine ganze andere Implikation suggeriert – kann sich nach Eckhart der eigentliche Gottesbezug, damit auch der angemessene Gottesbegriff bilden. Denn der demütige Mensch erkennt sich mit jeder Faser auf Gott gestellt, weil die Vor-stellung Gottes als ausserhalb oder oberhalb des Menschen mit Eigenschaften königlicher Erhabenheit befrachtet in sich zusammenfällt. Stattdessen wird Gott als das Grundlegende

er got aleine hæte. Alle crêatûren hânt niht mê âne got, dan ein mücke hæte âne got, rehte glîch noch minner noch mê.« Ebenda, 52, 16 f.).

[85] LW, Serm., 581, 26 (»Nihil enim in nobis est a nobis. Nullum ergo proprie.« Ebenda, 580, 20 f.)

[86] LW, Serm., 579, 22.

[87] LW, Serm., 603, 27 f.

[88] Vgl. LW, Serm., 581,2 f.

[89] LW, Serm., 607, 25 f.

[90] Ebenda, 601, 36.

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

offenbar, als die Quelle des Seins, als die im Hier und Jetzt notwendige Speisung des Daseins, welche »unmittelbar, ohne jede fernere Vermittlung (geschieht) (…). Denn wie könnte etwas sein, wenn zwischen es und das Sein ein Mittleres träte und es folglich draußen, gleichsam abseits, außerhalb des Seins stünde?«[91].

Durch eben diesen Hintergrund löst sich auch das Enigmatische in Eckharts Rede von der »Enthöhung« Gottes, die in der Demut passiert: In ihr fällt Gott aus einer vermeintlichen, über den Dingen schwebenden Höhe in den Kern aller Existenz. Eckhart sagt dies in unvergleichlicher Art und soll deshalb wieder selbst zu Wort kommen: »Was oben war, das wurde innen. Du sollst geinnigt werden von dir selber in dich selber, auf dass er in dir sei, nicht dass wir etwas nehmen von dem, was über uns sei; wir sollen es vielmehr in uns nehmen und sollen es nehmen von uns in uns selbst.«[92]

---

[91] LW I, Prol. op. prop., 173, 13. Diese Ansicht betont Eckhart auch in seiner Genesisauslegung. Dort heisst es, »dass alles, was unter Gott ist, sein Sein zwar anderswoher und von einem andern hat, und gleichwohl ist nichts so innerlich, so ursprünglich und eigen wie gerade das Sein« (LW I, Exp. Libr. Gen., 186, 2.) An späterer Stelle formuliert er diesen merkwürdigen Sachverhalt nochmals in bezug auf seine Deutung der Genesisstelle ›Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde‹: »das heisst das Oberste und das Niederste, folglich alles. Schöpfung aber ist Verleihung des Seins. Das will auch die 11. These des Proklus sagen: »alles Seiende geht aus der einen ersten Ursache hervor«. Und Augustin sagt im 1. Buch seiner Bekenntnisse: »aus keiner anderen Ader strömt das Sein und Leben in uns als allein daraus, dass du uns schaffst, o Herr«. *Das darf man sich aber nicht so vorstellen, als ob das Sein gleichsam von aussen in uns hineinkäme; denn Gott ist als die Erstursache allem Seienden zuinnerst, und was er, der Erste und Oberte, wirkt oder beeinflusst, ist im höchsten Grad natürlich*, angenehm und angemessen«. (LW I, Exp. Libr. Gen., 197, 14) Diese Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses, welches sich in der Rede von der Seinsmitteilung oder Seinsverleihung erweisen soll, drückt Eckhart auf folgende Weise auch in einer deutschen Predigt aus: »Ich bin des so gewiss, wie dass ich ein Mensch bin, dass mir nichts so nahe ist wie Gott. Gott ist mir näher, als ich mir selber bin; mein Sein hängt daran, dass mit Gott nahe und gegenwärtig ist. So auch ist er es einem Steine und einem Holz, sie aber wissen nichts davon. Wüsste das Holz um Gott und erkennte es, wie nahe er ihm ist, so wie der höchste Engel dies weiss, so wäre es ebenso selig wie der höchste Engel.« (DW, Pr. 68, 33, 23 f. »Ich bin des sô gewis als, daz ich ein mensche bin, daz mir niht als »nâhe« ist als got. Got ist mir næher, dan ich mir selber bin; mîn wesen hanget dar ane, daz mir got nâhe und gegenwertic sî. Alsô ist er ouch einem steine und einem holz, mêr: sie enwizzens niht. Weste daz holz got und bekente, wie nâhe er im ist, als ez der hœhste engel weiz, ez wære als sælic als der hœhste engel.« Ebenda, 32, 21 f.)

[92] DW, Pr. 14, 169, 30 (»Dat ouen was, dat wart in. du salt geinneget werden inde van dich seluer in dich seluer, dat hey in dir sy. neit, dat wir eit nemen van deme, dat bouen ons sy; wir solent in ons nemen inde solent neimen van ons in ons seluer.« Ebenda, 168, 28 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Solchen Worten liegt das Verhältnis zugrunde, in dem alles Seiende im Sein bzw. in Gott steht: Indem der Mensch ist, ist er im Hinblick auf die Grundlage seiner Existenz nichts anderes als ein Empfangender. Was er braucht, braucht er nicht von »wo anders her«, sondern *empfängt, findet und hat* aus dem, woraus er ist. Aus dem gleichen Hintergrund speist sich auch die in den deutschen Predigten vorkommende Redeweise vom Zusammenfall der Demutstiefe und Erhöhung, Leere und Erfüllung, Armut und Reichtum: Wer sich aus der unbedachten Illusion des Besitzdenkens – gemeint ist hier ein gleichsam transzendentales Besitzdenken, das von einem Selbstbesitz ausgeht[93] – löst und sich in seinem Sein fundamental angewiesen weiss auf die Vorgabe des sich je schon mitteilenden Seins bzw. Gottes, weiss sich zugleich aus diesem und in diesem lebend. So notwendig das Dasein des Demütigen als seins-, d. h. gottesabhängig transparent wird, so sehr weiss er zugleich das Sein bzw. Gott *in* sich oder sich *in* ihm. Mit anderen Worten: Sein Da-sein löst sich auf das Göttliche hin auf, indem es sich aus diesem konstituiert weiss[94]. Aufgrund dessen gilt: »Was Gott wirkt, das wirkt der

[93] Aus dieser Illusion – dem vermeintlichen Besitz des eigenen Selbsts und Daseins – definiert B. Mojsisch den Status des Geschaffenen insgesamt. Da das Geschaffene »die Selbstvermittlung des Absoluten nicht erkennt, vermag es sich nur im Besitz des mitgeteilten Seins zu wähnen, einem Besitz, der durch Besitzlosigkeit ausgezeichnet ist, einem Besitz, der zu erkennen gibt, dass er nichts Festes ist, und dessen Dynamik darin besteht, von sich selbst wegzuweisen auf das stets neu zu Erwerbende.« (1983, 56). Wenn das Geschaffene dieses Grundverhältnis durchschaut hat, nämlich jenes Analogieverhältnis, in dem es untrennbar verbunden ist mit dem Zustrom göttlichen Seins, setzt es sich in ein grundsätzlich anderes Verhältnis dazu. Dieses bezeichnet Mojsisch als Univozität. »Was dem Analogiedenken verborgen bleibt, wird im Univozitätsdenken deutlich: die Selbstvermittlung des Absoluten, der ungeborenen, aber gebärenden Gerechtigkeit.« (Ebenda, 67). Die »typischen Topie« der Univozitätstheorie sind nach Mojsisch: »Gleichheit; Selbigkeit der Natur; Ununterschiedenheit des Hervorbringenden und Hervorgebrachten mit dem Implikat der Unterschiedenheit.« (Ebenda, 73) Im Univozitätsverhältnis erkennt sich der Mensch also als Moment der göttlichen Selbstvermittlung. Aufgrund dessen liesse sich in Mojsischer Terminologie sagen, dass in der Demut der Übergang aus dem Verhältnis der Analogie zur Univozität geschieht.

[94] Entsprechendes kristallisert auch B. Mojsisch aus Eckharts Seinthese: »Die Absolutheit des mit Gott identischen Seins ist von Eckhart dadurch zum Ausdruck gebracht worden, dass selbst dann, wenn vom Sein der Dinge die Rede ist, dieses Sein der Dinge, sofern es Sein ist, das eine Sein ist, da sich bei jeglicher Verschiedenheit das Nichtsein an die Stelle des Seins setzt. Die Einheit von causa und causatum ist von Eckhart so streng gedacht, dass sie, sofern sie in ihrem Sein genommen werden, uneingeschränkt identisch sind. Das Sein kann sich von sich selbst nicht trennen.« (1983, 47)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

demütige Mensch, und was Gott ist, das ist er: ein Leben und ein Sein.«[95]

Im Hinblick auf das bislang Gesagte kann nun zu einer vorläufig letzten Konsequenz der Demutsbegründung Eckharts gelangt werden. Man kann sich ihr so annähern: Weil dem Demütigen der Umstand, dass er ist, buchstäblich unselbstverständlich geworden ist – hat er doch die Selbstungründbarkeit seines Selbst eingesehen –, erscheint ihm sein eigenes Dasein als frag-würdig. Davon ausgehend erscheint es zulässig, im Bezirk der Demut die berühmte, von Heidegger als Ausgang der Metaphysik gekennzeichnete Frage anzusiedeln: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«[96]. Diese der demütigen Disposition naheliegende Frage findet in der Demut zunächst die sozusagen analytisch knappste Antwortvariante: nämlich, dass das Seiende ist, weil es Sein empfängt. Analytisch ist diese Antwort, weil sie nur die Implikation des sich als gegeben Vorfindenden ausspricht: Wenn das eigene Sein gegeben ist, so muss es *gegeben* sein. Gemäss Meister Eckhart wäre jedoch die umfassende Antwort des Demütigen folgend zu ergänzen: Der Demütige weiss nicht nur darum, dass Seiendes ist, weil es Sein empfängt, sondern auch, dass Seiendes ist, *um* Sein zu empfangen. Letzteres ist in der göttlichen Qualifikation des Seins als *Mitteilung* enthalten. Diese

[95] DW, Pr. 14, 169, 13 f. (»wat got wircket, dat wirket der oitmoedege mynsche, inde dat got is, dat is hey: eyn leuen inde eyn wessen.« Ebenda, 168, 12 f.) Hier ist zu bemerken, dass dieser Einheitsvollzug, der sich aus dem menschlichen Empfangen statt Besitzen ergibt, für Eckhart zugleich den Vollzug des »Gerechten« ausmacht.: »(…) die Gerechten sind im Herrn, weil sie nach nichts außer Gott verlangen oder dürsten; ferner weil sie ein Sein, das nicht in Gott ist, nicht als Sein ansehen sondern für nichts erachten und auch von ihrem eigenen Sein, Leben und Wirken (nichts halten), sofern sie nicht in Gott und Gott gemäß sind, leben und wirken (pro nihilo habent esse quod non in deo est nec se ipsos quidquam esse, vivere et operari quod non in deo et secundum deum sunt …)« (LW II, 372, 46). Der Gerechte ist also der, der sich selbst nicht unabhängig von Gott weiss und in seinem Selbstbezug sich immer zugleich auf Gott bezieht, ohne den er sich für nicht seiend hält. Der Ausdruck »gerecht« legitimiert sich für Eckhart deshalb in ganz buchstäblicher Weise, insofern derjenige als gerecht bezeichnet wird, der »jedem gibt, was sein ist (tribuit unicuique quod suum est).« (Ebenda, 387, 59) Ein Mensch, der sich selbst nicht »Gott« zuordnet, ist demnach ungerecht, denn er teilt sich etwas (nämlich sich selbst) zu, was ihm nicht zusteht und Gott nicht gibt, »was Gottes ist.« (Vgl. ebenda, 390, 61)

[96] M. Heidegger, 1987, 1. Diese Frage entstammt ihrerseits dem Mittelalter. Offenbar wurde sie in dieser Form erstmals von Siger von Brabant formuliert. Zur Geschichte dieser Grundfrage, die über Leibniz bis zu Siger von Brabant führt, orientiert A. Zimmermann, 1965, 141–156.

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Antwort lässt sich auch aus einer anderen Perspektive gewinnen. Wenn nämlich das Sein als Ursache alles Seienden als »Gott« gefasst ist, so ist die Ursache oder der Ursprung alles Seienden zugleich als ihr Ziel – im Sinne der Vollendung – ausgewiesen. Dieser Gedanke stellt den Hintergrund, von dem aus Eckhart Vers 1,14 des Buchs der Weisheit (»Er hat nämlich geschaffen, damit alles sei«) interpretiert: »Wenn man gefragt wird, weshalb Gott alles, nämlich das Weltall, schuf, so muß man antworten: daß es sei.«[97] Auf die gleiche Pointierung spielt auch seine Auslegung des Genesissatzes ab: »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde«. Eckhart kommentiert dazu: »Gott schuf Himmel und Erde im Ursprung, nämlich im Sein oder zum Sein und wegen des Seins, das heisst, er schuf sie, *auf dass sie seien*.«[98] (Hervorhebung D. S.) Für den Demütigen ist dieser Schöpfungssinn erhellt: indem er sein Dasein aus dem Ursprung – dem Sein – gespeist weiss, weiss er sich sogleich im/am »Ziel«. Indem er seinsempfangend lebt, lebt er zugleich um des Seins willen, welches er als keines Grundes mehr bedürftigen Selbstzweck begreift.

Diese Konsequenz lässt sich aber auch noch von einem etwas verschobenen Ausgangspunkt in noch pointierterer Weise erreichen: Wenn das Sein Gott als die Ursache alles Seienden ist, so ist – wie bereits erwähnt – die »Seinsmitteilung« jener Begriff, welcher das so gefasste Sein notwendig qualifiziert. Schon an früherer Stelle ist bemerkt worden: Wie das geschaffene Dasein über das Empfangen definierbar ist, so das göttliche Sein über das Mitteilen, Geben. In Eckharts Sprache: »wie die Geschöpfe ihr Sein haben und ihr Sein oder das Sein für sie im Empfangen des Seins besteht, so besteht für Gott das Sein im Schenken des Seins.«[99] In gleicher Weise redet Eckhart in einer bereits angeführten deutschen Predigt davon, dass Gott »der

[97] LW II, Exp. libr. Sap., 346, 26 (»si quaeratur quare deus *creavit omnia*, mundum scilicet universum, respondendum: *ut essent*.« Ebenda). K. Ruh vermerkt hierzu den Einfluss des im Mittelalter höchst wirkungsträchtigen Textes »Liber de causis« (das als Auszug des Theologischen Lehrbuches von Proklos gilt) auf Meister Eckhart, dessen oben angeführte These als implizite Bezugnahme auf die vierte Proposition des Liber de Causis verstanden werden kann (vgl. K. Ruh, Bd. II., 1996, 27 f.).

[98] LW I, Exp. Libr. Gen., 200, 19.

[99] LW I, Exp. Libr. Gen., 299, 146. In gleicher Deutlichkeit schreibt Eckhart in einer seiner lateinischen Predigten, »dass Gottes Natur, Sein und Leben darin besteht, dass er sich selbst mitteilt und dass er sich selbst, sich ganz gibt.« (LW, Serm. VI, 55, 55 »Adhuc non dic quod dei natura, esse et vita subsistit in se communicando et se ipsum se totum dando« Ebenda.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Natur und des Wesens ist, dass er geben muss«[100]. Diese Formulierungen lassen nun die Zuspitzung zu, dass die Abhängigkeit der Wesen von der Mitteilung des Seins Gottes sozusagen *der Abhängigkeit des göttlichen Wesens von dieser Mitteilung entspricht*. In aller Explizitheit zieht Eckhart eben dieses radikale Resümee vor seiner deutschen Gemeinde: »Davon ist viel die Rede unter den Meistern, wie es zugehen könne, dass dieses unbewegliche und dieses unberührbare, abgeschiedene Sein (…) der Seele zuteil werden könne, und sie sind sehr darum bekümmert, wie die Seele seiner empfänglich werden könne. Ich aber sage, dass seine (Gottes) Gottheit daran hängt, sich alledem mitteilen zu können, was seiner empfänglich ist; teilte er sich aber nicht mit, so wäre er nicht Gott.«[101]

Diese Worten lassen die obige Wendung, dass der Demütige *ist*, nicht nur weil er Sein empfängt, sondern auch *um* Sein zu empfangen, einen Gedankengang weiterziehen. Übersetzt man das Sein wieder mit dem Begriff Gott und bedenkt die darin enthaltene Notwendigkeit des Gebens, so lässt sich nun formulieren: indem der Demütige sein Sein empfängt, empfängt er es nicht nur von Gott, sondern auch für Gott. Dabei ist sogar noch zu ergänzen, dass das Empfangen des Demütigen Gott so zu *geben* vermag wie dieser dem Menschen: Denn des Menschen Empfangen lässt Gott Gott sein, wie Gottes Geben den Menschen Mensch sein lässt. Dieser gewagte Schluss ist kein anderer als derjenige, den Eckhart selbst formuliert: »Meine Demut gibt Gott seine Gottheit.«[102] Diese Aussage, die im Vorigen als dem unmittelbaren Verstehen sich entziehende Andeu-

[100] Vgl. DW, Pr. 26, 303, 7 f.

[101] DW, Pr. 73, 95, 17 f. (» Und hie von ist vil rede under den meistern, wie daz zuogân müge, daz diz unbewegelîche und diz unberüerlîche, abegescheiden wesen gemeine müge werden der sêle (…) und sint sêre hie mite bekümbert, wie es diu sêle enpfenclich werden müge. Und ich spriche, daz sîn gotheit hanget dar ane, daz er sich gemeinen müge allem dem, daz sîn enpfenclich ist; und engemeinete er sich niht, sô enwære er niht got.« Ebenda, 94, 15 f.) Noch radikaler spricht Eckhart in einer anderen Predigt: »Gottes Natur ist es, dass er gibt, und sein Sein hängt daran, dass er uns gebe, wenn wir unten sind. Sind wir's nicht und empfangen wirts nich, so tun wir ihm Gewalt an und töten ihn. Können wir's nicht an ihm selbst tun, so tun wir's doch an uns und soweit es uns betrifft. Auf dass du es ihm alles zu eigen gebest, sieh zu, dass du dich in rechter Demut unter Gott erniedrigst« (DW, Pr. 4, 57, 4 f., »Gotes natûre ist, daz er gebe, und sîn wesen swebet dar an, daz er uns gebe, ob wir unden sîn. Sîn wirs niht noch enpfâhen wir niht, sô tuon wir im gewalt und tœten in. Enmügen wirs niht an im getuon, sô tuon wirz doch an uns, und als verre ez an uns ist. Daz dû ez im allez gebest eigenlîche, sô luoge, daz dû dich under tuost in rehter dêmüeticheit under got«, Ebenda, 56, 4 f.).

[102] DW, Pr. 14, 171, 31.

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tung des Grundes zur Frage »Wieso Demut?« erschienen ist, lichtet hier ihre Tragweite. Im Hinblick darauf, dass Gott das sich mitteilende Sein ist, lässt der Demütige in seinem Empfangen Gott in zweifacher Weise als Gott offenbar werden: Zum einen, indem er durch sein Empfangen Gottes Gottheit zum Ausdruck bringt, die nach Eckhart daran hängt, (sich) mitzuteilen. Zum andern, weil das Sein, welches der Demütige empfängt, nichts anderes als Gott selbst ist, so dass der Demütige im Empfangen *Gott (in sich)Gott sein lässt*[103]. Zeichnet sich hiermit ein möglicher Zugang zum rätselhaften Ausdruck Eckharts im Anfangszitat über die Demut als »Wurzel im Grunde der Gottheit« ab? Wenn Demut das Wissen um einen konstitutiven Bezug ist, ohne den das betreffende Wesen nicht sein könnte, kann man dann aufgrund dieser Deutung auch Eckharts Gott als »demütig«[104] fassen? Ist Demut als »Wurzel in der Gottheit« dann verallgemeinernd so zu verstehen, dass sie *einen* gesamten, die Schöpfung – aber auch »Gott« – konstituierenden Bezug bezeichnet? Diese spekulativen Erwägungen führen hier aber zu weit. Zum Schluss des Kapitels wird auf sie zurückgekommen.

Auf der Folie des bisher Erörterten lässt sich zusammenfassen, dass der Demütige im Empfangen Gott gibt, wie Gott dem Demütigen gibt. Diese Wechselwirkung der grenzenlosen Bezogenheit von Geben und Empfangen (grenzenlos, weil das Geben ins Empfangen übergeht und vice versa) drückt Eckhart im Beziehungsbild des Vaters und Sohnes[105] aus. Dieses durchbricht bei ihm den trinitarischen

---

[103] Entsprechend heisst es in einer deutschen Predigt: »Nun begehrt Gott nichts mehr von dir, als dass du aus dir selbst ausgehest deiner kreatürlichen Seinsweise nach und Gott Gott in dir sein lässt.« (DW, Pr. 5b, 73, 4f. »Nû begert got niht mê von dir, wan daz dû dîn selbes ûzgangest in crêatiurlîcher wîse und lâzest got got in dir sîn.« Ebenda, 72, 4f.)

[104] In einem noch nicht veröffentlichten Zitat spricht Eckhart explizit davon, dass »Gott« »demütig« ist. Den Kontext stellt die Zurechtweisung eines Meisters, der beredt die göttliche Gewalt preist : »Schweig, du lästerst Gott. Gott ist so hoch über allem, was wir sprechen können, *wäre er nicht so demütig* und hätten nicht die Heiligen so gesprochen und hätte es Gott nicht von ihnen angenommen, ich getraute mich nicht ihn mit Worten zu preisen.« (Zitiert bei K. Ruh, 1989, 59)

[105] Besser als das Bild von Vater und Sohn könnte das Beispiel der Mutter-Säuglings-Beziehung das von Eckhart angesprochene Verhältnis illustrieren! Es vermag eine erstaunlich anschauliche Analogie zu dieser spekulativen Logik bieten. Denn die Erfüllung in der Beziehung (welche normalerweise als Indiz der Ausgewogenheit von Nehmen und Geben gilt) kann bei der Mutter zum Säugling nicht daher stammen, dass ihre Zuwendung in gleicherweise retourniert wird. Die Erfüllung in dieser Beziehung entsteht vielmehr daher, dass ihre Fürsorge und Liebe in aller Unbedingtheit und Unver-

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bereich auf das Gottesverhältnis des Demütigen hin, in Anbetracht dessen der Meister erklärt: »Gleichviel genügt es dem edlen, demütigen Menschen nicht damit, dass er der eingeborene Sohn ist, den der Vater ewig geboren hat: er will auch Vater sein und in dieselbe Gleichheit mit der ewigen Vaterschaft eintreten und den gebären, von dem ich ewig geboren bin.«[106]

Bevor diesem Umschlag vom Sohn zum Vater oder vom Demütigen zu Gott weiter nachgegangen wird, sei der Blick zunächst auf den Menschen zurückgelenkt, der weder edel noch demütig ist. Die Frage, die sich spätestens hier aufdrängt, ist: wie wird der Mensch in diesem Sinne demütig? Und warum, wenn die Demut die akkurateste Haltung ist, in der sich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch niederschlägt, ist nicht jeder automatisch demütig? Ja, wieso scheint Demut in Eckharts Sinn gegenteilig so schwer zu fallen, dass fast alle Bemühungen des Meisters dahinein investiert werden, den Menschen auf den Demutsweg zu bringen? Darum soll nun die Schwie-

---

stelltheit *empfangen* werden. In der Erfahrung eines solch offenen Aufnehmens kann die mütterliche Liebe aufgehen: die Mutter bekommt zurück, *indem* der Säugling empfängt. Und der Säugling empfängt in kaum anderweitig erfahrbarem Ausmass. Er ist in seinem ganzen säuglingshaften Dasein auf die Mutter empfangend hingeordnet, in physischer wie psychischer Hinsicht. (Die Säuglingsforschung hat gezeigt, dass der Säugling ohne »affektive Zufuhr« Nahrungsaufnahme verweigern kann, dass er – wenn psychisch nichts empfängt – seine Empfänglichkeitsbereitschaft insgesamt lebensgefährdend blockiert. Vgl. R. A. Spitz, 1967, 289 f. zit bei A. K. Wucherer, 1994, 113. Gerade weil die Mutter in dieser Ausschliesslichkeit geben kann, wird sie zur Mutter. Deshalb lässt sich formulieren, dass das Dasein der Mutter als Mutter sich dadurch konstituiert, dass ihr Dasein konstitutiv wird für das Dasein eines anderen – und zwar in einer Weise, die kaum mit einer anderen zwischenmenschlichen Beziehung vergleichbar ist. Denn die Mutter kann in ihrer Person bekanntlich zum Grundnahrungsmittel für ihr Kind werden, was offensichtlich in keinem anderen zwischenmenschlichen Verhältnis der Fall ist. Auch ist – in der Regel – das mütterliche Geben kein von ihr entscheidbarer Akt. Im Moment, da sie Mutter wird, *muss* sie geben, ohne sich erklären zu können, was diese Gebefreudigkeit auf einmal ausgelöst hat. Und bei der stillenden Mutter manifestiert sich überdies auch körperlich ein handfester und unausweichlicher Gebezwang. Deshalb ist sowohl das psychische wie das physische Mitteilen der Mutter an ihren Säugling notwendig auf Empfang aus. Und indem ihr Geben empfangen wird, erfüllt sich ihr Dasein als Mutter. So lässt sich nicht nur in formaler Weise der Schluss ziehen, dass die Mutter, die ihr Kind gebiert, von diesem wiederum als Mutter »geboren« wird.

[106] DW, Pr. 14, 171, 8 f. (»nochtant in genoeget den edelen oitmoedegen mynschen da myt neit, dat hey der eynege geboren sun is, den der vader ewenclichen geboren hait, hey in wylt och vader syn inde treden in de selue gelicheit der eweger vaderschafft inde geberen den, van dem ich (ewen) Ewenclichen geboren byn.« Ebenda, 170, 6 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

rigkeit der Demut und der Grund dieser Schwierigkeit in den Blick genommen werden.

III. Über die Schwierigkeit, demütig zu werden

1. Der Weg von Selbst in Selbstlosigkeit

In einer deutschen Predigt antwortet Eckhart auf die von ihm an seine Zuhörer gestellte Frage, »Wie soll man leben?«, mit folgender kondensierter Antwort: »Du sollst aus ihm (Gott) sein und sollst für ihn sein und sollst nicht aus dir sein und sollst nicht für dich sein und sollst niemand zugehören.«[107] Hier scheint in aller Komprimiertheit die Bedingung enthalten, die ein Leben in Demut, d. h. *aus* und *für* Gott, möglich macht. Aus und für Gott beinhaltet nicht etwa nur, aus und für nichts anderes zu leben, sondern wird dezidiert abhängig gemacht davon, nicht aus und für sich selbst zu leben. Das ist der ausgewiesene und eigentliche Gegenpol zur demütigen Haltung. Erst in zweiter Linie heisst es dann, man soll sich ebenso niemandem (und nichts Anderem) zuordnen. Diese Reihenfolge ist für Eckhart zwingend, denn jegliche Bindung hängt für ihn primär an der Selbstbindung; diese ist gemäss dem Meister Bedingung der Möglichkeit jeglicher Fremdbindung[108]. Um also fähig zu sein, aus und für Gott, sprich demütig, zu leben, muss man ledig und frei werden von jener Fundamentalbindung, die jedes Einzelleben wie eine unausweichliche Gravitation auszurichten und zu steuern scheint: der Selbstbezug oder das sogenannte gesunde Selbstinteresse. Demut bedingt nichts weniger als eine radikale und totale Umstellung der – wie Hegel sagen würde – natürlichen Einstellung. Der vermeintlich unmittelbare und unumgängliche Ausgangspunkt eines jeden soll sich auflösen,

[107] DW, Pr. 16b, 193, 1 f. (»Dû solt sîn sîn und solt im sîn und ensolt dîn niht sîn und ensolt dir niht sîn und ebsolt niemannes sîn.« Ebenda, 192, 1 f.)

[108] »Alle Liebe dieser Welt ist gebaut auf Eigenliebe. Hättest du die gelassen, so hättest du die ganze Welt gelassen.« (DW, Pr. 6, 83, 21 f. »Alliu minne dirre werlt ist gebûwen ûf eigenminne. Hætest dû die gelâzen, sô hætest dû aldie werlt gelâzen.« Ebenda, 82, 18 f.) Die Entbindung von der Eigenbindung lässt sich demnach allgemein als die Möglichkeit der Auslösung aus dem Beziehungsbereich des Geschaffenen bezeichnen: »Das Eigene verleugnen, heisst das Geschaffene, heisst dies und das verleugnen. Denn das Dies und Das ist Eigenes, ist Geschöpf.« (LW, Serm., 611, 2 f. »Abnegatio proprii est abnegatio creaturae sive huius et huius. Hoc enim et hoc proprium est, creatura est«, Ebenda, 610, 1 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nämlich das Haften am eigenen Selbst[109]. Das wirkt zunächst undenkbar, vor allem undurchführbar. Meister Eckharts Forderung ist jedoch in keinerlei Weise mildernd auszulegen[110]. Man könnte ja meinen, dass der Mensch, der nach Eckhart in seinem Sein aus Gott gespeist ist, egal wie er lebt, nach dieser Ansichtsweise *aus* Gott lebt. Und da das göttliche Sein daran »hängt«, sich mitzuteilen, der

[109] Vgl. hierzu die Studie von A. M. Haas: »›… das Persönliche und Eigene verleugnen.‹ Mystische vernichtigkeit und verworffenheit sein selbs im Geiste Meister Eckharts, in A. M. Haas, 1996, 310–336.

[110] Die Kompromisslosigkeit, in welcher Eckhart diese Bedingung denkt, deutet sich in folgender kleiner Zitatenkostprobe an: »Wo der Mensch in Gehorsam aus seiem Ich herausgeht und sich des Seinen entschlägt, ebenda muss Gott notgedrungen hinwiederum eingehen; denn wenn einer für sich selbst nichts will, für den muss Gott in gleicher Weise wollen wie für sich selbst.« (DW, RdU, 335, 22f.); entsprechend definiert Eckhart den guten Willen: »Nun könntest du fragen, wann der Wille ein rechter Wille sei? Dann ist der Wille vollkommen und recht, wenn er ohne jede Ich-Bindung ist und wo er sich seiner selbst entäussert hat und in den Willen Gottes hineingebildet und -geformt ist. Ja, je mehr dem so ist, desto rechter und wahrer ist der Wille.« (DW, RdU, 361, 24f.) Eckhart macht die Forderung der Selbstlosigkeit nicht nur als allgemeines Gesetz, sondern an allen nur denkbaren konkreten Hinsichten fest: »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. Gott gab sich nie noch gibt er sich je in irgendeinen fremden Willen; nur in seinen eigenen Willen gibt er sich. Wo aber Gott seinen Willen findet, da gibt er und lässt er sich in ihn hinein mit allem dem, was er ist. *Und je mehr wir dem Unsern entwerden, um so wahrhafter werden wir in diesem. Darum ist's damit nicht genug, dass wir ein einzelnes Mal uns selbst und alles, was wir haben und vermögen, aufgeben, sondern wir müssen uns oft erneuern und uns selber so in allen Dingen einfaltig und frei machen.*« (DW, RdU, 411, 7f.) Auch religiöse Akte wie Gebet, Fasten, Wachen, Übungen und Kasteiungen, die im Zustand der »Ichgebundenheit« vollzogen werden, sind in Eckharts Augen wertlos (vgl. DW, Pr. 2, 27, 30f.). »Jegliche Ichgebundenheit an irgendwelches Werk, das dir die Freiheit benimmt, in diesem gegenwärtigen Nun Gott zu Gebote zu stehen und ihm allein zu folgen in dem Lichte, mit dem er dich anweisen würde zum Tun und Lassen, frei und neu in jedem Nun, als ob du anders nichts hättest noch wolltest noch könntest: – jegliche Ichgebundenheit oder jegliches vorsätzliche Werk, das dir diese allzeit neue Freiheit benimmt, das heisse ich nun ein Jahr.« Mit diesem einen Jahr spielt Eckhart auf die Verzögerung im Vollzug des Vollkommenwerdens an (ebenda, 27f., 30f.). Der Verlust dessen, was dem Selbst irgendwie Halt und Stütze gewährt, wird von Eckhart deshalb als positiv gewertet: »Nur deshalb lässt der getreue Gott zu, dass seine Freunde oft in Schwachheit fallen, damit ihnen aller Halt abgehe, auf den sie sich hinneigen oder stützen könnten. Denn es wäre für einen liebenden Menschen eine grosse Freude, wenn er viele und grosse Dinge vermöchte, sei's im Wachen, im Fasten oder in anderen Übungen sowie in besonderen, grossen und schweren Dingen; dies ist ihnen eine grosse Freude, Stütze und Hoffnung, so dass ihnen ihre Werke Halt, Stütze und Verlass sind. (Gerade) das (aber) will unser Herr ihnen wegnehmen und will, dass er allein ihr Halt und Verlass sei (…) er soll ihr

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Mensch auch schon dadurch, dass er lebt, *für* Gott lebt. Dem ist aber nicht so, laut Eckhart. Richtig – oder mit Eckhart emphatischer ausgedrückt – vollkommen zu leben bedeutet nach ihm, dass der Mensch, dessen Sein ohnehin ohne sein Zutun empfangen ist, bewusst gemäss dieser buchstäblichen Gegebenheit lebt, und zwar nicht nur in gewissen Momenten oder in theoretischer Hinsicht, sondern so, dass sein ganzes Leben zu einem einzigen, auf den »Mitteilenden« hingeordnetes »Empfangen« wird[111]. Das impliziert, dass Besitzdenken insgesamt überwunden werden muss – vor allem seine grundlegendste und unreflektierteste Spielart: nämlich der Ansatz, sich selbst zu besitzen[112]. Alles, was der Mensch hat, hat er im eigentlichen Sinn nach Eckhart nur als kontinuierlich Empfangenes. Um *wahrhaftig* zu haben, muss er empfangend haben, muss er das Haben

---

Halt und Trost sein, sie aber sollen sich als ein reines Nichts erfinden und erachten in all den grossen Gaben Gottes. *Denn je entblösster und lediger das Gemüt Gott zufällt und von ihm gehalten wird, desto tiefer wird der Mensch in Gott versetzt, und um so empfänglicher wird er Gottes in allen seinen kostbarsten Gaben,* denn einzig auf Gott soll der Mensch bauen.« (DW, RdU, 393, 23 f.)

[111] »Es scheint allgemein so zu sein, dass kein Geschöpf als solches oder, insofern es dies und das ist, für die Gnade oder irgendeine Vollkommenheit, besonders eine allgemeine, aufnahmefähig oder -bereit ist, sondern nur insofern es auf Gott hingeordnet und von all seiner Beziehung und Rücksicht auf sich oder ein anderes Geschaffenes oder ein Dies und Das gelöst und befreit ist. Daher sagt Augustin, die Seele sei nur dadurch, dass sie Bild Gottes ist, für ihn empfänglich. Denn das Bild ist als Bild ganz auf das bezogen und hingeordnet, dessen Bild es ist, und diese Hinordnung hat es nur zu diesem und zu nichts anderem« (LW, Serm., 609, 18 f. »Ubi notandum quod creatura universaliter non videtur esse capax passive sive susceptive gratiae aut cuiusquam perfectionis, communis maxime, in quantum creatura sive (in) quantum hoc et hoc, sed solum ut in ordine ad deum, circumscripta et exuta ab omni ordine et respectu sui ad se aut ad aliud creatum sive ad hoc et hoc. Unde Augustinus dicit quod anima eo quod imago dei est capax. Imago enim, in quantum imago, se tota ad illud est, cuius imago est, sive in ordine, quem ad illud habet, et ad nihil (aliud).« Ebenda, 608, 14 f.)

[112] U. Kern kristallisiert den natürlich erscheinenden Ausgangspunkt, dass man sich selbst besitzt, als dasjenige heraus, was für Eckhart die »Lüge der Kreatur« sei (vgl. 1994, 21). K. Oltmanns fasst diesbezüglich den philosophischen Hintergrund der Seinsthese ins Auge: »Damit ist auch die Vorstellung einer auf sich bestehenden Vorhandenheit der Kreaturen aufgelöst. Das, was uns als Sein in den Kreaturen begegnet, diese zuverlässige, gegenständliche Wirklichkeit, ist da nur ein Schein. Die Kreaturen haben das Sein gar nicht als ruhenden Besitz, sondern das Sein ist ein immer neues Geschehen; »omnis creature continue accipit esse a deo, et suum esse est in continuo fluxu et fiere« (in Sap. Thery IV, S. 385, 12 f.). Es ist ein Geschehen, das nicht sie selbst aus sich heraus erzeugen, sondern das mit ihnen geschieht. Die Kreaturen aus sich selbst heraus, als das, was sie sind, sind nichts und können darum in keiner Weise mitwirken an ihrem Sein. Ihr Sein ist das Rufen, Denken, Leben Gottes. « (1957, 197 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

als Empfangen begreifen. Auf alle Taten und andere Beziehungen kommt es nicht an[113], solange der Mensch sich nicht bewusst in diesen Grundbezug stellt.

Wie nun aber gelangt der Mensch dazu, dass er sein Leben aus der vermeintlichen Selbstfundierung mit der dazugehörigen Mannigfaltigkeit der Beziehungen heraus in diesen Grundbezug stellt? Wie kann er Eckharts sehr schlanke Anweisung, »du sollst nicht aus dir sein und du sollst nicht für dich sein«, umsetzen? In anderen Worten: Wie kann das im Selbstbezug verwurzelte Selbst aus sich ausgehen, sich selbst, wie Eckhart sagt, »entwerden«, um ausschliesslich aus und für Gott zu sein? Bevor man sich dieser Frage zuwendet, wie das Selbst mit dieser ihm aufgetragenen Aufgabe überhaupt umgehen kann, soll betrachtet werden, wie Eckhart den Ausgang des Selbst aus sich selbst umschreibt.

In den Bemühungen, seine Zuhörer von ihrem hartnäckigen Haften am Selbst oder am Eigenen loszueisen, begegnet man immer wieder einem Begriff: Entäusserung. So heisst es in exemplarischer Weise: »Dafür, dass ich um seinetwillen mich meiner selbst entäußere, dafür wird Gott mit allem, was er ist und zu bieten vermag, ganz und gar mein Eigen sein, ganz so mein wie sein, nicht weniger noch mehr.«[114] Was heisst Entäusserung? Blickt man auf den Gesamtkontext der Eckhartschen Lehre, so gewinnt man den Eindruck, dass sich die Bedeutung dieses Begriffs am ehesten über den buchstäblichsten Sinn ergibt (und damit ein rares Beispiel einer hochdeutschen Redewendung bietet, die hinsichtlich Ausdruckskraft der mittelhochdeutschen (sîn selbes ûzgân) nicht nachzustehen braucht). Die Buchstäblichkeit der Bedeutung der Entäusserung, die den Menschen vom Selbstbezug in den Gottesbezug trägt, wird ersichtlich, wenn man sich seine Gottescharakterisierung vor Augen hält: »Es ist Gott und allem Göttlichen, insofern es göttlich ist, eigen, innen zu sein und zuinnerst zu sein (est inesse et intimum esse)«[115]. Daraus entsteht die buchstäbliche Relevanz der Ent-äusserung: das Selbst muss, um

[113] So betont Meister Eckhart auch explizit: »Die Leute brauchten nicht soviel nachzudenken, was sie tun sollten; sie sollten vielmehr bedenken, was sie wäre.« (DW, RdU, 343, 13 f. »Die liute endörften niemer vil gedenken, waz sie tæten; sie solten aber gedenken, waz sie wæren.« Ebenda, 342, 12 f.)

[114] DW, RdU, 425, 16 f. (»Wider daz, daz ich mîn selbes ûzgân durch in, dâ wider sol got mit allem dem, daz er ist und geleisten mac, alzemâle mîn eigen sîn, rehte mîn als sîn, noch minner noch mêr.« Ebenda, 424, 15 f.)

[115] LW, Exp. sec. Joh., 519, 33 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sich in den Grundbezug mit dem so gearteten »zuinnersten« Göttlichen stellen zu können, seine Beziehungsweise ent-äussern.

Diese Verlagerung nun betrifft das Selbst als Ganzes. Denn das Selbst – so weiss Eckhart schon vor einer explizit gemachten Dialektik Hegelscher Prägung – definiert und versteht sich nur über den Bezug zum Anderen. Darauf basiert auch die von Eckhart gemachte Zusammenfügung von Selbst- und Fremdbindung. Der Selbstbezug lebt sozusagen aus dem Bezug zum Bereich dessen, was als Nicht-Selbst angeschaut wird. Indem das Selbst an sich selbst hängt, hängt es zugleich an all dem, was nicht es Selbst ist, es jedoch als Selbst ausmacht. Das Selbst bedarf deshalb eines Bereichs des Ausser-Sichs, im Verhältnis dazu es sich im Selbstbezug als Selbst abheben kann. Diese Beziehungsweise nach Aussen hin ist demnach konstitutiv für ein natürliches Selbstverständnis. Die Forderung nach Ent-äusserung, um in den Grundbezug mit dem Göttlichen zu gelangen – welches als dasjenige gekennzeichnet ist, was »innen« bzw. »zuinnerst« ist –, zielt daher letztlich auf diese dem Selbst konstitutiven Bezugsweise ab. Will der Mensch gottesempfänglich werden, muss er die Denk- und Bezugsweise des Selbstbezugs, der am äusserlichen Fremdbezug hängt, überwinden. Er muss aus der »Eigenlust« – so Eckhart – »in sich selbst hinein«[116]. Dieses »In-sich-selbst-Hinein« steht nun paradoxer Weise keinem Aussen gegenüber – das Aussen wäre hier vielmehr wiederum die »Eigenlust«, die eines Aussens bedarf und impliziert, um dagegen Eigenlust zu sein. Um zu verstehen, was Eckhart mit In-sich-selbst-Hinein meint, sei auf den schönen, bereits zitierten Ausdruck verwiesen, dass der Mensch »geinnigt« werden soll[117]. Das heisst, das *jegliche* Bezugsweise nach Innen gerichtet werden soll, was in anderen Worten impliziert, dass alles als Innen verstanden werden kann[118]. Entäusserung ist demnach als Komplementärbegriff der Innigung zu verstehen: für den in Demut

[116] Vgl. DW, Pr. 75, 121, 2 f.

[117] Vgl. DW, Pr. 14, 169, 30.

[118] »Innen« ist das betonte Kennzeichen des gesamten göttlichen Bereichs nach Eckhart. Dass »Gott« derjenige ist, der allem »zuinnerst« ist, spricht sozusagen die Dimension an, in der Göttliches überhaupt ist. Dies ist nachvollziehbar, weil *ausser* Gott nach Eckhart »nichts« ist; also *ist* Gott aufgrund seiner Definition dasjenige, was notwendig innen ist, denn Gott kann gar nicht in einem Aussen sein. So auch beschreibt Eckhart das trinitarische Prinzip: Der »Ausgang« des Vaters in den Sohn »(erfolgt) nach innen, einmal weil er geistig ist, sodann weil für Gott nichts draussen ist; ausser ihm ist nichts.« (LW IV, Serm. II, 9, 8 »Secundo, quia processus ille est ad intra, tum quia intellectualis, tum quia nihil est deo extra; praeter ipsum nihil« Ebenda.) Darum auch ist der gott-

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

an die Gottesmitteilung Angeschlossenen gibt es kein Aussen mehr. Denn Ich, Welt und Gott sind untrennbar geworden. Diese Ein-sicht jedoch birgt offensichtlich die Auflösung des Selbst im gewohnten, abgrenzbaren Sinn in sich. D. h. Entäusserung als Bedingung der Demut – bzw. als Bedingung »aus und für Gott« zu leben – bedeutet demnach für das Selbst, welches sich über eine feste Grenze hin zu Anderem, ihm Äusserlichen konstituiert, das Ende. Diese Konsequenz hat Eckhart in aller Ausdrücklichkeit vor Augen. So schreibt er, wie oben bereits angeführt, in aller Schärfe: »Demut geht auf ein Vernichten des eigenen Selbst aus.«[119]

Diese Schlussfolgerung soll nun in den Horizont der obigen Bedeutungsanalyse der Demut als »Empfänglichkeitsanlage« gestellt werden. Sie wirkt sich offensichtlich in entscheidender Weise darauf aus, denn es zeigt sich dadurch, dass das in der Demut »vernichtete« Selbst als Empfangendes vom Gebenden nicht zu unterscheiden ist. Mit die Rede vom Empfangen und Geben darf sich demnach nicht das Bild einstellen, dass das Selbst im Sinne eines abgrenzbaren Empfangsgefässes ein eigenständiger Posten, ein von Gott unterschiedenes, füllbares Objekt wäre, in das er sich als Sein ergiesse. Auch in der Beziehung von Empfangen und Geben gilt das Gesetz der Entäusserung: Das eine ist dem anderen *nicht* äusserlich. Auf genau diesen Punkt zielt eine Aussage Eckharts, in welcher er bewusstermassen die Verstehenskapazität seiner gegenwärtigen Zuhörer (und auch späteren Leser) bis an ihre Grenzen treibt. Sie lautet: »Ein Meister sagt: wäre jedes (trennende) Mittel weg zwischen mir und der Mauer, so wäre ich an der Mauer, gleichviel wäre ich nicht in der Mauer. So (aber) ist es nicht bei geistigen Dingen, denn (bei denen) ist immer das eine in dem andern; was da empfängt, das ist (dasselbe), was da empfangen wird, denn es empfängt nichts als sich selbst. Dies ist schwierig. Wer dies versteht, dem ist genug gepredigt.«[120]

Worte wie diese fassen ohne viele weitere Worte zusammen,

---

gemässe Mensch der »inwendige« Menschen, denn »alliu dinc sint den inwendigen menschen ein inwendgiu götlichîu wîse« (DW V, 277, 2 f.).

[119] DW, VA, 437, 30 f. (»volkomeniu dêmüeticheit gât ûf ein vernihten sîn selbes.« Ebenda, 436, 27 f.)

[120] DW, Pr. 16a, 183, 1 f. (»Een meester sprect: ware alle middel af tusscen mi ende dien muer, soe waric ane den muer, nochtan en waric in den muer niet. aldus en eest niet in gheesteliken dingen, want dat een es emmer in den anderen; dat daer ontfaet, dat es dat daer ontfangen wert, want en ontfaet niet dan he seluen. Dit es subtijl. die dit verstaet, he es gnoech ghepredecht.« Ebenda, 182, 1 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

warum das Unterfangen, das mit der Demut im Sinne Meister Eckharts verbunden ist, schwierig ist. Denn wenn Demut eine Tiefe bedeutet, in der der Mensch empfänglich wird, so bedeutet dies gemäss der obigen Worten zugleich, dass der Mensch in der Demut *so* empfangen kann, dass, das was empfängt, dasselbe ist wie dasjenige, was empfangen wird. Diese Möglichkeit, die unsere gewohnten Denk- und Verstehensschemen auf den Kopf stellt, ist in der Rede vom demütigen Empfangen enthalten. Sie impliziert eine Beziehung, die sich nicht über die uns gleichsam einprogrammierte Trennung eines Subjekts von einem Objekt entfaltet, weshalb sie sich auch in der Sprache nur so schwer und uneindeutig vermitteln lässt. All dies weist daraufhin, dass mit dem Unternehmen, demütig zu werden, für Meister Eckhart eine totale und radikale Umstellung unserer Grundeinstellung, die sich in unserer Denk- und Bezugsweise niederschlägt, verbunden ist. Dies macht er neben dem Begriff der Entäusserung auch mit dem Ausdruck der »Abgeschiedenheit«[121] deutlich, über die er einen eigenen Traktat geschrieben hat[122]. Das Verhältnis der Abgeschiedenheit zur Demut wird im Bestreben des Meisters, in diesem Traktat vor allem die Abgeschiedenheit hervorzuheben, hierarchisch dargestellt. So lobt er die Abgeschiedenheit *vor* anderen Tugenden, auch der Demut, jedoch in bezug auf letztere mit Argumenten, die die Hierarchisierung nur schwer einsehbar machen, vielmehr die Untrennbarkeit von beiden zu bekunden scheinen[123]. Auf-

[121] Dieses »zentrale Wort« ist nach der Wortfelduntersuchung von L. Völkers « in der voreckhartschen Sprache nicht belegt.« (1964, 19). Dennoch scheint nach ihm der Rückschluss erlaubt, dass dieses Wort bereits existiert haben muss aufgrund von Eckharts polemischen Anspielungen falsch verstandender Abgeschiedenheit (ebenda).Völkers orientiert in seiner Studie auch über den Bezug des Wortsinns vom lateinischen Wortgebrauch separare, von dem aus ebenfalls die »umfassende existenzielle Bedeutung« (25) des Begriffs herrühren mag (21ff.).

[122] Zur Echtheitsfrage dieses Traktats, um die sich eine Diskussion zwischen J. Quint und E. Schaefer auf der einen Seite (bejahend), H. Fischer, K. Weiss und K. Ruh auf der anderen Seite (verneinend) entspann, vgl. den zusammenfassenden Kommentar des Herausgebers J. Quint, DW V, 392. Eine sorgfältige philosophische Analyse zu diesem Traktat bietet Erwin Waldschütz, 1978, in seinem IV. Kapitel des ersten Teils sowie im gesamten zweiten Teil seines Buches, in dem er u. a. auch andere philosophische Rezeptionsversuche der Eckhartschen Abgeschiedenheit vorstellt und untersucht.

[123] »Die Meister loben auch die Demut vor vielen anderen Tugenden. Ich aber lobe die Abgeschiedenheit vor aller Demut, und zwar deshalb, weil Demut ohne Abgeschiedenheit, *vollkommene* Abgeschiedenheit aber nicht ohne *vollkommene* Demut bestehen kann (…) Nun sind allzeit zwei Tugenden besser als eine.«(DW, VA, 437, 26f. »Die meister lobent ouch dêmüeticheit vür vil ander tugende. Aber ich lobe abegescheiden-

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

grund dessen lässt sich eher mit Erwin Waldschütz folgern, »dass Demut ein anderer Name für Abgeschiedenheit sein kann, und umgekehrt, nur die Blickwinkel sind verschieden«[124]. Dennoch ist festzuhalten, dass Meister Eckhart die Demut als Fundament der Abgeschiedenheit betrachtet. Sie bezeichnet denjenigen Selbstbezug – besser gesagt Nicht-Selbstbezug –, der in die Abgeschiedenheit mündet. Deshalb sind beide Begriffe kaum zu trennen, vor allem erscheint es unmöglich, eine Grenze zu ziehen, wo die Demut endet und die Abgeschiedenheit beginnt. Eckharts Begriff der Abgeschiedenheit ist zentral für seinen Demutsbegriff, weil er – als Zielzustand der Demut – diese in entscheidender Weise auszurichten vermag. Abgeschiedenheit stellt in aller Reinheit das Grundverhältnis dar, in welches demütiges Leben mündet.

---

heit vür alle dêmüeticheit, und ist daz dar umbe, wan dêmüeticheit mac gestân âne abegescheidenheit, sô enmac volkomeniu abegescheidenheit niht gestân âne volkomene dêmüeticheit ( ) Nû ist alle zît zwô tugende bezzer dan einiu.« Ebenda, 436, 23 f.) Zum Schluss des Traktats fasst Eckhart diese Zusammengehörigkeit nochmals zusammen, welche die Abgeschiedenheit nur mit der Demut und mit sonst keiner der zu Beginn des Traktats aufgezählten Tugenden zu haben scheint: »Das festeste Fundament, worauf diese Vollkommenheit stehen kann, das ist Demut; denn wessen Natur hier der tiefsten Niedrigkeit kriecht, dessen Geist fliegt empor in das Höchste der Gottheit (…). Wer daher zu vollkommener Abgeschiedenheit zu kommen begehrt, der trachte nach vollkommener Demut, dann kommt er in die Nähe der Gottheit.« (DW, VA, 459, 11 f.«Daz vesteste fundament,dar ûf disiu volkomenheit gestân mac, daz ist dêmüeticheit, wan swelhes natûre hie kriuchet in der tiefsten niderkeit, des geist vliuget ûf in daz hœhste der gotheit (…). Und dâ von, swer begert ze komenne zu volkomener abegescheidenheit, der stelle nâch volkomener dêmüeticheit, sô kumet er in die næhede der gotheit.« Ebenda, 458, 10 f.). Angesichts der durch den Traktat selbst also kaum haltbaren Hierachisierung, die Eckhart zwischen Abgeschiedenheit und Demut vornimmt, möchte man dem klärenden Wort von Dietmar Mieth zustimmen, der sagt, es gibt »typische Haltungsbilder Eckharts« (z. B. Armut, Gelassenheit, Abgeschiedenheit), die je nach Kontext unterschiedlich hervorgehoben werden: »Wenn er sich jeweils mit einem dieser Haltungsbilder beschäftigt, in den ›Reden der Unterweisung‹ mit der Demut, im ›Buch der göttlichen Tröstung‹ mit der Gerechtigkeit, in der berühmten Predigt über die Armut mit der geistigen Armut, in dem Traktat über die Abgeschiedenheit mit der Abgeschiedenheit usw., erklärt er jeweils die gerade verhandelte Tugend für die höchste. (…) Der Grund ist einfach: Wo Eckhart einer bestimmten spezifischen Tugend auf den Grund geht, wo er sie im Sein nehmen will, verfolgt er sie in Gott zurück, und dann ist sie mit Gott identische und »natürlich« allen »realen« Tugenden überlegen«. (in K. Ruh, 1986, 65)

[124] E. Waldschütz, 1978, 212.

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2. *Der bezuglose Bezug des Abgeschiedenen*

Das Konzept der Abgeschiedenheit bei Eckhart meint keine Verhaltensweise, in der sich der Mensch von Besitz oder von persönlichen Beziehungen in vordergründiger Weise abscheidet. Sie setzt grundsätzlicher an. Denn es geht Eckhart ja nicht darum, trennen zu lehren, sondern gegenteilig, Trennungen überwinden zu lehren. Der Mensch, der vermeint, er habe über die Trennung zu gewissen Menschen oder Dingen etwas gewonnen, hat die zu überwindende Trennung viel eher vertieft, weil er nach wie vor davon ausgeht, in der Sonderung sich selbst oder Gott zu finden. Abgeschiedenheit dagegen zielt darauf ab, diese spaltende Denk- und Verhaltensweise insgesamt abzuscheiden. Das bedeutet, dass der Mensch sich weder auf die ihm äusserlichen Subjekte oder Objekte gründend bezieht, noch in der Abweisung davon auf sich selbst. Abgeschiedenheit in Meister Eckharts Sinn meint, von unterschiedenen Stütz-punkten frei zu sein, um sich auf das Ungeschiedene zu stellen. Solchermassen steht der Abgeschiedene gemäss Eckhart auf dem »Nichts«; nur dann ist er fähig, sich in das unmittelbare Geschehen einzulassen, welches er im untrennbaren Ineinander von Seinsmitteilung bzw. Seinsempfang als Göttliches charakterisiert[125]. Vollkommene Abgeschiedenheit – so Eckhart – »will weder Gleichheit noch Ungleichheit mit irgendeiner Kreatur haben noch dies und das: *sie will nichts anderes als sein*. Dass sie aber dies oder das sein möchte, das will sie nicht; denn wer dies oder das sein will, der will etwas sein, Abgeschiedenheit hingegen will nichts sein.«[126] (Hervorhebung D. S.) Abgeschiedenheit will »nichts« sein bzw. will nichts »als sein«, weil nur so der Mensch »gottförmig« wird[127] und damit gemäss der Weise des Gottes- bzw.

[125] Hierfür sei nochmals das bereits im vorigen Abschnitt angeführte Zitat vervollständigt: Gott »wirkt danach, wie er Bereitschaft und Empfänglichkeit findet. In welchem Herzen nun dies oder das ist, da kann in dem »dies oder das« etwas sein, wodurch Gott nicht auf das höchste zu wirken vermag. Soll daher das Herz Bereitschaft haben zum Allerhöchsten, so muss es auf einem reinen Nichts stehen, und darin liegt auch die grösste Möglichkeit, die sein kann. Da nun das abgeschiedene Herz auf dem Höchsten steht, so muss dies auf dem Nichts sein, denn in dem liegt die grösste Empfänglichkeit.« (DW, VA, 451, 35 f.)

[126] Ebenda, 439, 8 f. (»Volkomeniu abegescheidenheit (…) enwil weder glîcheit noch unglîcheit mit keiner crêatûre haben noch diz noch daz: si enwil niht anders wan sîn. Daz si aber welle diz oder daz sîn, des enwil si niht. Wan swer wil diz oder daz sîn, der wil etwaz sîn, sô enwil abegescheidenheit nihtes niht sîn.« Ebenda, 438, 7 f.)

[127] »Diese unbewegliche Abgeschiedenheit bringt den Menschen in die grösste Gleich-

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Seins- und nicht des Selbstbezugs lebt, welcher sich aus einer Fixierung und Grundunterscheidung speist. Das von Eckhart gern gebrauchte Wort der Gottförmigkeit ist natürlich höchst missverständlich, weil es genau nicht in dem Sinn gemeint ist, den es suggeriert, nämlich dass man eine gewisse göttliche Form annimmt, um Gott gleich zu werden. Gemeint ist vielmehr gegenteilig, gar keiner bestimmten Form mehr anzuhängen[128]. Der Abgeschiedene ist gottförmig, weil er der Ungeschiedene ist, weil er sich nicht auf den Unterschied, sondern auf den unterschiedlosen Grund alles Seienden gründet – d. h. zugleich sich *selbst* nicht mehr gründet. Erst dann – in diesem Zustand, welchen Eckhart Armut nennt – kann sich der unterschiedlose Grund von allem offenbaren. In einem bezuglosen

heit mit Gott. Denn dass Gott Gott ist, das hat er von seiner unbeweglichen Abgeschiedenheit, und von der Abgeschiedenheit hat er seine Lauterkeit und seine Einfaltigkeit und seine Unwandelbarkeit.« (Ebenda, 443, 13 f. »Disiu unbewegelîchiu abegescheidenheit bringet den menschen in die grœste glîcheit mit gote. Wan daz got ist got, daz hât er von sîner unbewegelîchen abegescheidenheit, und von der abegescheidenheit hât er sîne lûterkeit und sîne einvalticheit und sîne unwandelbærkeit.« Ebenda, 442, 12 f.)

[128] Entsprechend erklärt Eckhart in seinem Kommentar zum Buch der Weisheit: »Es ist zu merken, jedes Geschöpf ist als Geschöpf unterschieden, und folglich für jedes Geschöpf, da ja jedes unterschieden ist, ein anderes. Für Gott ist aber nichts ein anderes, da er ja das Nichtunterschiedene ist. Das Nichtunterschiedene ist ja nie ein anderes. Denn dadurch, daß er ein anderes wäre, wäre er schon ein Unterschiedenes (… omne creatum, eo quod creatum, distinctum est, et per consequens alterum omni creato, utpote omni distincto. Deo autem nihil est alterum, utpote indistinctum. Indistinctum enim nunquam est alterum. Iam enim esset distinctum eo quod alterum).« (LW II, 379, 52). Derjenige Mensch deshalb, der sich nach Eckhart dem Bereich der Unterschiedenheit gleichsam entwindet, kann gleich ununterschieden und universal wie Gott sein: »Gott ist ungeschieden von allen Dingen. So (auch) soll der Mensch ungeschieden sein von allen Dingen, das heißt: daß der Mensch in sich selbst nichts sei und sich seiner selbst völlig entäussert habe; so ist er ungeschieden von allen Dingen und ist alle Dinge. Denn soweit du in dir selbst nichts bist, so weit bis du alle Dinge und ungeschieden von allen Dingen. Darum: soweit du von allen Dingen ungeschieden bist, so weit bist du Gott und alle Dinge, denn Gottes Gottheit liegt darin, dass er ungeschieden ist von allen Dingen. Daher nimmt der Mensch, der ungeschieden ist von allen Dingen, die Gottheit dort, wo Gott selbst seine Gottheit hernimmt« (DW, Pr. 77, 143, 9 f. »Alsô ist got ungescheiden von allen dingen. Alsô sol ouch der mensche ungescheiden sîn von allen dingen, daz ist: daz der mensche an im selber niht ensî und zemâle sîn selbes abegegangen sî; sô ist er ungescheiden von allen dingen und ist alliu dinc. Wan, als verre dû niht enbist an dir selben, als verre bist dû alliu dinc und ungescheiden von allen dingen. Dar umbe: als verre dû ungescheiden bist von allen dingen, als verre bist dû got und alliu dinc, wan gotes gotheit liget dar ane, daz er ungescheiden ist von allen dingen. Dar umbe: der mensche, der ungescheiden ist von allen dingen, der nimet die gotheit, dâ got selbe sîne gotheit nemende ist.« Ebenda, 142, 7 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bezug sozusagen tritt erst der alles gründende universale Bezug hervor. Dieser bezugslose Bezug ist die Empfänglichkeit der Abgeschiedenenheit, die auf Demut basiert.

Die Daseinsweise des abgeschiedenen Demütigen oder des demütigen Abgeschiedenen ist so in eine göttliche Seinsweise gemündet, die gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass sich Gott nicht mehr kennzeichnen lässt als von der Seele – oder von irgend etwas – zu Unterscheidendes[129]; und dass ebensowenig die Seele eine davon abgrenzbare Identität behält[130]. In dieser Unterschiedslosigkeit, Gleichheit zu Gott, so Eckhart, ist der Mensch allem Unterschiedlichen ungleich geworden, wodurch er zugleich die praktische Dimension des Demutsbegriffs verwirklicht: »Wer sind die, die in solcher Weise gleich sind? Die nichts gleich sind, die allein sind Gott gleich. Göttliches Wesen ist nichts gleich, in ihm gibt es weder Bild noch Form. Die Seelen, die in solcher Weise (Gott) gleich sind, denen gibt der Vater gleich und enthält ihnen nichts vor. Was der Vater zu leisten vermag, das gibt er einer solchen Seele in gleicher Weise, fürwahr, wenn sie sich selbst nicht mehr gleicht als einem andern, *und sie soll sich selbst nicht näher sein als einem andern. Ihre eigene Ehre, ihren Nutzen und was immer das Ihre ist, das soll sie nicht mehr begehren noch beachten als das eines Fremden. Was immer irgend jemandes ist, das soll ihr weder fremd noch fern sein, es sei böse oder gut.*«[131] (Hervorhebung D. S.)

Die Charakterisierung der Demut, die oben als die Haltung umschrieben wurde, die bewusst aus und für Gott lebt, muss aufgrund dessen im bewusstem Sinne noch vager gehalten werden. Denn diese Umschreibung löst zwar die Eigenständigkeit der Seele auf, aber stellt Gott in der Statik eines Pfostens als Halte- und Bezugspunkt dar. Stattdessen bezeichnet Gott das ganze Geschehen insgesamt, in der sich »Sein« unbegrenzbar mitteilt und empfängt – wobei man

[129] Dieser Gotteschar akterisierung entsprechend prägt Nikolaus von Kues später seine pointierte Gottesbezeichnung, welche zugleich als Titel eines seiner Hauptwerke benennt: »De Non-Aliud«. Diese Eckhartsches Gott-Denken gleichsam zusammenfassende Formel, geht – wie Beierwaltes vermerkt – über Proklos auf Plotin zurück (vgl. W. Beierwaltes, 1980, 27).

[130] Um die Differenzlosigkeit zwischen dem demütig Abgeschiedenen und Gott klarzumachen, zieht Eckhart sogar folgenden provokanten Umkehrschluss: »So denn sagen wir, dass der Mensch so arm dastehen müsse, dass er keine Stätte sei noch habe, darin Gott wirken könne. Wo der Mensch Stätte behält, da behält er Unterschiedenheit. *Darum bitte ich Gott, dass er mich »Gottes« quitt mache.*« (DW, Pr. 52, 561, 16 f.)

[131] DW, Pr. 6, 83, 10 f., Mhd: Ebenda, 82, 9 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

redlicherweise sagen darf, dass man hier an die Grenzen – oder vielleicht eher an die *Ent*grenzung – des Denkens stösst, das sich buchstäblich nirgendwo mehr festmachen kann[132]. Bewusst stösst Eckhart deshalb auch – obwohl eine gewisse Art des Erkennens höchsten Stellenwert für ihn hat, wie noch zu sehen sein wird – das Denken, welches in seinem eigenen Bereich der Analyse und Kategorisierung bleiben will (Hegel würde es Verstandesdenken nennen), zurück, indem er das Göttliche als das Nichts[133] zu bezeichnen präferiert. Bewusst will er damit zu einer Haltung auffordern, die ablässt von einer, wenn auch noch so elaborierten, Präfiguration Gottes, um in den unmittelbaren Bezug eines göttlichen Lebens einzusteigen, in der Gott und Mensch untrennbar werden.

Vor diesem Punkt macht die vorliegende Studie halt. Eckhart selbst scheint in seinem Richtungsverweis auf dieses ungetrennte

---

[132] Um die Nähe von Eckharts Denken zum neoplatonischen Gedankengut vor Augen zu führen, bietet sich an diesem Punkt eine direkte Konfrontation mit Plotin an. Dadurch wird ersichtlich, wie verwandt – jedenfalls ihren Formulierungen nach – die Momente des seelischen Aufstiegs zu Gott bei beiden sind: »Wenn aber dein Geist, weil Gott nichts von all diesen Dingen ist, schwankend geworden ist, so versetze dich zunächst selbst in diese Dinge und erhebe dich dann von ihnen zu Gott; schaue aber so, dass du dein Denken *nicht nach aussen richtest*. Denn Gott ist nicht irgendwo, indem er sich etwa von einem andern Ort getrennt hätte, sondern ist allgegenwärtig für jeden, der sich mit ihm in Berührung zu setzen vermag, er ist abwesend für jeden, der es nicht vermag. Wie man auch bei den andern Dingen unmöglich etwas denken kann, wenn man an etwas anderes denkt und sich mit etwas anderem befasst, sondern wie man dem Gedachten nichts hinzufügen darf, damit es eben das Gedachte selbst sei, so muss man auch hier verfahren, da man, wenn man ein anderes Bild in der Seele hat, unter der Wirkung jenes Bildes nicht an Gott denken kann und die Seele, durch jenes Andere ergriffen und gebunden *vom Gegenteil* (dem Nicht-Anderen D. S.) keinen Eindruck zu gewinnen vermag. Wie es von der Materie heisst, sie müsse durchaus eigenschaftslos sein, wenn sie Formen aller Dinge in sich aufnehmen soll, so, ja in viel höherem Grade, muss auch die Seele formlos sein, wenn in ihr kein Hindernis liegen soll für ihre Erfüllung und Erleuchtung durch die erste Natur. Wenn dem so ist, dann muss man von allen äusseren Dignen absehen und nur auf das schauen, *was das schlechthin Innere ist* (Kursiv D. S.); man darf sich durch nichts Äusseres ablenken lassen, man darf nichts hiervon wissen, und zwar zunächst dem Zustand nach, in dem man sich befindet, darauf auch den Ideen nach; man darf nicht einmal von sich selbst wissen, um zum Schauen jenes Einen, mit dem man eins geworden ist, zu gelangen; man wird dann in *eine Art Verkehr mit dem Einen* treten und darauf auch den anderen Menschen etwas von diesem göttlichem Wesen enthüllen können.« (Enneaden VI, Buch 9, Abschnitt 7, Hervorhebung D. S.)

[133] Minoru Nambara orientiert in seinen Reflexionen zur Vergleichbarkeit des »Nichts« in der abendländischen Mystik und im Buddhismus überblicksmässig über »die geistige Tradition des »Nichts« (…), in der Eckhart eingekettet ist«. (1960, 144 u. 154–200)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Leben die Grenzen zur Lyrik zu überschreiten: »Du sollst ganz deinem ›Deinsein‹ entsinken und in sein ›Seinsein‹ zerfließen, und es soll dein ›Dein‹ und sein ›Sein‹ so gänzlich ein ›Mein‹ werden, dass du mit ihm ewig erkennest seine ungewordene ›Seinsheit‹ und seine unnennbare ›Nichtigkeit‹.«[134]

3. *Zur Aussichtslosigkeit von selbst, selbstlos zu werden*

Um in den unterscheidbaren Bereich zurückzukehren, der einer philosophischen Analyse zuträglich ist, sei der Blick von dieser letzten Entfaltung des demütigen Lebens wieder zurück gewendet. Nämlich auf die Situation, in der der Mensch *vor* der Aufgabe (im doppelten Sinn) steht, die mit der Demut in Meister Eckharts Sinn verbunden ist. Die Frage, die interessiert, ist: Wie kann der nicht demütige Mensch die Schwelle zur Demut überhaupt überschreiten? Vielleicht ist der Ausdruck der Schwelle sogar noch untertrieben. In Anbetracht der Umkrempelung unserer Einstellungen, die mit Demut und den sie qualifizierenden Begriffen der Armut, Ledigkeit, Abgeschiedenheit anvisiert ist, sollte man vielleicht eher von einem Abgrund sprechen, welcher den Nicht-Demütigen vom Demütigen trennt. Die Schwierigkeiten, die sich für ersteren ergeben, basieren aber nicht allein auf der – mit der Demut verbundenen – Umkehrung unserer Denk- und Bezugsweise (indem der Selbstbezug sich in Gottes/Seinsbezug auflöst), sondern entstehen mit der Frage, wie und wo überhaupt im Projekt der Demut anzusetzen ist. Die Schwierigkeiten des Ansatzes, die sich aus der Situation des Undemütigen ergeben,

[134] DW, Pr. 83, 193, 11 f. (»Dv solt alzemal entzinken diner dinisheit vnd solt zer fliesen in sine sinesheit vnd sol din din vnd sin sin ein min werden als genzlich, da dv mit ime verstandest ewiklich sin vngewordene istikeit vnd sin vngenanten nitheit.« Ebenda, 192, 10 f.). Die Verwandtschaft zu Plotin sei an dieser Stelle nochmals betont, denn Plotins Beschreibung des Einungsgeschehens scheint Eckharts regelrecht zu erläutern: »Vielleicht darf man hierbei nicht einmal von Schauen reden. Was aber das Geschaute anbetrifft, wenn man hier überhaupt das Schauende und das Geschaute voneinander unterscheiden kann und nicht vielmehr beides als eines bezeichnen muss, was freilich eine kühne Behauptung ist, so schaut eigentlich der Schauende nicht in diesem Zustand, noch unterscheidet er, noch hat er die Vorstellung von zwei Dingen: Er wird gleichsam ein anderer, er hört auf, er selbst zu sein, er gehört sich nicht mehr selbst an; dort angekommen ist er aufgegangen in Gott und ist eins mit ihm geworden, wie ein Mittelpunkt, der mit einem andern Mittelpunkt zusammenfällt« (Plotin, Enneaden VI, Buch 9, Abschnitt 10)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

erinnern an Kierkegaards Begriff des »Ärgernisses«[135], das am »Außerordentlichen«[136] des christlichen Menschenbilds Anstoss nimmt. Bei Eckhart schlägt sich dieses Ausserordentliche des Menschenbildes im Ausserordentlichen eines Anspruchs nieder, der mit ordentlichen Motiven, das heisst denen des sogenannt gesunden und selbstinteressierten Menschenverstands, nicht nachvollziehbar ist. Auch die Möglichkeit des »Sprunges«, den Kierkegaard als einzigen Weg in den Glauben veranschlagt[137], scheint sich auf die Demut schwer übertragen zu lassen: Denn von wo und wie soll das selbstbezogene Ich überhaupt abspringen? Der vom Dänen geprägte Ausdruck des notwendigen »demütigen Muts«[138] – ein Ausdruck, der für unseren Kontext treffend erscheint schon allein angesichts Meister Eckharts Forderung, sich auf das »Nichts« zu stellen, »is begging the question«. Denn woher soll der Nicht-Demütige demütigen Mut nehmen?

Man könnte die angedeutete Schwierigkeit sogar eine logische nennen. Denn was kann den undemütigen Menschen, der »aus sich und für sich« lebt, veranlassen, diesen Standpunkt zu verlassen? Nichts anderes als Selbstinteresse wohl. Eckhart bietet sogar Ansätze, die das Selbstinteresse packen könnten, um dieses aus sich selbst herauszuführen. So zum Beispiel sagt er: »Alles Gestürm und aller Unfriede kommt allemal vom Eigenwillen, ob man's merke oder nicht«[139]. Der von Unfriede und Gestürm geplagte Eigenwillige

---

[135] Vgl. S. Kierkegaard, 1985, 84f.

[136] Ebenda.

[137] Hierzu zusammenfassend K. Löwith: »Es ist das zweifelhafte Verdienst von Kierkegaard, daß er – gegen Hegels Aufhebung des Glaubens in einem vernünftig-vernehmenden Wissen – den Glauben als einen ›Sprung‹ in den Glauben verstanden hat und dieser zum Sprung bereiten Leidenschaft der Entscheidung die Verzweiflung zur Grundlage gab.« (In M. Theunissen und W. Greve, 1979, 555). Dass die Metapher des Sprungs im Kontext der Glaubensentscheidung über Kierkegaard zurückgeht und schon bei Heinrich Seuse anzutreffen ist, darüber unterrichtet G. Scholtz, der im Nachgehen der Tradition dieser Metapher auch auf das Erbe von Jakobi und Lessing hinweist, welchem der Kierkegaardsche Begriffsgebrauch von Sprung verpflichtet ist. (Vgl. G. Scholtz, 1967, 206–237.)

[138] S. Kierkegaard, 1985, 84f.

[139] DW, RdU, 413, 4f. (»Al gestürme und unvride kumet zemâle von eigenem willen, man merke ez oder enmerke ez niht.« Ebenda, 412, 4f.) Der Eigenwille ist gemeint als Willensrichtung, die sowohl vom vermeintlichen Fixpunkt des Selbst ausgeht wie auch darauf zielt. Eigenwille impliziert deshalb für Eckhart ein Selbstverständnis, das von einem von Gott abgrenzbaren und selbstsuffizienten Selbst ausgeht, wenn auch vielleicht nicht in bewusster Weise. Mit diesem »Lassen des Wollens« ist zugleich der grosse

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

könnte deshalb motiviert sein, sich seines Eigenwillens zu entledigen, um so seinen Qualen zu entkommen. Einen ähnlichen selbstinteressierten Ansatz liefert Eckhart, wenn er erklärt, dass »Ichgebundenheit« dem Menschen »die Freiheit benimmt« sowie das Vertrauen zu sich und zu Gott[140]. Auch hier könnte der Ichgebundene sich aufmachen, die eigene Ichgebundenheit zu überwinden, in der Motivation frei und vertrauend zu werden. Es ist jedoch offenkundig, dass diese Ansätze in einen Zirkel führen: Denn sowohl der Friede wie die Freiheit der von Eckhart propagierten Selbstlosigkeit werden aufgrund von selbstinteressierten Motiven verfolgt – was sich auf einen Widerspruch beläuft. Die aus Selbstinteresse angegangene Selbstlosigkeit muss sich selbst im Weg stehen. Eckhart hat diese Verhaltensweise durchschaut und warnt vor ihr[141].

Sich selbst im Blick habend, kann das Unterfangen, von sich wegzukommen, nicht gelingen. Der Ansatz muss also ein anderer sein. Man könnte zunächst vorschlagen, dass der Nicht-Demütige befähigt sein kann, aus sich heraus zu gehen, wenn er nicht sich, sondern Gott im Auge hat. Diesen Ansatz scheint Eckhart selbst nahezubringen, indem er daraufhinweist: »Der Mensch muss sich daran gewöhnen, in nichts das Seine zu suchen und zu erstreben, vielmehr in allen Dingen Gott zu finden und zu erfassen.«[142] Doch auch dieser Ratschlag erweist sich als problematisch. Wie nämlich kann der Mensch sich daran »gewöhnen«, in allem Gott zu »finden« und zu »erfassen«? Die Antwort ist bereits im Satz enthalten, obwohl seine Konstruktion dies nicht klar ersichtlich werden lässt. Das »vielmehr« in der Mitte des Satzes sollte durch ein »um« ersetzt werden, denn die Entwöhnung der Angewohnheit, »das Seine zu suchen«, ist wiederum eindeutige Bedingung der Gottfindung. Dies steht für Eckhart zweifelsfrei fest: »Soll die Seele Gott erkennen, so muss sie sich selbst vergessen und muss sich selbst verlieren; denn, erkennte sie sich selbst, so erkennte sie Gott nicht; in Gott aber findet sie sich

---

Themenkreis vom Eckhartschen Begriff der Gelassenheit angesprochen, für den auf die umfangreiche einlässliche Studie von Adeltrud Bundschuh verwiesen werden soll, 1990, insbesondere 153 ff.

[140] Vgl. DW, Pr. 2, 27, 30 f.

[141] Vgl. zum Beispiel DW, Pr. 4, 53, 8 f.

[142] DW, RdU, 409, 1 f. (»Der mensche sol sich wenen, daz er des sînen in keinen dingen niht ensuoche noch enmeine und daz er got in allen dingen vinde und nehme«. Ebenda, 408, 1 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wieder. Indem sie Gott erkennt, erkennt sie sich selber und alle Dinge, von denen sie sich geschieden hat, in ihm.«[143]

Somit ist man jedoch wieder am Anfangspunkt angelangt. Der Undemütige steht demnach vor der Aufgabe des Demütigwerdens wie vor einem geschlossenen Kreis, in den kein Weg von seiner Position aus mündet: Er kann von seiner Ausgangslage aus unmöglich dem Rat folgen, »nicht das Seine zu suchen«, denn wenn er das könnte, wäre er bereits demütig; er kann auch nicht seine Ichgebundenheit überspringen, um sich an »Gott« zu halten, weil dieser nur in der Ungebundenheit vom Ich zu fassen ist. Was motiviert ihn, was befähigt ihn, in die demütige Armut, in das Nichts der Abgeschiedenheit zu springen, in der allein der Mensch empfangend wird? Ansatz und Grundlage können weder sein ihm angestammter und gewöhnter Selbstbezug sein noch ein Gottesbezug, der im Selbstbezug nach Eckhart apriori verunmöglicht ist. Des Meisters Demutsgebot kann den Nicht-Demütigen deshalb nicht anders als ärgerlich zumuten. Er steht in Anbetracht dessen wie ausserhalb eines undurchhaubaren Ringes, der demütige Selbstlosigkeit und Gotteskenntnis in Ich-ausschliessender-Weise zusammenschweisst.

4. Demut als »Gotteswerk«

Eckhart äussert sich zu diesem Dilemma nicht. Sein Schweigen hierzu ist charakteristisch. Es bezeugt jenen Wesenszug, den sein Schüler Tauler im viel berufenen Diktum über den »liebenswerten Meister« prägt, der »aus dem Blickwinkel der Ewigkeit« gesprochen hat, weshalb ein Verstehen aus der Perspektive der Zeitlichkeit nicht möglich ist[144]. Vielleicht kann jedoch genau dieser Hinweis eine Verstehensbrücke für unser Problem bieten. Vielleicht lässt sich das Dilemma des Nicht-Demütigen bezüglich der Demut aus der Perspektive der »Zeitlichkeit« gar nicht lösen. Die Unbekümmertheit, mit der Eckhart obiges Problem des Ansatzes einfach übergeht, lässt schliessen, dass es aus seiner Perspektive dieses Problem nicht gibt. Und wenn es aus seiner Perspektive dieses Problem nicht gibt, so bedeutet

[143] DW, Pr. 68, 39, 16 f. (»sol diu sêle got bekennen, sô muoz si ir selber vergezzen und muoz sich selber verliesen; wan bekente si sich selber, sô enbekente si got niht; mêr: si vindet sich wider in gote. In dem, als sie got bekennet, sô bekennet si sich selben und alliu dinc in im, dâ si sich von gescheiden hât.« (Ebenda, 38, 14 f.)
[144] Vgl. J. Tauler, 1987, Pr. 15, 103.

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

das, dass obige, von der menschlichen Situation ausgehende Frage müssig ist, weil die Perspektive für eine mögliche Antwort auf das Problem unangemessen ist. Wahrscheinlich ist es deshalb fruchtlos, die Bewegung in die Demut hinein lediglich von menschlicher Seite her zu untersuchen, denn damit steuert man einen Zugang der Einseitigkeit, die in der Perspektive Eckharts – sei sie als diejenige der Ewigkeit bezeichnet – unzulässig ist. Damit ist nicht gemeint, dass nun die Möglichkeit der Demut aus der anderen – sozusagen der Gottesperspektive – betrachtet werden soll, sondern vielmehr, dass sie nicht in der Trennung dazu gedacht werden kann. Wenn die Demut nämlich ein Grundgeschehen offenbart, in dem Mensch und Gott nicht gesondert sind, so ergibt sich das volle Bild – auch von der Situation dessen, der im undemütigen Zustand noch in vermeintlicher Trennung zum Gottesgeschehen lebt – dennoch erst im Vorlauf auf den »Blickwinkel der Ewigkeit«, in der menschliches und göttliches Sein im Zusammenhang stehen. Das Dilemma, das sich für den Menschen in seinem Unterfangen, demütig zu werden, ergibt, ist demnach in einen weiteren Kontext zu stellen, nämlich in den Kontext eines Gesamtgeschehens, in dem der Mensch je schon eingebunden ist. In einfachen Worten gesagt: Das Projekt, demütig zu werden, lastet sozusagen nicht auf menschlichen Schultern allein. In diese Richtung sind gezielte Aussagen von Meister Eckhart zu deuten, beispielsweise wenn er explizit Stellung bezieht zu seinen Worten, dass dem Menschen vor Gott letztlich nur ein Werk bliebe: »(…)ein Vernichten seiner selbst. Indessen« – so räumt er ein – »mag dieses Vernichten und Verkleinern seiner selbst auch noch so gross sein, es bleibt mangelhaft, wenn Gott es nicht in einem selbst vollendet. Dann erst ist die Demut vollkommen genug, wenn Gott den Menschen durch den Menschen selbst demütigt; und damit allein wird dem Menschen und auch der Tugend Genüge getan und nicht eher.«[145] Laut diesen Worten muss das Projekt der Demut im Menschen explizit durch Gott vollendet sein. Der Ausgang des Menschen aus sich selbst, das »Vernichten seiner selbst«, um aus und für Gott zu leben, wird von Gott im Menschen und durch ihn hindurch ge-

[145] DW, RdU, 421, 13 f. (»éin werk blîbet im billîchen und eigenlîchen doch, daz ist: ein vernihten sîn selbes. Doch ist daz vernihten und verkleinen niemer sô grôz sîn selbes, got envolbringe ouch daz selbe in im selber, sô gebrichet im. Danne ist diu dêmüeticheit allerêrst genuoc volkomen, als got den menschen dêmüetiget mit dem menschen selber, und dâ aleine genüeget den menschen und ouch der tugent und niht ê.« Ebenda, 420, 11 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wirkt. Nur so sei dem Menschen und der Tugend genüge getan – aber auch Gott selbst, wie in Eckharts Sinn hinzugefügt werden muss. Denn die Involviertheit Gottes im Demutsprojekt lässt dieses letztlich als Gottes Projekt erscheinen. Diese Folgerung findet sich bei Eckhart in aller Klarheit ausgedrückt: »Dass wir uns selbst genommen und in Gott versetzt werden, dies ist nicht schwer, denn Gott muss es selbst in uns bewirken; ist es doch ein göttliches Werk, der Mensch folge nur und widerstehe nicht; er leide (es) und lasse Gott wirken«[146].

IV. Bereitschaft und Leiden

1. Bereitschaft

Bevor wir uns dem letzten Zitat zuwenden, aus dem sich eine Wende der Untersuchung andeutet, sei an diesem Punkt die Bedeutung der Demut gemäss der bisherigen Untersuchung nochmals zusammengefasst. Die Demut erweist sich in Eckharts Denken als in sich schlüssiger Zusammenfall von Gottes- und Selbsterkenntnis. Der Demütige begreift sich einerseits in seiner eigenen Bestandlosigkeit, Nichtigkeit in der Trennung von Gott; andererseits – indem er sein Sein empfangen weiss – weiss er sich als von Gott ungetrennt, denn im Sein teilt sich Gott mit. Somit ist der Demütige in seiner Selbstlosigkeit zugleich der unmittelbar Gotteskundige. Das heisst, sein Ausgangspunkt des Selbst löst sich auf, und er gründet sich auf den Mitvollzug eines Urgeschehens, welches im Eckhartschen Gottesbegriff des sich mitteilenden Seins gegeben ist. Der Demütige ist – so könnte man sagen – auch derjenige, der die sogenannte Sinnfrage für sich gelöst hat. Auf die Frage, »Warum bin ich?«, antwortet der Demütige im Sinne Eckharts: »Ich bin, um zu sein«[147]. Diese Genüg-

[146] DW, Pr. 73, 97 f., 36 f. (»Daz wir uns selber benomen werden und in got gesetzet werden, diz enist niht swære, wan got der muoz ez selber würken in uns, wan ez ist ein götlich werk, der mensche volge aleine und enwiderstâ niht, er lîde und lâze got würken.« Ebenda, 96 f., 35 f.)

[147] Dies ist eine Paraphrasierung der in DW, Pr. 6 gestellten Frage und gegebenen Antwort: »Warum lebst du? – Um des Lebens willen« (81, 25. »(…)war umbe lebest dû? Umbe leben«, Ebenda, 80, 22 f.). Zur Sinnfrage insgesamt bei Meister Eckhart unterrichtet A. M. Haas in seinem Artikel über die »Mystik als Suche und Findung von Sinn«, 1996, 9 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

samkeit gründet nicht auf Lethargie oder Beschneidung des menschlichen Selbstverständnisses auf das Allerdürftigste. Demut als Lebenshaltung des bewusstgewordenen Lebens- oder Seinsempfangs, *welche sich darin genügt*, ist nach Eckhart zugleich gebend in einem fundamentalen Sinn: Im demütigen Empfangen gibt der Mensch in einzig angemessener Weise, wie er gemäss Eckharts Gottesdenken überhaupt zu geben vermag. In diesem Empfangen nämlich vollendet er das schöpferische Urgeschehen und speist es zugleich, indem er Gott sich selbst gibt (im doppelten Sinn), und dadurch die schaffende »Seinsmitteilung« wieder ihren Ausgangspunkt nimmt.

Obiges Zitat nun zeugt von einem Perspektivenwechsel, der das Projekt der Demut von einer neuen Seite beleuchtet. Diese hat sich zwar auch schon in der bisherigen Untersuchung angedeutet – aufgrund z. B. des Zusammenfalls des Empfangenden mit dem Gebenden –, aber nun tritt sie in aller Explizitheit hervor. Was bislang als die dem Gottesbegriff entsprechende Aufgabe des Menschen beschrieben worden ist, wird nun in aller Bestimmtheit als diejenige Gottes ausgewiesen. Somit kommt dem Demutsbegriff eine neue Dimension zu: Was bisher als eine angemessene menschliche Haltung in bezug zu einem metaphysischen Tatbestand gegolten hat, nämlich zur Seinsmitteilung Gottes als tragendem Grund alles Seienden, wird nun selbst zu einem – dem einzelnen – übergeordneten Geschehen. Dass der Mensch in der Demut den je schon gegebenen und ihn tragenden Gottesbezug verwirklicht – in der Verlegung seines Bewusstseins aus dem Selbstbezug in den Gottesbezug –, erweist sich nun selbst sozusagen als eine Rahmenhandlung, in dem jeder je schon steht. Denn »dass wir uns selbst genommen und in Gott versetzt werden« ist – so Eckhart – »Gottes eigenes Werk«. Die Aufgabe (im doppelten Sinn), welche mit dem Begriff der Demut verbunden ist, bekommt so metaphysischen Charakter. Und es bleibt natürlich zu fragen, was dem Menschen zu tun übrig bleibt, wenn seine Versetzung in Gott »Gottes eigenes Werk« sei? Weiterhin ist auch zu fragen, wie dieser Umstand auf den Gottesbegriff selbst reflektiert: Was ist dieser Gott, wenn er neben der Umschreibung als Sein, als Geschehen der Seinsmitteilung, zugleich als Rückführer des Menschen zu sich selbst charakterisiert wird?

Zunächst sei der ersten Frage nachgegangen. Der Mensch scheint durch die Enthüllung, dass seine Versetzung in Gott Gottes eigenes Werk sei, der Aufgabe, welche durch die Demut gesetzt ist, entmächtigt.

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Je mehr sich deshalb der Horizont des Eckhartschen Demutsbegriffs lichtet, desto mehr löst sich die Kategorisierbarkeit der Demut als Tugend auf. Denn letztlich ist die Haltung der Demut (als gelebtes Wissen der eigenen Konstitution durch Gott) und das Geschehen, welches sie impliziert (»Selbstvernichtung« als Auflösung der gesonderten Eigen-ständigkeit), nicht vom Menschen zu vollenden. Vielmehr unterliegt dieser Haltung ein Prozess, der in erster Linie als – vielleicht könnte man sagen – metapsychisch auszuweisen ist. Der Anspruch, welchen der Begriff der Demut an den einzelnen stellt, verändert sich dadurch gravierend: Es kann nun nicht mehr darum gehen, sozusagen von selbst das Selbst aus der Eigenständigkeit in die Gottdurchlässigkeit zu bringen, welcher Ansatz auch für obiges Dilemma verantwortlich zeichnete. Wenn der Demutsbegriff überhaupt noch einen Anspruch an den Menschen stellt, so wäre er wie folgt zu umschreiben: dass der Mensch dem Geschehen, welches Demut bedeutet, Folge leistet – nämlich der als Gottes Werk ausgewiesenen »Versetzung in Gott«. Der Demutsanspruch würde dann schlussendlich nur auf eines hinauslaufen: dass der Mensch Demut *zulässt*. Genau dies scheint Eckhart andeuten zu wollen, wenn er hinsichtlich der menschlichen Verhaltensweise gegenüber dem Gottes-Werk sagt: »(…)Der Mensch folge nur und widerstehe nicht; er leide (es) und lasse Gott wirken(…)«.

Darum lässt sich folgern, dass obwohl der Mensch durch den metaphysischen Rutsch, in welchen der Demutsbegriff geraten ist, als sozusagen aktiver Agent des Demutsprojekts entmächtigt erscheint, er gemäss Eckhart an ihrer Verwirklichung dennoch beteiligt bleibt. Ihm widerfährt seine Hineinversetzung in Gott nicht in der Art einer göttlichen Marionette, sondern er ist am Gotteswerk beteiligt, indem er es als Geschehen an sich zulassen muss. Hierin steckt eine denkwürdige Implikation. Denn damit ist die Möglichkeit angedeutet, dass der Mensch durch Nicht-Zulassen Gottes Werk ebenso verhindern kann. Dieser Schluss wird von Eckhart kaum je ausdrücklich gemacht, ausser in seltenen Fällen besorgten Bedenkens wie: »Gott wirkt seine ganze Macht aus (…) auf dass die Seele wieder zu Gott komme. Und es ist in gewisser Weise beängstigend, dass die Seele so oft von dem abfällt, worin Gott seine ganze Macht auswirkt.«[148] Diesem »beängstigenden« Sachverhalt versucht Eckhart nicht erklärend beizukommen. Hier scheint eine Grenze dieses spe-

[148] DW, Pr. 43, 461, 17 f. (»Got würket alle sîne maht (…) daz diu sêle wider ze gote

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kulativen Gottdenkers auf, der seine kreative Denkkraft vordringlich in die Möglichkeit des göttlichen Einungsprozesses investiert statt in die Aufklärung der Möglichkeit des Gegenteils. Eingedenk seiner Rolle als Seelsorger und Geistlicher geht es ihm offensichtlich in erster Linie nicht darum, alles verstehbar zu machen, sondern auf diejenige Veränderung hinzuwirken, welche die Seele »gottförmig« werden lässt. Es wird später Jakob Böhme sein, der sich auch dem gegenteiligen Problem stellt und seine Gedanken um die Bedingung der seelischen Macht der Verhinderung kreisen lässt. An Eckhart die Frage zu richten, wie und warum die Seele sich quer stellen kann zu dem, »worin Gott seine ganze Macht auswirkt«, ist deshalb ein diffiziles, vielleicht sogar fruchtloses Unterfangen. Man muss nämlich versuchen, diese Möglichkeit gleichsam zwischen den Zeilen seiner Spekulation herauszulesen. Vor dem riskanten Versuch, in den Zwischenbereichen seiner Zeilen zu lesen, sollten wir aber noch bei den Zeilen selbst, im Bereich von Eckharts ausdrücklicher Lehre bleiben.

2. *Leiden*

Auf dem jetzigen Stand der Ausführungen begegnet uns die Demut als Gotteswerk, für das der Mensch Bereitschaft aufzubringen hat. Als unumgänglich wird diese Bereitschaft dargestellt, denn, so wiederholt Eckhart unentwegt, Gott wirkt »nicht gleich in allen Herzen; er wirkt danach, wie er Bereitschaft und Empfänglichkeit findet«[149].

Wie nun aber – so sei wiederum nachgefragt – wird der Mensch bereit, das göttliche Versetzungsgeschehen der Demut an sich zuzulassen? Hier nun ist der Ort, an dem ein gewisser Begriff seine ganze Bedeutung ausspielen kann: das Leiden. Bereits in dem Zitat, welches die Aufgabe der Demut als Gotteswerk identifiziert, erscheint das Wort wie beiläufig eingeflochten: »der Mensch leide und lasse Gott wirken.« Expliziter jedoch wird die Bedeutung des Leidens von Eckhart an anderer Stelle gemacht. Am Ende seines Traktats über die Abgeschiedenheit heisst es: »Nun gebt acht, alle Verständigen! Das

kome. Und daz ist eine wîs angestlich, daz diu sêle sô dicke dâ von vellet, dâ got alle sîne maht inne würket.« Ebenda, 460, 14 f.)

[149] DW, VA, 451, 34 f. (»sô enwürket got niht glîch in allen herzen; er würket dar nâch, als er bereitschaft und enpfencliche it vindet.« Ebenda, 450, 33 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schnellste Tier, das euch zu dieser Vollkommenheit trägt, ist das Leiden.«[150]

Ein weiterer Hinweis über den Zusammenhang zwischen dem Gotteswerk der Demut und dem Leiden findet sich auch in Eckharts »Buch der göttlichen Tröstung«. Dort heisst es: »(…) leidet um Gottes willen, da es so überaus heilsam und die Seligkeit ist.«[151] Buchstabiert man diesen Satz gemäss der bisherigen Erörterung aus, so liegt es nahe, die Formulierung »um Gottes willen« mit Gottes Werk in Verbindung zu bringen. Um Gottes willen geschieht, was dem Werk Gottes zugute kommt. Das Werk Gottes aber betrifft die Umstellung des menschlichen Selbstbezugs in den Gottesbezug. Aus dieser Verdeutlichung lässt sich folgern, dass das Leiden, das sich so fruchtbar auswirkt, Leiden an dieser Umstellung sein muss. So fasst ebenfalls Alois Haas zusammen: »Dem Menschen ist mithin ein *innigez Werk* (»ein inneres Werk« DW V, 39, 8) aufgegeben: Es besteht in der kompromißlosen Option für Gott, in der eingeschlossen ist alle Verfügbarkeit für alles denkbare Leiden«[152].

Diesen Schluss scheint auch eine Passage aus dem lateinischen Predigtwerk Eckharts nahezulegen, in der er erklärt, dass die menschliche Seligkeit nicht in der »Ähnlichkeit«, sondern in der »Einung« mit Gott bestehe. Aufgrund dessen fährt er fort: »Die wahre, vollkommene und innigste Einigung aber erfordert notwendigerweise in einem von beiden Teilen reines Leiden.«[153] Damit erscheint unzweifelhaft ausgedrückt, dass der Prozess, durch den die menschliche Seele aus sich heraus in Gott versetzt wird, mit einem Leiden verbunden ist, das »rein« ist. »Reines« Leiden liegt auf der gleichen Linie wie »heilsames« Leiden und kennzeichnet sich dadurch, dass es nicht »dies und das« betrifft, sondern das Selbst als Ganzes in seinem Bezug zu Gott[154].

---

[150] DW, VA, 459, 4 f. (»Nû merket, alle vernünftigen menschen! Daz snelleste tier, daz iuch treget ze dirre volkomenheit, daz ist lîden.« Ebenda, 458. 4 f.)

[151] DW, BgO, 301, 29 f. (»sô lîdet durch got, sît ez sô grœzlîche nütze ist und sælicheit«. Ebenda, 300, 24 f.)

[152] A. M. Haas, 1989, 135. Zu Eckharts Auffassung des Leidens vgl. auch Leopoldine Stiehls Untersuchungen, 1954.

[153] LW IV, Serm. XI, 110 f., 7 f. (»Nam beatitudo non tam est similitudo, sed unio, quae est terminus similitudinis (…) Unio autem vera, perfecte et intima necessario requirit in altero puram passionem.« Ebenda.)

[154] Denn so fasst Eckhart seine Grundüberzeugung zusammen: »es scheint allgemein so zu sein, dass kein Geschöpf als solches oder, insofern es dies und das ist, für die Gnade oder irgendeine Vollkommenheit, besonder eine allgemeine, aufnahmefähig oder-bereit

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Um »heilsam« und »rein« zu sein muss es den Selbstbezug aus seiner Veräusserung und Geschiedenheit in die entäusserte und abgeschiedene Demut des Gottesbezugs treiben können. Man kann in Meister Eckharts Sinn aber auch umgekehrt sagen: das Leiden kann aus dem Selbstbezug treiben, weil dieses in das Leiden treibt, jedoch in ein Leiden, was nicht »seligmachend« und »heilsam« ist. Es ist das Leiden, das aus einem uneigentlichen Selbstsein entsteht – so lässt sich aufgrund eines (bereits angeführten) Kommentars aus Eckharts Predigt 15 schliessen, wonach derjenige, der aus sich ausgegangen sei, sich selbst im »eigentlicheren Sinne« wiedergegeben werde. Im Umkehrschluss bedeutet das, dass der Mensch, der nicht in der Weise der Demut aus sich ausgegangen ist, sich in einem weniger eigentlichen Sinne gegeben ist. Weniger eigentlich, weil die haftende Vorstellung des Eigenen das eigentlich Eigene – nämlich das, was allem »zuinnerst« ist – verstellt[155]. Und weil somit die Unmittelbarkeit des Seinsgeschehens, an dem der vollendet Demütige als direkt Emfpangender angeschlossen ist, sozusagen nur mittelbar zu (er)leben ist. Die Uneigentlichkeit und Mittelbarkeit des nicht demütigen Daseins können sich nach Eckhart als konkrete Leidensformen auswirken. So hängt der verengte, uneigentliche Selbstbezug vom äusserlichen Bezug aufs unterschiedliche »Mannigfaltige« ab[156], ohne welches das

ist, sondern nur insofern es auf Gott hingeordnet und von all seiner Beziehung und Rücksicht auf sich oder ein anderes Geschaffenes oder ein Dies und Das gelöst und befreit ist.« (LW, Serm., 609, 18 f. »Ubi notandum quod creatura universaliter non videntur esse capax passive sive susceptive gratiae aut cuiusquam perfectionis, communis maxime, in quantum creatura sive quantum hoc et hoc, sed solum ut in ordine ad deum, circumcripta et exuta ab omni ordine et respectu sui ad se aut ad aliud creatum sive ad hoc et hoc.« Ebenda, 608, 14 f.)

[155] Hier sei nochmals Eckharts Grundüberzeugung wiederholt: »Man soll Gott nicht als außerhalb von einem selbst erfassen und ansehen, *sondern als mein Eigen und als das, was in einem ist (…), was das eigene Sein und das eigene Leben in einem ist.*« (DW, Pr. 6, 87, 1 f. Hervorhebung D. S. »Man ensol got niht nemen noch ahten ûzer im sunder als mîn eigen und daz in im ist (…), daz sîn eigen wesen und sîn eigen leben ist in im.« Ebenda, 85 f. 34 f.)

[156] Diese nach aussen hin gerichtete Bezugsweise des Selbstbezugs steht für Eckhart zweifellos fest, denn – wie bereits angeführt: »Alle Liebe dieser Welt ist gebaut auf Eigenliebe. Hättest du die gelassen, so hättest du die ganze Welt gelassen.« (DW, Pr. 6, 83, 21 f. »Alliu minne dirre werlt ist gebûwen ûf eigenminne. Hætest dû die gelâzen, sô hætest dû al die werlt gelâzen.« Ebenda, 82, 18 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Selbst glaubt, nicht sein zu können, in dessen Abhängigkeit ihm jedoch Zersplitterung und Entfremdung droht[157]. Dasjenige Geschöpf, das nicht aus dem Gottesbezug lebt, das ins »Innen« und ungeschiedene »Einssein« führt, lebt notgedrungen in einem Zustand der Fremdheit und Äußerlichkeit. Es steht in seinem Dasein – so Eckhart – wie »draußen und außerhalb«, »geschieden und fremd«[158].

Die Mittelbarkeit seines Seinsempfangs führt zudem in die Suche nach dem darin verdeckten Grund, dem »warum?« seines Lebens, wodurch sich der eigentliche *Grund* um so mehr verstellt, der sich nur in der spontanen und offenen Empfänglichkeit, also im *Dasein* des »sunder warumbe«, vermittelt[159]. Das Leiden am uneigentlichen – d. h. zugleich undemütigen – Selbstsein lässt sich deshalb als Leiden an einer aufreibenden Haltlosigkeit zusammenfassen. Halt dagegen vermag der Mensch nach Eckhart nur im Unbestimmbaren, im »innersten Ungeschiedenen« gewinnen, das allein in »Wahrheit« das Seiende zusammen-hält[160].

---

[157] Vgl. hierzu die scharfsinnig Analyse der Eckhartschen Position von E. Waldschütz 1978, 24f.

[158] Vgl. LW II, Exp. libr. Sap., 388, 60.

[159] Dies ist wiederum ein logisch nachvollziehbares Kennzeichen göttlichen Lebens, wenn Gott in sich als Ursprung und Ziel alles Seienden gefasst ist. Derjenige, der in Gott und aus Gott lebt, lebt zugleich in und aus dem Grund und dem Ziel alles Seienden, welche nirgendwo ausserhalb sich befinden können.Entsprechend erklärt Eckhart, dass »Gott, und folglich auch der göttliche Mensch, nicht wegen eines Warum und Weshalb wirkt (…), weil alle Wesen aus Gott und durch Gott wirken, was sie in Gott wirken, aber auch (weil) Gott selbst alles in sich selbst wirkt. In ihm aber gibt es kein Wegen.« (LW IV, Serm. IV, 22, 21. »deus, et per consequens homo divinus, non agit propter cur aut quare (…) quia omnia operantur ex deo, per deum, quod in deo, sed et ipse deus omnia operatur in se ipso. In ipso autem non est propter.« Ebenda.) Zur Haltung des »sunder warumbe« bei Eckhart vgl. die sorgfältige Untersuchung von Adeltrud Bundschuh, 1990, 137ff.

[160] »denn alle Dinge sind in Gott und von ihm, da ausserhalb seiner und ohne in nichts ist: denn alle Kreaturen sind etwas Minderwertiges und ein reines Nichts gegen Gott. Darum: Was sie in Wahrheit sind, das sind sie in Gott, und darum ist in Wahrheit nur Gott allein.« (DW, Pr. 77, 141f., 36f., »wan alliuc dinc sint in gote und von im, wan ûzwendic im und âne in enist niht in der wârheit: wann alle crêatûren sint ein sn\ode dinc und ein blôz niht gegen gote. Dar umbe: waz sie sint in der wârheit, daz sint sie in gote, und dar umbe ist got aleine in der wârheit« Ebenda, 140f., 26f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

3. *Bereitschaft zum Leiden*

Dennoch ist jedes Leiden, welches das Selbstverhältnis aus der Selbsbegrenzung heraus in Gott treibt, nach Eckhart »heilsames«[161] Leid. Wie jedoch ist dieser Umschlag im Leiden möglich? Denn er geschieht – wie Leidenserfahrungen zur Genüge bestätigen – offensichtlich nicht automatisch. Im Gegenteil scheint Leiden – sei es physisch oder psychisch – im Regelfall die Bindung an das Selbst in schmerzhafter Weise nur zu vermehren und zu fördern. Dieser Sachverhalt deutet daraufhin, dass die Bereitschaft, die als menschlicher Beitrag der Demut kristallisiert wurde, nicht durch das Leiden ersetzt wird. Vielmehr bleibt diese Bereitschaft nach wie vor auch die Bedingung dafür, dass das Leiden wiederum bereit machen kann. Wir befinden uns also in einem Zirkel. Die notwendige Bereitschaft zur Demut wird durch das Leiden verstärkt und vollendet, jedoch nur, wenn der Mensch zu solcherart Leiderfahrung bzw. Leidinterpretation bereit ist. Eckhart schreibt in seinem »Buch der göttlichen Tröstungen«: »Alles, was der gute Mensch leiden *möchte* und zu leiden *bereit* ist und begehrt *um Gottes willen*, das leidet er tatsächlich

[161] Dieser Begriff verweist mit Absicht auf Kierkegaard, dessen Gedanken zur Problematik des Selbstverhältnisses Eckharts Lehre nicht nur entgegenzukommen scheinen, sondern regelrecht unterstützen. Kierkegaards Analyse des Selbst als eines Verhältnisses, das sich in einem verzweifelten Missverhältnis befindet, solange es sich in seinem Selbstverhältnis nicht bewusst in Gott hält, scheint Eckharts Demutslehre in systematischer Weise am menschlichen Selbst durchzuspielen. Die unterschiedlichen Arten der »Verzweiflung«, die sich nach Kierkegaard aus dem Missverhältnis des Selbstverhältnisses ergeben, sind für ihn sowohl Indiz menschlicher »Verlorenheit« als auch einzige Bedingung zur bewussten Realisierung des eigentlich tragfähigen Selbstverhältnisses: »Verzweiflung ist nämlich, eben weil sie ganz und gar dialektisch ist, diejenige Krankheit, von der gilt: es ist das grösste Unglück, sie nie gehabt zu haben – eine wahre Gottesgabe sie zu bekommen, wiewohl sie die allergefährlichste Krankheit ist, wenn man sich von ihr nicht heilen lassen will.« (S. Kierkegaard, 1985, 22). Das Selbstverhältnis, das für Kierkegaard als Heilung dieser – wie er sagt – »dialektischen« Verzweiflung gilt, scheint Eckharts Demutsverständnis sehr nahe zu kommen: »Folgendes ist nämlich die Formel, welche den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz und gar ausgetilgt ist: indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat.« (Ebenda, 10). Liest man zur Beziehung von Selbstverhältnis und Gottesverhältnis bei Kierkegaard M. Theunissens Zusammenfassung, so könnte diese ohne Einschränkung auf Eckhart übertragbar sein: »Das Gottesverhältnis ist nicht etwas, was neben dem Selbstverhältnis als ein Anderes einherliefe; es ist das Innerste des Selbstverhältnisses und dessen Eigentlichkeit.« (1958, 53)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

vor Gottes Angesicht und um Gottes willen in Gott.«[162] (Hervorhebung D. S.) Gemeint ist damit wohl, dass es zunächst überhaupt darum geht, bereit zu sein, Leiden als um »Gottes willen« anzuerkennen. Denn die gewöhnliche Reaktion des Menschen auf Leiden ist eindeutige Abwehr, insofern das Leiden jenes Zentrum stört und behindert, aus dem heraus gelebt wird: das Selbst. Nichts wird spontan als negativer eingeschätzt als das Leiden. Erst wenn der Mensch überhaupt (zu so Ungeheuerlichem!) bereit ist, das Leiden als um Gottes willen zu akzeptieren, ist er zugleich bereit, nicht mehr an seinem Selbst als Fokus und Mitte des Daseins zu hängen. Hierin besteht für Eckhart auch die eigentliche Bedeutung des freiwilligen Leidens Christi. »Das Opfer des eigenen Leides zur Ehre Gottes, das Jesus Christus vorbildlich für alle darbrachte, die auf das Sohn-Sein hinleben, ist das Gegenteil zum Festhalten am eigenen Leid in eigenschaft«.[163]

Wenn das Leiden nicht mehr bekämpft wird um des Selbst willen, wobei es immer schmerzhafter als Fessel des Selbst ans Selbst kettet, sondern in einem Zusammenhang der Auslösung aus den Grenzen des Selbst erblickt wird, kann es nach Eckhart »bereit« machen, sich in »Gott« versetzen zu lassen. Wenn der Mensch also bereit ist, das Leiden nicht mehr verzweifelt zu bekämpfen, sondern anzunehmen, dann hat er bereits die absolute Vorrangstellung seines Selbst aufgegeben. Er lebt dann nicht mehr gemäss dem Gesetz der Selbsterhaltung im weitesten Sinne, sondern gemäss einem Zusammenhang, welcher das Selbst übersteigt und die Aufhebung dieser Selbst-Begrenzung beansprucht. Darum obige Formulierung Eckharts, dass der Mensch, der um Gottes willen zu leiden bereit ist, bereits »in Gott« leidet; denn er setzt sich dadurch mit seinem Leiden in Gott anstatt in sich. Das Leiden bietet sozusagen den Härtetest oder die Bewährungsprobe, an der sich die Bereitschaft, gemäss der Demutsregel – aus und für Gott, statt aus und für sich selbst – zu leben, erweisen muss. Darum ist das Verhältnis zwischen Leiden und Demutsbereitschaft auch so zusammenzufassen, dass die Bereitschaft zu Leiden bereits identisch ist mit der Bereitschaft, aus sich auszugehen.

---

[162] DW, BgO, 303, 8 f. (»allez, daz der guote mensche lîden wölte und bereit ist und begert ze lîdenne durch got, daz lîdet er vor gotes angesiht und durch got in gote« Ebenda, 302, 7 f.)

[163] R. Manstetten, 1993, 521.

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

4. Warum?

Wenn auch dem Leiden durch die Demut als Gottes Werk ein Sinnhorizont zu stecken ist, kommt man um das Moment der Bereitschaft nicht herum. Dies gibt Anlass zu Fragen. Wieso muss der Mensch überhaupt bereit werden, dass die von der Demut implizierte Umstellung seines Selbst geschehe? Wieso kann dieses Werk Gottes nicht ohne eine solche »Mitwirkung«[164] sein? Umgekehrt kann man auch fragen: Wieso kann der Mensch überhaupt *nicht* mitwirken in diesem Sinn, wieso ist er nicht je schon *bereit*, sondern muss dies leidverbunden erst *werden?* Diese Fragen sind schon in ähnlicher Weise aufgekommen, als die Demut als bewusstes Leben »aus und für Gott« beschrieben wurde. Auch diesbezüglich kann man sich wundern, dass der Mensch, der nach Eckhart ohnehin aus und für Gott lebt, dies noch unbedingt in demütigem Wissen tun muss bzw. nicht ohnehin schon in der Demut lebt. Nun ergibt sich ein ähnliches Szenario: Die Versetzung des Menschen aus sich in Gott – welches von Eckhart als Gottes Werk bezeichnet wird – muss in Bereitschaft dazu geschehen. Beide Kontexte legen deshalb einen gleichen Sachverhalt nahe, dass das den Menschen je schon Gründende eine Art Anspruch an ihn stellt – den Anspruch nämlich, dass der Mensch darum weiss und entsprechend lebt.

Was es mit diesem Anspruch auf sich hat, kann an diesem Punkt der Untersuchung näher befragt werden. Im Begriff des Werks Gottes ist dafür ein Anhaltspunkt gegeben. Um dem Geschehen der Demut angesichts seines Anspruchs zu verstehen, ist es unabdingbar, diesen Hinweis zum Werk Gottes nachzugehen. Dieser nämlich führt von Eckharts erster Deutung Gottes als Sein über zu einer wesentlichen Modifikation. Verkündet wird diese in Eckharts berühmten Widerruf in seinen »Quaestio Parisiensis I«, in dem er in aller Offenheit bekennt, »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«[165].

---

[164] Der Ausdruck des »Mitwirkens« des Menschen findet sich bei Eckhart oft. Ein kurzes und prägnantes Beispiel liefert folgender Satz: »Gott und ich, wir sind eins in solchem Wirken; er wirkt und ich werde.« (DW, Pr. 6, 87, 17 f. »Got und ich wir sîn ein in disem gewürke; er würket, und ich gewirde.« Ebenda, 86, 13 f.)

[165] LW, Quaest., 543, 29 f.(»ostendo quod non ita videtur mii modo, ut quia sit, ideo

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

V. Offenbarungsträchtige Demut

1. Deus est intellectus

Um Eckharts Rede vom Werk Gottes weiter aufzuschlüsseln, ist das Eintauchen in diese vervollständigte Perspektive des Gottesbegriffs nötig. Um einzusehen, inwiefern der Mensch durch diese Deutung betroffen ist, muss man sich vor Augen halten, dass der »Widerruf« die Beziehung von Mensch zu Gott wesentlich qualifiziert, »ohne daß das klare Verhältnis zwischen gebendem Gott und empfangendem Menschen auch nur irgendwie getrübt würde«[166]. Die Einheit, die sich aufgrund des Ausdrucks der Seinsmitteilung und des Seinsempfangs zwischen Gott und dem demütigen Menschen angedeutet hat, ist nun aber über den Begriff des Erkennens zu ergänzen. Dem Werk Gottes, der Hineinversetzung des Menschen in Gott, kommt so eine weitere erschliessende Dimension zu. Das Wirken Gottes, und das damit zusammenhängende (Bereit-) Werden des Menschen sind auf der Grundlage eines göttlichen Erkenntnisvollzugs zu betrachten. Wie das gemeint ist, soll wieder durch Eckhart selbst zum Ausdruck kommen: »Das Wirken und das Werden (…) ist eins. Wenn der Zimmermann nicht wirkt, wird auch das Haus nicht. Wo die Axt ruht, ruht auch das Werden. Gott und ich, wir sind eins in solchem Wirken: er wirkt, und ich werde. Das Feuer verwandelt in sich, was ihm zugeführt wird, und dies wird zu seiner Natur. Nicht das Holz verwandelt das Feuer in sich, vielmehr verwandelt das Feuer das Holz in sich. So auch werden wir in Gott verwandelt, so dass wir ihn erkennen werden, wie er ist. Sankt Paulus sagt: So werden wir erkennen: recht ich ihn, wie er mich, nicht weniger und nicht mehr, schlechthin gleich.«[167]

---

intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse.« (Ebenda, 542, 22 f.)

[166] A. M. Haas, 1971, 36. Vgl. zur Komplementarität der beiden Positionen esse est deus und deus est intellectus auch K. Flasch 1986, 415 f. und die aufführliche Untersuchung von Annette Wilke, 1995, insbesondere 76–102.

[167] DW, Pr. 6, 87, 14 f. (»Daz würken und daz werden ist ein. Sô der zimmerman niht enwürket, sô enwirt ouch daz hûs niht. Dâ diu barte liget, dâ liget ouch daz gewerden. Got und ich wir sîn ein in disem gewürke; er würket und ich gewirde. Daz viur verwandelt in sich, swaz im zuogevüeget wirt und wirt sîn natûre. Daz holz daz verwandelt daz viur in sich niht, mêr: daz viur verwandelt daz holz in sich. Alsô werden wir in got verwandelt, daz wir in bekennen suln, als er ist. Sant Paulus sprichet: alsô suln wir

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Das Wirken Gottes hat als Folge ein Werden, das als Erkennen zu bezeichnen ist. Das deutet Eckhart an Hand der Bilder an: der Zimmermann wirkt das Haus, das Feuer verwandelt das Holz in sich, das Wirken Gottes erzielt eine Verwandlung, »dass wir ihn *erkennen* werden, wie er ist«. Das Medium, in dem diese Verwandlung geschieht, ist als Erkenntnis ausgewiesen: darin sind Gott als Wirkender und der Mensch als Werdender eins, so als ob sie in *einem* Erkenntnisvollzug verbunden wären. Die gewirkte Gotteserkenntnis im Menschen ist nichts anderes als die Menschenerkenntnis Gottes: »So werden wir erkennen: recht ich ihn, wie er mich, nicht weniger und nicht mehr.« Zwei unmittelbar getrennt erscheinenden Erkenntnisakte werden durch diese Aussage zu einer verbunden; sie sind vereint in der Simultaneität des göttlichen Wirkens und menschlichen Werdens, so wie das Feuer das Holz in sich verwandelt, oder das Haus durch das Wirken des Zimmermanns entsteht. Man merkt jedoch, dass diese Vergleiche hinken. Denn sie vermögen nicht dieselbe Einheit im Wirken und Werden auszudrücken, welche Eckhart im Gott-Mensch-Verhältnis nahelegt. Das Haus wird nicht zum Zimmermann, das Holz geht nicht restlos im Feuer auf. Doch des Menschen Erkennen erkennt durch Gottes Wirken Gott, wie er ist, wie zugleich Gott den Menschen erkennt – und beides ist »schlechthin gleich«.

Solche Worte legen nahe, sich von einem unmittelbaren Verständnis dieses Erkenntnisbegriffs rasch zu distanzieren. Denn dieses Erkennen erscheint als eine Wirkkraft, die durch das schlichte Erkennen *verändert*. Die Veränderung besteht in einer Vereinigung, in der nicht etwa ein Objekt in einem Subjekt internalisiert wird, sondern in der zwei Erkenntnissubjekte zu einem werden. Diese unvorstellbare Eigenart göttlichen Erkenntnisvermögens wird sich als bedeutsam erweisen, um das Wesen des Eckhartschen Demutsbegriffs um eine weitere Schicht freizulegen.

Eckhart selbst betont in seinen Pariser »Quaestiones«, dass angesichts göttlichen Wissens bzw. Erkennens »unsere Vorstellungskraft versagt«.[168] Denn, so erklärt er, göttliches Erkennen unterscheidet sich vom menschlichen, da es die Ursache der Dinge ist, während unsere Erkenntnis von den Dingen verursacht wird. Das jedoch ist nicht der einzige Unterschied. Göttliches Erkennen ist bei Eckhart

bekennende sîn, rehte ich in als er mich, noch minner noch mêr, glîch blôz.« Ebenda, 86, 11 f.)

[168] LW, Quaest., 549, 11. (»accipio quod hic imaginatio deficit.« Ebenda, 548, 9 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zudem in einem aristotelischen Sinne qualifiziert, insofern es durchweg Selbsterkennen ist. Aufgrund dieser beiden Merkmale göttlichen Erkennens lässt sich zusammenfassen, dass im Erkennen Gottes, welches das Sein der Dinge verursacht, Gott sich selbst erkennt[169]. Oder: Im Erkennen seiner selbst zeugt bzw. schafft Gott[170].

Diesen Zusammenfall aus Selbsterkenntnis und Zeugungs- bzw. Schaffenskraft drückt Eckhart auf der Basis des Johannesprologs in der Identität von »Wort« und »Sohn« aus[171]. Denn das Wort »nennt, meldet und verkündet jenes, aus dem es hervorgeht«[172], ist als Hervorgehendes aber zugleich »Sohn« des Hervorbringenden[173], der in seiner Identität mit dem Wort wiederum nur den hervorbringt, aus dem er hervorgeht.

Eckhart verdeutlicht dieses Verhältnis in seinen berühmten Analogien von Vorbild und Abbild, von Gerechtigkeit und Gerechtem[174]. »Der Gerechte ist in der Gerechtigkeit selbst enthalten«[175], aus der er allein Gerechter sein kann. Zugleich aber ist er Ausdruck der Gerechtigkeit, denn »wenn die Gerechtigkeit nicht gerecht machte, würde niemand sie erkennen«[176]. Ebenso empfängt – so Eckhart im Rekurs auf die platonische Ideenlehre – das Abbild sein Sein nur

---

[169] »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. Und gäbe es in Gott kein Erkennen, so könnte es die Dreifaltigkeit nicht geben; so wäre auch keine Kreatur je ausgeflossen.« (DW, Pr. 80, 161, 14 f. »wan an verstantnisse ist got im selben offenbære, an verstantnisse vervliuzet got in sich selber, an verstantnisse vliuzet got ûz in alliu dinc, an verstantnisse schuof got alliu dinc. Und enwære an gote niht verstantnisse, sô enmöhte diu drîvalticheit niht gesîn; sô enwære ouch nie crêatûre ûzgevlozzen.« Ebenda, 160, 13 f.)

[170] Deshalb scheint es nach O. Langer angebracht, von dieser »höchste(n) Form des Erkennens« nicht als von einem »bloß theoretischen Verhalten« zur sprechen, sondern von einer »dynamisch ontologischen Relation.« (In: K. Ruh, 1986, 18.)

[171] So schreibt Eckhart explizit, »dass der Sohn oder das Wort dasselbe ist, was der Vater oder der Ursprung ist.« (LW, Exp. sec. Ioh, 495, 1 »sit id ipsum filius sive verbum, quod est pater sive principium« Ebenda, 494, 1.)

[172] LW, Exp. sec. Ioh., 493, 8 (»dicens, nuntians et enuntians illud a quo procedit.« Ebenda, 492, 7 f.) Vgl. hierzu auch LW I, Exp. Libr. Gen, 463.

[173] Ebenda, 493, 35 f.

[174] Vgl. ersteres ebenda, 501 f. Vgl. zweiteres ebenda, 509 f. Hier sei nochmals auf die Untersuchung von B. Mojsisch, 1983, verwiesen, der das Verhältnis der Univozität demjenigen der Analogie gegenüber stellt (vgl. Kapitel 4) und die Verhältnisse zwischen Gerechtigkeit und Gerechtem (65–70), Urbild und Bild (74–81) unter die Lupe nimmt.

[175] LW, Exp. sec. Ioh., 501, 21 f. (»iustus praeest in ipsa iustitia« Ebenda, 500, 16.)

[176] Ebenda, 501, 26 f. (»Nisi enim iusititia iustificaret, nemo ipsam cognosceret.« Ebenda, 19 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

vom Vorbild[177], wobei zugleich die Wechselwirkung gilt, »Dass man weder das Vorbild ohne das Abbild, noch das Abbild ohne das Vorbild denken kann«[178].

Diese Verhältnisbeispiele zielen darauf ab, den Zusammenfall von Wort- und Sohncharakter in der Hervorbringung Gottes näherzubringen: Was aus Gottes Wirkung – in der (Selbst-)Erkenntnis – hervorgeht, ist als Hervorgehendes zugleich Selbstaussage Gottes. Das betrifft die Schöpfung insgesamt, explizit wird es jedoch im Gott-Mensch-Verhältnis, was Eckhart auch in seinen deutschen Predigten verdeutlicht[179]. So erklärt er zum Beispiel: »Wenn man mich fragte, was Gott im Himmel täte, ich würde sagen: er gebiert seinen Sohn und gebiert ihn völlig neu und frisch und hat so grosse Lust an diesem Tun, dass er sonst nichts tut, als dass er dieses Werk wirkt (…) Das Werk ist ihm so eigen, dass niemand als der Vater es zu wirken vermag. In diesem Werke wirkt Gott alle seine Werke, und der Heilige Geist hängt darin und alle Kreaturen, denn Gott wirkt dieses Werk, *das seine Geburt ist, in der Seele;* seine Geburt ist sein Werk, und die Geburt ist der Sohn. Dieses Werk wirkt Gott im Innersten der Seele, und zwar so verborgen, dass weder Engel noch ein Heiliger darum weiss, und auch die Seele selbst kann nichts weiter dazu tun als es *erleiden;* es gehört einzig Gott zu.«[180] (Hervorhebung D. S.)

---

[177] Vgl. ebenda, 509, 18 f.

[178] Ebenda, 511, 12 f. (»ita ut nec exemplar sine imagine nec imago sine exemplari possit intelligi.« Ebenda, 510, 10 f.)

[179] »Alles das, was der ewige Vater lehrt, das ist sein Sein und seine Natur und seine ganze Gottheit; das offenbart er uns allzumal in seinem eingeborenen Sohne und lehrt uns, dass wir derselbe Sohn seien.« (DW I, 193, 8 f. »Allez daz, daz der êwige vater lêret, daz ist sîn wesen und sîn natûre und alliu sîn gotheit, daz offenbâret er uns alzemâle in sînem eigebornen sune und lêret uns, daz wir der selbe sun sîn.«). Oder: »Der Vater gebiert seinen Sohn im ewigen Erkennen, und ganz so gebiert derVater seinen Sohn in der Seele wie in seiner eigenen Natur(…) Wo der Vater seinen Sohn in mir gebiert, da bin ich derselbe Sohn und nicht ein anderer; wir sind wohl verschieden im Menschsein, dort aber bin ich derselbe Sohn und nicht ein anderer.«(DW I, 72 f., 8 f. »Der vater gebirt sînen sun in dem êwigen verstantnisse, und alsô gebirt der vater sînen sun in der sêle als in sîner eigenen natûre (…) Dâ der Vater sînen sun in mir gebirt, dâ bin ich der selbe sun und niht ein ander; wir sîn wol ein ander an menscheit, aber dâ bin ich der selbe sun und niht ein ander.«) Vgl. auch LW, Exp. sec Ioh., 501, 8 f., LW I, Lib. par. Gen, 518, 50, LW I, Exp. libr. Gen, 190, 7.

[180] DW, Pr. 31, 349 f., 29 f. (»der mich vrâgete, waz got in dem himel tæte, ich spræche: er gebirt sînen sun und gebirt in alzemâle niuwe und vrisch und hât sô grôzen lust in dem werke, daz er anders niht entuot, dan daz er daz werk würket. (…) Daz werk ist im sô eigen, daz ez nieman gewürken enmac dan der vater. In dem werke würket got alliu sîniu werk, und der heilige geist hanget dar inne und alle crêatûren. Wan got würket daz

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2. *Offenbarungsentbergung*

Diese Worte nun enthüllen den geheimnisvollen Anspruch, der am Demutsbegriff beobachtet werden kann: dass der Mensch das ihn Gründende wissen soll. Was im vorigen Abschnitt als Gotteswerk der Hineinversetzung der Seele in Gott zur Darstellung gebracht worden ist, bekommt hier seinen klärenden Horizont. Alles Geschaffene, Seinsempfangende ist – so Eckhart – als solches eigentliche Selbstaussage Gottes. Denn die Schöpfung als Seinsmitteilung ist getragen von der göttlichen Selbsterkenntnis, die als Ursache des Seienden zugleich schöpferisch ist, ein Geburtsprozess, in dem nichts anderes als Gott selbst sich gebiert. Gottesgeburt findet in der Schöpfung statt, jedoch verborgen; und zwar solange verborgen, solange das Geschaffene im Verhältnis zum Schaffenden nicht wie das Abbild zum Urbild, der Gerechte zur Gerechtigkeit, der Sohn zum Vater bzw. das Wort zum Sprechenden steht. Damit ist folgender paradoxer Sachverhalt formuliert: solange das Geschaffene sich nicht in seiner göttlichen Identität begreift und somit Gott-transparent wird, ist Gott in *seiner* Offenbarung verborgen. Hieraus entsteht die Aufgabe der Demut: Die Verborgenheit Gottes zu entbergen. Sie vermag dies, weil sie die entsprechende Umstellung unseres Selbstverständnisses impliziert. Nur das menschliche Selbstverständnis *als Moment des göttlichen Selbsterkennens*[181] ist der taugliche Träger der Gotteserkenntnis. Denn in seiner universalen Offenbarung ist Gott nirgends in der Weise des gewöhnlichen – d. h. nach aussen auf Bestimmtes gerichteten – Erkennens wahr-zunehmen, sondern nur, indem der Mensch sich selbst *in* Gott erkennt oder Gott *in* sich (jedenfalls nicht sich allein als Gott!). Dann vermag der Mensch, die

werk in der sêle, daz sîn geburt ist; sîn geburt daz ist sîn werk, und diu geburt ist der sun. Daz werk würket got in dem innigesten der sêle und sô verborgenlîche, daz ez niht enweiz engel noch heilige, noch diu sêle selber enkan dar zuo niht getuon, dan daz si ez lîdet; ez gehœret gote aleine zuo.« Ebenda, 348 f., 27 f.)

[181] »Wahrlich, du bist der verborgene Gott (Jes. 45, 15) im Grunde der Seele, wo Gottes Grund und der Seele Grund ein Grund sind. Je mehr man dich sucht, um so weniger findet man dich. Du sollst ihn suchen so, dass du ihn nirgends findest. Suchst du ihn nicht, so findest du ihn.« (DW, Pr. 15, 181, 13 f. »wærlich, du bist der verborgen got im grund der sele, da gottes grund vnd der sele grund ain grund ist. So man dich ie me suochet, so man dich ie minder vindet. Du solt in suochen, also das du in niena vindest. suochest du in nit, so vindest du in.« Ebenda, 180, 10 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

»Dinge zu durchbrechen und seinen Gott darin zu ergreifen«[182]. Dieser Durchbruch geschieht, wenn die Seele sich auf der Welt nicht mehr wie in einem aussergöttlichen Bereich bewegt, sondern sozusagen ein-bricht, um sich selbst und die Welt als (Innen-)Raum Gottes zu begreifen. Wenn die Seele in ihrem Bezugssystem nicht mehr »hinausgeht zu äusseren Dingen, so ist sie heimgekommen«[183]. Die Seele erkennt dann, dass sie und alles inwendig getragen ist durch einen göttlichen Vollzug, der das Wesen Gottes selbst zum Ausdruck bringt. Und sie erkennt auch, dass sie in genau diesem Erkennen am göttlichen Geburtsprozess selbst beteiligt ist. Indem sie in der Demut sich selbst in aller Unbedingtheit auf Gott zurückführt, wird sie zur »Mitwirkerin« Gottes[184]. So kann nun schliesslich auch der anfänglich kaum durchschaubare Satz einleuchten, »dass alle Dinge vollendet werden würden im recht demütigen Menschen«[185]. Der Demütige steht zu Gott im gleichen Verhältnis wie der Sohn zum Vater oder das Wort zum göttlichen Sprecher. Er weiss, dass alles, was er ist, eigentlich der Vater oder der Sprecher *ist*. In der Transparenz dieser Relation erst wird die Selbstoffenbarung Gottes *offenbar*[186]: »Der unermeßliche Gott, der in der Seele ist, der (nur) begreift den Gott, der unermeßlich ist. Dort (in der Seele) begreift Gott Gott und zeugt Gott sich selbst in der Seele und ›bildet‹ sie nach sich.«[187]

Führt sich der Mensch mit allem, was er ist, auf Gott zurück, so fällt menschliche mit göttlicher Selbsterkenntnis zusammen: Erkennt sich der Mensch in Gott, so erkennt sich zugleich Gott als Gott. Dahingehend auch die Bedeutung von Eckharts Worten, dass – wenn

---

[182] DW, RdU, 351, 23 f. (»diu dinc durchbrechen und sînen got dar inne nemen « Ebenda, 350, 22.)

[183] DW, Pr. 71, 77, 12 f. (»Swenne diu sêle niht ûz engât an diu ûzern dinc, sô ist sie heim komen«, ebenda, 76, 11 f.)

[184] »Wenn sie (die Seele) dann so heimkommt und so mit ihm (Gottt) vereint ist, so ist sie eine Mitwirkerin.« (DW, Pr. 31, 353, 35 f. »Als si nû danne alsô heim kumet und alsô mit im vereint ist, sô ist si ein mitewürkerin.« Ebenda, 352, 31 f.)

[185] DW, Pr. 15, 175, 34 f. (»das aellu ding sond volbracht werden in dem reht demuetigen mentschen.« Ebenda, 174, 31 f.)

[186] Diese Gleichsetzung des Demütigen mit dem Sohn ist keine gewagte These, nennt doch Eckhart Christus – den »Sohn Gottes« – indirekt den »demütigsten«: denn Maria »ist die demütigste unter allen Heiligen, Christus allein ausgenommen.« (LW I, Exp. Libr. Gen., 257, 101). Vgl. hierzu auch die Analyse von J. Theisen: »Christus als Lehrer der Demut«, in : ders., 1990, 398 ff.

[187] DW, Pr. 84, 203, 8 f. (»Der unmezlîche got, der in der sêle ist, der begrîfet den got, der unmezlich ist. Dâ begrîfet got got und würket got sich selben in der sêle und bildet sie nâch im.« Ebenda, 202, 7 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

göttliches Wirken und menschliches Werden eins geworden sind – sich Mensch und Gott »schlechthin gleich« erkennen. Das Hervortreten dieser Einheit – so erinnert Eckhart unablässig – bedingt jedoch einer Bereitschaft, nämlich der Bereitschaft zur Demut: »Die Seele ist für ein so großes und hohes Gut bestimmt, dass sie darum sich bei keiner Weise beruhigen kann, und sie eilt allzeit dazu, dass sie über alle Weisen hinaus zu dem ewigen Gute kommt, das Gott ist, für das sie geschaffen ist. Hierzu aber ist nicht zu kommen mit Ungestüm, wobei sich der Mensch in großer Hartnäckigkeit darauf versteift, dies zu tun oder zu lassen, sondern nur mit Sanftmut und treuer Demut und Selbstverleugnung.«[188]

Die Bedeutung der Demut liegt demnach in nichts geringerem, als dass sie als eine Art Medium der Entbergung des in seiner Offenbarung verborgenen Gottes betrachtet werden kann[189].

Wieso jedoch – diese Frage drängt sich einfach auf – bedarf die Gottesgeburt sozusagen eines Geburtshelfers? Kann sich Gott nicht offener und direkter offenbaren, ohne der »treuen Demut« als Mitwirkerin und Vollenderin zu bedürfen? Vielleicht begibt man sich mit so einer Frage an die Grenzen des sinnvoll Fragbaren, vor allen Dingen vielleicht an die Grenzen dessen, was man Meister Eckhart fragen kann. Diese Frage berührt wiederum den Fragenkomplex, der im vorigen immer wieder aufgetaucht ist im Sinne des Verwunderns, warum die Seele sich überhaupt querstellen kann zum Werk Gottes. Dies bedeutet nun gleichviel wie: warum kann sich die Seele überhaupt *nicht* in Gott erkennen, oder, warum kann sie keine Bereitschaft zur Gottesgeburt aufbringen. Hier lässt sich natürlich zurückfragen: was bringt eine solche Frage? Darauf liesse sich antworten:

---

[188] DW, Pr. 62, 659, 5 f. (»Diu sêle ist gemachet ze einem sô grôzen und sô hôhen guote, der umbe enmac si niht geruowen an deheiner wîse und ist alle zît îlende, daz si kome über alle wîse ze dem êwigen guote, daz got ist, dâ si zuo geschaffen ist. Und her zuo enist niht ze komenne mit sturme, daz sich der mensche setze in grôze stæticheit, daz ze tuonne oder ze lâzenne, wan mit senfticheit in einer getriuwer dêmüeticheit und verzîhunge sîn selbes.« Ebenda, 658, 4 f.)

[189] So wird auch folgende Aussage von Eckhart verständlich: »Nie hat ein Mensch nach irgend etwas so sehr begehrt, wie Gott danach begehrt, den Menschen dahin zu bringen, dass er ihn erkenne. Gott ist allzeit bereit, wir aber sind sehr unbereit, Gott ist uns »nahe«, wir aber sind ihm fern; Gott ist drinnen, wir aber sind draussen.« (DW, Pr. 68, 41, 21 f. »Ez enbegerte nie mensche einiges dinges sô sêre, als got des begert, daz er den menschen dar zuo bringe, daz er in bekenne. Got ist alzît bereit, mêr: wir sîn sêre unbereit; got ist uns nâhe, mêr: wir sîn im sêre verre; got ist inne, mêr: wir sîn ûze.« Ebenda, 40, 17 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Womöglich eine weitere Begründung der Notwendigkeit der Demut, in der sich abzeichnet, dass Offenbarung – so wie Eckhart sie denkt – notwendiger Weise die Momente der Gottfremde und seiner Zurücknahme bedarf, welche zusammen erst das Geschehen der Demut ermöglichen.

Die Suche nach einer möglichen Antwort auf eine so formulierte Frage führt einen freilich leicht über Eckhart hinaus zu Hegel, der in dieser Hinsicht wie eine klärende Ergänzung zu Eckhart lesbar wird[190]. Denn wo Eckhart den Sohn, die Schöpfung als Wort ewig inbegriffen im göttlichen Erkenntnisakt auf der Grundlage des Johannesevangeliums (»Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott«) schlechthin *postuliert*[191], legt Hegel die innere Notwendigkeit des Moments des Andersseins im Selbstbewusstseinsprozess des göttlichen Geistes dar. Wenn Gott als das universale Eine und Allumfassende genommen wird, so bedarf absolutes Selbstbewusstsein einer inneren Differenzierung, über die sich der absolute Geist als solcher erkennt[192].

So würde die Demut einen gleichsam logisch metaphysischen Rahmen gewinnen. Sie würde so zum notwendigen Moment der Rückführung des göttlichen Erkennens zu sich selbst. Doch gerade aus dem Begriff der Demut – und zwar im Sinne der *Bereitschaft* zum *Erleiden* dieser Rückführung, aus der allein Gottesgeburt geschieht – scheint sich eine Entfernung von Eckharts Gedanken zum dialektischen Modell Hegels zu vermitteln. Denn angesichts der Bewegung des Hegelschen Geistes hin zu seiner Selbstvollendung scheint eine dafür nötige Bereitschaft von seiten des Menschen fraglich werden zu können, entsteht doch jedes Moment der Bewegung aus dem immanenten dialektischen Gesetz des Geistes selbst. Andererseits stellt sich genau diese Fragwürdigkeit in der Rede von der notwendigen Bereitschaft des Menschen für die Gottesgeburt ebenso

[190] Vgl. hierzu: D. Schoeller, 1992.

[191] Vgl. LW, Exp. sec. Ioh., 489 f., LW I, Exp. Libr. Gen, 190, 7, LW I, Lib. par. Gen., 518, 50.

[192] In der Philosophie der Religion heisst es: »Gott ist ein Geist. Dies ist nicht ein Einzelner, sondern ist nur Geist, insofern er sich selbst gegenständich ist und im Anderen sich als sich selbst anschaut. (1969, 71); oder: »So wird Gott gefasst, wie er sich zum Gegenstand seiner selbst macht und dann der Gegenstand in dieser Unterscheidung seiner mit Gott identisch bleibt, Gott sich darin selbst liebt. Ohne diese Bestimmung der Dreieinigkeit wäre Gott nicht Geist und Geist leere Wort.« (Ebenda, 38)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bei Eckhart ein, gerade aufgrund seiner Gottesumschreibung, nach der nichts ausser Gott *sein* kann.

Deshalb liegt der Schluss nahe, auch das Moment der demütigen Bereitschaft als ein letztlich göttliches Moment zu betrachten, wobei nicht mehr verstehbar wird, wie sich dann überhaupt ernsthaft noch von einer menschlichen Mitwirkung, ja sogar von der Bedingung menschlicher Bereitschaft für die Gottesgeburt sprechen lässt (»Gott wirkt nur im Grunde der Demut« bzw. »er wirkt danach, wie er Bereitschaft und Empfänglichkeit findet«).

3. *Paradox der Demut*

Solche Überlegungen wirken wie ein Sprengsatz, der die Orientierung zerstäubt, die man sich glücklich durch Eckharts Denken gebahnt zu haben vermeint. Stellt man sich sowohl den Implikationen von Eckharts allumfassendem Gottesbegriff wie *zugleich* den Aufforderungen zum demütigen Zu-lassen und Bereitsein für das Gotteswerk, so steht man gezwungenermassen vor einem Problem. Denn einerseits scheint der Eckhartsche Gottesbegriff alles in sich zu absorbieren, so dass jede Verhaltensweise des Menschen zu Gott aus einem metaphysischen Blickwinkel als göttliches Selbstverhalten zu werten ist; andererseits aber scheint dieser Gottesbegriff auf ein quasi dialogisches Verhältnis mit dem Menschen regelrecht angewiesen zu sein, sonst würden auch Wendungen wie göttliches Geben und Mitteilen absurd sein, welche notwendig – gemäss Eckharts Tonfall sogar dringlich[193] – auf Empfang aus sind.

Aporien solcher Art sind im Nachvollzug Eckharts jedoch nicht unbedingt negativ zu werten. Sie können sogar konstruktiv werden, indem sie einen immer wieder die Augen öffnen für die Unmöglichkeit, diesen Denkinhalt in einen linearen, logisch reibungslosen Guss zu biegen. Vielmehr kann man, lässt man sich auf Meister Eckhart ein, dem Paradox nicht entgehen, weder in einzelnen Formulierun-

[193] Vgl. zum Beispiel Aussagen wie diese: Gott »ist es so notwendig, dass er dir gebe, dass er es nicht erwarten kann, bis er sich dir als erstes gebe. So vertört ist Gott in seine Liebe zu uns, recht als wenn er Himmel und Erde und seine ganze Seligkeit und seine ganze Gottheit vergessen und mit nichts zu tun habe als einzig mit mir.« (DW, Pr. 79, 155, 33 f. »im ist also nôt, daz er dir gebe, daz er niht erbeiten enmac, bis daz er gebe sich selber dir von êrste. Alsô vertœret ist got mit sîner minne ze uns, rehte als ob er vergezzen habe himmelrîches und ertrîches und aller sîner sælicheit und aller sîner gotheit und niht ze tuonne habe wan aleine mit mir«. Ebenda, 154, 29 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gen, noch im Gesamten[194]. Um Eckharts Demutsdenken nicht zugunsten einer einseitigen Verstehbarkeit auf einige Aspekte (in Ausklammerung des störenden Rests) zu reduzieren, oder in Anbetracht der Paradoxie einfach die Schultern zu zucken und den Versuch des Nachvollzugs so auf sich beruhen zu lassen, sollte man vielleicht bewusst einen Standpunkt suchen, der flexibel genug ist, sich nicht am Paradox zu stossen, und es dennoch nicht zu umgehen. Dieser flexible Standort sollte die Bedeutung der Demut bei Eckhart in einer Weise zu gründen vermögen, die weder durch das Paradox aus den Fugen gehoben wird, noch auf einem zu schmalen Ausschnitt des Ganzen beruht. Einen solchen flexiblen Standpunkt gewinnt man jedoch nirgends als im Blick auf Eckharts Gottesumschreibungen, insofern sie sich gerade dadurch kennzeichnen, Göttliches als Geschehen darzustellen. Von wo auch immer man sich Eckharts Gottesbegriff nähert, wird man in ein beziehungshaftes Geschehen gezogen, schlägt die allumfassende göttliche Einheit in (Selbst-)Unterscheidung (in Sohn oder Wort) oder die (Selbst-)Unterscheidung in Einheit (Gottesgeburt) um.

Es scheint aber möglich zu sein, einen Fokus dieses ewig dynamischen Geschehens zu nennen: die *Einung*. Eckhart spricht in diesem Sinne auch von Gott insgesamt als von der »verborgene(n) Einung«[195]. Dadurch tritt ein bislang vernachlässigtes Synonym Gottes ins Blickfeld, das Eckhart neben dem des Seins und des Erkennens stellt: die Liebe[196]. Liebe impliziert genau die Verhältnisse, welche

---

[194] Zur Bedeutung des Paradoxes im Umfeld Eckhartschen Denkens und Sprechens vgl. z. B.: C. Smith, 1987. A. M. Haas, »Das mystische Paradox« und »Überlegungen zum mystischen Paradox«, in: A. M. Haas: »Mystik als Aussage«, 1996.

[195] DW, BgO, 265, 13 (»verborgenen einunge«, ebenda, 264, 13 f.)

[196] »Was ist Gottes Liebe? Seine Natur und sein Sein: das ist seine Liebe. Wer Gott dessen beraubte, dass er uns liebt, der raubte ihm sein Sein und seine Gottheit, denn sein Sein hängt daran, dass er mich liebt. (…) Bei Gott! Was für ein Wunder ist das? Liebt mich Gott mit seiner ganzen Natur – die nämlich hängt daran –, so liebt mich Gott recht, als hänge sein Werden und sein Sein daran. Gott hat nur eine Liebe: mit eben dieser gleichen Liebe, mit der der Vater seinen eingeborenen Sohn liebt liebt er mich.« (Vgl. J. Quint, 1979, Pr. 46, 371 – diese Predigt soll im noch nicht veröffentlichten vierten Band der kritischen Ausgabe enthalten sein.) Obwohl Eckharts spekulative Mystik häufig einer affektiv ausgerichteten Mystik entgegengesetzt wird, spielt der Begriff der Liebe als Gottesumschreibung eine nicht zu unterschätzende Rolle bei ihm. Sie qualifiziert auch massgeblich seinen Begriff des göttlichen Erkennens. Zu diesem Verhältnis der Koexistenz der Gewichtungen des Erkennens oder der Liebe in der Deutschen Mystik im Allgemeinen schreibt Haas: »Ich möchte weder den ganzen Streit um Erkenntnis und Liebe noch die im Laufe der Zeit immer deutlicher werdende Tendenz nach einer

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Meister Eckharts Gottesbegriff enthält: eine Unterscheidung, die auf Einheit abzielt oder eine Einheit, die sich aus dem Unterschied generiert[197]. Diese Gegenläufigkeit gilt, so sei wiederholt, nicht nur für einen innergöttlichen trinitarischen Bereich, denn »alles«, so Eckhart, »was unser Herr je tat, das tat er um nichts anderes willen, als dass Gott mit uns sei und wir mit ihm *eins* werden; und darum ist Gott Mensch geworden«[198].

Einung als Kernbegriff dieses Gottesbildes ins Auge zu fassen, der sowohl im Modell der Selbsterkenntnis wie der Liebe impliziert ist, erscheint für unser Thema hilfreich. Denn hieraus kann eine Gründung der Demut erwachsen, die sich durch den Blick auf die Totalität des Eckhartschen Gottesbegriffs nicht erschüttern lässt. Wenn das Göttliche als ein Geschehen der Einung gefasst wird, dann bekommt die Demut nämlich eine universale, sich – sozusagen – auf keine Seite beschränkende Gültigkeit. Dann wird sie zu einer Bedingung dieses Geschehens schlechthin. Dieser Schluss ergibt sich nicht bloss indirekt. Eckharts eigene Worte legen ihn nahe. So zum Beispiel erklärt er in einer Predigt: »Gott begehrt so sehr danach, dass du deiner kreatürlichen Seinsweise nach aus dir selber ausgehest, als ob seine ganze Seligkeit daran läge. Nun denn, lieber Mensch, was schadet es dir, wenn du Gott vergönnst, dass Gott Gott in dir sei? *Geh' völlig aus dir selbst heraus um Gottes willen, so geht Gott völlig aus sich selbst heraus um deinetwillen. Wenn diese beiden herausgehen, so ist das, was da bleibt, ein einfaltiges Eins.*«[199] (Hervorhebung D. S.)

Versöhnung beider hier aufrollen, wichtig ist mir einzig die Grundsätzlichkeit und Totalität des mystischen Anspruchs im Christentum. Christliche Mystik hat nie darauf verzichtet, die höchsten und geistigsten Kräfte des Menschen ganz einzufordern. Es wäre eine völlige Verkennung der Sachlage, wenn christliche Mystik auf die Alternative von Gefühl und Rationalität festgelegt würde. Selbst dort. wo das eine der beiden Vermögen dominiert, ist das andere als Begleitsvehikel erforderlich.« (A. M. Haas, 1996, 18).

[197] »Die Liebe hat dies von Natur aus, dass sie von Zweien ausfliesst und entspringt. Eins als Eins ergibt keine Liebe. Zwei als Zwei ergibt ebenfalls keine Liebe, Zwei als Eins; dies ergibt naturgemässe, drangvolle, feurige Liebe.« (DW, BgO, 265, 2f. »Minne hât von ir natûre, daz si vliuzet und urspringet von zwein *als ein*. Ein als ein engibet niht minne, zwei als zwei engibet niht minne; zwei als ein gibet von nôt natiurlîche, williclîche, hitzige minne.« Ebenda, 264, 2f. Hervorhebung D. S.)

[198] DW, Pr. 74, 147, 9f. (»allez, daz unser herre ie getete, daz entete er niendert umbe, dan daz got mit uns sî und wir ein mit im werden; und dar umbe ist got mensche worden.« Ebenda, 146, 9f.)

[199] DW, Pr. 5b, 73, 12f. (»Got begert des alsô sêre, daz dû dîn selbes ûzgangest in crêa-

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Diese Aussage ist bemerkenswert. Denn sie drückt aus, dass nicht nur der Mensch sich selbst und seine vermeintliche Trennung zu Gott um Gottes willen zu überwinden hat; auch Gott selbst geht, so Eckhart, in gleicher Weise aus »sich selbst heraus um deinetwillen«, damit »ein einfaltiges Eins« bleibt. Das Geschehen der Einung beansprucht also nicht bloss die ›Vernichtung‹ der Differenz von seiten des unterschiedlich Geschaffenen, auch das ununterschiedlich Schaffende vollbringt, laut Eckhart, die gleiche Bewegung. In der Gegenläufigkeit dieser Entwicklungen erst vermag das »einfaltige Eins« hervorzugehen, das Eckhart als Gotteswerk der ewigen »Gottesgeburt« oder »Sohnesgeburt« bezeichnet.[200]

Die erstaunliche Aussage, dass Gott aus »sich selbst« herausgeht, ist im Blick auf Eckharts gesamte Lehre vielleicht gar nicht so erstaunlich. Ist sie doch als Implikation in seiner Überzeugung enthalten, dass Schöpfung als Selbstmitteilung sozusagen Selbstgabe des Schöpfers ist. Das heisst, dass sich der Schöpfer selbst in seine Schöpfung, in sein Geschöpf be-gibt. Dieses Geschehen, welches in Christus offenbar geworden ist, bringt Eckhart ausdrücklich mit Demut zusammen. Er schreibt beispielsweise, »dass die *liebeträchtige Demut* Gott dazu brachte, dass er sich *in* menschliche Natur herabneigte«[201] (Hervorhebung D. S.). Indem sich Gott in »liebeträchtiger Demut« in sein Geschöpf begeben hat, hat er zugleich die Möglichkeit gesetzt, dass dieses – wiederum durch Demut! – zum

---

tiurlîcher wîse, als ob alliu sîn sælicheit dar an lige. Eyâ, lieber rmensche, waz schadet dir, daz dû gote günnest, daz got got in dir sî? Ganc dîn selbes alzemâle ûz durch got, sô gât got alzemâle sîn selbes ûz durch dich. Dâ disiu zwei ûzgânt, swaz dâ blîbet, daz ist ein einvaltigez ein.« Ebenda, 72, 11f.) Eine ähnliche Pointe findet sich auch an anderen Stellen, z. B. in Predigt 25: »Es ist eine sichere und eine notwendige Wahrheit: Wer immer seinen Willen Gott gänzlich hingibt, der fängt Gott und bindet Gott, so dass Gott nichts vermag, als was der Mensch will. Wer immer seinen Willen Gott gänzlich aufgibt, dem gibt Gott hinwieder seinen Willen so gänzlich und so im eigentlichen Sinne, dass Gottes Wille dem Menschen zu eigen wird.« (287, 9f. »Daz ist ein gewissiu wârheit und ein nôtwârheit: swer sînen willen genzlîche gibet gote, der væhet got und bindet got, daz got niht enmac, dan daz der mensche wil. Swer gote sînen willen genzlîche gibet, dem gibet got sînen willen wider als genzlîche und als eigenlîche, daz gotes wille des menschen eigen wirt«, ebenda, 286, 8f.) Oder in Predigt 27: »Je mehr du dich Gott hingibst, um so mehr hinwieder gibt Gott sich dir selbst.« (313, 27f., »Sô dû dich gote mê gibest, sô sich got dir selben mê widergibet.« Ebenda, 312, 25f.)

[200] Vgl. DW, Pr. 5b, 73, 20 oder Pr. 31, 349, 29f. oder Pr. 43, 461, 1f.

[201] VA, 439, 29f. (»daz diu minnebaere dêmüeticheit got dâ zuo brâhte, daz er sich neigete in menschlîche natûre«, ebenda, 438, 27f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Schöpfer werde[202]. Demut wird so gleichsam zu einem universalen Wendepunkt der Gottesoffenbarung in ihrer Ermöglichung der Bewegung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott. Christus verkörpert dasjenige Ereignis, in dem beides zusammentrifft. In ihm ist die *Einung* der Offenbarungsentwicklung als *Gottesgeburt* realisiert. Christus ist zum Sohn bzw. Wort Gottes geworden, indem ausschliessich der Vater sich ausdrückt. Dabei braucht nun kaum mehr erwähnt zu werden, dass Christus nach Eckhart kein historischer Einzelfall ist. Er verkörpert vielmehr jene in allen angelegte Möglichkeit, die in der Schöpfung als Selbstoffenbarung Gottes enthalten ist[203].

Der Eckhartsche Gedanke der Schöpfung als Selbstoffenbarung impliziert daher eine Bewegung, indem *beide* Seiten – des Kreatürlichen wie des Göttlichen – »aus sich selbst« herausgehen, um einer Einung willen, die in Modellen des Mitteilens/Empfangens, des Erkennens und des Liebens vermittelt wird. Mit einer solchen Betrachtung begibt man sich freilich an den Rand des Denk- und Aus-

---

[202] »Warum ist Gott Mensch geworden? Darum, dass ich als derselbe Gott geboren würde.« (DW, Pr. 29, 333, 9f. »War umbe ist got mensche worden? Dar umbe, daz ich got geborn würde der selbe.« Ebenda, 332, 8f.) Dietmar Mieth formuliert zur damit angedeuteten Wechselbeziehung der »Menschwerdung Gottes« und »Gottwerdung des Menschen«: »Bei Eckhart sind diese Motive wie zwei Seiten einer Münze untrennbar zusammengehörig. Die Menschwerdung Gottes ist nichts anderes als die Hineinnahme des Menschen in einen innergöttlichen Strukturporzess (…). Man kann diesen einen Vollzug von zwei Seiten her betrachten: aus der ›Innerlichkeit‹ des Menschen und aus der ›Menschennatur‹ Christi« (1972, 26). Über die Traditionslinie dieser »Tauschformel«, die ihren Ursprung bei Augustinus hat, unterrichtet A. M. Haas 1982, 193 u. 1989, 49f.

[203] »Der Vater gebiert seinen Sohn in der Ewigkeit sich selbst gleich. ›Das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort‹ (Joh. 1,1): es war dasselbe in derselben Natur. Noch sage ich überdies: Er hat ihn geboren aus meiner Seele. Nicht allein ist sie bei ihm und er bei ihr als gleich, sondern er ist in ihr; und es gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert und nicht anders. Er muss es tun, es sei ihm lieb oder leid. 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.« (DW, Pr. 6, 83, 24f., Mhd: ebenda, 82, 21f.). A. M. Haas fasst die Stellung Christi im Werk Eckharts so zusammen: »Man würde Eckhart unrecht tun, wenn man die Dynamik in seinem christologischen Entwurf unterschlagen würde. Es geht ihm nie bloss um ontologische Aussagen, sondern immer auch um funktionelle. Seine Christologie ist, im Maße sie mystisch geprägt ist, eine funktionelle Christologie, welche den Ermöglichungsgrund der Gottwerdung des Menschen abgibt, nicht mehr, aber auch nicht weniger.« (1982, 209)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

drückbaren. Denn aus dieser Gesamtperspektive tritt wohl am deutlichsten das Grundparadoxon dieses Gottdenkens hervor, gemäss dem die unvordenkliche göttliche Einheit sich entfaltet in gegenläufigen Bewegungen, die wiederum Einheit hervorbringen. Meister Eckhart umschreibt gleichsam ein ewiges Geschehen der Unterscheidung, dessen Ursprung das Eine, dessen Sinn und Ziel die *Gebärung* des Einen ist. Darum ist auch die Position Gottes, dem schon als eigenständiger Begriff Trennung und Unterschiedenheit anhaftet, genauso vorläufig wie die davon unterschiedene Kreatur[204] (worauf Eckhart auch in dem erwähnten Gebet, dass wir »Gottes ledig« werden, anspielt). Aber auch ganz direkt spricht Eckhart aus, dass Gott sowohl »wird«, wenn die Kreaturen ausfliessen, als auch »entwird«, wenn sie wieder in »den Strom und in die Quelle der Gottheit kommen«[205]. Im Offenbarungsgeschehen verändert sich Gott demnach so drastisch wie seine Kreatur. Seine Entwicklung erscheint parallel zur Aufgabe, die dem Menschen durch den Demutsbegriff gesetzt ist. Denn wie die Kreatur aus sich selbst heraus geht in Gott, so geht Gott aus sich selbst heraus in die Kreatur, – und darin durch die Demut wieder in sich. Das Konzept der Demut wird somit zum Kernelement im Denken einer solchen Offenbarungsbewegung, deren Ursprung und Ziel als Einung zu bezeichnen ist. Aufgrund dessen wird Gott – analog dem Menschen – erst zu dem, was er eigentlich ist, wenn er »entwird«. Vielleicht öffnet dieser Gedankengang auch jene Aussage Eckharts auf eine spekulative Lesart hin, in der er seiner Gemeinde fast lapidar erklärt, dass *»Gott nicht zu wirken (vermag) als im Grunde der Demut.«*[206] (Hervorhebung D. S.)

Solche kleinen Mosaiksteine untermauern ein Gesamtbild, in dem Demut – so kann man in paradox anmutender Weise formulieren – zum massgeblichen Prinzip dafür wird, dass Schöpfung als göttliche Selbstoffenbarung gedacht werden kann. Denn letztere, ob sie nun über den Begriff der Selbsterkenntnis, Seinsmitteilung oder Liebe gefasst wird, bedarf sowohl der Unterschiedenheit als auch des Ausgangs daraus (auch aus einer Ununterschiedenheit, die sich eben dadurch vom Unterschiedenen unterscheidet). Aus dieser distanzier-

[204] Vgl. hierzu auch die Untersuchung von R. Manstetten: »Das Durchbrechen und die *Verwandlung* Gottes: Ich und Gottheit« (1993, 563 ff. Hervorhebung D. S.)
[205] Vgl. J. Quint, 1979, Pr. 26, 273. (Diese Predigt soll im noch nicht veröffentlichten vierten Band der kritischen Ausgabe enthalten sein.)
[206] Vgl. DW, Pr. 55, 599, 21 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ten Gesamtperspektive kommt der Demut jedoch wiederum eine Bedeutung zu, die sich auch mit einem spontaneren Demutsverständnis vermitteln lässt. Denn nun ist deutlich geworden, dass jeder Seinszustand, der noch nicht in die Einung gemündet ist, welcher als Gottesgeburt den Fokus des Offenbarungsgeschehens bildet, sozusagen vorläufig, unvollständig, ›unvollkommen‹ ist, seinen eigentlichen Wert nur erhält in der *Bereitschaft*, aus sich auszugehen als Ganzes in das Ganze. Demut steht so für ein Schöpfung wie Schöpfer gleicherweise betreffendes Moment, durch das der allumfassende Bezug zum einenden Zusammenhang je neu geraten kann. Durch diese Reflexionsebene werden auch jene zu Beginn des Kapitels rätselhaften Worte Eckharts endlich durchsichtiger, in denen die nicht überschätzbare Rolle des Demütigen wie in einem Lobhymnus zum Ausdruck gelangt: »Ja, bei Gott! wäre dieser Mensch (der Demütige) in der Hölle, Gott müßte zu ihm in die Hölle, und die Hölle müßte für ihn ein Himmelreich sei. Er (Gott) muss dies notwendig tun, er würde gezwungen dazu, es tun zu müssen; denn da ist dieser Mensch das göttliche Sein, und das göttliche Sein ist dieser Mensch. Denn hier geschieht in der Einheit Gottes und des demütigen Menschen der Kuß, denn die Tugend, die da Demut heisst, die ist eine *Wurzel im Grunde der Gottheit*, darein sie gepflanzt ist, auf dass sie ihr Sein allein in dem *ewigen Einen* hat und nirgends anderswo.«[207] (Hervorhebung D. S.) Aufgrund von Demut ist das Seiende mit seinem Sein im »ewigen Einen«. Deshalb ist sie eine Wurzel im Grunde der Gottheit: Aus ihr wächst die Einheit Gottes je neu.

[207] DW, Pr. 15, 175, 24 f. (»Ja bi got: waer dirre mentsch in der hell, got muest zuo im in die hell, vnd die hell muest im ain himelrich sin. er muoss dis von not tuon, er wurdi bezwungen dar zuo, das er es tuon muesti; wan da ist dirre mentsch goetlich wesen, vnd goetlich wesen ist dirre mentsch. wan hie so geschiht von der ainikait gottes vnd von dem demuetigen mentschen der kuss. wan die tugend, die da haisset demuetikait, du ist ain wurtzel in dem grund der gotheit, dar in si gepflanzet ist, das si allain ir wesen in dem ewigen ain hat vnd niena anderswa.« Ebenda, 174, 21 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997475-48, am 17.08.2024, 11:49:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb