

Aristoteles unterscheidet in der Nikomachischen Ethik drei Lebensformen des Menschen: ein animalisches Leben, ein Leben der Ehre, und ein Leben der Hingabe an die Philosophie. 1/ Dahinter steht die platonische Einteilung der Lebensformen nach den Seelenkräften, nach der Vernunftseele (logistikon), der muthaften Seele (thymoeides) und der Begierdenseele (epitymetikon). Die Lebensformen des Philosophen, des Kriegers und des Arbeiters spielen bekanntlich in Platons Staatslehre eine wichtige Rolle. 2/

Die philosophische Dreiteilung wird vor allem von den verschiedenen Glückszielen des Menschen spezifiziert. Lust, Ehre und Weisheit werden jeweils von den verschiedenen Lebensformen als höchstes Glück erstrebt. Für Platon und Aristoteles ist dabei klar, dass das höchste Glück und dementsprechend auch das höchste Glücksstreben des Menschen nur in der Hingabe an die Philosophie liegen kann. 3/ Demgegenüber tritt das



animalische Leben der Lustbefriedigung derart zurück,  
dass es nicht eigentlich als ein menschliches Leben  
bezeichnet werden kann. 4/

1/ Vgl. EN I, 3.

2/ Vgl. J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie.  
Bd. I, 119.

3/ Vgl. EN X, 7-9

4/ Vgl. EN I, 6. Thomas von Aquin klammert deshalb die  
"vita voluptuosa" aus der spezifisch menschlichen  
Lebenseinteilung aus. Vgl. S.th. 2-2 q 179 a 2 ad 1.

---

D. Mieth Die Einheit.... S. 31

Die Suche nach einer spezifisch menschlichen Lebens-  
einteilung führt bei Aristoteles über die Seelenstu-  
fungen hinaus. Eine spezifisch menschliche Lebens-  
einteilung ist nur im rationalen Seelenteil zu finden.  
Deshalb klammert Aristoteles nacheinander alle anderen  
Funktionen des Menschen aus, indem er sie als nicht  
genuin menschlich bezeichnet: "Die blosse Funktion des  
Lebens ist es nicht, denn die ist auch den Pflanzen  
eigen. Gesucht wird aber, was nur dem Menschen  
eigentümlich ist. Auszuscheiden hat also das Leben,  
soweit es Ernährung und Wachstum ist. Als nächstes  
käme dann das Leben als Sinnesempfindung. Doch teilen  
wir auch dieses gemeinsam mit Pferd, Rind und jeglichen  
Lebewesen. So bleibt schliesslich nur das Leben als  
Wirken des rationalen Seelenteils." 1/

1/ EN I, 6. Übersetzung nach F. Dirlmeier 31.

---

D. Mieth Die Einheit... S.31/2

Danach stellt sich für Aristoteles das Problem der  
irrationalen Verfasstheiten des Menschen. In der  
Nikomachischen Ethik werden die irrationalen Elemente  
der Seele in solche unterteilt, die zur vegetativen  
Grundlage des Lebens gehören und am Rationalen keinen  
Anteil haben, und solche, die zur Unterordnung unter  
die rationale Regentschaft befähigt sind. Diese nennt  
Aristoteles ganz allgemein das Strebevermögen des  
Menschen; 1/ sie allein werden ethisch erfasst, weil  
sie sich in gewissem Sinne vom Rationalen bestimmen  
lassen. 2/ So verweist alles spezifisch Menschliche  
auf das rationale Zentrum des Menschen. Auf dieser  
höchsten Stufe der menschlichen Bestimmung gelangt  
Aristoteles zu der Lebenseinteilung in das philoso-  
phisch-beschauliche (theoretikos) und das sittlich-  
politische (praktikos) Leben. 3/ Von ihrer philoso-  
phischen Ableitung her betrachtet setzt also die  
Einteilung gerade nicht in der Dimension der Alltäg-  
lichkeit ein, 4/ sondern im "logistikon", im rationalen



Zentrum des Menschen. Das gilt in gleicher Weise für Platon, bei dem die Begriffe noch nicht herausgestellt sind, auf den sie aber inhaltlich zurückführen.

- 1/ Vgl. EN I, 13.
- 2/ Vgl. EN I, 6.
- 3/ Vgl. EN I, 3.6.13; VI, 1-3; X, 7-9
- 4/ Von daher gesehen, ist es nicht zutreffend, wenn U. von Balthasar den Begriffsgegensatz von Aktion und Kontemplation "nicht in den tieferen Schichten philosophischer und theologischer Spekulation beheimatet" sieht und in eine "eher oberflächliche Schicht" verweist (Aktion und Kontemplation 361).

D. Mieth Die Einheit... S. 32

Aristoteles verweist auf den Doppelcharakter des Rationalen im Menschen: "ein Teil hat das Rationale im eigentlichen Sinn und in sich selbst, während ein zweiter das Vermögen besitzt hinzuhören, so wie ein Kind auf den Vater hört. 1/ Es gibt also eine autarke Rationalität und eine abhängige Rationalität. Diesen Rationalitätsformen entsprechen verschiedene Einteilungen in der Ethik des Aristoteles: die Einteilung in die Tugenden des Verstandes (dianoëtische Tugenden) und des Charakters (ethische Tugenden); 2/ die Gliederung der rationalen Erkenntnis in ein spekulatives und ein "abwägend reflektierendes" Vermögen; 3/ die Einteilung gemäss der dem einzelnen Menschen besonders eigentümlichen Seelentätigkeit, die sich dann jeweils in künstlerischer Produktion, sittlichem Handeln und philosophischer Wahrheitsfindung ausdrückt 4/ Diese verschiedenen Einteilungen entsprechen einander insofern, als die dianoëtischen Vorzüge, das spekulative Vermögen und die philosophische

D. Mieth Die Einheit... S.33

Aristoteles sagt: "... setzen wir als Aufgabe und Leistung des Menschen eine bestimmte Lebensform und als deren Inhalt ein Tätigsein und Wirken der Seele, gestützt auf ein rationales Element, als Leistung des hervorragenden Menschen dasselbe, aber in vollkommener und bedeutender Weise, und nehmen wir an, dass alles seine vollkommene Form gewinnt, wenn es sich im Sinne seines eigentümlichen Wesensvorzugs entfaltet, so gewinnen wir schliesslich als Ergebnis: das oberste dem Menschen erreichbare Gut stellt sich dar als ein Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit." 1/ ~~Für-Aristoteles~~

- 1/ EN I, 6; Dirlmeier 32.



Bei einer solchen Formulierung hängt freilich viel davon ab, was hier unter "Kontemplation" zu verstehen ist. Handelt es sich um eine Gottverbundenheit in der Tätigkeit, die etwas anderes ist als die Musse der Kontemplation, dann bleibt die Eigenständigkeit des aktiven Lebens gewahrt. Das ist jedoch bei Augustinus nicht intendiert. Es genügt ihm nicht, dass die Tätigkeit "gottgemäss", zum Heil der andern, "recte atque utiliter" geschieht; 1/ vielmehr darf die "suavitas" der Wahrheitsschau um der Notwendigkeit der tätigen Liebe nicht verloren gehen. 2/ Die "vita mixta" erweist sich also im konkreten Leben doch als ein kontemplativ gefärbtes Einheitsideal. Auch Augustinus hat die mönchstheologische Einseitigkeit des Modells nicht ganz durchbrochen. Man spürt, dass die Selbstgenügsamkeit der philosophischen Kontemplation hier durchscheint. Die Aktion ist "negotium", Nicht-Musse. Ihre Pflichten (officium, necessitas) werden übernommen (suscipere), wenn sie auferlegt



---

werden (imponere).

---

1/ Vgl. a.a.O..

2/ Vgl. a.a.O..

---

**D. Mieth Die Einheit von Vita Activa und Vita  
Contemplativa p. 124**

Gerade die härteste Unterscheidung von Schöpfer und Schöpfung, wie sie im christlichen Schöpfungsglauben ausgesprochen ist, ist das "Licht" dieser Theologie: den Blick auf diesen Unterschied gerichtet, zeigt sie ihn als Prinzip der ganzen Spekulation. Nur der Mensch, der sich der absoluten Differenz zum Absoluten, zu Gott, bewusst ist, ist der mit Gott geeinte Mensch. Das absolute Dunkel Gottes ist das einzige Licht sowohl der ganzen Theologie als auch der ihr entsprechenden Frömmigkeitshaltung.<sup>1</sup> Darum lässt sich Eckharts mystische Theologie und Spiritualität nur verstehen, wenn man zuvor ihren Ausgangspunkt ins Auge fasst. Dieser Ausgangspunkt ist die Unzugänglichkeit Gottes. Bei Eckhart taucht deshalb in vielen Predigten die "Weiselosigkeit des Gottfindens" als zentrales Thema auf. Dieses Thema muss zunächst geklärt werden.



---

1. Vgl. oben S. 107

---

D. Mieth Die Einheit.... p. 124

Die Unzugänglichkeit Gottes wird beschrieben in der negativen Theologie. 1. Die negative Theologie hat vor Meister Eckhart bereits eine lange Tradition, vor allem seit Pseudo-Dionysius. Sie bezeichnet die Transzendenz Gottes und enthält zunächst die Vorstellung, dass alle, notwendigerweise im Kreatürlichen befangenen Benennungen Gottes und Erkenntnisse über Gott ihm selbst nicht adäquat sind und ihn deshalb in seiner Fülle nicht wiedergeben können.<sup>3</sup>

1. Vgl. dazu V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* 13-39; Th. Steinbüchel, *Mensch und Gott in Frömmigkeit und Ethos der deutschen Mystik* 95f.
2. Über die Auslegung der mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius im Mittelalter vgl. W. Völker, *Kontemplation und Extase bei Pseudo-Dionysius Areopagita* 218-245; J. Koch, *Platonismus im Mittel-*



alter 18. Überholt ist die Arbeit von W. Achelis,  
~~Über das Verhältnis Meister Eckeharts zum Areo-~~  
pagiten Dionysius, Diss. Steglitz 1922.

3. Vgl. DW I, 146,5.6; 284, 4.5; 329,8-10; 346,3-347,7 (vgl. auch die Parallelstellen aus Pseudo-Dionysius und dem "Liber de causis" in den Anmerkungen) Pf 82,26-83,8; Pf 318,31-319,17. In der letzten Stelle nennt Eckhart Gott "ein überswebende wesen und ein überwesende nihtheit." Diesen Gott kann man nicht "worten", d.h. in Worte fassen, denn er ist eine "ungeworteter got" (319,4.5.17).

D. Mieth Die Einheit.... p. 125/126

Hier setzt Eckharts Spekulation ein und fragt sich zunächst: Ist Gott das Sein? Das scholastische Axiom lautete: "Esse est Deus." Für Eckhart hat dieses Axiom seine volle Gültigkeit.<sup>1</sup> Und doch scheint ihm die Aussage nicht ausreichend. Wenn nämlich Gott das Sein ist, dann kann nichts sein ausser Gott; ist etwas ausser Gott, so ist das Sein doppelt. Darum muss Gott zugleich nicht das Sein sein. Aber nicht so, als sei er nicht, sondern sein Sein ist derart different von allem Seienden, dass der Ausdruck Sein fast gefährlich ist. Wenn Gott das Sein ist, dann ist er ein Über-Sein. Eckhart sagt: "Deus est intelligere."<sup>2</sup> Darin liegt ein weiterer Versuch der Formalisierung und Entgegenständlichung der Gott-Aussagen. Im Erkennen, sagt er, sei Gott so nackt und bloss, wie er in sich selbst sei.<sup>3</sup> An dieser Lieblingsvorstellung hält er jedoch auch nicht durchgängig fest: Gott wächst ihm<sup>4</sup> auch über das Erkennen hinaus. Er ist das "Nichts,





---

jedoch nicht so, wie die Kreatur nichts ist, wenn sie von Gott nicht im Sein gehalten wird, sondern als Verneinung des Nichts, das in allem liegt, das man über ihn aussagt.<sup>3</sup> Eckharts negative Theologie nimmt also Gott als Verneinen des Verneinenden.

1. Vgl. etwa Thomas von Aquin, S.th: I q 13 a II. Vgl. Prologus generalis in opus tripartitum n. 12 (LW I, 156f): Prologus in opus propositionum (LW I, 166-182).
2. Vgl. Quaestiones Parisienses LW V, 40-45, und die Bemerkungen J. Koppers dazu, a.a.O. 43-44. Vgl. auch Pf 40,12.13: Gottes "wesen ist sin bekennen."
3. Vgl. DW I, 122, 5.6; 150,3-7; 152,6-8.
4. Vgl. Pf 80,1 ff; 82,26 ff; 319,3 ff.
5. Vgl. Pf 83,15-19; 320,27-31; DW I, 361, 10-364,4.

---

D. Mieth Die Einheit.... p. 126

Diese Unzugänglichkeit Gottes findet einen weiteren Ausdruck in Eckharts Unterscheidung zwischen Gott und Gottheit.<sup>1</sup> Diese Unterscheidung macht auf zwei verschiedene Aspekte aufmerksam. Von Gott spricht Eckhart, wenn er die Zugewandtheit Gottes zur Schöpfung meint; Gott ist der Gott, der aus der Schöpfung erkannt wird. Gottheit ist der Gott, der über dieses Erkennen hinaus allein in sich selbst steht, ohne Unterscheidungen zu ertragen.<sup>2</sup> Gottheit ist zugleich der Einheitsgrund der Trinität. Es muss betont werden, dass hier keine reallogische Differenzierung vorliegt, sondern eine Aspektbetrachtung. Daher ist es unrichtig wenn vermutet wird, Eckhart wolle über die Trinität hinaus.<sup>3</sup> Die Rede von der "Gottheit" ist nicht mehr als der Versuch einer Formel für die absolute Göttlichkeit Gottes.





1. Vgl. DW I, 363,7-10; Pf 181,3-18.

~~2. Vgl. Pf 181,7-13: "... Also sprechent alle creaturen von gote. Und war umbe sprechent sie niht von der gotheit? Allez daz, daz in der gotheit ist, daz ist ein, unde dâ von ist niht ze sprechene. Got wirket, diu gotheit wirket niht (d.h. sie ruht in sich selbst), si enhât niht ze wirkenne, in ir ist kein werc. Si geluogete ûf nie kein werc. Got unde gotheit hât underscheit an wûrken und an niht wûrken.~~

3. Vgl. F. Heer, Meister Eckhart 42.

---

D. Mieth Die Einheit... p. 127/8

Wenn nun die Absicht der Theologie darin besteht, Gott göttlich zu nehmen, dann ist dies nur möglich durch Gleichheit mit Gott. Denn Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden. Also muss der Mensch seine Gottebenbildlichkeit in Gott nehmen, wo sie nichts anderes ist als Gott selbst. Das wäre bei der absoluten Distanz zwischen Schöpfer und Geschaffenen unmöglich, wäre nicht Gott sozusagen auf negative Weise in der Kreatur anwesend. Stellt man die Kreatur Gott gegenüber, so ist sie nichts, denn eigenständig kann es sie gar nicht geben. Also verweist alle Kreatur in ihrem Nichts, d.h. in ihrem Nicht-Sein, d.h. in ihrem Nicht-Gott-Sein auf Gott. Daraus erwächst die Erkenntnis, dass die Kreatur nur in Gott überhaupt sein kann. In Gott ist sie jedoch nicht in der Weise eines irgendwie noch einer raumzeitlichen Vorstellung entsprechenden In-seins, sondern



in Gott ist sie Gott selbst. So ergibt sich gerade aus dem unüberwindbaren Seins-Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf die Einheit des Seins in Gott. Der Einheitsgrund für den Menschen und mit ihm für die ganze Schöpfung ist die "scintilla animae", das Bildsein der Seele. Vermag der Mensch diesen Grund frei zu legen, dann ist er zur Vergöttlichung erhoben.

1. Vgl. DW I, 49,4; 55,1 und dazu DM I, 49. Anm. 2 (über den aristotelischen Lehrsatz: "simile simuli cognoscitur"). Die Gleichheit des Erkennens setzt die Gleichheit des Lebens voraus. Vg. Pf 284,28.29.30: "Wer diese rede (Predigt über die Armut des Geistes) nicht versteht, der bekümbert sin herze niht dâ mite. Wan als lange der mensche niht gelich ist dirre wârheit, alsô lange wirt er dise rede niht verstên... Vgl. oben Anm. 7.

2. Vgl. DW I, 69,8-70,7: "Alle créatûren sint ein lûter niht. Ich spriche niht, daz sie kleine sîn oder iht (aliquid) sîn; sie sint ein lûter niht. Swaz niht wesens (esse) enhât, daz enist niht. Alle

créatûren hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes. Kërte sich got ab allen créatûren einen ougenblick, so wûrden sie ze nihte. Ich sprach etwenne und ist ouch wâr; der alle die wer werlt naeme mit gote, der anhaete niht mê, dann ob er got aleine haerte. Alle créatûren hânt niht mê âne got, dan ein mücke haete âne got, rehte glîch noch minner noch mê. "Der erste Satz gehört zu den verurteilten Sätzen (Art. 26 der Bulle; Archiv II, 639). Vergleichstellen aus den deutschen und lateinischen Werken: DW I, 7 Anm. I. Auch hier geht es Eckhart um die ständige Abhängigkeit des Seienden vom Sein. Vgl. zum Thema Sein und Nichts H. Hof, a.a.O. 112-120: J. Kopper, a.a.O. 45.46

---

D. Mieth Die Einheit... p. 128/9

Für Eckhart gibt es eine solche Weise nicht. Gott lässt sich nicht an eine bestimmte Spiritualitätsform binden. Weil Gott der Gott ohne eine kreatürlich erkennbare und bestimmbare Weise ist, kann das Gottfinden nur weiselos sein. Eckhart meint, wer Gott in einer Weise suche, der nehme Gott nicht göttlich, sondern kreatürlich, und das hiesse, ihm einen Mantel um den Kopf zu winden und ihn unter eine Bank zu schieben. Gott ist in keiner Tätigkeit, in keiner Andachtsweise, und sei sie auch noch so sublim, zu finden, nicht einmal im Erkennen und Lieben. Erkennen und Lieben sind an die Geschöpflichkeit gebunden und damit an die "eigenschaft" des Geschöpfes. Gerade diese "eigenschaft" aber gilt es zu überwinden. Das ist nur in der radikalen Form von "abgescheidenheit" möglich, die Meister Eckhart verlangt. Wie Gott sich seiner Eigenschaft als Gott entkleidet hat, als er Mensch wurde, so soll der Mensch sich seiner

9



Eigenschaft als konkreter Mensch entkleiden, d.h. alle Kreatürlichkeit überwinden. Eckhart nennt drei Formen dieser Kreatürlichkeit: Körperlichkeit, Zeitlichkeit, Vielheit.

1. Vgl. DW I, 91,5-7; 81,11-82,10.

2. Vgl. DW I, 122,7-123,5: "Ich spriche: noch bekantnisse noch minne eneinigt nicht. Minne nimet got selben, als er guot ist, und entviele got dem namen gûete, minne enkûnde niemer vûrbaz. Minne nimet got under einem velle, under einem kleide. Des entuot vernûnfticheit niht; vernûnfticheit nimet got, als er ir bekant ist, dâ enkan si in niemer begrifen in dem mer sîner gruntlôsicheit. Ich spriche: über disiu beide, bekantnisse und minne, ist barmherzicheit; dâ wûrket got barmherzicheit in dem hoechsten und in dem lûtersten, daz got gewûrken mac."

3. Vgl. DW I, 319,5-11; Pf 230,17-25; 230,26-29: "ich erschricke ofte, sô ich von gote reden sol, wie gar abegescheiden diu sele muoz sin, diu zuo der einunge komen wil. Unt daz endarf nieman unmûgelich dunken,

2

es enist niht unmûgelich der sêle, diu dâ gotes gnâde hât." Vgl. auch den ganzen Traktat "Von abegescheidenheit." DW V, 400-437. Zur Schwierigkeit der Begriffsbestimmung "abegescheidenheit" vgl. ebda, 438 Anm. I; vgl. zur Interpretation H. Piesch, Meister Eckharts Ethik 35-39 ("Meinungseinheit"); Vl. Lossky, a.a.O. 38 ("une voie d'abstraction ou depouillement spiritual"). B. Welte, Meister Eckhart, der Aristoteliker 64-74. Ob sich nun der Begriff von "abstractio" oder "separatio" herleitet (vgl. DW V, 439), er schliesst jeweils eine positive Bedeutung ein, schon bei Thomas von Aquin, wo den Begriffen die spirituelle Ausdeutung Eckharts noch fehlt; vgl. S.th 1-2 q 175 a 4 resp., a 5 resp., q 173 a 3 resp. hat "abstractio" einen mystischen Sinn, gleichbedeutend mit "alienatio", mit der Ekstase also. Die eckhartsche Fülle des "abegescheidenheit"-Begriffs lässt sich aber nicht vorher nachweisen. Wenn wir im folgenden den Begriff "Freiheit" dafür gebrauchen, so einerseits in der Absicht, die Doppelseitigkeit des



Freiheitsbegriffes für die Interpretation der Abgeschiedenheit zu nützen, und andererseits, weil Eckhart selbst wohl Freiheit und Abgeschiedenheit gelegentlich synonym verwendet; vgl Pf 91,25; DW II, 76-78; vgl. auch H. Piesch, a.a.O. 90. Freiheit von allem, was nicht Gott ist, und Freiheit für alles, was Gott ist, wäre vielleicht eine knappe Bestimmung des Begriffes.

D. Mieth Die Einheit.... p. 132

Eckhart zerstört so alle Sicherheit des Menschen, um ihm die einzige Sicherheit zu geben, die in der Loslösung von allen Sicherheiten besteht. Seine Lehre von der Abgeschiedenheit, der geistigen Armut und Gelassenheit ist zugleich eine Theologie der wahren Freiheit des Menschen für Gott. Sie entwertet alles und zugleich entwertet sie nichts. Da alles zu klein ist, um zu Gott hin zu führen, ist andererseits nichts zu klein, um zu Gott hin zu führen, wenn es in der Freiheit getan wird.

D. Mieth Die Einheit.... p.133

Die Schöpfung kann aber keinen zeitlichen Anfang haben, da ihr keine Zeit vorausging; denn ginge ihr eine Zeit voraus, dann wäre Gott zeitlich bestimmt. Schöpfung ist also in ihrem Ursprung, d.h. in Gott, ewig. / Damit greift Eckhart keineswegs die Kontingenz der Schöpfung an, aber diese Kontingenz kann sich nicht auf die Tätigkeit Gottes, sondern nur auf die zeitliche Qualität der Schöpfung beziehen. Die Schöpfung als konkretes Geschaffenes ist zeitlich, hinfällig und kontingent; die Schöpfung als Gottes Schaffen kann nur ewig sein. Wenn aber Gottes Schaffen sich in der Ewigkeit vollzieht, dann steht es unmittelbar zu jeder Zeiteinheit. Eckharts Konzeption schliesst einen Deismus vollkommen aus; das Schöpfungswerk war nicht irgendwann einmal, sondern es ist, in diesem Augenblick ebenso sehr wie zu jeder Zeit. Darum ist "creatio" für Eckhart kein geschichtlicher Schöpfungsakt, sondern der dynamische Bezug, der immer zwischen Schöpfer und Schöpfung besteht, d.h. zeitlich ausgedrückt, "creatio continua".



1// Vgl. In Job. n 216 LW III, 181: "Concedi potest quod mundus fuit ab aeterno et iterum quod deus ipsum prius creare non potuit. Creavit enim mundum in primo nunc aeternitatis, quod ipse deus et est et deus est." Vgl. Expos. libri Gen. n. 7 LW I, 190; Sermones n. 459 LW IV, 380,6-12.

D. Mieth. Die Einheit.... S.133

Da es in der Ewigkeit keinen Zeitunterschied gibt, gibt es auch keinen Zeitunterschied zwischen Logosgeburt, Schöpfung und Inkarnation als der einen Heilsökonomie Gottes. Eckhart achtet auf diesen Aspekt mehr als auf das geschichtliche Ereignis, das ja nur eine Projektion des ewigen Ereignisses in die Zeit ist und als solche weniger Seinsdichte besitzt als das Ereignis im Sein, d.h. in der göttlichen Struktur selbst. Dieses Ereignis im Sein ist ebenso wie das Schöpfungswerk unmittelbar zu jeder Zeiteinheit, d.h.: Inkarnation ist nicht nur einmal geschehen, sondern sie geschieht. Da in Christus die menschliche Natur zum Gottessohn erhoben ist, geschieht diese "incarnatio continua" im Menschen, der an dieser menschlichen Natur teilhat. Diese Inkarnation Gottes im Menschen, die Gottesgeburt, ist dem Menschen vorgegeben in der ewigen Dynamik des göttlichen Heilshandelns; aber sie wird vom Menschen im Leben, d.h. geschichtlich, akzeptiert und dadurch sichtbar vollzogen.

D. Mieth Die Einheit.... S.148

<sup>106</sup>Vgl. Origenes, Hom. in Jer. 9,4, a.a.O., zitiert nach H. Rahner, a.a.O. 358: "Selig aber, wer immer aus Gott geboren wird. Nicht nur einmal, so möchte ich sagen, wird der Gerechte aus Gott geboren, sondern in jedem guten Werk wird er geboren, weil in diesem Werk Gott den Gerechten gebiert... Wenn nun der Erlöser immerdar geboren wird..., so gebiert Gott in ihm auch dich, wenn immer du den Geist der Kindschaft hast, immerdar in jedem guten Werk, in jedem guten Gedanken, und so geboren, bist du ein immer geborenes Kind Gottes in Christus Jesus. "Dazu zwei Eckhart-Stellen aus den deutschen Predigten zum Vergleich: Pf 147,31-148,3: "Origenes (Origenes) der schribet gar ein edel wort und spräche ich ez, ez diuhte iuch ungeloubelich: niht alleine werden wir in geborn in dem sune, wir werden ûz geborn und wider in geborn unde werden niuwe geborn und âne mitel geborn in dem sune. Ich sprichê, und ez ist wâr; in eime leglichen guoten gedanken oder guoter meinunge oder guoten werke werden





wir alle zît geborn in gote (bis hierher Origenes, erst jetzt folgt Eckhart:) Dar umbe, als ich hân niuwelîche gesprochen: der Vater hât niht dan ein einigen sun, und als vil als wir minre haben meinunge oder ahtunge ûf ihres iht anders denne ûffe got, und also vil also wir an nihte ûz luogen, also vil werden wir überbildet in dem sune und alsô vil wirt der sun in uns geborn und wir werden geborn in dem sune unde werden ein sun."

D. Mieth Die Einheit.... p. 150/151

Der Vollzug der Gottesgeburt im christlichen Leben als "Empfängnis" Die patristische Lehre von der Gottesgeburt lautete:<sup>1/</sup> Der Logos ist von Gott und der Jungfrau als Menschensohn geboren. In der Taufe erhält der Christ Anteil an dieser Geburt, indem er Anteil an der Sohnschaft Christi erhält. Diese existentielle Gemeinschaft mit dem Sohn kann lebendig in geistiger Weise nachvollzogen werden; wenn der Mensch in seinem Leben die Herzensreinheit gewinnt, gebiert in ihm die Kirche auf geistige Weise Christus immer wieder neu, so dass sein Christ-sein in ihm immer mehr Gestalt gewinnt. Der "Ort" dieser Gottesgeburt ist das "Herz" des Menschen, der Geburtsort aller Seelenkräfte und die "Stelle" der innewohnenden Christusbildlichkeit aus Schöpfung und Erlösung.

1. Vgl. H. Rahner, a.a.O. 334ff.

D. Mieth Die Einheit.... p. 151

Für diese Herzmitte des Menschen wechseln die Ausdrücke "principale cordis oder mentis", "apex mentis", "synderesis", "scintilla animae". Sie ist zugleich der Schnittpunkt von Reinheit (von seiten des Menschen) und Gnade (von seiten Gottes), in dem das christliche Leben seine grösste Tiefe erreicht. Die ethische Forderung der Mystik ist daher die Herzensreinheit.<sup>2/</sup>

1. Vgl. E. v. Ivánka, Apex mentis 147 ff.
2. Vgl. vor allem Cassian, De institutis coenobiorum 6, 9, PL 49, 278 A; Collationes 1,5 PL 49,486C.

D. Mieth Die Einheit.... S. 151

Eckharts Gottesgeburtstheorie geht nun nicht von der Tauftheologie, sondern von dem weiter gefassten theologischen Strukturschema der "creatio continua" und "incarnatio continua" aus. Seine Voraussetzungen für die Empfängnis dieser göttlichen Einflussnahme sind Abgeschiedenheit, geistige Armut und Gelassenheit. <sup>1/</sup>

- <sup>1/</sup> Vgl. dazu: "Von abegescheidenheit", DW V, 400 ff; DW I, 193-203 (Gelassenheit); Pf 280-284 (geistige Armut).



Darin liegt Eckharts neuer Beitrag zu der mystischen Tradition. Nicht ein Stufenaufstieg zur Kontemplation, wie er bisher gelehrt wurde, sondern der lebendige Vollzug des Handelns Gottes im Leben, das Wirken aus der Wirkeinheit mit Gott ist das Hauptziel eckhartscher Mystik. Man kann daher fragen, ob der Ausdruck "Mystik" hier noch Gültigkeit besitzt, wo es weniger um die Betrachtung als um den Vollzug des "Mysterium" geht. 1/ Wenn man ihn beibehält, so nur mit dem Vorbehalt, dass sich die eckhartsche Mystik von der traditionellen Kontemplationsmystik unterscheidet.

1/ Vgl. dazu VeM, DW V, 130-136, wo Eckhart den unreflektierten Vollzug der Einheit über das ontologisch spätere, reflexe Erfahren des Erfahrens in Schauen und Lieben stellt. Während sich die Kontemplationsmystik in erster Linie auf das Erfahren





---

der Einheit richtet, in dem für sie die Einheit erst wirklich "da" ist (vgl. etwa David von Augsburg, ~~Die sieben Staffeln des Gebetes 63-68~~), richtet sich Eckharts Gottesgeburtsmystik in erster Linie auf das "Dass" und das "Wie" des ontologischen Geschehens. Der Orientierungspunkt ist nicht die mystische Versenkung als solche, sondern das Mysterium selbst.

---

D. Mieth. Die Einheit.... S. 155

---

Eckhart fordert also, dass sich die empfängliche "Jungfrauschaft" zur fruchtbaren "Weiblichkeit" entwickelt: "Viele gute Gaben werden empfangen in der Jungfräulichkeit, werden aber nicht in weiblicher Fruchtbarkeit mit dankbarem Lobe wieder eingeboren in Gott. Diese Gaben verderben und werden alle zunichte, so dass der Mensch nimmer seliger noch besser davon wird. Dabei ist ihm seine Jungfräulichkeit zu nichts nütze, denn er ist über die Jungfräulichkeit hinaus nicht Weib mit voller Fruchtbarkeit."<sup>1/</sup>

<sup>1/</sup> Zit. Anm. 130

---

D. Mieth. Die Einheit... S. 155

Deshalb ist für Eckhart ein Einsiedler zu nichts nütze.<sup>1/</sup> Jede Innerlichkeit muss vielmehr "ausbrechen" in die Wirksamkeit und so ihre Fruchtbarkeit erweisen. <sup>2/</sup> Eckhart unterscheidet dabei zwischen Tat und Werk. "Tat" (mhd. "werc") ist jedes Tun ohne das Zusatzmotiv Gott; "Werk" (mhd. "gewerbe") ist die aus Gott gewirkte Tat, <sup>3/</sup> die allein wirksam ist, denn sie dient nicht einem privaten Ziel des Menschen, sondern dem Heil der ganzen Schöpfung.

<sup>1/</sup> Vgl. DW I, 149,2-10.

<sup>2/</sup> Vgl. RdU, DW V, 291,3-7; vgl. dazu unten Kap. I, 3 c und Kap. II, 1.

<sup>3/</sup> Die Unterscheidung von "werc" und "gewerbe" findet sich nur Pf 49,21.22. Eckhart spricht sonst allgemein von "werc". Vgl. dazu unten Kap. II, 2 d (Marthas Wirken in der Zeit).



"Eine Jungfrau, die ein Weib ist, die frei ist und ungebunden, ohne Bindung an das eigene Ich ("eigenschaft"), die ist Gott und sich selbst allzeit gleich nahe. Die bringt viele Früchte, und die sind gross, nicht weniger und nicht mehr als Gott selbst ist. Diese Frucht und diese Geburt bringt diese Jungfrau, die ein Weib ist, zustande, und sie bringt alle Tage hundertmal oder tausendmal Frucht, ja unzählige Male, gebärend und fruchtbar werdend aus dem edelsten Grunde; noch besser gesagt: fürwahr, aus demselben Grunde, daraus der Vater sein ewiges Wort gebiert, aus dem wird sie fruchtbar mitgebärend. Denn Jesus, das Licht und der Widerschein des väterlichen Herzens (vgl. Hebr. I, 3)... dieser Jesus ist mit ihr vereint und sie mit ihm, und sie leuchtet und glänzt mit ihm als ein einziges Eins und als ein lauterer und klares Licht im väterlichen Herzen." 1/



1/ DW I, 30,3 - 31,8: "Ein juncvrouve, die ein wip ist, diu ist vri und ungebunden âne eigenschaft, diu ist gote und ir selber alle zît glîch nâhe. Diu bringet vil vruchte und die sint gröz, minner noch mër dan got selber ist. Dise vrucht und dise geburt machet disiu juncvrouve, diu ein wip ist, geborn und bringet alle tage hundert mâl oder tûsent mâl vrucht joch âne zahl gebernde und vruchtbaere werdende ûz dem aller edelsten grunde; noch baz gesprochen: jâ, ûz dem selben grunde, dâ der vater ûz gebernde ist sîn êwic wort, dar ûz wirt si vruchtbaere mitgebernde. Wan Jêsus daz licht und der schîn des veterlîchen herzen... dirre Jêsus ist mit ir vereinet und si mit im, un si liuhtet und schînet mit im als ein einic ein und als ein lûter klâr licht in dem veterlîchen herzen." Man beachte die präsentischen Partizipien, die hier das ontologische "immer" der Seinsdynamik wiedergeben. -- Zum Terminus "eigenschaft" vgl. J. Quint, DW I, 26, Anm. I: "Der Terminus 'eigenschaft'... ist in der Übersetzung nicht leicht und nicht immer durch ein und dasselbe nhd. Wort wiederzugeben. 'Eigenschaft' hat sich bei Eckhart meist noch nicht so weit von seiner

2

Grundbedeutung "Eigentum" entfernt, dass diese Grundbedeutung nicht meist noch mitschwänge, und das rein abstrakte 'Eigenschaft' des Neuhochdeutschen liegt meist noch nicht vor. Das Wort schillert vielmehr zwischen lat. 'proprietas' und 'qualitas', zwischen nhd. 'Eigentum', 'Eigenheit', 'Eigenschaft', 'Eigentümlichkeit', und Eckhart verwendet es im vorliegenden Falle in noch feiner nüancierten Bedeutungsschattierungen, die oft nur umschreibend verdeutlicht werden können."

D. Mieth Die Einheit.... S. 158

"Der Gerechte lebt. Denn deshalb, weil er gerecht ist, darum wirkt er, und seine Werke leben... Der Vater gebiert seinen Sohn als den Gerechten und den Gerechten als seinen Sohn; denn alle Tugend des Gerechten und jegliches Werk, das aus der Tugend des Gerechten gewirkt wird, ist nichts anderes, als dass der Sohn von dem Vater geboren wird." 1/

1/ Pf 189,33.34, 190,7-10, zitiert Anm. 106



Eckhart vertritt hingegen die Aktivität der Gerechten, die aus seinem Sein in Gott stammt. Diese Aktivität hat keine Weltverachtung oder Weltflucht nötig, man muss nur "lernen, mitten im Wirken frei zu sein." 1/ Die Freiheit der Abgeschiedenheit ist die Voraussetzung für das weltzugewandte Wirken des Menschen. "Dies kann der Mensch nicht durch Fliehen lernen, indem er vor den Dingen flüchtet und sich von der Aussenwelt weg in die Einsamkeit kehrt; er muss vielmehr eine innere Einsamkeit lernen, wo und bei wem er auch sei. Er muss lernen, die Dinge zu durchbrechen und seinen Gott darin zu ergreifen und den kraftvoll in einer wesenhaften Weise in sich einbilden zu können." 2/

1/ RdU, DW V, 275, 10; vgl. 211,9.10

2/ RdU, DW V, 207,8.9. zitiert Anm. 125 mit Vergleichsstellen.

D. Mieth. Die Einheit.... S. 160

"Nicht gedenke man Heiligkeit zu gründen auf ein Tun; man soll Heiligkeit vielmehr gründen auf ein Sein. Denn die Werke heiligen nicht uns, sondern wir sollen die Werke heiligen." 1/

1/ RdU, DW V, 198,1 ff: "Niht gedenke man heilicheit ze setzenne ûf ein tuon; man sol heilicheit setzen ûf ein sîn, wan diu werc enheiligent uns niht, sundern wir suln diu werc heiligen. Swie heilic diu werc iemer sîn, sô enheiligent sie uns zemâle niht, als verre sie werc sint (d.h. in der Welt irdischer Seinsschwäche verbleiben), mêr: als verre wir heilic sint und wesen hân (eine Gleichsetzung von Heiligkeit und Sein, die der Transzendentalienhypostasierung mit Einschluss der "perfectiones spirituales" entspricht), als verre heiligen wir alliu unsriu werc, ez sî ezzen, slâfen, wachen oder swaz daz sî (vgl. I Kor 10,31)." Vgl. auch



a.a.O. 197,6-8 und besonders Pf 72,15-73,5. Dort führt Eckhart über die Bedeutung des "Werkes" entsprechend seiner Analogielehre weiter aus: Das Werk als Werk in der Zeit hat in sich selbst keinerlei Bedeutung, weil es in der zeitlichen Kontingenz zerfließt. Das bedeutet aber nicht etwa, dass nur in der Intention (im "bild" des Werkes) die Vollkommenheit liegt, sondern im Vollzug des Werkes wird der Mensch vom zeitlichen Zerfließen des Werkes befreit. Der Sinn des Werkes liegt darin, dass es sich seiner selbst "entledigt", indem es geschieht, und dadurch eine befreiende Rückwirkung auf den Menschen hat und so seine Vollkommenheit steigert. "Geschicht ein guot werc von einem menschen, mit dem werke lediget sich der Mensch und von der ledikeit sô ist er sinem beginne (d.h. seinem ursprünglichen Sein in Gott) glîcher unde nâher denne er vor (vorher) was, ê daz diu ledikeit geschêhe... Dar umbe enist ez (das Werk) noch guot noch heilic noch sêlic, mâr: der mensche ist sêlig, in dem diu frucht des werkes belibet, niht als zit noch als werc, sunder als ein guot getât, diu dâ êwig ist

2

mit dem geiste, als der geist ouch êwig ist an ime selber und (es) ist der geist selbe." Das Werk ist also Baustein zur Vollendung als Frucht im Menschen, nicht als zeitliches Geschehnis. -- Zur Stelle in den RdU vgl. Thomas, S.th. 1-2 q III a 2 resp.: "primus (effectus) est esse, secundus est operatio." Eckharts Werklehre kann man wohl allgemein als Interpretation der scholastischen Axiome "agere sequitur esse" bzw. "esse perficitur agendo" auffassen, jedoch ganz im Sinne des analogen Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit.

D. Mieth Die Einheit... S. 161

"... Man soll so wirken lernen, dass man die Innerlichkeit ausbrechen lasse in die Wirksamkeit und die Wirksamkeit hineinleite in die Innerlichkeit und dass man sich so gewöhne, ungezwungen zu wirken." 1/

1/ Die Stelle im Zusammenhang, RdU, DW V, 290,5 - 291, 11: "Ein mensche wôlte sich in sich selber ziehen mit allen sinen kreften, inwendic und ûzwendic, und in dem selben stât er doch alsô âne einic werk, inwendic und ûzwendic (d.h. sein Inneres und Æusseres ist ganz ins Transzendente gewendet): dâ sol man wol war neme<sup>n</sup>: ob daz sich iht ziehen welle ze im selber (ob es nicht von selbst zum Wirken hindrängt). Ist aber, daz sich der mensche niht wil ze einem werke ziehen und sichs niht an nemen, sô sol man sich brechen (gewaltsam zwingen) in ein werc, ez sî inwendic oder ûzwendic, - wan an nihte ensol sich der mensche lâzen genügen, swie guot es schînet oder si -, (damit) wâ er sich





vindet in herticheit oder in twingunge sîn selbes (d.h. wenn er einmal in harter Bedrängnis ist), daz man ~~mêr mac nemen~~, daz der mensche ~~dâ~~ werde geworht dan daz er (selbst) wûrke (in äusserster Not der Aktivität also), daz der mensche ~~dâ~~ (in dieser Zeit der Bedrängnis) lerne mitewûrken mit sînem gote. Niht (d.h. aber nicht in der Weise), daz man dem innern sül entgân oder entvallen oder vermeinen (entsagen), sunder (vielmehr) in dem und mit dem und ûz dem sol man lernen wûrken also, daz man die innicheit breche in die wûrklîcheit und die wûrklîcheit inleite in die innicheit und daz man also gewone ledicliche ze wûrkenne. Wan man sol daz ouge (d.h. die Aufmerksamkeit) ze disem inwendigen werke kêren und dar ûz wûrken, ez sî lesen, beten oder - ob ez gebûrt - ûzwendigiu werk. Wil aber daz ûzwendic werk (actio exterior) daz inner zerstoeren, sô volge man dem innern. Môhten sie aber beidiu sîn in einem, daz waere daz beste, daz man ein mitewûrken haete mit gote." Vgl. dazu Thomas, S.th 2-2 q 182 a I ad 3: "... ad opera vitae activae interdum aliquis a contemplatione avocatur propter aliquam necessitatem

2

praesentis vitae: non tamen hoc modo quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere... Et sic patet quod, cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis." In Bezug auf das Beibehalten der Kontemplation bzw. der "innicheit" stimmen Eckhart und Thomas überein, aber dem "additio" - Gedanken bei Thomas steht bei Eckhart der Einheitsgedanke gegenüber: "beidiu in einem", vgl. Pf 18,24: dâ enist niht denne einz... " Zur näheren Interpretation vgl. unten Kap. II, S.182 ff. dieses Teils der Untersuchung.

#### D. Mieth Die Einheit... S.162//3

Eckhart greift also theoretisch die Existenzberschtigung einer reinen "vita contemplativa" an, nicht nur praktisch, wie es vor ihm Augustinus und Thomas taten. Gott ist für ihn im dynamischen Vollzug der Wirksamkeit zu finden, nicht in einem besonderen Bereich der Musse, der seine Existenzberechtigung aus dem Glauben herleitet, man könne von der Verhaftung an die Kreatürlichkeit innerlich frei werden, wenn man äusserlich den Umgang mit den Dingen meide. Eckharts Gedanke der Weiselosigkeit des Gottfindens verweist darauf, dass diese Verhaftung in einer selbstgenügsamen Zurückgezogenheit ebenso stark, ja sogar stärker sein kann, zumal dann, wenn man Gott in eine Technik der Gottbegegnung hineinzwingen will. Das Mysterium der Gottverbundenheit liegt für Eckhart nicht in einem kontemplativen Aufstieg, sondern im Sein des Menschen selbst, und da sich dieses Sein dynamisch entfaltet, ist es in der Dynamik der Tätigkeit vollgültiger



anwesend als in beschaulichem Geniessen. Die Konsequenzen dieses Ansatzes für das Modell "vita activa - vita contemplativa" sollen im Anschluss an Eckharts Predigt über Maria und Martha näher untersucht werden. 1//

1// Vgl. Kap. II, 2 S. 186 ff.

D. Mieth. Die Einheit.... S.167

Die Sünde ist für Eckhart fehlgeleitete Hoffnung, die sich in den seinsschwächeren Zonen der Seinsstruktur ansiedelt, und so an der eigenen Wesentlichkeit, die nur in Gott liegen kann, vorbeigeht. 1/

1// Vgl. Pf 1172,5.6.28-30

D. Mieth Die Einheit... S.167

"Die dritte Kraft, das ist der innere Wille, der wie ein Antlitz allzeit in göttlichem Willen Gott zugekehrt ist und aus Gott die Liebe in sich schöpft." 1/ Auch in der Liebe geschieht Teilhabe am innergöttlichen Liebesprozess; sie ist eine solche Willenseinheit mit Gott, dass man sowohl sagen kann, dass es Gott sei, der im Menschen liebt, wie dass es der Mensch sei, der in Gott liebt.

1// Pf 1172,19-23: "Die dritte kraft ist der inwendige wille, der al ein antlütze alle zit zuo gote gekêret ist in götfllichem willen unde schepfet von gote die liebe in sich. Dâ wirt got gezogen durch die sêle und diu sêle wirt gezogen durch got unde sô wirt ez geheizen ein götlich liebe und daz ist ouch götlichiu tugent."

D. Mieth. Die Einheit... S.169//70

Diese Weiselosigkeit Gottes leuchtet nur in der Erkenntnis auf: "Liebe vereinigt im Wirken, nicht aber im Sein... das Erkennen (aber) bricht durch Wahrheit und Gutheit hindurch und wirft sich auf das reine Sein und erfasst Gott bloss, wie er ohne Namen ist." 1/ Nur die Erkenntnis vermag die Liebe von ihren Vorstellungsgehalten, die Gott nicht adäquat sind, zu befreien, deshalb kann "Liebe nirgends anders haften als in Erkenntnis." 2/ Erkenntnis und Liebe bedingen also einander in der Weise, dass die Liebe die Erkenntnis der Weiselosigkeit voraussetzt. Liebe muss also immer eine vom Glauben - nichts anderes bedeutet ja Eckharts weiseloses Erkennen - durchformte Liebe sein: "(Gott) ist ein weiseloses Sein. Darum muss die Weise, mit der man ihn lieben soll, weiselos sein, das heisst: über alles hinaus, was man zu sagen vermag." 3/

1/ DW I, 122,4-8.





2/ Pf 84,14-15, vgl. Anm.171  
3/ q. 407. Vgl. Paradisus animae intelligentis Nr. 48,  
S.110.

---

D. Mieth

Die Einheit... S.170

Erkenntnis und Liebe sind also einander unter verschiedenen Aspekten überlegen. Das Zusammenwirken dieser Aspekte mit dem Sein macht die Vollkommenheit des Menschen aus: "Daran ist der Seele Vollkommenheit gelegen: an der Erkenntnis und am Begreifen, dass Gott sie ergriffen hat, und an der Vereinigung in vollkommener Liebe." 1/ Die Einheit von Erkenntnis und Liebe in Gott geht ihrer Differenzierung voraus, deshalb muss die Differenzierung immer wieder im Leben überwunden werden. Je mehr sich aber dieses Leben, von Gott her kommend, sich selbst in seinen konkreten irdischen Situationen zuwendet, um so mehr steht es unter der dynamischen Fruchtbarkeit des Seinsvollzugs. Die konkrete christliche Spiritualität vollzieht sich daher bei Eckhart in der Dynamik der Liebe.

1/ Zitiert Anm. 169

---

D. Mieth

Die Einheit ... S. 172

Deshalb sagt Eckhart über Augustinus und Thomas hinaus: "Ist es aber so, dass es den Menschen zu keinem Werk zieht und er nichts unternehmen mag, so soll man sich gewaltsam zwingen zu einem Werk, sei's ein inneres oder ein äusseres... Der Mensch soll da lernen, mit seinem Gott mitzuwirken." 1/ Die Willenseinheit mit Gott muss also in der Wirkeinheit mit Gott vollzogen, sie darf nicht nur in affektivem Aufschwung genossen werden; das Werk ist gleichsam die Inkarnation der Liebe. Der innerlich notwendige Übergang vom Wesen zum Werk der Liebe ist für Eckhart nichts anderes als derselbe Prozess der Gottesgeburt, der "incarnatio continua", dessen Struktur alles umfasst.

1/ RDU, DW V 290,9-291,3, zitiert Anm. 152



Auf dem Grunde der Konzeption Meister Eckharts erscheint nicht mehr die Dualität des Modells als das eigentlich Ursprüngliche, sondern die Einheit von Sein, Erkennen und Handeln als Teilhabe am innergöttlichen Prozess. Die Dualität des Modells kann jetzt nur noch insofern ihre Berechtigung bewahren, als die Einheit dieses Prozesses irdisch konkret eine vielfältige Darstellung erfährt.

---

Eckharts Vollkommenheitslehre ist also ein dynamischer Prozess, der von seiner Steigerung lebt und sich daher nicht auf Verfestigungen einlässt. Erkenntnis der Weiselosigkeit, ihr existentieller Vollzug in der Freiheit von den Dingen, Einbruch der göttlichen Dynamik in den Willen und das Wirken des Menschen: das ist der Rhythmus der vollkommenen Frömmigkeit.

---

"Kontemplation" ist dabei in sehr weitem Sinne zu fassen, nicht in dem präzisen Sinne der affektiven oder intellektiven Gottesintuition mittelalterlicher Kontemplationsmystiker, den Eckhart kaum gebraucht.<sup>1/</sup> Die "Kontemplation" Eckharts besteht im existentiellen Einschwingen in die göttliche Dynamik durch die Freiheit, nicht in einem intellektiven oder affektiven Aufstieg zur "unio mystica". Eckhart gebraucht hierfür nicht den Ausdruck Schau, sondern "inwendlichkeit", "einunge", "inneres werc" <sup>2/</sup>. Diese "Innerlichkeit" steht nicht in einem Gegensatz zur Tat, sondern sie bricht in die Tat aus <sup>3/</sup> und verhält sich zu ihr wie die Empfängnis zur Fruchtbarkeit der Gottesgeburt. Dieses Thema lässt sich an verschiedenen Stellen verfolgen, an denselben Stellen, die Freiheit, Einheit und Wirken aus der Einheit als ein und denselben spirituellen Prozess beschreiben. <sup>4/</sup>

<sup>1/</sup> Mit Ausnahme der Predigt VeM (vgl. DW V, 116-118),

2. Sprüche 32, und Sprüche 33; Pf 608, 35-608, 73-109; kommt "schouwen" in den Predigten und Traktaten nur selten vor, und dabei eher im Sinne von "videre" als von "contemplari." "Beschouwelijkheid" als "terminus technicus" für die "contemplatio" fehlt ganz.

2/ "Innlichkeit" und "innerkeit" werden oft im Zusammenhang mit "andaht" (devotio) gebraucht und nicht immer positiv gewertet; vgl DW V, 220,1.2; 222,5.6; 262,9-363,1; 281,4.5; DW I, 62,1.2; 272,6; 100,5; 91,3 ff. "Inwendlichkeit" wird dagegen in den Traktaten positiv gebraucht; vgl. DW V, 207,3; 210,3; 276,3-12; 420,2; 422,6. Die "inwendlichkeit" entspricht dem inneren Menschen, vgl. DW V, 272,2; 422,1, und dem inneren Wert vgl. 291,8. Der Mensch legt sein Innerstes frei, ordnet sich nach ihm und wirkt aus ihm: das alles ist im Ausdruck "inwendlichkeit" gefasst, vgl. auch DW I, 164,5.6; 359,5-7. Dieses Innerste ist das Bildsein der "scintilla animae"; vgl. DW I, 66,6; 173,11; 304,7; 87,6; 90,7; 268,4ff; DW V, 44,27. -- "Einung" (unio) vgl. DW V, 273,4; 309,3-5; DW I, 80,2; 119,5; 172,4; 197,6 -- "Inneres werc" vgl. DW V, 38-41; 290,291.

3/ Vgl. RdU, DW V, 290,10 und 291,5.6. 4/ Vgl. BgT, DW V, 43,44; DWI, 240,4-10; vor allem: Pr.Nr.2, DWI, 24-25;

D. Mieth Die Einheit... S. 184

Da nämlich die göttliche Struktur dynamisch ist, wird ihr spiritueller Vollzug notwendigerweise ebenso dynamisch; ist dies nicht der Fall, so ist der Vollzug noch nicht vollkommen, und man muss sich zur Wirksamkeit zwingen. 1/ Je vollkommener der Vollzug, desto einheitlicher sind Innerlichkeit und Tat, so einheitlich, wie sie im Sein Gottes selbst sind. Die Einheit geht der Differenzierung voraus; daher muss die Differenzierung immer wieder zur Einheit überwunden werden. Wenn der Vollzug "wesentlich", d.h. dem Sein völlig entsprechend, geworden ist, lassen sich Aktion und Kontemplation nicht mehr unterscheiden; sie sind ein einziger spiritueller Akt der Vergöttlichung.

1/ Vgl. Pf 607,32 - 608,2.

D. Mieth Die Einheit... S. 188

Maria muss erst Martha werden, damit sie "wesentlich" ist, d.h. ihre eigene Existenz vollkommen in die Dynamik des Seinsereignisses einschwingt. 1/

1/ Vgl. den Aufbau der Predigt, der hier kurz angegeben sei:

- I Gegenüberstellung der beiden Frauen (Pf 47,15-25)
1. Maria (47,15-19): a) umfassen von der Güte Gottes; b) voll unaussprechlicher Sehnsucht; c) Genuss der "suavitas" Christi.
  2. Martha (47,20-25): a) Reife aus der Übung des Lebens; b) Erkenntnis und Liebe; c) Christdienst.
- (1. Exkurs: Was ist Genügen im Geiste? (47,26-48,3))
- II Die Vollkommenheit Marthas und ihr Beispiel für Maria (48,3 - 51,34).
1. Marthas Lebenserfahrung (48,4-22)
  2. Übung und Können, beispielhaft für Maria (48,23-37)



3. Marthas zweifache Vollkommenheit: Freiheit und Werk (48,37 bis 51,34); dazwischen eingeschoben zwei Exkurse:
  - (2. Exkurs: Über die Bedeutung der zweifachen Namensnennung (48,38 bis 49,11))
  3. Exkurs: Über die drei Wege der Seele zu Gott (50,12 - 51,9))

III Missverständnisse des geistlichen Lebens und Mariens Vollendung zur Wesentlichkeit (51,34 bis Schluss)

1. Verweilen im Wohlgefühl (51,39.40; vgl. schon 48,27-32)
  - (4. Exkurs: Tugend und Wille (52,4-17))
  2. Unberührbarkeit von Liebe und Leid; Widerlegung (52,18-40); daran anschliessend: Maria muss erst Martha werden, um die wahre Maria zu sein (53,1-13)
  3. Spiritualismus; Widerlegung (53,14-22)
  4. Quietismus; Widerlegung (53,23 bis Schluss)
- (Die Übergänge sind sehr fließend und die ganze Predigt entwickelt sich locker, aber so konsequent dass man die Ordnung durchaus spürt. Da man in

2

der Interpretation den dialogischen Predigtstil, der dauernd Maria und Martha konfrontiert, nicht nachvollziehen kann, haben wir einen systematischeren Aufbau des Gedankens gesucht.)

D. Mieth Die Einheit... S. 189

Wie Eckharts Termini zeigen, ist das Erlebnis Mariens im Sinne der pseudo-dionysischen "ekstasis"-Lehre zu verstehen. 1/ In einem Exkurs über die drei Wege zu Gott, der den Verlauf der Predigt kurz unterbricht, wird die kontemplative Ekstase als zweiter Weg beschrieben: ein Ergriffensein durch Gott, über alle geschaffene Fassungskraft hinaus, aber nicht zur unmittelbaren, unverhüllten Gotteschau. 2/

1/ Vgl. die Stellen über die Verdrückung ("zuke") Pauli und Petri: Pf 48,15-22; 50,8-38. Es handelt sich ganz allgemein um "ektasis" oder "raptus"; der präzise charismatische Sinn bei Thomas, S.th. 2-2 q 175, ist hier nicht gemeint. Vgl. zur mittelalterlichen Ekstase-Lehre U. v. Balthasar, DTA 23, 377-383.

2/ Vgl. Pf 5021-38. Die unverhüllte Schau wird im Mittelalter Paulus nach 2 Kor 2-4 zugeschrieben, vgl



D. Meith Die Einheit... S. 192

Die allgemeine Intention wird in der Verzückung erlebt und gefestigt, aber ihr Vollzug ist an die Übung gebunden. Der immanente Aspekt der Vollkommenheit verlangt also gerade die Aufgabe des Trostes und der Süßigkeit der Schau. Dieses Aufgeben liegt im Wesen der Schau selbst, deren Sinn die Fruchtbarkeit ist: "Gott hat es in der Einheit der Schau auf die Fruchtbarkeit des Wirkens abgesehen." 1/

Das konkrete Können hingegen ist nicht an die Schau gebunden; seine Erkenntnis stammt aus der Übung, aus dem Experiment des tätigen Lebens. Dies muss Maria von Martha erst lernen, wenn sie den Sinn ihrer Schau erfüllen will. Sie darf sich nicht "verzärteln", "im Wohlgefühl schwelgen", 2/ noch versuchen, aus dem einmaligen Erlebnis eine Lebenstechnik zu machen, als sei sie nicht betroffen von der konkreten irdischen Existenz.

---



---

1/ Pf 18,32,33, vgl. dazu unten S. 219-223.  
2/ Vgl. Pf 51,15.16; 47.30 ff; 48,7.8.

---

D. Mieth Die Einheit... S. 193

Was kann den Menschen noch erreichen, der so restlos abgeschieden, sich selbst abgestorben und seiner Eigenheit entfremdet, gelassen und arm ist, so dass er "nichts will, nichts weiss, nichts hat"? 1/ J. Quint bermerkt dazu: "Scheint es doch, als taue dieses leere Gefäss, das nichts will, nichts hat und nichts weiss in geistiger Armut, dur dazu, öde und tatenlos in die stille Wüste des Unendlichen zu starren. 2/ Dieses Missverständnis, das durch Eckharts eigene Abgeschiedenheitslehre provoziert werden konnte, muss es unter seinen Zuhörern gegeben haben, denn er geht ausdrücklich darauf ein: "Nun sagen unsere biedereren Leute, man müsse so vollkommen werden, dass uns keinerlei Freude mehr bewegen könne und man unberührbar sei für Freude und Leid." 3/ In der Widerlegung dieses Missverständnisses unterscheidet Eckhart zwischen der Unverletzlichkeit, die sich auf die Gemeinschaft mit Gott bezieht, und der Unverletzlichkeit durch natürliche Regungen. Das Signum des



Vollkommenen liegt nun darin, dass er zwar von allen Dingen, Umständen und Regungen betroffen wird, dass aber nicht seine Einheit mit Gott davon betroffen werden kann. 4/

1/ Pf 280,27; 282,3; 282,38.

2/ Einleitung q 34.

3/ Pf 52,18-20. Vgl. Anm. 242.

4/ Vgl. Pf 52,34-40: "Ach daz wirt heiligen wol, daz i in nihtes niht von her ûz von gote gewegen mac, wirt joch das herze gepînget... daz doch der wille einvalteclîche bestê in gote, alsô sprechende: herre, ich dir unde dû mir. Swaz dar in vellet, daz enhindert niht die ewige sêlde, alle die wîle ez niht vellet in daz oberste wipfellîn des geistes dort oben, dâ er stât in einikeit gotes aller liebestes willen." Vgl. 48,1.2.

---

D. Mieth Die Einheit... S. 194

Man könnte Eckharts Betonung des kreatürlichen "Nichts" und sein ungeschichtliches Verständnis der göttlichen Heilsökonomie spiritualistisch missverstehen, wenn darin im neuplatonischen Sinne eine zweite Welt ideeller Realitäten aufgebaut werden sollte. Das ist jedoch nicht beabsichtigt, sondern Eckhart betont in seiner Analogielehre die Anwesenheit der göttlichen Dynamik in der Kreatur und die Transparenz der Kreatur für diese Dynamik. Ebenso zielt sein Ethos der Freiheit nicht auf einen Rückzug aus der Welt und der Geschichte, sondern auf ihre Einordnung in den ontologischen Prozess der "creatio continua" und "incarnatio continue". Es fordert keine Entsinnlichung wie die neuplatonischen Systeme, sondern Transparenz für das Sein.

---

D. Mieth Die Einheit... S. 194/5

Auch das spiritualistische Missverständnis begegnet Eckhart bei seinen Zuhörern: "Nun wâhnen unsere biedereren Leute, es dahin bringen zu können, dass das Gegenwärtigsein sinnlicher Dinge für ihre Sinne nichts mehr bedeute. Das aber gelingt ihnen nicht. Dass ein peinsames Getön meinen Ohren so wohltuend sei wie ein süßes Saitenspiel, das werde ich nimmermehr erreichen!" 1/ Man spürt in diesen Sätzen freilich ein gewisses Bedauern auch bei Eckhart selbst, dass man sich der leiblichen Betroffenheit nicht entziehen kann. Ist doch für ihn der Leib nur gleichsam ein "Ausläufer" der seelischen Struktur des Menschen, denn die Gottebenbildlichkeit hat er als "Adel der menschlichen Seele" ganz in die Geistigkeit des Menschen hineinverlegt. 2/ Aber auch dies ist wiederum nicht so zu verstehen, als sei darin ein Leib-Seele-Dualismus begründet, wobei der Leib vom Adel der Gottebenbildlichkeit ausgeschlossen bliebe. <sup>den</sup> / leiblichen Gegeben-





heiten wird vielmehr die Gottebenbildlichkeit durch die Geistigkeit, die überall ungreifend anwesend ist, vermittelt. Eckhart vertritt nur eine bestimmte Ordnung der Leib-Seele-Einheit, und auf diese Ordnung richtet sich sein Ethos.

---

1/ Pf 53,14-17

2/ Vgl. VeM, DW V, 111,9ff.

---

D. Mieth Die Einheit... S.199

Die Freiheit von den Dingen erweist sich so als eine Freiheit zu den Dingen.

---

D. Mieth Die Einheit... S. 201

Die Erkenntnis in und an der Wirksamkeit ist für Eckhart die wichtigste mystische Erfahrung in diesem Leben; sie bildet, wie wir schon gesehen haben, den Massstab für die Einheit mit Gott. Das Erlebnis in der Verzückung kann dieser Massstab nicht sein, denn es vermag höchstens die Willenseinheit, nicht aber jene Wirkeinheit zu erweisen, auf die in Eckharts dynamischer Spiritualität alles ankommt. Die Erkenntnis des aktiven Lebens ist dabei insofern "mystisch", als sie aus der Ergriffenheit durch das Mysterium der dynamischen göttlichen Heilsökonomie stammt; sie ist aber zugleich praktisch anwendbar, weil sie diese Dynamik immer auf das eigene konkrete Werk bezieht. So versteht man, dass Eckhart sie als "edelste Erkenntnis" bezeichnet, wenn sie zur Lebenserfahrung und zum Können ausgereift ist.

---

D. Mieth Die Einheit... S. 201/2

Die Bedeutung dieser Erkenntnistheorie der Lebenserfahrung in Eckharts Predigt über Maria und Martha liegt darin, dass hier zum erstenmal eine Spiritualität des aktiven Lebens sichtbar wird. Vor Eckhart wurde die spirituelle Bedeutung des aktiven Lebens dadurch erreicht, dass es in das kontemplative Leben integriert wurde. Christliche Spiritualität ohne Kontemplation blieb immer unvollkommen; sie hatte nur sühnenden Charakter. Eckhart gelingt es nun, die aktive Lebensform in ihrer Vollkommenheit zu zeigen, indem er die ihr eigene Erkenntnis aufwertet. Diese Aufwertung ergibt sich aus der Dynamik seiner theologischen Konzeption. Solange das transzendente Sein nur in seinem unbewegten Abstand zum irdischen Wechsel gesehen wurde, musste die Vollkommenheit in der Ruhe der transzendenten Einheit gesucht werden. Dafür bot sich die Theorie der Kontemplationserkenntnis und des kontemplativen Lebens geradezu an. Wird aber die unaufhörliche immanente



Dynamik des transzendenten Seins gesehen, dann muss die Vollkommenheit die Wirkeinheit mit dieser Dynamik suchen und die "vita activa" erscheint in neuer Beleuchtung. Schon in Thomas von Aquins Lehre von der Berufarbeit, die von der Dynamik der "creatio continua" ausgeht, zeigen sich die spirituellen Konsequenzen der ontologischen Dynamik. 1/ In Eckharts Ontologie tritt dieser Aspekt noch schärfer hervor und die Dynamik wird auch im spirituellen Vollzug durchweg beherrschend; auch eine kontemplative Spiritualität kann sich ihm nicht entziehen.

---

1/ Vgl. A. Auer, Christsein im Beruf 64-66.

---

D. Mieth Die Einheit... S. 202

Eckhart unterscheidet in der menschlichen Wirksamkeit zwischen "werc" und "gewerbe". Mit dieser Unterscheidung soll eine rein äusserliche Betriebsamkeit ohne innere Ausrichtung ("werc") aus der Spiritualität des aktiven Lebens ausgeschlossen werden. Eckhart gebraucht dafür ein Bild: einem Menschen, "in dem" die Dinge stehen, der gleichsam innerlich von den Dingen besetzt ist, treten sie dauernd als Sorge vor Augen und behindern ihn; er ist sorgenvoll. 1/

---

1/ Vgl. Pf 49,19: "... die stant mit sorgen, die in (statt "âne"; nach J. Quint, Überlieferung 170) hindernisse stant in allem irm gewerbe."

---

D. Mieth Die Einheit.... S. 207/8

Der Lebemeister Eckhart gibt als konkrete Merkmale des wesentlichen Werkes Ordnung, Einsicht und Besonnenheit an. Ordnung oder Gehorsam 1/ ist die Ausrichtung des Werkes auf das Heilswerk Gottes, das Wirken aus der Willenseinheit; Einsicht ist die konkrete Auswahl des Werkes als eines solchen, "über das hinaus man zur Zeit nichts Besseres kennt"; 2/ Besonnenheit ist jener Spürsinn, der "in guten Werken die lebensvolle Wahrheit mit ihrer beglückenden Gegenwart verspürt. 3/ Der Gehorsam dem Sein gegenüber, die Auswahl des Bestmöglichen und der Spürsinn für die göttliche Gegenwart kennzeichnen das wesentliche Werk inmitten der äusserlichen Betriebsamkeit, die durch Sorge, Zufälligkeit und Behinderung charakterisiert ist.

---

1/ Vgl. Pf 51,18-20; 11-13.

2/ Vgl. Pf 51,20.21; 52,10-12

3/ Pf 51,21.22; vgl. die Stelle im Zusammenhang:



---

"Sunder driu puncte sullen wir haben in unsern werken. Daz ist, daz man wúrke ordenliche unde redeliche unde wizenliche. Dem spriche ich ordenliche, daz man in allen sinen orten (d.h. in jeder Beziehung) antwúrtet dem nêhsten (d.h. dem Hôchsten). So spriche ich dem redeliche, daz man in der zít niht bezzers bekenne. Sô spriche ich dem wizenliche, daz man bevinde lobelicher wârheit mit lustiger (d.h. beglückender) gegenwúrtikeit in guoten werken. Swâ disiu driu puncte sint, diu fúegent alsô nâhe unde sint alsô nûtze als aller der lust Marien Magdalênen (damit ist von Eckhart wohl die Maria der Perikope gemeint) in der wüesti."

---

D. Mieth Die Einheit... S. 208

Die Vollkommenheit des wesentlichen Werkes braucht den Vergleich mit keiner anderen Weise der Frömmigkeit zu fürchten: "Wirken in der Zeit ist ebenso adlig wie irgendwelches Sich-Gott-Verbinden; denn es bringt uns ebenso nahe heran wie das Hôchste, das uns zuteil werden kann - ausgenommen einzig das Schauen Gottes in (seiner) reinen Natur. 1/ Das wesentliche Werk der "vita activa" ist also der "vita contemplativa" in keiner Beziehung unterlegen; wie diese hat es freilich seine obere Grenze in der unmittelbaren Gottesschau, die es in diesem Leben nicht gibt.

1/ Pf 51,11-13: "... dâ ist zítlich werc als edel als dekein fúegen in got, wan ez fúeget alsô nâhe ~~als obest~~ als das obreste, daz uns werden mag, ân alleine got sehen in blôzer nâture."



Die Frage der Vorrangigkeit und Wertüberlegenheit, die in der Behandlung des Modells "vita activa - vita contemplativa" einen breiten Raum einnahm, ist für Eckhart nicht mehr diskutabel. Sie ging davon aus, dass die transzendenten Merkmale der christlichen Existenz der "vita contemplativa", die immanenten Merkmale aber der "vita activa" zugeteilt wurden. Einen solchen Dualismus vertritt Meister Eckhart nicht. Das wesentliche Werk überwindet die Zeit ebenso wie die kontemplative Intuition oder die Gnade der Verzückung. Die Einheit von Transzendenz und Immanenz, die im dynamischen Seinsvollzug begründet ist, macht ja gerade seine Vollkommenheit aus. Diese Einheit ist im kontemplativen Erleben noch nicht gegeben; deshalb muss auch die kontemplative Spiritualität das Wirken in der Zeit integrieren.

Die Schwestern, die diese Predigt hörten, sahen ja wohl mit der ganzen Tradition der Ordensgeschichte ihr Vorbild in Maria, der Christus ausdrücklich die "Optima pars" zugesprochen hatte. Der Verdacht, dass sich das Lob Mariens nicht auf die Vorrangigkeit des kontemplativen Lebens beziehen könnte, streifte sie ebensowenig wie Thomas von Aquin, den grossen Lehrer des Ordens. Auch Eckhart steht ja in der Tradition der typologischen Auslegung, so originell seine einzelnen Deutungen auch sind, und mit dem Masstab heutiger Exegese darf man seine Aussagen deshalb kaum prüfen. Aber Eckhart verlegt die "optima pars" Mariens von der "suavitas" der Verzückung in ihre zukünftige Wesentlichkeit, deren Vorbild Martha ist. Darin liegt ein indirekter Angriff auf die Vorrangigkeit der Kontemplation, doch geht Eckhart nirgends so weit, sie durch eine allgemeine Vorrangigkeit der Aktion zu ersetzen. In den Reden der Unterweisung sagt er vielmehr: "Will das äussere Werk das innere zerstreuen, so folge man dem inneren. Könnten aber beide in einem bestehen, das wäre das beste, auf dass man ein



Mitwirken mit Gott hätte." 1/

1/ DW V, 291,9-11, zitiert oben Anm. 152

D. Mieth Die Einheit.... S.211/2

In der Ordensstheorie baut Thomas diese Argumentation weiter aus, indem er drei Ordensklassen unterscheidet; die rein aktiven Orden bilden die unterste Stufe; sie beschäftigen sich mit den "exteriores actiones", d.h. Almosen geben, Gastfreundschaft gewähren und andere Werke der Barmherzigkeit. Die mittlere Stufe bilden die rein kontemplativen Orden, die sich aller aktiven Beschäftigungen enthalten. Die oberste Stufe aber bilden die Orden, die Kontemplation mit Predigt und Lehre verbinden.

D. Mieth. Die Einheit... S.213

Die Verpflichtung auch des kontemplativen Menschen zur Tätigkeit ist von Eckhart in ganz anderer Schärfe herausgearbeitet worden als von Thomas. Erst in der Fruchtbarkeit des Wirkens wird für Eckhart der Zweck der Schau eigentlich erfüllt. 1/ Bei Thomas bleibt der eschatologische Gesichtspunkt vorherrschend: das Wirken vollendet sich im Schauen. Deshalb bereitet der Kontemplative sich im Wirken auf die Schau vor und kehrt zur Schau zurück, wenn er seine Tätigkeit beendet hat. 2/ Bei Eckhart überwiegt der immanente Aspekt: das Schauen vollendet sich im Wirken.

1/ Vgl. Pf 18,23-26; 607,32-34.

2/ Vgl. S.th. 2-2 q 182 a 4 ad 3.

D. Mieth Die Einheit ... S.215

Die beiden Hauptpunkte der Maria-Martha-Predigt, d.h. der Vollzug der Dynamik der Seinstruktur in der Dynamik der Spiritualität und die Einheit von Aktion und Kontemplation, lassen sich an mehreren Stellen nachweisen. 1/ Die "unio mystica" der Gottesgeburt besteht für Eckhart nicht in einem Erlebnis, sondern in der ontologischen Integration des Menschen in das göttliche Heilswerk, das von Gott ausgeht und in Gott zurückkehrt. Von diesem Geschehen ist alle Aktivität des Menschen ontologisch betroffen, auch die Aktivität des Sünders, die nicht den geraden göttlichen Weg, sondern den "verbogenen" kreatürlichen Weg nimmt. 2/

1/ Die wichtigsten Stellen sind, neben jenen Stellen, die sich direkt auf das Modell beziehen: Pr. 2, DW I, 24 ff; Pr LIX, Pf 189ff; Pr. 30, DW II, 93ff; Pr. XV, Pf 71ff. BgT, DW V, 38ff. Direkt auf das Modell beziehen sich neben den RdU und der Maria-Martha-Predigt noch ein Teilstück der Pr. III,





Reminiszenz

Pf 18,8-19,13 und der Spruch 33, Pf 607.608. Die kurze  
Pf 275,3-6 ist ohne Bedeutung; Pf 328,37 - 330,39  
ist einziges Thomaszitat (S.th. 2-2 q 182 a 1 resp.).  
2/ Vgl. Pf 11,6 - 13,2.

D. Mieth Die Einheit S. 215

Der Sünder findet freilich in seiner Aktivität sein Heil nicht, da er die göttliche Dynamik nicht frei empfängt; sie bleibt so für ihn persönlich unfruchtbar. 1/ Anders ist dies bei dem Gerechten, der in der Freiheit für Gott bleibt: "Die Seele, die Gott besitzt, ist alle Zeit gebärend. Notwendig muss Gott alle seine Werke wirken. Allezeit ist Gott wirkend in einem Nun der Ewigkeit, und sein Wirken besteht darin, seinen Sohn zu gebären; den gebiert er allezeit... Gott wirkt alle seine Macht in seinem Sohn, und die Aufgabe der Seele besteht eben darin, damit sie sich beeile, wieder in Gott zu kommen. 2/

1/ Vgl. Pf 73,29.30.

2/ ~~Vgl. Pf 27,20-31,~~ 254,9-20.

D. Mieth Die Einheit... S.223/4

Während in der Vertikalen Betrachtung Augustins wohl die christologische und ekklesiologische Einheit, aber auch die existentielle Differenz zwischen himmlischer "vita contemplativa" und irdischer "vita actualis" sichtbar wurde, ist bei Eckhart auch diese existentielle Differenz in der vertikalen Sicht aufgehoben, denn das ewige Heilswerk, das die Spannung von Transzendenz und Immanenz als "incarnatio continua" in jedem Augenblick überwindet, vollzieht ja die Vergöttlichung des Menschen. In dieser vertikalen Bewegung ist der Mensch von Ewigkeit her immer schon zu Gott erhoben, weil er an jedem Punkt der Zeitlichkeit zu Gott erhoben wird, Schöpfung und Neuschöpfung in der Inkarnation sind zwar durchaus immanente Ereignisse, aber, indem sie einmal immanent geworden sind, sind sie immer immanent, und diese zugleich augenblickliche und dauernde Immanenz macht gerade ihre Transzendenz aus.





Im thomistischen Modell "vita activa - vita contemplativa" überschneiden sich zwei Gedanken; für den einen ist Aristoteles, für den anderen Augustinus verantwortlich. Nach Aristoteles werden die verschiedenen Eignungen des Menschen zur Aktion bzw. Kontemplation unterschieden, je nach der Vorherrschaft des praktischen bzw. theoretischen Intellekts.<sup>1/</sup> Nach Augustinus wird der eschatologische Anteil an der himmlischen Kontemplation der irdischen Verpflichtung zum aktiven Dienst gegenübergestellt.<sup>2/</sup> Dadurch, dass Thomas beide Gedanken zu vereinbaren sucht, ergeben sich zwei verschiedene Typen christlicher Frömmigkeit, von denen der eine in der Entfaltung seiner Begabung der kontinuierlichen und gesteigerten Fortsetzung seines Tuns im Himmel versichert ist (das ist die "optima pars" der Kontemplation), während der andere zwar in der Entfaltung seiner Begabung sich die ewige Seligkeit verdient, aber vom inneren Sinn seines



---

Lebens nichts in die Ewigkeit hinüberrettet. 3/  
Dabei kann der kontemplative Mensch sich gelegentlich  
der Aktion zur Steigerung bedienen, während der aktive  
Mensch dem eschatologischen Vorteil des Kontemplativen  
ziemlich hilflos gegenübersteht, sofern ihm die  
Fähigkeit zur Kontemplation abgeht. Thomas zeigt  
wohl, wie und wann das kontemplative Leben die Aktion  
zu integrieren habe, nicht aber, wie das aktive Leben  
seine eigene "Kontemplation" entwickeln könne.

---

1/ Vgl. oben Teil 1 Kap. i, 1 a.

2/ Vgl. Sermo 104, I, 1 PL 38, 616: "A Martha  
convivium Domino parabatur, in cuius convivio  
Maria iam iucundabatur."

3/ Vgl. Augustinus, In Joan. tractatus 124 PL 35, 1974  
D: "Perfecta me sequator actio (in diesem Leben),  
informata meae passionis exemplo; inchoata vero  
contemplatio maneat donec venio." Sermo 103, IV, 5  
Pl 38, 615 B: "A te (Martha) auferetur onus  
necessitatis: aeterna est dulcedo veritatis."  
Vgl. auch Thomas, S.th 2-2 q 182 a 2.

---

D. Mieth Die Einheit... S.228/q

Eckharts Spiritualität überwindet diese Zerrissenheit durch die Gedanken der Fruchtbarkeit und der Freiheit. Die Aktion des kontemplativen Menschen reagiert hier nicht mehr auf die von aussen bedrängende Verpflichtung, sondern sie erwächst aus der Kontemplation selbst, in der die göttliche Dynamik frei wird; die Einheit der Erkenntnis und der Liebe wird fruchtbar in der Einheit des Wirkens. Die "Kontemplation" des aktiven Menschen bedarf nicht so sehr der Musse, sondern sie besteht in der Freiheit inmitten der sorgenden Verantwortung für die Dinge; die Freiheit des aktiven Menschen ist seine Transparenz für Gottes Wirken. Seine Aktion ist Mitwirken mit Gott; im zeitlichen Werk nimmt sie teil am göttlichen Heilswerk. Die Aktion ist so ebenso ihres eschatologischen Anteils versichert wie die Kontemplation, und die Kontemplation erfüllt erst in der immanenten Fruchtbarkeit ihren eigenen Sinn. Die vollkommene Frömmigkeit orientiert sich nicht mehr an



---

der Dualität der Begabungen noch an einer ihnen entsprechenden Aufteilung der Merkmale der christlichen Existenz, sondern sie geht quer durch diese Begabungen hindurch und sieht die Fülle der Merkmale in jeder von diesen Begabungen.

---

D. Mieth Die Einheit... S. 229

Das Modell ist vor Eckhart durch eine Wertung bestimmt, die den eschatologischen Vorzug der Kontemplation auf den Vorrang der "vita solitaria" gegenüber der "vita civilis", des Gebetslebens gegenüber der Arbeit, der Musse (otium) gegenüber der Beschäftigung (negotium), der beschaulichen Gottesliebe gegenüber der aktiven Nächstenliebe bezieht 1/ und so wesentliche Merkmale der christlichen Existenz von der irdischen Vorläufigkeit, d.h. vom eschatologischen Vorbehalt der Bibel, betroffen sein lässt. Den schärfsten Ausdruck findet diese Vorrangigkeit bei Thomas von Aquin, wenn die "vita solitariorum" über die "vita socialis" gestellt wird, weil sie ein "instrumentum perfectionis" der Kontemplation sei. 2/

1/ Vgl. a.a.O. 454, 455: "Man wird aber bis Thomas einschliesslich kaum einen Denker finden, bei



---

welchem das evangelische Begriffspaar der Gottes-  
liebe und Nächstenliebe nicht irgendwie gefärbt wäre  
von dem griechischen Schemē... Die gradinige Über-  
ordnung der Beschauung über die aussere Tätigkeit  
zieht eine ebenso gradinige Überordnung der Gottes-  
über die Nächstenliebe mit sich..."  
2/ S.th. 2-2 q 188 a 8 resp.

---

D. Mieth Die Einheit... S. 230

Abgeschiedenheit dokumentiert sich jedoch nicht in  
müssiger Zurückgezogenheit, sondern erweist sich als  
innere Freiheit für Gott, als Lösung von jener Ichbe-  
fangenheit, die in den kreatürlichen Verflechtungen  
letztlich sich selbst, nicht aber Gott sucht. Der  
Mangel an dieser Freiheit kann in allen Weisen den  
Weg zu Gott verderben; die Ichbefangenheit ist um so  
gefährlicher, je verfeinertere und scheinbar un-  
irdische Formen sie sich sucht, um sich darin zu  
verfestigen. Der Feind der eckhartschen Spiritualität  
ist weder die Kreatur, noch die Umwelt, noch die  
Tätigkeit, sondern der Egoismus. 1/ Der spirituelle  
Ansatz findet deshalb vor allem in einer gross  
angelegten Sozialethik seine Anwendung; nicht  
individuelle Vervollkommnung ist sein Ziel, sondern  
universelle Vollendung durch die liebende Wirkeinheit  
mit Gott. Die Gottesliebe beansprucht keinen anderen  
Raum als die Nächstenliebe, sondern sie vollzieht sich  
in ihr. 2/

---





- 
- 1/ Vgl. RdU, DW V, 192,6-193,2: "Swaz wir meinen, daz der mensche disiu dinc sol vliehen und jeniu suochen - daz sint die stete und die liute und die wise oder diu menige oder diu werk - daz (alles) enist niht schult, daz dich diu wise oder diu dinc hindernt: dû bist ez in den dingen selber, daz dich hindert, wan dû heltest dich unordenliche in den dingen."
- 2/ Vgl. H. Piesch, a.a.O. 115ff.

---

D. Mieth Die Einheit... S. 231

Gott lebt im Werk des Menschen, ob der Mensch es weiss oder nicht weiss, will oder nicht will, denn durch die "scintilla animae" vollzieht sich das zugleich schaffende und vollendende Werk der "creatio continua" und "incarnatio continua". Des Menschen Heil liegt darin, dieses göttliche Werk in der Freiheit wirkend mitzuvollziehen und ihm nicht seine vergöttlichende Wirkung durch Sünde und Ichbefangenheit zu behindern. Vorhindern kann es der Mensch nicht, denn Gott überwindet die Sünde, aber er kann seinen Anteil daran verlieren, wenn er das eigene Nichts anstelle Gottes sucht und findet. 1/

- 1/ Vgl. DW I, 187,1-6: "Ich sprach etwenne: der niht suochet, daz der (auch) niht findet, wem mac er daz klagen? Er vant, daz er suochte. Swer iht suochet oder meinet, der suochet und meinet niht

---

und der um iht bittet, dem wirt niht. Aber der niht ensuochet... dan lûter got, dem entdecket got allez, daz er verborgen hât in sinem götlichen herzen..."

---

D. Mieth Die Einheit.... S. 232

Wie kein anderer vor ihm hat Eckhart die Nähe Gottes zum Werk herausgestellt. Man würde jedoch diese Werkfrömmigkeit missverstehen, wenn man sie auf eine geschichtliche Gestaltung der Schöpfung beziehen wollte. Dieser horizontale Aspekt ist bei ihm nur im Übungscharakter des Werkes enthalten. Der geschichtliche Erfolg und die geschichtliche Bedeutung des Werkes für die säkulare Entwicklung der Welt sind deshalb nicht wichtig, weil alles auf die Innerlichkeit des Werkes ankommt. Das Werk ist nur gut, wesentlich und fruchtbar, wenn das Sein des Menschen gut, wesentlich und fruchtbringend ist. Das Werk hat wohl seine Fruchtbarkeit für das Sein, aber diese Fruchtbarkeit geht nach innen, nicht nach aussen. Eine äussere Fruchtbarkeit der Geschichte wird von Eckhart nicht gesehen, sondern nur der vertikale Aspekt der Beziehung von Gott, Mensch und Kreatur. Der Sinn des Werkes, des inneren wie des äusseren, liegt deshalb in der Steigerung des Menschen zur





---

Wesentlichkeit; es bezieht sich immer auf den Menschen zurück.

---

D. Mieth Die Einheit... S. 329

Ein Kennzeichen der heutigen Spiritualität ist es, die Gottbegegnung so nahe wie möglich an die Tätigkeit heranzutragen. Teilhard de Chardin lehrt eine welthafte Frömmigkeit und eine Spiritualität auch des tätigen Lebens. Dazu sind auch Ansätze in der deutschen Mystik vorhanden. Jedoch konnte von ihr, der die neuplatonische Metaphysik das Ordnungsgefüge bereitstellte, noch nicht die Bedeutung der Weltlichkeit der Welt und des materialen Werkerfolges für die Frömmigkeit gesehen werden. Das Wort "Gott ist in der Arbeit ertastbar" kann zwar ebenso für Tauler gelten wie für Teilhard, 1/ aber es hat bei beiden einen anderen Klang. Für den Mystiker Tauler ist die Gestaltung der Welt noch nicht eine so drängende Aufgabe wie für den Mystiker Teilhard. Tauler sieht mehr die Welt im Menschen als den Menschen in der Welt. Deshalb betont er die Innerlichkeit vor der Hingabe auch im Leben des tätigen Menschen. Die

---

Innerlichkeit der deutschen Mystik ist freilich nicht mehr die reine Beschaulichkeit des kontemplativen Menschen. Darin besteht der Fortschritt ihrer Lebenslehre. Eine "Mystik des tätigen Lebens" wird dann möglich, wenn Mystik nicht mehr allein Beschaulichkeit meint, sondern Gottverbundenheit. 2/ C. Butler konnte noch den "Western Mysticism" von Augustinus bis Bernhard von Clairvaux als Kontemplationslehre beschreiben. 3/ Bei Eckhart und Tauler ist das nicht mehr möglich. Der Gedanke von der "Weiselosigkeit des Gottfindens" begrenzt die alleinige Gültigkeit der Kontemplation und eröffnet dem tätigen Menschen seine Möglichkeit der Darstellung der christlichen Existenz.

- 1/ Vgl. Teilhard de Chardin, Der göttliche Bereich. Ein Entwurf des inneren Lebens. Olten und Freiburg/Br. 1962,49; V 178,23.24
- 2/ Vgl. H. Sanson, a.a.O. 270-273.
- 3/ Vgl. Western Mysticism 2.

