

Gott ist die Ruhe und der Friede.

Eine kontextbezogene Interpretation
der Predigten 7 (Populi eius qui in te est, misereberis¹)
und 60 (In omnibus requiem quaesivi²) des Meister Eckhart

MARKUS ENDERS (Freiburg i. Br.)

I. Gott selbst ist der Friede. Eine Interpretation der Predigt 7 (Populi eius qui in te est, misereberis¹)

Die Predigt 7 (Populi eius qui in te est, misereberis¹) Meister Eckharts dürfte sowohl auf Grund ihrer Aufnahme in die Sammlung des ‚Paradisus anime intelligentis‘¹ als auch aus inhaltlichen Gründen kurz nach dem ersten Pariser Magisterium und damit in Eckharts zweiter Erfurter Zeit zwischen 1303 und 1311 entstanden sein; weist sie doch in der Vorzugsstellung, die sie dem geschöpflichen Erkenntnis- gegenüber dem geschöpflichen Liebesvermögen einräumt, ein inhaltliches Merkmal auf, das ihre Zuordnung zu den anderen in den ‚Paradisus anime intelligentis‘ aufgenommenen Predigten und damit ihre inhaltliche Nähe zu den Pariser Quästionen Meister Eckharts nahe legt und verständlich macht. Zunächst soll auf den formalen Aufbau dieser Predigt eingegangen werden.

1. Zum Aufbau der Predigt

Der Aufbau dieser Predigt folgt den Worten des biblischen Leitverses aus Hos. 14, 4 sq., den Eckhart folgendermaßen zitiert: „Herr des Volkes, das in dir ist, dessen erbarme dich.“ Unser Herr antwortete: „Alles, was anfällig ist, das werde ich gesund machen und werde sie willig lieben.“² Zum Aufbau der Predigt in Bezug auf diesen ihren biblischen Leitvers bemerkt Niklaus Largier tref-

¹ Cf. Paradisus anime intelligentis (Paradis der fornuftigen sele). Aus der Oxforder Handschrift Cod. Laud. Misc. 479 nach E. Sievers' Abschrift ed. v. Ph. Strauch, Berlin 1919; zweite Auflage ed. u. mit einem Nachw. versehen v. N. Largier u. G. Fournier (Deutsche Texte des Mittelalters 30), Hildesheim 1998, 46, 32–48, 22.

² DW I, 117, 2–4 (die Übersetzungen ins Neuhochdeutsche stammen vom Vf.); zu diesem Leitvers der Predigt cf. H. J. Theisen, Predigt und Gottesdienst. Liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckharts (Europäische Hochschulschriften, Reihe 1, 1169), Frankfurt a. M. 1990, 194: „Als Leitvers der Predigt vom Quatemberfreitag im September wählt Eckhart einen Vers der Epistel, der den Grundgedanken des Maßformulars des Tages formuliert, die Barmherzigkeit.“

fend: „In drei Abschnitten wird so zuerst das *in dir* auf die Seele des Menschen bezogen, dann das Wesen der Barmherzigkeit bestimmt und schließlich die Frage gestellt, inwiefern diese in der Seele gegenwärtig sei. Zum besseren Verständnis des *in dir* zieht Eckhart den Schrifttext Luc. 7, 36 und 7, 50 aus dem Tagesevangelium bei“³, d. h. die Verse: „Der Pharisäer begehrte, dass unser Herr mit ihm esse“ und den Viertel-Vers „vade in pace!, geh in Frieden“⁴; mit diesem zuletzt genannten Diktum Jesu an die durch ihn von ihren Sünden befreite Frau beginnt Eckhart seine Ausführungen.

2. Das unvollkommene ‚Anfangen im Frieden‘

„Es ist gut, wenn man vom Frieden zum Frieden kommt, es ist löblich; trotzdem ist es mangelhaft. Man soll laufen in den Frieden, man soll nicht anfangen im Frieden. Gott will sagen: Man soll versetzt und hineingestoßen werden in den Frieden und soll enden im Frieden. Unser Herr sprach: ‚In mir allein habt ihr Frieden‘ (Joh. 16, 33). Genau so weit in Gott, so weit in Frieden. Was irgend von einem in Gott ist, das hat Frieden; ist dagegen etwas außerhalb Gottes, so hat es Unfrieden. Sankt Johannes spricht: ‚Alles, was aus Gott geboren ist, das sucht Frieden und läuft in den Frieden.‘ Darum sprach er: ‚Vade in pace, lauf‘ in den Frieden!‘ Der Mensch, der sich im Laufen und in beständigem Laufen befindet, und zwar in den Frieden, der ist ein himmlischer Mensch. Der Himmel läuft beständig um, und im Laufe sucht er Frieden.“⁵

Dieser von Niklaus Largier treffend übersetzte Passus dürfte etwa den folgenden gedanklichen Aufbau besitzen: Es fällt zunächst auf, dass Eckhart einen deutlichen Unterschied in der Wertung zwischen dem vornimmt, was er das ‚Laufen in den Frieden‘ nennt, und dem, was er als ‚Kommen vom Frieden in den Frieden‘ bzw. als ‚Anfangen im Frieden‘ bezeichnet. Während er das ‚Laufen in den Frieden‘ uneingeschränkt empfiehlt, rät er von dem ‚Anfangen im Frieden‘ bzw. dem ‚Kommen vom Frieden in den Frieden‘ ab. Was aber ist mit beiden Metaphern genau gemeint? Wie so oft, interpretiert auch hier Eckhart sich selbst, indem er seine Deutung der zweiten Stelle aus dem Lukas-Evangelium hinzufügt: „Gott will sagen: Man soll versetzt und hineingestoßen werden

³ N. Largier (ed.), Meister Eckhart: Werke I (Bibliothek des Mittelalters 20), Frankfurt a. M. 1993, 820.

⁴ Vulgata, Luc. 7, 36: „*Rogabat autem illum quidam de pharisaeis, ut manducaret cum illo*“; Luc. 7, 50: „*Dixit autem ad mulierem: ‚Fides tua te salvam fecit; vade in pace!‘*“

⁵ DW I, 117, 7–118, 9: „*Ez ist guot, der von vride ze vride kumet, ez ist lobelich; doch ist ez gebrestenlich. Man sol loufen in den vride, man ensol niht anevāhen in vride. Got wil sprechen, man sol gesast sīn in vride und gestōzen sīn in vride und sol enden in dem vride. Unser herre sprach: ‚in mir hāt ir aleine vride‘. Rehte als verre in got, als verre in vride. Ist sīn iht in gote, daz hāt vride; ist sīn iht ūz gote, daz hāt unvride. Sant Johannes sprichet: ‚allez, daz ūz gote geborn ist, daz ūberwindet die werlt‘. Waz ūz gote geborn ist, daz suochet vride und loufet in vride. Dar umbe sprach er: ‚vade in pace, louf in den vride‘. Der mensche, der in einem loufe ist und in einem staten loufe ist und daz in vride ist, der ist ein himelischer mensche. Der himel loufet statlicke umbe und in dem loufe suochet er vride.“*

in den Frieden und soll enden im Frieden“⁶; mit diesem Frieden ist, wie aus dem Folgenden deutlich hervorgeht, jener allein wahre, weil vollkommene Friede gemeint, der Gott selbst ist: „Unser Herr sprach: ‚In mir allein habt ihr Frieden‘ (Joh. 16, 33). Genau so weit in Gott, so weit in Frieden. Was irgend von einem in Gott ist, das hat Frieden; ist dagegen etwas außerhalb Gottes, so hat es Unfrieden.“⁷ Was also besagt diese Selbstinterpretation Eckharts? Jeder, der im Frieden selbst anfängt, hat das Prinzip seiner Strebensbewegung zum Frieden hin in sich selbst, genauer in seinen kreatürlichen Seelenkräften; er sucht daher den Frieden noch mit seinen ihm eigenen Kräften. Infolgedessen kann er den wahren Frieden, der Gott selbst ist und nach dem er sucht, weil er ihn noch nicht in sich hat, auch nicht erreichen. Sein eigenes, eigenwirksames Streben nach dem göttlichen Frieden nimmt also seinen Ausgangspunkt in seinem eigenen, selbstgewirkten Seelenfrieden, aus dem er nach Eckharts Metapher gleichsam kommt und der ihn selbst auch nicht vollkommen zufriedenen stellen kann; sonst wäre er ihm nicht Ausgangspunkt einer über ihn hinausgehenden Suche nach dem eigentlichen, dem göttlichen Frieden. Denn der Friede, der Gott selbst ist, lässt sich nur in und durch Gottes eigene Wirksamkeit finden.

3. *Das vollkommene ‚Laufen in den Frieden‘*

Worin unterscheidet sich von diesem derjenige, der in den Frieden läuft? Wer in den Frieden läuft, hat den Frieden Gottes nicht nur zur bewegenden Finalursache seines Strebens nach dem Frieden, denn dies gilt auch für denjenigen, der im Frieden anfängt; er hat ihn vielmehr – darin unterscheidet er sich grundlegend von Ersterem – auch zur Form- und zur Wirkursache seiner Strebensbewegung nach ihm. Gott selbst lässt ihn also gleichsam laufen von sich zu sich, indem er ihn, wie es anschaulich heißt, versetzt und hineinstößt in seinen eigenen, d. h. in den göttlichen, Frieden und ihn darin schließlich enden lässt. Weil es der Friede Gottes selbst ist, in den dieser gleichsam läuft, fügt Eckhart das Schriftzitat nach Joh. 16, 33 unmittelbar an: „In mir allein habt ihr Frieden.“

4. *Der Friede Gottes als dessen konstitutive und vollendende Wirkweise*

Was aber ist nach Eckharts Auffassung der Friede, den die menschliche Seele nur in Gott finden kann? In seinem Kommentar zu dieser Stelle schreibt Niklaus Largier: „Der Begriff des Friedens drückt hier [...] einen eschatologischen Zielpunkt der Ruhe in Gott aus (*In Gen.* I n. 142), der als *excitus de labore ad quietem* (Übergang von der Mühsal zur Ruhe‘, *In Gen.* n. 263), ontologisch als Übergang

⁶ DW I, 117, 8–118, 2.

⁷ DW I, 118, 2–4; nahezu bis in den Wortlaut hinein identisch ist hiermit DW V, 308, 4–6: „*Wan als vil bist du in gote, als vil du bist in vride, und als vil üz gote, als vil du bist üz vride. Ist iht einez in gote, daz selbe hat vride. Als vil in gote, als vil in vride.*“

vom Werden zum Sein, zu begreifen ist“⁸; Largier verweist in diesem Zusammenhang dankenswerterweise auch auf eine Stelle in Predigt 57 (*Vidi civitatem sanctam Ierusalem novam descendentem de caelo a domino etc.* [Apoc. 21, 2]), an der Eckhart für sein Verständnis des gesollten Friedens der menschlichen Seele ausdrücklich aus dem 11. Kapitel von *„De divinis nominibus“* des Dionysius Ps.-Areopagita zitiert; dort heißt es:

„Sankt Dionysius sagt: Der göttliche Friede durchzieht und ordnet und vollendet alle Dinge; täte dies der Friede nicht, so zerflößen alle Dinge und hätten keine Ordnung; zum zweiten läßt der Friede die Kreaturen sich ergießen und in Liebe ausfließen und nicht, um zu schaden. Zum dritten macht er die Kreaturen einander dienstbeflissen, so daß sie Bestand haben eine an der anderen. Was eine von ihnen nicht von sich selbst haben kann, das erhält sie von der anderen. Darum kommt eine Kreatur von der anderen. Zum vierten läßt der göttliche Friede die Kreaturen sich wieder zurückneigen in ihren ersten Ursprung, das heißt: in Gott.“⁹

In diesem Passus wird der Friede Gottes erstens mit der konstitutiven, d. h. die Geschöpfe ordnend-erhaltenden, und zweitens auch mit der sie vollendenden, d. h. sie zu sich zurückführenden, Wirkweise Gottes identifiziert. Die an zweiter und die an dritter Stelle genannten Wirkweisen des göttlichen Friedens entfalten nur dessen konstitutive Wirkweise auf gleichsam horizontaler, zwischengeschöpflicher Ebene: Denn es ist die konstitutive Wirkweise Gottes, die die Kreaturen in Liebe fruchtbar werden und sich selbst mitteilen lässt; ebenso wie es das erhaltende Wirken Gottes ist, das die Kreaturen auch einander Halt und Bestand schenken lässt, sofern sie nur in Gemeinschaft und durch diese lebensfähig sind, weshalb sie auch auseinander – die Nachkommen aus ihren Eltern – hervorgehen bzw. ins Leben treten und im Regelfall auch erst durch sie, ihre Fürsorge und Hilfe, lebensfähig und selbständig werden. Schließlich ist es auch der göttliche Friede, der die Kreaturen zu Gott als ihrem Ursprung und Ziel zurückführt, d. h. auf ihn hin ausrichtet¹⁰. Während also in diesem Passus aus der Predigt 57 der Friede mit der konstitutiven und der die Geschöpfe vollendenden Wirkweise Gottes unmittelbar und damit implizit und mittelbar auch mit Gott selbst identifiziert wird, wird diese Identität des Friedens mit Gott in Predigt 7 noch deutlicher und pointierter zum Ausdruck gebracht: „Genau so weit in Gott, so weit im Frieden.“¹¹ Außerhalb Gottes besteht, wie anschließend folgerichtig festgestellt wird, Unfriede¹². Was aber be-

⁸ Largier (ed.), Meister Eckhart: Werke I (nt. 3), 821 sq.

⁹ DW II, 595, 4–11.

¹⁰ Zu dieser zweiten Wirkweise des göttlichen Friedens cf. auch U. Kern, „Man sol loufen in den vride – ‚Frieden‘ bei Meister Eckhart, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 33 (1986), 108: „Der Frieden, der für Eckhart als Frieden göttlicher Frieden ist, bringt die Geschöpfe zum Principium, zum Beginn, zum Anfang zurück.“

¹¹ DW I, 118, 2 sq.; cf. auch DW V, 308, 5 sq.

¹² Cf. DW I, 118, 3 sq.; cf. hierzu entsprechend DW V, 308, 6 sq.: „*Dar ane kenne, wie vil dú in gote bist und ob ez anders ist: ob dú vride oder unvride bást*“ („wie weit du in Gott bist und ob dem nicht so ist, dies erkenne daran: ob du Frieden oder Unfrieden hast“).

deutet nach Eckharts Verständnis der offenbar mit Gott selbst identische Friede? Ist er nichts anderes als die *ad extra* ordnende und erhaltende Wirkweise Gottes?

5. Der Friede Gottes als die vollkommene Einfachheit der göttlichen Natur

Aus dem 11. Kapitel von ‚De divinis nominibus‘ als der dionysischen Quelle für Eckharts Verständnis des Friedens in seiner Predigt 57 wird dessen Bedeutung über seine beschriebene Funktion als die konstitutive und vollendende Wirkweise Gottes hinaus noch genauer entfaltet: Denn hier führt Dionysius nicht nur breit aus, dass die einende und vereinigende Wirkung dieses Friedens dem gesamten Weltall Ordnung und Bestand verleiht, sondern auch, dass dieser göttliche Friede in sich selbst vollkommene Ruhe und Bewegungslosigkeit bedeutet:

„Über diesen göttlichen Frieden und über diese göttliche Ruhe nun, die der fromme Justus Lautlosigkeit und Bewegungslosigkeit zu aller erkennbaren Emanation hin nennt, wie der Friede stillsteht und Ruhe hält, wie er in sich selbst und innerhalb seiner selbst ruht, wie er ganz in sich selbst total übergeeint ist, wie er, wenn er in sich selbst eingeht, und wenn er sich vervielfältigt, dennoch seine Einung mit sich selbst nicht verläßt, sondern vielmehr in alles hervortritt, während er dessen ungeachtet aufgrund der Überfülle der alles überragenden Einung ganz in sich selbst verbleibt, darüber zu sprechen oder auch nur zu denken ist keinem Seienden gestattet oder möglich.“¹³

Dionysius dürfte hier u. a. darauf anspielen, dass die Überrationalität bzw. Unbegreifbarkeit des göttlichen Friedens für die Menschen auch eine biblische Feststellung ist: Nach Phil. 4, 7 („Und der Friede Gottes, der alles Verstehen übersteigt, wird eure Herzen und eure Gedanken in der Gemeinschaft mit Christus Jesus bewahren“) übersteigt der Friede Gottes¹⁴ alles menschenmögliche Begreifen, und zwar, wie Dionysius hier völlig zu Recht ausführt, auf Grund seiner vollkommenen Einheit und Ruhe, wobei die Ruhe nur den Aspekt der schlechthinnigen Bewegungslosigkeit der Einheit des göttlichen Wesens zum Ausdruck bringt. Der vollkommene Friede aber ist deshalb ein Zustand vollkommener Ruhe, weil in ihm nichts Gegensätzliches mehr sein kann. So wie im zwischenmenschlichen Frieden die sich zuvor ausschließenden und daher einander bekämpfenden gegensätzlichen Seiten auf den versöhnten Unterschied zu-

¹³ Ps.-Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen v. B. R. Suchla (Bibliothek der griechischen Literatur 26), Stuttgart 1988, 94; das griechische Original in: Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus XI, 1, ed. v. B. R. Suchla (Patristische Texte und Studien 33), Berlin–New York 1990, 218, 7–14.

¹⁴ Weitere Bibelstellen zum göttlichen Frieden, bzw. zum Frieden, der Gott selbst ist, sind: Is. 9, 5 sq.; 1 Thess. 5, 23; Col. 3, 15; Röm. 15, 33.

rückgeführt sind, koinzidieren alle Formen von Gegensätzlichkeit und Differenz in der vollkommenen Einfachheit des göttlichen Wesens. Während der dionysische Text darüber hinaus auch die Gleichzeitigkeit des Insichbleibens und des Ausschihervorgehens des göttlichen Friedens gemäß dem neuplatonischen, insbesondere proklischen Grundgesetz von *μόνη* („Verharren“), *πρόοδος* („Hervorgang“) und *ἐπιστροφή* („Rückkehr“) als die „drei Sinnmomente der ganzen Bewegung des Wirkens von Ursache“¹⁵ betont, kommt es Meister Eckhart in seiner Rezeption dieses Dionysius-Textes alleine auf die konstitutive und zu sich zurückführende Wirkweise des göttlichen Friedens sowie auf dessen Synonymität mit der vollkommenen Einheit und Ruhe des göttlichen Wesens an.

6. Die Vereinigung von Gott und Mensch im Sein

Wie aber kann der Mensch, und darum geht es Eckhart als *lebmeister*¹⁶, dieses göttlichen Friedens, d. h. der Einheit des göttlichen Wesens, teilhaftig werden? Für diese Erklärung nimmt Eckhart bewusst wieder die (göttliche) Autorität der Heiligen Schrift in Anspruch, kann doch nur Gott selbst uns sagen, wie wir zu ihm und schon gar in sein Innerstes kommen können, weil es das menschliche Einsichtsvermögen unendlich überragt: „Sankt Johannes spricht: ‚Alles, was aus Gott geboren ist, das überwindet die Welt‘ (1 Joh. 5, 4): Was aus Gott geboren

¹⁵ W. Beierwaltes, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik (Philosophische Abhandlungen 24), Frankfurt a. M. ²1979, 139.

¹⁶ Zu Eckharts Selbstverständnis als *lebmeister* cf. den als eine Aussage Meister Eckharts verzeichneten ‚Spruch‘ in: F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, vol. 2, Leipzig 1857, Nachdr. Aalen 1962, 599, 19 sq.: „*wéger wére ein lebmeister denne túsent lesemeister*“; siehe hierzu A. M. Haas, Geistliches Mittelalter (Dokimion 8), Freiburg/Schweiz 1984, 319, nt. 8: „Wie alle Sprüche ist auch dieser von zweifelhafter Authentizität; trotzdem vermag er eine Anschauung Eckharts zu illustrieren, die ihn in seinem deutschsprachigen Predigtwerk geleitet haben dürfte: die Intention, auf die Seelen der Angesprochenen einzuwirken, und weniger die Absicht, reine Lehre zu vermitteln.“ Zur Einheit von Leben und Lehre in der Persönlichkeit Meister Eckharts cf. A. M. Haas, Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse, Freiburg/Schweiz 1971, 70 sq.; auch für die Eckhart-Schüler Johannes Tauler und Heinrich Seuse ist dieses primäre Selbstverständnis verbindlich; für Tauler cf. Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, ed. v. F. Vetter (Deutsche Texte des Mittelalters 11), Berlin 1910, ND Dublin–Zürich 1968, 196, 28 sqq.; zu Seuse cf. E. M. Filthaut, Heinrich Seuse in dominikanisch-priesterlich-seelsorglicher Sicht, in: id. (ed.), Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366–1966, Köln 1966, 267–304; zum Ganzen cf. A. M. Haas, Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt a. M. 1989, 16 sq.: „Worin sich aber Eckhart, Tauler und Seuse unverbrüchlich einig sind, ist die Verpflichtung auf Seelsorge, mithin der Vorrang ihrer gesellschaftlichen Funktion als *lebmeister* vor jeder gelehrten Tätigkeit als *lesmeister* (= Lektor). Diese Sinngebung ihrer Existenz durch die Priorität konkreter Vermittlung der göttlichen Heilsgnade an andere Menschen (vor allem in Städten, wo es nach Humbert von Romanis ‚mehr Sünde gibt‘) ist auch der Kern ihrer mystagogischen Tätigkeit, in der von einer [...] Einheit des Menschen mit Gott gepredigt wurde.“

ist, das sucht Frieden und läuft in den Frieden. Darum sprach er: ‚Vade in pace, lauf‘ in den Frieden!‘¹⁷

Nur derjenige läuft also nach Eckhart in den Frieden, der aus Gott geboren ist, dessen Seele durch die in seinem Seelengrund sich vollziehende Sohnesgeburt bewegt und erfüllt wird. Denn die mit dem göttlichen Sohn aktual eingewordene Seele kehrt in der Sohnesgeburt durch die innertrinitarischen Relationen Gottes hindurch in die vollkommene Einheit, in den Frieden des göttlichen Wesens zurück und geht aus ihm wieder in die trinitarischen Relationen Gottes hervor. Daher ist der beständig in diesen göttlichen, da mit der vollkommen bewegungslosen Einheit des göttlichen Wesens identischen Frieden laufende Mensch auch, wie Eckhart sagt, ein „himmlischer Mensch“¹⁸; denn wie die stetige, immer gleichförmige Kreisbewegung des Himmels die ewige Ruhe bzw. den Frieden Gottes nachahmt und ihm ähnlich zu werden sucht¹⁹, so wird die Seele des in den Frieden laufenden Menschen aus dem Frieden Gottes stets neu geboren und lebt daher in einem unerschütterlichen, weil göttlichen Frieden.

In einem nächsten Argumentationsschritt legt Eckhart die zuerst genannte Stelle aus dem Lukas-Evangelium aus (cf. Luc. 7, 36): ‚Der Pharisäer begehrte, daß unser Herr mit ihm esse‘, indem er die Einheit von Leib und Seele im Menschen ausdrücklich als eine solche des Seins und nicht des Wirkens be-

¹⁷ DW I, 118, 4–7: „*Sant Johannes sprichet: ‚allez, daz üz gote geborn ist, daz überwindet die werlt‘. Wāz üz gote geborn ist, daz suochet vride und loufet in vride. Dar umbe sprach er: ‚vade in pace, louf in den vride‘.*“ Eckhart übersetzt das Diktum Jesu ‚vade in pace‘ nicht ganz korrekt mit ‚lauf‘ in den Frieden‘ anstelle der richtigen Übersetzung ‚geh‘ in Frieden‘; dies deshalb, weil er das jesuanische Diktum mit dem Lauf des Himmels sowie des himmlischen Menschen sachlich verbinden will.

¹⁸ DW I, 118, 7 sq.: „*Der mensche, der in einem loufe ist und in einem staten loufe ist und daz in vride ist, der ist ein himelischer mensche.*“ Eckhart bezeichnet den *homo caelestis* auch als ‚*homo divinus, perfectus*‘ (In Gen. II, n. 27, in: LW I, 497, 2), wobei der Ausdruck *homo divinus* bei Eckhart noch ausführlicher als der synonyme Terminus *homo caelestis* belegt ist; cf. Sermo IV/1, n. 21: „*primo quia deus, et per consequens homo divinus, non agit propter cur aut quare*“ (LW IV, 22, 11 sq.); In Ioh., nn. 112 (LW III, 97), 224 (LW III, 187 sq.), 338 (LW III, 287), 381 (LW III, 324 sq.), 384 (LW III, 327 sq.), 394 (LW III, 336), 397 (LW III, 338 sq.); ‚himmlisch‘ wird der göttliche Mensch von Eckhart genannt, weil er zuerst und vor allem nach den himmlischen und geistigen Gütern bzw. nach Gott selbst strebt; ihm stellt er den *homo terrestris*, den primär nach Sinnlichem, nach Materiell-Irdischem strebenden Menschen, kontrastiv gegenüber; cf. In Gen. II, nn. 38 sqq. (LW I, 505, 8–507, 6). Der ‚himmlische Mensch‘ bleibt von allem Kreatürlichen unberührt und unbewegt; cf. DW I, 128, 2–5: „*Ein meister sprichet: den himel enmac niht berieren, und meinet, daz der mensche ein himelisch mensche ist, dem alliu dinc niht sō vil ensint, daz sie in berieren mügen.*“ Das Meister-Zitat ist eine freie Wiedergabe dessen, was Aristoteles im sechsten Kapitel des ersten Buches von ‚De gen. et corr.‘ (322b–323b) ausführt; zur Unberührtheit bzw. Unbewegtheit des Himmels nach Eckhart cf. auch In Ioh., n. 602 (LW III, 525, 5–7) und DW I, 56, 12 sq. Es sei hier nur am Rande darauf hingewiesen, dass dem Terminus *homo divinus* zur Bezeichnung des idealen Menschen in der nach-Eckhart’schen Theologen-Generation eine nennenswerte Bedeutung erst wieder im Prokloskommentar Bertholds von Moosburg zukommt; cf. hierzu L. Sturlese, ‚Homo divinus‘. Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nacheckhartschen Zeit, in: K. Ruh (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg (Germanistische Symposien-Berichtsbände 7)*, Stuttgart 1986, 145–161.

¹⁹ DW I, 118, 8 sq.: „*Der himel loufet statlicbe umbe und in dem loufe suochet er vride.*“

stimmt. Auch die leibliche Speise, die wir zu uns nehmen, werde mit dem Leib im Sein und nicht im Wirken und damit ebenso vereint wie die Seele mit dem Körper vereint sei²⁰. Beide Formen einer seinsmäßigen Vereinigung aber verwendet Eckhart nur zur Veranschaulichung für „die große Einung, die wir mit Gott im Sein, nicht aber im Wirken haben sollen“²¹. Wie aber ist diese Vereinigung zwischen Gott und Mensch im Sein (!), nicht im Wirken, die Eckhart für den in den Frieden Gottes laufenden Menschen verwirklicht sieht, überhaupt möglich? Denn die Ungeheuerlichkeit dieser Annahme muss eigens hervorgehoben werden: Eckhart behauptet demnach die Möglichkeit einer Einswerdung von Gott und Mensch im Sein und damit die Möglichkeit einer seinsmäßigen Vergöttlichung des Menschen. Offensichtlich sieht er erst in dieser innergöttlichen Gottwerdung des Menschen die äußerste Stufe der *unio mystica* zwischen Gott und Mensch realisiert. Wie aber, um nochmals zu fragen, ist eine solche überhaupt möglich? Auf diese für ein angemessenes Verständnis des zentralen Inhalts dieser Predigt alles entscheidende Frage gibt Eckhart, wie wir noch sehen werden, selbst die Antwort.

7. Das Abgeschiedensein von allem Nicht-Göttlichen als Voraussetzung für die *unio mystica*

Dass es ein Pharisäer ist, der nach dem Schriftwort den Herrn um das gemeinsame Mahl mit ihm bittet, deutet Eckhart gemäß der ihm von Hieronymus überkommenen etymologischen Wortbedeutung von ‚Pharisäer‘ als der (nämlich vom gemeinen Volk religiös) ‚Abgesonderte‘ bzw. ‚Abgetrennte‘²² dahingehend, dass die Seelenkräfte, und zwar vor allem die beiden höchsten des Intellekts und des Willens, desjenigen Menschen, der die besagte seinsmäßige Vereinigung mit dem Frieden Gottes erfährt, von allem, was nicht Gott selbst ist, gänzlich losgelöst bzw. im radikalen Eckhart’schen Sinne dieses Wortes ‚abgeschieden‘ sein müssen²³; denn nur diese von jeder Eigen- und Fremdbewegung losgelöste Ab-

²⁰ DW I, 118, 10–119, 5: „*Diu spise, die ich izze, diu wirt alsó vereinet mit mínem líbe als mín líp mit míner sêle. Mín líp und mín sêle diu sint vereinet an einem wesene, níbt als an einem werke, als mín sêle, diu einiget sich dem ougen an einem werke, daz ist, daz ez síbet. Alsó hát diu spise, die ich izze, ein wesen mit míner natúre, níbt vereinet an einem werke [...]*.“ Zur seinsmäßigen Einheit zwischen Körper und Seele, die für Eckhart die größte Einheit zwischen Geschaffenem überhaupt darstellt, cf. die ausführlichen Hinweise bei Quint, DW I, 119, nt. 2, und bei Largier (ed.), Meister Eckhart: Werke I (nt. 3), 823 sqq.

²¹ DW I, 119, 5 sq.: „[...] und meinet die grôzen einunge, die wir mit gote suln hân an einem wesene, níbt an einem werke. Dar umbe bat der phariseús unsern herren, daz er mit im æze.“

²² Cf. Hieronymus, Liber interpretationis Hebraicorum nominum, ed. P. De Lagarde (CCSL, vol. LXXII, Turnhout 1954), Lag. 61, 20: „*Fares diuisio. Farisaei diuidentes uel diuisi.*“ Cf. Lag. 69, 5 sq.; Lag. 76, 28: „*Farisaens diuisus.*“

²³ DW I, 119, 8–120, 5: „*Phariseús sprichet als vil als einer, der abegescheiden ist und umbe kein ende enweiz. Waz ze der sêle gebæret, daz sol abegelaset sîn alzemâle. Dar nâch die krefte edeler sint, dar nâch lasent sie mêt abe. Etlíche krefte sint sô hóch obe dem líbamen und sô versundert, daz sie alzemâle abschelenet und scheident. Ein meister sprichet ein schône wort: waz eines rüeret líplich dinc, daz enkumet niemer dar ín.*“ Zur

geschiedenheit versetzt die Seele in jenen Frieden der vollkommenen Einheit des göttlichen Wesens, in dem man nicht einmal mehr etwas vom Unfrieden weiß²⁴, weil in ihm jedes reflexive Bewusstsein, auch das der absoluten Selbstreflexion des trinitarischen Gottes, untergegangen ist.

8. *Die seinsmäßige Vereinigung des Grundes der menschlichen Seele mit dem vollkommen einfachen Wesen Gottes als ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit*

In einem weiteren Schritt führt Eckhart mit großer Eindringlichkeit aus, dass diese von ihm beschworene Vereinigung des Menschen mit dem vollkommenen Frieden des göttlichen Wesens ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit ist. Die Barmherzigkeit Gottes aber sei das größte bzw. höchste Werk, das Gott je in allen Kreaturen wirkte²⁵, und Gottes erster ‚Ausbruch‘²⁶. Dieses höchste Werk Gottes bestehe genauer darin, „daß Gott die Seele in das Höchste und Lauterste versetzt, das sie zu empfangen vermag, in die Weite, in das Meer, in ein unergründliches Meer; dort wirkt Gott Barmherzigkeit“²⁷. Das ‚unergründliche Meer‘²⁸, in welches Gott durch seine Barmherzigkeit den Seelengrund des Menschen im Vorgang seiner Vereinigung mit ihm versetzt, aber ist nichts anderes als der göttliche Friede, d. h. die nicht nur für uns, sondern auch für Gottes eigenen, den absoluten Geist unbegreifbare Einfachheit des göttlichen Wesens,

‚abscheidenden‘, abstrahierenden Wirkung der Seelenkraft insbesondere des Intellekts cf. die Hinweise von Quint in DW I, 120, nt. 2. Zur radikalen Eckhart’schen Bestimmung der ‚Abgeschiedenheit‘ cf. M. Enders, Abgeschiedenheit des Geistes – höchste ‚Tugend‘ des Menschen und fundamentale Seinsweise Gottes, in: *Theologie und Philosophie* 71 (1996), 63–87. Das Meister-Zitat dürfte sich beziehen auf Augustinus, *De trinitate* XIV, 8, 11, ed. W. J. Mountain (CCSL, vol. L), Turnhout 1968, 436, 14–26.

²⁴ DW I, 120, 7–10: „*Daz dritte meinet, daz man kein ende habe und niendert si beslozzen und niendert enhafte und alsô gesast si in vride, daz man niht enwîzzen umbe unvrîde, sô der mensche in got gesast wirt mit den kreften, die alzemâlê abegelaset sint.*“ Mit den ‚völlig abgelösten Kräften‘, durch die der Mensch in Gott versetzt wird, sind die höchsten Seelenkräfte des Intellekts und des Willens gemeint, cf. hierzu nt. 23.

²⁵ DW I, 121, 1 sq.: „*Ein meister sprichet: daz habste werk, daz got ie geworhte an allen créatûren, daz ist barmherzicheit.*“ Mit dem Meister-Zitat nimmt Eckhart Bezug auf Petrus Lombardus, *Sententiae* IV, d. 46, c. 5, in: *Magistri Petri Lombardi Sent. In IV Libris Distinctae*, ed. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 1981, 535, 12–537, 7; Eckhart pflegt allerdings einen sehr freien interpretatorischen Umgang mit diesem Basistext, in dem sich kein echter Beleg für seine These findet.

²⁶ DW I, 121, 5: „*Swaz got wûrket, der êrste ûzbruch ist barmherzicheit [...].*“

²⁷ DW I, 121, 10–12: „*Daz habste werk gotes ist barmherzicheit und meinet, daz got die sêle setzet in daz habste und in daz lûterste, daz si enpfâben mac, in die wite, in daz mer, in ein ungrûntlich mer: dâ wûrket got barmherzicheit.*“

²⁸ Zur Metapher des ‚unergründlichen Meeres‘ bzw. des ‚mer sîner gruntlôsicheit‘ (DW I, 123, 2 sq.) für die vollkommene Einfachheit des göttlichen Wesens cf. Largier (ed.), Meister Eckhart: Werke I (nt. 3), 826: „Im Werk Eckharts begegnet eine ganze Reihe vergleichbarer Ausdrücke, die sich auf die Unfaßbarkeit der Gottheit in ihrem Einssein jenseits der trinitarischen Entfaltung beziehen: *einade, wüestunge, grunt [...], abgrunt.*“

die Eckhart bekanntermaßen wiederholt die ‚Gottheit‘ nennt²⁹ und damit auch terminologisch von der ‚Trinität Gottes unterscheidet. Gott versetzt also das Innerste der Seele durch das Werk seiner Barmherzigkeit „in das Höchste und Lauterste, das sie zu empfangen vermag“, nämlich in die vollkommene Einfachheit seines eigenen Wesens, mit der er den Grund der menschlichen Seele vereinigt. Dabei grenzt Eckhart seine Bestimmung der Barmherzigkeit Gottes dezidiert von dem gewöhnlichen Verständnis göttlicher und menschlicher Barmherzigkeit als der Sünden vergebenden Wirkweise Gottes bzw. als des sich erbarmenden Mitleids eines Menschen mit einem anderen ab³⁰. Denn er bestimmt die Barmherzigkeit zwar als eine genuine Tätigkeit Gottes – daher auch seine Redeweise von dem ‚Werk der Barmherzigkeit‘; aber nicht als eine nach außen, d. h. auf etwas anderes, mithin Nicht-Göttliches, bleibend gerichtete Wirkweise, sondern als das den Grund der menschlichen Seele mit seinem eigenen, vollkommen einfachen Wesensgrund vereinigende Wirken Gottes. Dieses Wirken ist daher kein Wirken *ad extra*, sondern nur die Zurückführung des in der Sohnesgeburt bereits mit dem trinitarischen Gott vereinigten menschlichen Seelengrundes in die vollkommene Einfachheit des göttlichen Wesens, mit dem der Seelengrund dabei nicht im Wirken, sondern nur im Sein geeint werden kann, weil eine Vereinigung im Wirken noch eine Beziehung und damit eine Differenzstruktur darstellt, die in der vollkommenen differenz- und damit auch geist- und relationslosen Einfachheit des göttlichen Wesens nicht mehr bestehen kann. Daher nennt Eckhart auch dieses vereinigende Wirken Gottes „das Werk der Barmherzigkeit, so wie es in sich selbst und wie es in Gott ist“³¹; denn diese Vereinigung des menschlichen Seelengrundes mit der Gottheit als dem vollkommen einfachen Wesen Gottes ist ein gänzlich innergöttliches, in Gott selbst bleibendes und nicht in einen außergöttlichen Bereich übergehendes Wirken Gottes und ist dennoch ein ‚Werk der Barmherzigkeit‘; denn dass Gott den menschlichen Seelengrund mit sich im Sein vereinigt und darin jede Differenz zwischen sich und dem Menschen aufhebt, stellt die unübertrefflich größte und daher auch schlechthin ungeschuldete Zuwendung Gottes zum Menschen dar, die zugleich das menschlich Vorstellbare unendlich überschreitet, ohne deshalb

²⁹ Zu Eckharts Unterscheidung zwischen dem einfachen Wesen Gottes, das er terminologisch mit ‚die Gottheit‘ bezeichnet, und der von ihm ‚Gott‘ genannten göttlichen Trinität cf. S. Ueda, Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus, Gütersloh 1965, 113 sqq.; auch im lateinischen Werk Meister Eckharts gibt es Ansätze für diese Unterscheidung zwischen Gottheit (*deitas*) und Gott (*deus*); cf. H. Merle, *Deitas. Quelques aspects de la signification de ce mot d'Augustin à Maître Eckhart*, in: K. Flasch (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Beiheft 2)*, Hamburg 1984, 12–21; B. McGinn, *The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart*, in: *Journal of Religion* 61 (1981), 1–19, bes. 12 sqq.

³⁰ DW I, 121, 5 sq.: „[...] *nibt als er [sc. got] dem menschen sine sünde vergibet und als sich ein mensche über den andern erbarmet.*“

³¹ DW I, 121, 4: „*daz werk barmberzicheit, als ez in im selber ist und als ez in gote ist.*“

unmöglich zu sein. Sie zeigt zugleich, dass der Seelengrund des Menschen empfänglich sein muss für die vollkommene Einheit des göttlichen Wesens. Denn sonst könnte er nicht mit dem Innersten Gottes vereint werden.

*9. Die Vereinigung von Gott und Mensch im Sein
ist weder ein Werk der Liebe noch der Vernunft*

Im vorletzten Teil dieser Predigt zeigt Eckhart, dass diese Vereinigung des Grundes der menschlichen Seele mit der Gottheit weder das Werk der Liebe, und zwar weder der göttlichen noch der kreatürlichen Liebe, noch das Werk des göttlichen oder kreatürlichen Erkennens sein kann. Denn die Kraft der Liebe – und dies gilt sowohl für die geschöpfliche als auch für die göttliche Liebe – „versetzt niemals in Gott; allenfalls verleimt sie schon Vereinigtes. Die Liebe vereint nicht, in gar keiner Weise; was schon vereint ist, das heftet sie zusammen und bindet es zu. Liebe vereint im Wirken, nicht aber im Sein“³². Meister Eckhart zeigt in seiner andernorts entwickelten trinitätstheologischen Bestimmung des göttlichen Wesens der Liebe, dass eine Gleichheit des Seins die Voraussetzung, nicht jedoch das Resultat des Wesens der göttlichen Liebe ist; diese aber besteht in der Vereinigung von seinsmäßig Gleichem und nur personal, mithin relational, Unterschiedenem – von göttlichem Vater und göttlichem Sohn –, die zur Geburt, d. h. zur wesensidentischen Hervorbringung, einer dritten innergöttlichen Person, des Heiligen Geistes, führt³³. Personale Liebe ist also in ihrem göttlichen Wesen eine Vereinigung zweier voneinander unterschiedener Personen miteinander, aber nicht im Sein, sondern im Wirken, nämlich in der gemeinsamen Hervorbringung des Heiligen Geistes durch die und in der Vereinigung von Vater und Sohn. Daher vereint auch die Liebe Gottes zum ganz gottempfänglich gewordenen Menschen diesen mit Gott nicht im Sein, sondern im Wirken, indem sie in der mystischen Vereinigung seine Geistseele mit der Wirkmacht des göttlichen Geistes erfüllt. Die Vereinigung des Grundes der menschlichen Seele mit dem einfachen Wesen Gottes kann daher kein Werk der Liebe sein. Dass Liebe nicht im Sein, sondern nur im Wirken vereint, muss folglich auch für wahre menschliche Liebe, und zwar nicht nur für die zwischen-

³² DW I, 122, 1–5: „*Aleine Sant Johannes spreche, minne diu einige, minne ensetzet niemer in got; vil lîbte lîmet si zuo. Minne eneiniget niht, enkeine wis niht; daz geeiniget ist, daz heftet sie zesamen und bindet ez zuo. Minne einiget an einem werke, niht an einem wesene.*“ Largier (ed.), Meister Eckhart: Werke I (nt. 3), 826, beschränkt Eckharts Aussage von der fehlenden Kraft zur Vereinigung im Sein auf die kreatürliche Liebe und das kreatürliche Erkennen; im Unterschied hierzu scheint mir diese Aussage von Eckhart aber als allgemein und damit auch für Gottes Liebe und Gottes eigenes Erkennen intendiert. Denn Eckhart entfaltet dieses Theorem in diesem Kontext als eine Auslegung von 1 Joh. 4, 16, d. h. der Identifizierung Gottes mit der Liebe selbst; cf. DW I, 121, 14–122, 1.

³³ Cf. hierzu mit zahlreichen Belegstellen M. Enders, Das göttliche Wesen der Liebe im Verständnis Meister Eckharts, in: *Erbe und Auftrag* 79 (2003), 27–44, bes. 27–32.

menschliche, sondern auch für die menschliche Liebe zu Gott, gelten. Diese nimmt Gott, wie Eckhart metaphorisch ausführt, ‚unter dem Fell‘ bzw. dem ‚Kleid‘ seiner Gutheit³⁴. Sie ist also nicht auf Gottes inneres Sein und Wesen, sondern auf seine den Geschöpfen zugewandte und daher für diese erkennbare Güte und damit auf die Grundqualität des göttlichen Wirkens nach außen, zu den Geschöpfen, finalursächlich bezogen. Die Güte Gottes aber verbirgt gleichsam – wie ein Kleid seinen Träger – Gottes An-Sich, d. h. die vollkommene Einheit seines eigenen Wesens. Daher kann die Liebe des Menschen zu Gott ihn nicht mit Gottes eigenem Sein vereinigen.

Doch auch das Erkennen vermag nach Eckhart diese Vereinigung von Gott und Mensch im Sein nicht zu bewirken. Und zwar muss dies, auch wenn es von Eckhart hier nicht mehr explizit gemacht wird, bereits für das göttliche Erkennen gelten. Denn auch diesem bleibt trotz der Wesensidentität beider Seiten der göttlichen Selbstreflexion wie jedem Erkennen eine immanente Relationalität und damit Differenz, die daher gerade nicht eine unterschiedslose Einswerdung seiner selbst mit dem von ihm Erkannten bewirken kann. Noch viel weniger aber gilt dies für die menschliche bzw. geschöpfliche Gotteserkenntnis. Denn auch wenn die menschliche Vernunft im Akt ihrer Gotteserkenntnis von Gott nicht bloß – wie die menschliche Gottesliebe – eine bestimmte seiner Seinsvollkommenheiten erfasst, so nimmt sie Gott notwendigerweise doch so, „wie er in ihr erkannt wird“, d. h. nach dem Maß und in der Weise ihres eigenen Seins. Deshalb kann auch sie die unermessliche Einheit des reinen göttlichen Seins nicht erfassen und folglich auch nicht den menschlichen Seelengrund mit dem göttlichen Seinsgrund vereinigen³⁵. Dieses Werk bleibt vielmehr einzig und allein der Barmherzigkeit Gottes als jener innergöttlichen Tätigkeit vorbehalten, durch die Gott sich selbst in seinem Innersten mit dem Grund der menschlichen Seele vereinigt. Wo jede geschöpfliche Liebe zu ihm gänzlich versagt, erbarmt sich Gott seines nach ihm strebenden Geschöpfes, indem er es eins werden lässt mit seinem innersten Geheimnis.

10. Der ‚Ort‘ des göttlichen ‚Werkes der Barmherzigkeit‘: der Grund der menschlichen Seele

Im Schlussteil dieser Predigt muss Eckhart die Bedingung der Möglichkeit der von ihm zuvor behaupteten seinsmäßigen Vereinigung von Gott und Mensch *ex parte creaturae* erläutern. M. a. W.: Er muss erklären, was von der menschlichen

³⁴ DW I, 122, 9–123, 1: „Minne nimet got selben, als er guot ist, und entviele got dem namen güete, minne enkünde niemer vürbaz; Minne nimet got under einem velle, under einem kleide.“

³⁵ DW I, 123, 1–3: „Des entuot vernünfticheit niht; vernünfticheit nimet got, als er in ir bekant ist; dá enkan si in niemer begrifen in dem mer siner grunthlöchheit.“ Cf. auch Largier (ed.), Meister Eckhart: Werke I (nt. 3), 826: „Wichtig ist der Gedanke, daß auch die Vernunft – als Seelenvermögen – Gott nicht fassen kann im ‚Meer seiner Unergründlichkeit‘ [...], da sie, wie die Liebe an die Qualifizierungen, an ihr Erkenntnisvermögen gebunden bleibt.“

Person mit Gott unter Wahrung der Göttlichkeit Gottes im Sein überhaupt vereinigt werden kann. Er muss also auf den Grund der menschlichen Seele als den – raum- und zeitfreien – ‚Ort‘ dieser Vereinigung zu sprechen kommen. Um mit Gottes vollkommen einfachem Sein bzw. Wesen vereinigt werden zu können, muss der Grund der menschlichen Seele selbst form- und differenzlos und daher für das natürliche Wissen des Menschen unbegreifbar sein³⁶. Nur von Gottes eigenem, übernatürlichem Wissen kann der Seelengrund erkannt werden³⁷. Weiß daher ein Mensch etwas von seinem eigenen Seelengrund, dann notwendigerweise nur aus Gnade, d. h. weil es ihm von Gottes übernatürlichem Wissen gegeben wurde³⁸. In seiner verborgenen Einfachheit – die jedoch nicht mit der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens identisch sein kann, denn sonst wäre der Seelengrund selbst wesenhaft göttlich und müsste nicht von Gottes Barmherzigkeit mit Gottes eigenem Wesen geeint werden – ist der Seelengrund erhaben über Vernunft und Wille als die höchsten Kräfte der menschlichen Seele, die aus ihm hervorgehen³⁹. Somit ist der Grund der menschlichen Seele das kreatürliche Abbild des göttlichen Vaters, aus dem der Sohn und der Heilige Geist hervorgehen⁴⁰.

II. Gott ist die Ruhe selbst. Eine Interpretation der Predigt 60 („In omnibus requiem quaesivi“)

Dass die Einheit des göttlichen Wesens, die unter dem Aspekt ihrer vollkommenen Bewegungslosigkeit von Eckhart die Ruhe selbst genannt wird, dass also diese Ruhe das Ziel aller Bewegung überhaupt ist, und zwar sowohl aller geschöpflichen als auch der innergöttlichen Selbstbewegung, wird von Eckhart in der Predigt 60 ausführlich entfaltet. In dieser Predigt legt er den Schriftvers nach

³⁶ DW I, 123, 11–124, 2: „Ein meister sprichet, der aller beste von der sêle gesprochen hât, daz alliu menschlîchiu kunst niemer enkumet dar in, waz diu sêle in irm grunde sî.“ Das Meister-Zitat nach Augustinus, De Gen. ad litt. libri duodecim, lib. VI, c. 29, in: J. Zycha (ed.), CSEL, vol. XXVIII, pars 1, Prag–Wien–Leipzig 1894, 200, 16–18: „[...] fateor neminem ad huc mihi persuasisse, quod sic habeam de anima, ut nihil amplius quaerendum putem“; cf. ferner DW I, 124, 3–5: „Dâ ûzgânt die krefte von der sêle in diu werk, dâ enwîzzen wir niht von; wir wîzzen wol ein wênic dâ von, ez ist aber kleine. Waz diu sêle in irm grunde sî, dâ enwîzz nieman von.“

³⁷ DW I, 124, 2: „Waz diu sêle sî, dâ heret ûbernatiurlîchiu kunst zuo.“

³⁸ DW I, 124, 5 sq.: „Waz man dâ von gewîzzen mac, daz muoz ûbernatiurlîch sîn, ez muoz von gnâden sîn.“

³⁹ DW I, 123, 6–8: „Ein meister sprichet ein schone wort, daz neizwaz gar heimliches und verborgens und verre dar enboben ist in der sêle, dâ ûzbrechent die krefte vernûnflichkeit und wille.“ Mit dem Meisterzitat dürfte sich Eckhart nach der Angabe von Largier (ed.), Meister Eckhart: Werke I (nt. 3), 826, auf Alcher von Clairvaux, De spiritu et anima, c. 27, in: PL 40, 799, beziehen: „Animam tamen hominis, id est mentem, nulla creatura juxta substantiam implere potest, nisi sola Trinitas.“

⁴⁰ DW I, 123, 8–11: „Sant Augustinus sprichet: als daz unsprechelich ist, dâ der sun ûzbrichet von dem vater in dem êrsten ûzbruche, alsô ist neizwaz gar heimliches dar enboben dem êrsten ûzbruche, dâ ûzbrechent vernûnflichkeit und wille.“ Zur Bezugsstelle bei Augustinus cf. De trinitate XIV, 8, 11, ed. W. J. Mountain (CCSL, vol. I), Turnhout 1968, bes. 435, 74–436, 13.

Eccli. 24, 11 aus: ‚In allem habe ich Ruhe gesucht‘⁴¹. Die vier Fragen, die Eckhart sich selbst eingangs stellt, strukturieren die ganze Predigt. Sie lauten im Einzelnen:

„Fragte man mich, ich sollte erschöpfend Auskunft darüber geben, worauf der Schöpfer abgezielt habe damit, daß er alle Kreaturen erschuf, so würde ich sagen: auf ‚Ruhe‘. Fragte man mich zum zweiten, was die Heilige Dreifaltigkeit in allen ihren Werken insgesamt suche, ich würde antworten: ‚Ruhe‘. Fragte man mich zum dritten, was die Seele in allen ihren Bewegungen suche, ich würde antworten: ‚Ruhe‘. Fragte man mich zum vierten, was alle Kreaturen in allen ihren natürlichen Strebungen und Bewegungen suchen, ich würde antworten: ‚Ruhe‘.“⁴²

In dieser Reihenfolge geht Eckhart anschließend diese vier Fragen und seine jeweils gleich lautende Antwort auf sie ausführlich durch.

1. Die Ruhe des göttlichen Wesens als die gottgegebene Finalursache allen geschöpflichen Seins

Zur ersten Frage nach der Absicht und Zielsetzung, mit der Gott die Geschöpfe hervorbringt: Gott anerschafft den Geschöpfen, insbesondere der vernunftbegabten Seele, ein natürliches Streben auf ihn hin, um sie zu sich zu führen⁴³; da seine göttliche Natur aber die vollkommene Ruhe ist, hat er sie aus einem Wohlgefallen an bzw. aus Liebe zu ihr gleichsam⁴⁴, wie Eckhart notgedrungen bildhaft ausführt, „aus sich herausgestellt, um aller Kreaturen natürliches Begehren zu reizen und an sich zu ziehen. Nicht allein sucht der Schöpfer seine eigene Ruhe damit, daß er sie aus sich herausgestellt und allen Kreaturen angebildet hat, sondern er sucht zugleich alle Kreaturen mit sich wieder in ihren ersten Ursprung, das ist in die Ruhe, zurückzuziehen“⁴⁵. Eckhart will sagen: Gott hat sein eigenes Wesen, welches die Ruhe selbst ist, zum finalursächlich wirkenden Vollendungszustand allen geschöpflichen Strebens gemacht, und zwar vor allem aus Liebe zur Ruhe als zu seinem eigenen Wesen sowie aus Liebe

⁴¹ Zu diesem Leitzitat der Predigt cf. Theisen, Predigt und Gottesdienst (nt. 2), 254: „Das Leitzitat der Predigt steht in der Epistel des Festes Maria Himmelfahrt. Eckhart konstruiert aus drei Versen der Epistel einen Dialog zwischen der ewigen Weisheit und der Seele. Inhaltlich folgt er dabei der Grundstruktur des Verhältnisses zwischen Gott und Maria; gleichzeitig erschließt er, indem er als Partner der ewigen Weisheit die Seele benennt, das Maria widerfahrere Heilshandeln Gottes jedem Menschen.“

⁴² DW III, 11, 4–12, 5: „Vrāgete man mich, daz ich endeliche berihten sölte, waz der sechepfer gemeinet hāte, daz er alle créatūren geschaffen hāte, ich sprāche: ‚ruowe‘. Vrāgete man mich ze dem andern māle, waz diu beilige drīvalticheit suochte zemāle an allen irn werken, ich sprāche: ‚ruowe‘. Vrāgete man mich ze dem dritten māle, waz diu sēle suochte an allen irn bewegungen, ich sprāche: ‚ruowe‘. Vrāgete man mich ze dem vierden māle, waz alle créatūren suochten an irn natuirlichen begerungen und bewegungen, ich sprāche: ‚ruowe‘.“

⁴³ DW III, 13, 1 sq.: „Ze dem ersten māle suln wir merken und prüeven, wie daz götliche antlütze götlicher natüre machet unsinnic und tobic aller der sēle begerungen nāch im, daz er sie ze im ziebe.“

⁴⁴ DW III, 13, 3: „Wan gote smacket sō wol und ist im sō bebegelich götlichiu natüre, daz ist ruowe [...]“

⁴⁵ DW III, 13, 3–14, 1.

zu den Geschöpfen, sofern diese im Grunde nach nichts anderem streben als danach, in die vollkommene Ruhe des göttlichen Wesens als in ihren ersten Ursprung zurückzukehren⁴⁶. Gott aber liebt in allen seinen von ihm hervorgebrachten Kreaturen erst- und letztlich sich selbst, seine ihm wesenseigene Ruhe⁴⁷.

2. *Die Ruhe des göttlichen Wesens als die Zielbestimmung allen trinitarischen Wirkens und aller innertrinitarischen Bewegungen*

Die zweite Frage nach der Absicht der Heiligen Dreifaltigkeit in allen ihren Werken wird von Eckhart nur sehr knapp behandelt: „Der Vater sucht Ruhe in seinem Sohn, darin, daß er alle Kreaturen in ihm ausgegossen und gebildet hat, und sie beide suchen Ruhe im Heiligen Geist darin, daß er von ihnen beiden als eine ewige unermessliche Liebe ausgegangen ist.“⁴⁸

Wie Gott in den Kreaturen die Ruhe seines Wesens sucht, so sucht er aus demselben Grund auch in seinen im Sohn verwahrten Ideen seine Ruhe, sofern diese ja nichts anderes als die göttlich-ideellen, exemplarursächlichen Schöpfungsgründe aller Kreaturen sind. Zudem sind die Ideen Gottes ein Bild und Spiegel des göttlichen Wesens und damit Ausdruck seiner vollkommenen Ruhe. Vater und Sohn aber suchen im Heiligen Geist Ruhe, sofern der Geist die liebende Vereinigung und Verbindung von beiden und daher gleichsam die personale Gestalt ihrer wechselseitigen Anwesenheit beieinander ist, in der sie beim je anderen Ruhe finden.

3. *„Ruhe“ als der Zielpunkt aller natürlichen Bewegungen des menschlichen Körpers und der menschlichen Geistseele*

Sehr viel ausführlicher behandelt Eckhart auf Grund seiner primär mystagogischen Zielsetzung die dritte Frage nach dem, was die menschliche Seele in allen ihren Bewegungen sucht. Hier führt Eckhart erstens aus, dass die Ruhe die Finalursache bereits aller natürlichen Strebebewegungen des menschlichen Körpers ist, in und mit denen die menschliche Seele daher Ruhe sucht. Denn der Mensch suche in allen seinen körperlichen Bewegungen sich entweder dessen zu begeben, was ihn an der Ruhe behindert, oder etwas zu erlangen, worauf er ruhen kann⁴⁹. Aber auch in den Mitgeschöpfen suchen die Menschen nach Eckhart nichts anderes als die Ruhe, was *prima facie* höchst unplausibel klingt; deshalb fügt Eckhart als Begründung hinzu, dass die Menschen dasjenige an den Geschöpfen lieben, worin sie am meisten Gottes Gleichnis erkennen; nichts

⁴⁶ Cf. DW III, 13, 3–14, 1.

⁴⁷ Cf. DW III, 14, 1–3.

⁴⁸ DW III, 14, 4–7.

⁴⁹ Zu diesem Passus cf. DW III, 14, 8–16, 2.

aber gleiche in allen Kreaturen Gott so sehr wie die Ruhe⁵⁰; mit ‚Ruhe‘ darf in dem angesprochenen geschöpflichen Kontext allerdings keineswegs bloß der kreatürliche Schlafzustand assoziiert werden; vielmehr ist hier an alle geschöpflichen Formen (relativer) Beständigkeit und Dauerhaftigkeit und damit geringer Veränderlichkeit zu denken, und zwar sowohl im physischen als auch im psychischen und nicht zuletzt im mentalen Bereich, d. h. vor allem hinsichtlich der Prinzipienfestigkeit des Wertgefüges und der Verhaltensnormen einer Person.

4. *Reinheit und Ruhe als Kennzeichen der mit dem Wesen Gottes geeinten Seele*

Anschließend charakterisiert Eckhart die vorbildliche menschliche Seele, in der Gott ruht. Diese Seele ist vollkommen rein. Denn je reiner eine Seele wird, umso ruhiger ist sie. Sie wird aber umso reiner, je geistiger und höher sie erhoben, das heißt, je näher sie zu Gott geführt wird. Je erhabener und reiner aber eine Seele ist, umso größer ist auch ihre Wirkkraft nach außen, wie Eckhart an Beispielen veranschaulicht⁵¹. Ruhe ist schließlich dasjenige, was Gott im Menschen am meisten liebt:

„Fürwahr, der Mensch kann Gott nichts Lieberes bieten als Ruhe. Des Fastens, Betens und aller Kasteiung achtet und bedarf Gott nicht im Gegensatz zur Ruhe. Gott bedarf nichts weiter, als daß man ihm ein ruhiges Herz schenke; dann wirkt er solche heimlichen göttlichen Werke in der Seele, daß keine Kreatur dabei zu dienen oder auch nur zuzusehen vermag.“⁵²

Warum aber liebt und sucht Gott nach Eckhart am meisten und vor allem, wenn nicht gar ausschließlich, die Ruhe in der menschlichen Seele? Weil er nur im ihm Ähnlichen bzw. Gleichartigen wirken kann. Je ruhiger und damit ärmer an eigenwirksamer Selbstbewegung, vor allem an der Tätigkeit eines eigenen Willens, daher eine Seele ist, umso gottempfänglicher ist sie. Und was wirkt Gott in der in ihm ruhenden Seele? Er führt sie, wie Eckhart in seiner Deutung von Hosea 2, 14 betont, „in die Einöde, abseits aller Kreaturen“⁵³, das aber heißt: bis in die Einfachheit seines eigenen Wesens hinein.

5. *Die Vorrangstellung des Seelenvermögens der Liebe gegenüber dem des Intellekts*

Nun kann aber Gott, wie Eckhart dezidiert hervorhebt, dieses ihm eigene, mithin göttliche Werk nicht in der kreatürlichen Seele als solcher wirken, weil die Aufnahmefähigkeit alles Kreatürlichen begrenzt und eingeschränkt, während

⁵⁰ Cf. DW III, 16, 2–5.

⁵¹ Cf. DW III, 16, 5–18, 1; cf. hierzu auch die Hinweise bei Largier (ed.), Meister Eckhart: Werke I (nt. 3), 1090.

⁵² DW III, 19, 1–5.

⁵³ DW III, 20, 3–21, 3.

alles Göttliche wesenhaft unbegrenzt ist⁵⁴. Die höchsten kreatürlichen Seelenkräfte des Erkennens und des Liebens können diese Vereinigung der menschlichen Seele mit dem göttlichen Wesen ebenfalls nicht kraft eigenen Vermögens vollziehen; denn das menschliche Erkenntnisvermögen „trägt Gott in die Seele und leitet die Seele zu Gott. In Gott hinein aber vermag sie [sc. die Erkenntnis] sie [die Seele] nicht zu bringen“⁵⁵, wie Eckhart hier ausdrücklich sagt; die kreatürliche Erkenntnis des Menschen ist daher nach Auskunft dieser Stelle gerade nicht ein Vermögen, welches die Seele mit Gott zu vereinigen und damit gleichsam in ihn hineinzuführen vermag; sie führt vielmehr, um Eckharts Bild aufzugreifen, die Seele an Gott heran, indem sie nach ihrer Abstraktion von ihnen auf Vielheitlich-Konkretes bezogenen Erkenntnisbildern durch Ausübung ihrer höchsten Tätigkeit der Reflexion ihres eigenen Vermögens die notwendige Bedingung dafür schafft, dass die kreatürliche Liebeskraft der Seele diese mit allen ihr eigenen Kräften in Gott hineinzuführen und mit ihm zu vereinigen vermag⁵⁶. Dieser bemerkenswerte Absatz stellt also das Seelenvermögen der Liebe hinsichtlich seiner die menschliche Seele mit Gott vereinigenden Kraft ganz eindeutig über das der Erkenntnis, weshalb dieser Passus im ‚Paradisus anime intelligentis‘ signifikanterweise gestrichen worden ist. Da ihn aber alle anderen Handschriften einhellig überliefern, dürfte er dennoch authentisch sein. Freimut Löser hat in einer Synopse des authentischen Eckhart-Textes mit der Fassung dieser Predigt im ‚Paradisus anime intelligentis‘ deutlich gezeigt, dass der Redaktor des ‚Paradisus‘ Eckharts authentischen Text manipuliert, indem er ihn der vom ‚Paradisus‘ vertretenen programmatischen Überordnung des Vernunftvermögens über das Liebesvermögen der menschlichen Geistseele angleicht⁵⁷. Jedenfalls gehört diese Predigt mit ihrer prononcierten Betonung der Vorrangstellung des Seelenvermögens der Liebe gegenüber dem Intellekt eindeutig nicht in die Programmatik des ‚Paradisus anime intelligentis‘. Sie ist daher dem frühen Eckhart und damit Eckharts Erfurter Zeit insgesamt abzusprechen⁵⁸, auch wenn sie mit der Predigt 7 in der Lehre über die göttliche Ruhe und den göttlichen Frieden voll übereinstimmt.

⁵⁴ Cf. DW III, 21, 3–6.

⁵⁵ DW III, 22, 2 sq.

⁵⁶ DW III, 22, 5–7 (in eigener neuhochdeutscher Übersetzung): „Dann tritt die oberste Kraft hervor – das ist die Liebe – und bricht in Gott ein und führt die Seele mit der Erkenntnis und mit allen ihren Kräften in Gott hinein und vereinigt sie mit Gott.“

⁵⁷ Cf. F. Löser, Einzelpredigt und Gesamtwerk. Autor- und Redaktortext bei Meister Eckhart, in: editio 6 (1992), 56–60, bes. 58: „Im Gegensatz zum Programm des *Paradisus anime intelligentis* lehrt Eckhart hier – in dieser einen Predigt – also nicht den Vorrang des *intellectus* [...]. Der Redaktor dagegen wahrt das Programm der von ihm angelegten Sammlung, manipuliert Eckharts Text, greift sinnverändernd ein, so daß wieder *bekanntnisse* als *oberste kraft* erscheint. Nicht Eckhart vertritt in dieser Predigt die Doktrin vom Vorrang des *intellectus*, sondern der Redaktor der Sammlung.“

⁵⁸ In diesem Sinne auch F. Löser, Einzelpredigt und Gesamtwerk (nt. 57), 58: „Die restliche Überlieferung der Predigt weist ins Rheinland. Sie ist demnach später, nicht in Eckharts Erfurter Zeit entstanden, ist anders in ihrer Doktrin. Der Redaktor erst hat sie in seinem eigenen und Eckharts früherem Sinn bearbeitet.“

Doch kehren wir zur inhaltlichen Betrachtung dieser Predigt zurück: Scheint sich Eckhart nicht innerhalb dieser Predigt selbst zu widersprechen? Denn wie kann er der Liebe das Vermögen zusprechen, die Seele mit Gott zu vereinigen, wenn die hier gemeinte Kraft der Liebe doch ein kreatürliches Vermögen ist und bleibt und daher nicht der Ort sein kann, in dem Gott sein ‚göttliches Werk‘ wirkt? Dieser Einwand scheint mir die folgende Deutung des diesbezüglichen Passus erforderlich zu machen: Die Liebe erfüllt im Unterschied zum kreatürlichen Erkenntnisvermögen nicht nur eine notwendige, sondern darüber hinaus auch eine hinreichende Bedingung dafür, dass Gott selbst die Seele mit sich vereinigt und in ihr sein göttliches Werk auf, um mit Eckhart zu sprechen, göttliche Weise vollzieht⁵⁹. Denn Gott muss, wie Eckhart an zahlreichen anderen Stellen insbesondere seines Predigtwerkes in geradezu beschwörendem Tonfall beteuert, aus der Überfülle seiner sich mitteilen wollenden Güte und damit aus eigener Seinsnotwendigkeit heraus sich selbst einer für ihn ganz empfänglich gewordenen Seele gnadenhaft schenken und sie mit sich vereinigen⁶⁰. Die die Seele mit Gott vereinigende Kraft ist daher letztlich und eigentlich kein kreatürliches, sondern ein göttliches Vermögen⁶¹, es ist genauer die vollkommen vereinigende Liebeskraft des göttlichen, des Heiligen Geistes, wie dies von Eckhart insbesondere in seinen beiden deutschen Predigten 63 und 75 ausgeführt wird⁶². Worin aber besteht die hinreichende Bedingung, welche das Liebesvermögen der menschlichen Seele erfüllt, damit sie Gott mit sich vereinigen kann? Sie liegt, wie ebenfalls aus zahlreichen Texten Meister Eckharts, nicht zuletzt aus den Erfurter ‚Reden der Unterweisung‘, deutlich wird⁶³, in der Aufhebung der Selbsttätigkeit des eigenen Willens; denn der Wille des Menschen besitzt im Unterschied zu seinem Erkenntnisvermögen die Fähigkeit, seine eigene Wirksamkeit vollkommen zur Ruhe zu bringen bzw. aktual aufzuheben; und wenn er

⁵⁹ Cf. DW III, 22, 3 sq.

⁶⁰ Zu diesem ‚Müssen‘ im Sinne einer durch Gottes eigene Seinsvollkommenheit bedingten Notwendigkeit cf. etwa DW I, 71, 7–72, 2; 234, 13–237, 3; DW III, 81, 1–9; DW V, 187, 1–188, 2; 202, 3 sq.; 228, 9–229, 2; 295, 3–5; 306, 7–9; hierzu cf. S. Ueda, Über den Sprachgebrauch Meister Eckharts: ‚Gott muß ...‘ – Ein Beispiel für Gedankengänge der spekulativen Mystik, in: G. Müller/W. Zeller (eds.), Glaube, Geist und Geschichte. FS für E. Benz, Leiden 1967, 266–277.

⁶¹ In diesem Sinne auch D. Mieth (ed.), Meister Eckhart. Einheit im Sein und Wirken, München – Zürich 1986, 41: „Wo das Denken aufhört, da fängt die Liebe eigentlich erst an (vgl. LW 4, Sermo VI, n. 52, S. 51). Man darf sich also beim Lesen Eckharts nicht durch die vielen Stellen, an denen vom Vorrang des Denkens vor dem Lieben die Rede ist, täuschen lassen. Dieser Vorrang gilt dialektisch: das Denken treibt die Liebe über den bloßen Willensakt hinaus zur Liebe ‚ohne Worumwillen‘, die in die von Gott ausgehende Liebe eingefügt ist. Die meisten Ausleger übersehen dies.“

⁶² Cf. M. Enders, Das göttliche Wesen der Liebe im Verständnis Meister Eckharts, in: Erbe und Auftrag 79 (2003), 38 sq., 42 sqq.

⁶³ Cf. hierzu M. Enders, Die ‚Reden der Unterweisung‘: Eine Lehre vom richtigen Leben durch einen guten und vollkommenen Willen, in: K. Jacobi (ed.), Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N. F. 7), Berlin 1997, 69–92.

dies tut, dann muss – und darin besteht die Erfüllung der besagten hinreichenden Bedingung – der göttliche Wille aktual an die Stelle des menschlichen treten, dann muss Gott den vor ihm willenlos und damit ganz gottempfänglich gewordenen Menschen mit seinem eigenen Willen, seiner göttlichen Liebe vollkommen erfüllen. In diesem negativen Vermögen zur aktualen Aufhebung der eigenen Wirksamkeit liegt der Vorzug der Seelenkraft des Willens bzw. der Liebe gegenüber der des Denkens, die, weil sie dies nicht vermag, die Seele nur an Gott heran-, nicht aber in Gott hineinzuführen vermag⁶⁴.

6. Die gnadenhafte Transformation der Seele in die Natur und das Leben Gottes

Was aber geschieht mit der mit Gott durch die zunächst menschliche, dann aber göttliche Liebe vereinten Seele? Eckhart sagt:

„Und dort wirkt Gott oberhalb der Kraft der Seele, nicht als in der Seele, sondern als göttlich in Gott. Dort wird die Seele getaucht in Gott und getauft in göttlicher Natur, und sie empfängt darin ein göttliches Leben und nimmt göttliche Ordnung an, so daß sie nach Gott geordnet wird.“⁶⁵

Was bedeutet das ‚Getauftwerden‘ der Seele in der göttlichen Natur – eine Formulierung, die Eckhart in dieser Predigt wiederholt gebraucht⁶⁶ – anderes als die der Seele in ihrem Grund von Gott gnadenhaft gegebene Erfahrung der vollkommenen Einfachheit seiner Natur, eine Erfahrung, die einer ‚Taufe‘, d. h. einer vollkommenen Reinigung und einer radikalen Transformation der Seele in einen ihr gnadenhaft geschenkten Zustand göttlichen Lebens, gleichkommt? Eckhart veranschaulicht diese Überformung der Seele mit folgendem Gleichnis: Wie der Körper durch die Eingießung der Seele in ihn eine neue, dem Leben der Seele gemäße, einheitliche Gestalt erhält, so verliert die mit Gott vereinte, in göttlicher Natur getaufte Seele

„alle ihre Hindernisse und Schwäche und Unbeständigkeit und wird völlig erneuert in einem göttlichen Leben und wird in allen ihren Sitten und Tugenden geordnet nach göttlichen Sitten und Tugenden, wie man am Licht erkennen kann: Je näher die Flamme beim Docht brennt, um so schwärzer und grob-stofflicher ist sie; je höher sich aber die Flamme vom Docht weg hinaufzieht, um so lichter ist sie. Je höher die Seele über sich selbst hinaus emporgezogen ist, um so lauterer und klarer ist sie, um so vollkommener vermag Gott in ihr in seinem eigenen ‚Gleichnis‘ sein göttliches Werk zu wirken“⁶⁷.

⁶⁴ Hierzu auch F. Löser, Einzelpredigt und Gesamtwerk (nt. 57), 59: „Eckharts feine Differenzierung des zum wahren Gott Gelangens qua *bekanntnisse* (des, wie er formuliert *zu gotte* und *an gotte*) einerseits und des in Gott-Vereint-Werdens und -Bleibens qua *minne* andererseits geht in Predigt 60 durch die Bearbeitung des *Paradisus*-Redaktors, der den Vorrang des *intellectus* unter allen Gesichtspunkten zu wahren bestrebt ist, verloren.“

⁶⁵ DW III, 22, 7–24, 1.

⁶⁶ Cf. DW III, 25, 4.

⁶⁷ DW III, 25, 4–26, 3.

Mit anderen Worten: Je tiefer die Seele in Gott mit ihm vereinigt wird, umso beständiger, reiner und klarer, umso gottförmiger ist sie. Die mit Gott ganz, das aber heißt: mit seinem einfachen Wesen in ihrem Grund gnadenhaft vereinigte Seele lebt folglich in einem tiefen Frieden. Denn Gott selbst ist in seinem einfachen Wesen als seinem Innersten vollkommene Ruhe und vollkommener Friede. Daher ist der Grad des inneren Friedens eines Menschen ein Kriterium für das Maß seiner existentiellen Gottesnähe und Gottförmigkeit. Oder nochmals mit Eckharts eigenen Worten:

„So auch sollte ein wahrhaft geistiger Mensch in einem rechten Frieden ganz und gar unwandelbar in göttlichen Werken emporgehoben sein. Dessen mag sich ein geistiger Mensch wohl schämen, daß er in Betrübniß, in Zorn und in Ärger so leicht dem Wandel unterworfen wird. Ein solcher Mensch ward noch nie recht geistig.“⁶⁸

7. *Das Streben aller natürlichen Bewegungsprozesse nach der Ruhe (Gottes)*

Schlussendlich begründet Eckhart auch seine Antwort auf die vierte eingangs dieser Predigt gestellte Frage nach dem, was alle Kreaturen in allen ihren natürlichen Strebungen und Bewegungen suchen. Alle, nicht nur die vernunftbegabten, Kreaturen suchen in ihrem natürlichen Streben nichts anderes als Ruhe, ob sie es nun wissen oder nicht; sie bezeugen es nach Eckhart durch ihr natürliches Tun und Wirken⁶⁹. Denn alle natürlichen Bewegungsprozesse streben, wie Eckhart mit einer langen, spätestens mit Aristoteles beginnenden Tradition teleologischer Naturbetrachtung sowie der ursprünglich stoischen, dann stark christlich, insbesondere augustinisch, und in dessen Gefolge auch mittelalterlich breit rezipierten Lehre von dem jeder Entität eigenen ‚natürlichen Ort‘ versichert, nach ihrem je eigenen Erfüllungs- und Vollendungszustand, durch dessen Erreichen ihr Streben erlischt, sie also zur Ruhe kommen. Zur Veranschaulichung dieser Grundgesetzmäßigkeit natürlicher Bewegungsvorgänge führt Eckhart zwei traditionelle und daher auch bei ihm häufige Beispiele an⁷⁰, nämlich die Bewegung des fallenden Steines nach unten zur Erde und die Bewegung des Feuers nach oben⁷¹: „Die Bewegung des fallenden Steines währt daher so lange, bis er seinen naturgemäßen Platz auf der Erde eingenommen hat; in gleicher Weise strebt das Feuer, dessen Ort in der Hierarchie der Elemente oben ist, aufwärts.“⁷² Jede geschöpfliche Entität strebt also nach Ruhe, sucht ihren jeweiligen natürlichen Ort, an dem sie zur Ruhe kommt; „und darin“, so Eckhart, „verrät sie die Gleichheit mit der göttlichen Ruhe, die Gott allen Kreaturen zugeworfen hat“⁷³.

⁶⁸ DW III, 26, 5–27, 2.

⁶⁹ Cf. DW III, 27, 3 sq.

⁷⁰ Zu weiteren Belegstellen bei Eckhart cf. DW III, 28, nt. 1.

⁷¹ Cf. DW III, 27, 4–6.

⁷² Largier (ed.), Meister Eckhart: Werke I (nt. 3), 1091.

⁷³ DW III, 28, 1 sq.: „und dar ane bewiset si die glüchnisse göttlicher ruowe, die got an alle créatüren geworfen hát.“

Die Ruhe, nach der die Geschöpfe jeweils natürlicherweise streben, ist zunächst und unmittelbar selbstverständlich nicht Gott, sondern ein bestimmter und immer wieder neu zu suchender energetischer Gleichgewichtszustand, mithin etwas Innerweltliches. Doch in seiner naturnotwendigen Suche nach Ruhe gleicht das Geschöpf seinem Schöpfer, der, wie wir sahen, sowohl in seinem schöpferischen Wirken *ad extra* als auch in seinen innertrinitarischen Hervorgängen die Ruhe seines eigenen Wesens als seinen eigenen, allerdings nur in analoger Weise zu verstehenden Vollendungszustand sucht. Diese Ähnlichkeit der geschöpflichen Ruhe mit seiner eigenen göttlichen Ruhe hat Gott den Geschöpfen, wie Eckhart anschaulich formuliert, ‚zugeworfen‘, d. h. anerschaffen.

Da es Eckhart aber vor allem anderen um das Erreichen der göttlichen Ruhe durch die nach ihr in allen ihren natürlichen Bewegungen suchende menschliche Seele geht, bittet er im letzten Satz dieser Predigt Gott um dessen Hilfe dafür, „daß wir so die göttliche Gleichheit göttlicher Ruhe suchen und bei Gott finden mögen“⁷⁴. Diese „göttliche Gleichheit göttlicher Ruhe“ aber ist der göttliche Sohn. In ihm geht die mit ihm in ihrem Grunde vereinte Seele in dem raum- und zeitfreien Kreislauf des Hervorgangs der göttlichen Trinität aus dem vollkommen einfachen Wesen der Gottheit und der Rückkehr in dieses ein in die absolute Ruhe des göttlichen Wesens, in dem alle Bewegungsvorgänge überhaupt, sowohl die außergöttlichen als auch die trinitarisch-innergöttlichen, ihre Ruhe und ihre Vollendung finden. Denn Gott ist in seinem Innersten die Ruhe und der Friede.

⁷⁴ DW III, 29, 1 sq.