

Zwischen anthropomorphem Reden und Schweigen

Zur theologischen Sprachdidaktik Meister Eckharts *

Hans Zirker

Meister Eckhart um heutiger religiöser Verständigung willen wahrzunehmen kann aus einer Reihe von Gründen zunächst verwunderlich und fragwürdig erscheinen:

Er ist – *erstens* – ein *Scholastiker* von höchst spekulativen Gedankengängen, die sich bis zur äußersten Abstraktion auf die Erfassung natürlicher und übernatürlicher Realität richten. Gewiss machen in seinen Schriften die Predigten einen erstaunlich großen Anteil aus, und er führt dabei die deutsche Sprache zu einer spirituellen und rhetorischen Ausdruckskraft, wie sie sie zuvor nie erreicht hatte; dennoch zeigen seine Reflexionen eine derartige philosophisch-theologische Konsequenz, dass sie sich letztlich gegenüber den Hörern auch didaktisch rücksichtslos geben können: „Wer diese Predigt verstanden hat, dem vergönne ich sie wohl. Wäre hier niemand gewesen, ich hätte sie diesem Opferstocke predigen müssen.“ (Quint 273: Predigt 26)¹

Zweitens ist der genuine Ort von Meister Eckharts „mystischen“ Lehren vornehmlich der *klösterliche Raum*.² Von 1303 bis 1311 ist ihm als erstem Provinzial die Ordensprovinz Saxonía der Dominikaner anvertraut. 1314 bis 1322 ist er Vikar des Ordensgenerals in Straßburg; dabei ist seine Hauptaufgabe die Seelsorge in den Klöstern, besonders in den Frauenklöstern der Provinz Teutonia – aus dieser Zeit stammen die meisten seiner Schriffterklärungen und deutschen Predigten. Von diesem monastischen „Sitz im Leben“ kann man nicht einfach als einem beiläufigen kulturellen Moment absehen. Auch wenn Eckhart die Forderung der Weltedistanz spannungsvoll mit den Bedingungen

* Erstveröffentlichung: Religionspädagogische Beiträge 16, 1985, 90–110; für die Online-Publikation geringfügig geändert.

¹ Die Schriften Eckharts werden im folgenden nach verschiedenen Ausgaben zitiert; wo es möglich ist, nach:

Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1963 ff:

Abt. I: *Die deutschen Werke* I–III, V, hg. von Josef Quint (= DW)

Abt. II: *Die lateinischen Werke* I–V (verschiedene Herausgeber) (= LW).

Zitiert wird immer nach den in diesen Bänden enthaltenen Übersetzungen.

Gelegentlich werden auch herangezogen:

Josef Quint, *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate*, München 1955, ²1976 (= Quint);

Franz Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts* in 2 Bänden. Bd. 2: Meister Eckhart, 1. Abt.: *Predigten und Traktate*, (Leipzig 1857) Aalen 1962 (= Pfeiffer). (Die Übersetzungen sind in diesen beiden Fällen von mir.)

Auf die schwierigen Fragen der Echtheit der Texte und ihrer rechten Fassungen kann hier nicht eingegangen werden; zur Forschungsgeschichte vgl. den kurzen Überblick bei *Heribert Fischer*, *Meister Eckhart. Einführung in sein philosophisches Denken*, Freiburg / München 1974, 142–158; außerdem *Ingeborg Degenhardt*, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, Leiden 1967, 294–304 über die Quellenlage und die Gesamtausgabe der Werke.

² Zur Biographie vgl. *Josef Koch*, *Meister Eckhart*, in: *Neue deutsche Biographie*, Berlin 1953 ff, Bd. 4 (1959), 295–301.

des Lebens und der Arbeit in dieser Welt zusammenschließt, so sind seine Themen „Gelassenheit“, „Abkehr“, „Nichtigkeit“ dennoch in einer Art entfaltet, die den Geist der klösterlichen Existenz erkennen lässt. Wie aber soll eine mystische Zielbeschreibung auf religionsdidaktische Verhältnisse bezogen werden? Muss nicht Banalisierung die Folge sein, gar Irreführung durch die Verwechslung esoterischer Wege mit alltäglichen Verhaltens-, Erfahrungs- und Handlungsbedingungen?

Damit in Zusammenhang steht *drittens*, dass Eckhart – der philosophischen, theologischen und spirituellen Tradition seiner Zeit entsprechend – das biblische Motiv „Reich Gottes“ seiner *geschichtlichen Dimension und Dynamik weitgehend entkleidet* und es auf die *Innerlichkeit der mit Gott geeinten Seele* bezieht.³ In dieser Hinsicht liegt die Differenz zu einer heute verantwortbaren Theologie so offen und massiv zutage, dass zunächst nicht recht erkennbar ist, wie die eine Seite mit der anderen noch vermittelt werden soll.

Für die religiöse Sprachdidaktik noch weitreichender und am schwerwiegendsten ist aber – *viertens* –, dass die *Selbstverständlichkeit*, in der Eckhart für seine Hörer „Gott“ sagen kann, auch wenn er diese Rede von Gott gerade auf ungewöhnliche Weise problematisiert, heute nicht mehr gegeben ist. Er kann noch von einer kirchlichen Sprachgemeinschaft und Überzeugungsgrundlage ausgehen, wie sie unsere Gesellschaft nicht mehr gewährt. Bei uns ist also die *Problematik der Glaubenssprache sozial vorgegeben*, bis hin zur banalen Bestreitung jeglicher Bedeutung des Redens von Gott – sei es semantisch oder pragmatisch –; bei Meister Eckhart dagegen steht die Problematisierung *am Ende* theologischer Gedankengänge. Dass diese kirchliche und gesellschaftlich Bedeutung haben, wird ihnen zu ihrer Zeit auch noch im Widerspruch und in der Verurteilung öffentlich bestätigt.

Fünftens schließlich sind Meister Eckharts Ausführungen nicht selten in einem solchen Maß *rhetorisch und spekulativ auf das Paradox hin pointiert*⁴, dass schwer abzu-sehen ist, wie von ihnen hermeneutisch ernst zu nehmende Anregungen ausgehen sollen. „Das in der Eckhart-Forschung herrschende ‚bellum omnium contra omnes‘“⁵ ist sicher durch die inneren Spannungen des Eckhartschen Denkens selbst mitbedingt. Es sperrt sich gegen eine leicht einleuchtende Stimmigkeit: „Wer diese Rede nicht versteht, der bekümmere sein Herz nicht damit. Denn solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, solange wird er diese Rede nicht verstehen“ (DW II 731: Predigt 52). Hier scheint das Gespür für religiöse Sprachbarrieren nicht sehr differenziert zu sein.

³ DW III 553: Predigt 68: „Soll die Seele Gott erkennen, so muß sie ihn erkennen oberhalb von Zeit und Raum. Und die Seele, die dahin gelangt (...), die erkennt Gott und ‚weiß‘, wie ‚nahe Gottes Reich ist‘, das heißt: Gott mit seinem ganzen Reichtum“. Vgl. *Bardo Weiß*, die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart, Mainz 1965, 181: „Allzuleicht drohen [...] die Fakten der Heilsgeschichte bei ihm Symbole für das zu werden, was immer, was über aller Zeit geschieht.“

⁴ Vgl. *Josef Zapf*, Die Funktion der Paradoxie im Denken und sprachlichen Ausdruck bei Meister Eckhart (Diss. Köln 1966).

⁵ *Karl Albert*, Meister Eckharts These vom Sein, Saarbrücken / Kastellaun 1976, 265.

Doch die Lehren Meister Eckharts reizen dazu, dies zu prüfen. Da es im folgenden aber nicht um voreilige Transfers in unsere Verhältnisse gehen kann, sei der Blick zunächst ganz auf die Äußerungen Eckharts selbst gerichtet, ohne den sich aufdrängenden Bedürfnissen nach theologischer und kultureller Aktualisierung nachzugeben.

Berücksichtigt werden vor allem die deutschen Schriften Eckharts, weil in ihnen die Bedingungen von Gottes- und Welterfahrung und dabei auch die Leistungsfähigkeit der sprachlichen Vermittlungen besonders prononciert bedacht werden. Sicher sind die deutschen Schriften von den lateinischen nicht abzulösen; doch brachte der Wechsel von der einen Sprache zur anderen für Eckhart offensichtlich auch einen größeren gedanklichen Spielraum gegenüber der metaphysischen Systematik und darin auch ein größeres Maß an Originalität mit sich.⁶ (Die Würdigung Eckharts muss allerdings von vornherein auch mitsehen, dass er bei aller Originalität nicht geschichtlich allein steht: Einerseits geht ihm schon eine vielgestaltige Tradition der Verarbeitung dogmatischer Sprache und der relativen Distanzierung von ihr voraus – in „negativer Theologie“, in den theologischen Neigungen zu Metapher und Paradox, in der Lehre der Analogie – ; andererseits erfuhr er offensichtlich schon zu seiner Zeit eine beachtliche Rezeption, denn wir haben schließlich seine deutschen Predigten nur über Mit- und Nachschriften, die oft nicht mehr entscheiden lassen, was überhaupt von ihm selbst und was von anderen stammt.)

I. Funktionen und Wert der Glaubenssprache nach Meister Eckhart

1. Die radikale Anthropomorphie aller Rede von Gott

Es gibt ein verbreitetes Verständnis der Anthropomorphie, bei der sie in erster Linie eine *Weise der Veranschaulichung* ist: Die Rede von Gott greift um der erzählerischen Plastizität oder der rhetorischen Eindringlichkeit willen auf menschliche Realität zurück; doch die ihr entnommenen Elemente – Gottes „Hand“ und „Antlitz“, „Zürnen“ und „Lachen“, „Reden“ und „Schweigen“ usw. – lassen sich dann scheinbar leicht als unsere Zutaten von dem abheben, was sie bezeichnen. Hier wird also immer ein *substantieller* *Bedeutungskern* vorausgesetzt, an den sich die anthropomorphen Momente *akzidentell* anfügen. Dabei wird wohl darüber hinaus noch eingeräumt, dass selbstverständlich jede Rede von Gott, auch wenn sie eine derartige Nähe zu menschlicher Gestalt und menschlichem Verhalten hinter sich lässt, nur *analog* zu verstehen sei; aber der dabei vorausgesetzten Analogie wird zugetraut, dass sie – trotz aller bleibenden Unangemessenheit – zu Aussagen über Gottes eigene Wirklichkeit führe.

⁶ Vgl. *Bernhard Welte*, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken; Freiburg 1979, 14–18; *Dietmar Mieth*, Die Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa* in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler, Regensburg 1969, 121.

Derartige Differenzierungen sind jedoch in der Sicht Meister Eckharts prinzipiell verwehrt: Jede Rede von Gott stammt in ihren sämtlichen Bedeutungselementen aus dem Vorstellungsvermögen der Menschen und ist durch und durch anthropomorph. Der in Sprache vergegenwärtigte Gott ist schlechthin ein Geschöpf des Menschen. Wenn der Gedanke aber über ihn hinausgeht, verliert er jeden sprachlichen Halt, denn der „unergründliche Gott“ ist „ohne Weise“, „ohne Werk“ und „ohne Namen“; da man ihn „nicht in Worte fassen“ kann, bleibt er auch „unbegreifbar und unerkennbar“ (DW III 574: Predigt 80)⁷. Wo jemand meint, er könne über ihn etwas aussagen, hat er sich bereits seinem eigenen Gedankengebilde zugewandt: „denn alle die Namen, die ihm die Seele gibt, die entnimmt sie dem Erkennen ihrer selbst“ (ebd.).

Mit Vehemenz drängt sich hier freilich die doppelte Frage auf nach Sinn und Berechtigung *einerseits der aussageartigen Rede von Gott*, wenn sie derart von jeglicher Erkenntnis Gottes an sich abgelöst wird, und *andererseits des Verweises auf einen Gott jenseits aller Bedeutung menschlichen Wortes*, wenn mit diesem sprachlichen Gestus selbst kein semantischer Gehalt verbunden werden kann. Auf beiden Ebenen liegt der Vorwurf nahe, dass es nicht mehr zu verantworten sei, sich überhaupt ernsthaft auf Gott zu beziehen. Diese Bedenken müssen von vornherein mitgesehen werden, wenn man die Konsequenzen Meister Eckharts in ihrem ganzen Gewicht würdigen will.

Die Anthropomorphie der Rede von Gott ist nach Eckhart grundsätzlich dann gegeben, wenn sich in ihr *kategoriale Unterscheidungen* finden:

So wehrt er in ständiger nachdrücklicher Wiederholung die Vorstellung ab, man könnte Gott erreichen, solange man sich noch an *Raum und Zeit* orientiert und sich nicht „ablöst vom Hier und Nun“ (DW III 537: Predigt 69). „Wer sagt, Gott sei hier oder dort, dem glaubet man nicht.“ (DW III 545 f: Predigt 71). „Nichts hindert die Seele so sehr an der Erkenntnis Gottes wie Zeit und Raum. Zeit sind Stücke, Gott aber ist Eines.“ (DW III 533: Predigt 68)

Selbstverständlich kann auch kein sprachliches Moment der *Quantität* auf Gott zurückgeführt werden: „Drei Dinge hindern den Menschen, so daß er Gott auf keinerlei Weise erkennen kann. Das erste ist Zeit, das zweite Körperlichkeit, das dritte Vielheit.“ (DW I 472: Predigt 11). Man müsste schon „alle Zahl überschreiten und alle Vielheit durchbrechen“ (DW II 652: Predigt 29), wenn man Gott antreffen wollte. Deshalb kann für Eckhart auch die Lehre von dem *dreifaltigen Gott* nicht letztes Wort über ihn sein, da sie mit der Zahl deutlich noch der Kategorie Quantität verhaftet ist. „Alles, was wir erkennen, was wir zerteilen oder dem wir Unterschied beilegen können, ist nicht Gott, denn in Gott ist weder ‚dies‘ noch ‚das‘.“ (DW III 552: Predigt 73). Damit werden nicht nur irgendwelche akzidentellen Anthropomorphismen durchgestrichen, dies geht an die

⁷ In seinem Bemühen, Eckhart ganz der thomistischen Tradition zuzuschreiben, sieht *Otto Karrer* (Meister Eckhart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit, München 1926) solche Formulierungen zwar als „befremdlich“ an (294), doch sind sie ihm nicht mehr als „rednerischer Schwung“ (296), in der Wahl des Ausdrucks rein „geschichtlich zu erklären“ (295). Damit würde sich die weitere Auseinandersetzung mit dieser hermeneutischen Position im Grund erübrigen.

Substanz aller religiösen und theologischen Rede: Wenn Gott in das Innerste der Seele hineinschauen will, „so muß es ihn alle seine göttlichen Namen kosten und seine personhafte Eigenheit, das muß er allzumal draußen lassen [...], so ist er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist in diesem Sinne und ist doch ein Etwas, das weder dies noch das ist.“ (DW I 437: Predigt 2)

Anthropomorph sind auch alle Texte, die für das Verhältnis von Gott und Mensch noch *Kausalbeziehungen* kennen; denn wer Gott wirklich erfährt, der „hat kein Warum (mehr)“, sondern steht wie er schlechthin „in Einheit und Freiheit“ (DW II 652: Predigt 29).

Schließlich gelten alle *Qualitäten*, die von Gott ausgesagt werden als von uns an ihn herangetragen; ein weiteres Mal können wir lesen „denn Gott ist weder dies noch das“ (DW III 533: Predigt 68). Jede Aussage einer Eigenschaft, selbst wenn diese philosophisch zu den *Transzendentalien* des Seins gezählt werden könnte, ist für Eckhart in Bezug auf Gott *nur anthropomorph* verständlich. „Sage ich demnach: ‚Gott ist gut‘ – es ist nicht wahr: Ich (vielmehr) bin gut, Gott (aber) ist *nicht* gut! Ich möchte darüber hinaus sagen: ‚Ich bin besser als Gott!‘ Denn, was gut ist, das kann besser werden; was besser werden kann, das kann zum Allerbesten werden. Nun (aber) ist Gott nicht gut, darum kann er nicht besser werden. Weil er denn nicht besser werden kann, daher kann er nicht das Allerbeste werden; denn fernab von Gott sind diese Drei: ‚gut‘, ‚besser‘ und ‚allerbest‘, denn er ist über alles (erhaben).“ (DW III 585: Predigt 83). In diesem Denken kann Gott nie metaphysisch als das summum bonum einer hierarchischen Seinsordnung begriffen werden. Dasselbe gilt selbstverständlich dann auch für alle übrigen Eigenschaften: „Gott ist *weise* – es ist nicht wahr: Ich bin weiser als er!“ (ebd.) usw.

Indem Eckhart von Gott alle kategorialen Aussagen fernhält, fällt es ihm auch nicht schwer zu sagen: „Gott ist ein Nichts“. (DW III 545: Predigt 71). Zwar fügt er gleich darauf mit Bezug auf Pseudo-Dionysios hinzu: „Er ist ein Etwas [...]. Er ist (ein) Über-Sein, er ist (ein) Über-Leben, er ist (ein) Über-Licht“; aber dies sind für ihn nicht Steigerungsformen der für uns verständlichen begrifflichen Elemente „Sein“, „Leben“, „Licht“, sondern Formulierungen, die jegliche Bedeutung verweigern: Wer so spricht, der „legt ihm weder ‚dies‘ noch ‚das‘ bei, und er deutet (damit) an, dass er [Gott], ich weiß nicht was, sei, das gar weit darüber hinaus liege“ (ebd.).

Der Annahme Eckharts, dass jede Rede von Gott, wenn sie semantische Bedeutung habe, radikal anthropomorph sei, entspricht also einerseits die Feststellung, dass sich über Gott selbst nicht sinnvoll reden lasse: „Sieht einer irgend etwas oder fällt irgend etwas in dein Erkennen, so ist das nicht Gott, eben deshalb nicht, weil er weder ‚dies‘ noch ‚das‘ ist.“ (Ebd.). Zurecht wird deshalb betont, dass es bei Eckharts „Gleichnis“-Rede von Gott „kein tertium comparationis geben kann, da es [...] nicht einmal zwei vollberechtigte Vergleichsbilder gibt“, dass dementsprechend bei den Eckhartschen Me-

taphern auch „nicht ‚übertragen‘ wird“.⁸ Sprachliche Bedeutungen werden gerade dadurch gewonnen, dass wir *Unterscheidungen* treffen und *Zuordnungen* bilden: Was „rot“ heißt, lässt sich dadurch bestimmen, dass man es zum einen von „grün“, „blau“, „schwarz“, „rosa“ usw. *abgrenzt*, damit aber zum anderen auch eine Gruppe von Farbwerten *zusammenstellt*. Wo derartiges nicht gelingt, hat ein Wort keinen eigenständigen semantischen Gehalt. Um Bedeutung zu tragen, muss es von anderen Wörtern abgesetzt und anderen beigesellt werden können. Genau dies geschieht in den meisten unserer religiösen Texte mit dem Wort „Gott“: Gott erscheint als Akteur gegenüber und neben anderen Akteuren (er schafft die Menschen, erscheint dem Abraham, spricht zu den Propheten usw.); ihm werden bestimmte *Eigenschaften* zuerkannt und andere abgesprochen (er ist gütig, nicht böse; mächtig, nicht schwach; wissend, nicht unwissend usw.); er *nimmt funktional bestimmte Stellen* ein, andere nicht (er ist Ursache der Welt, nicht verursacht) usw.

Wenn Gott auch noch so sehr von allen übrigen Elementen der Sprache abgehoben wird, so kann dies doch nur dadurch geschehen, dass er zunächst mit ihnen gemeinsam in das Gefüge der Bedeutungsstrukturen eingeordnet wird – er ist damit ein Stück der auf diese Weise sprachlich erstellten Welt. Nennen wir Gott „Vater“, so „trägt“ dieses Wort bereits „ein Wandlungsmoment in sich [...], so sind wir dann jetzt mitgemeint“ (DW I 513: Predigt 21). Dieser so angesagte Gott ist also von uns her gedacht und in dieser zur Sprache gebrachten Beziehung auf uns angewiesen.

Mit Eckharts Beurteilung religiöser Rede scheint die scholastische *Analogielehre* ihre Geltung verloren zu haben. In welchem Verständnis er dennoch auf sie baut, ist eine vieldiskutierte Frage.⁹ Dabei bleibt aber meistens offen, wie eine Analogie jedwelcher Art überhaupt mit der vor allem in den deutschen Schriften scharf markierten semantischen Position verträglich sein soll. Ist das Verhältnis der Analogie für Eckhart in bezug auf Gott vielleicht selbst zu einer Metapher geworden, die nicht mehr einer letzten logischen Konsequenz unterzogen werden darf? Die nur noch in einem überkommenen und bedingt brauchbaren Sprachspiel weitergeführt werden kann?¹⁰ So jedenfalls lassen sich die Spannungen verstehen. Dann hat Eckhart einerseits zwar die „Ge-

⁸ *Eckehart A. Marenholtz*, Das glückliche Meister Eckharts: Form, Inhalt und Funktion. Eine Studie zur negativen Metaphorik, Bern / Frankfurt / Las Vegas 1981 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe I, Bd. 374), 69f. (Insgesamt sind gegenüber dieser amerikanischen Magisterdissertation allerdings kräftige Vorbehalte angebracht. Die Urteile sind zwar oft gewichtig formuliert, aber sachlich von geringem Aussagewert.)

⁹ Vgl. *Albert* (s. Anm. 5), 172–189; *Hans Hof*, *Scintilla animae*, Lund 1952; *Josef Koch*, Zur Analogielehre Meister Eckharts, in: *Kurt Ruh* (Hg.), *Altdeutsche und altniederdeutsche Mystik*, Darmstadt 1964, 275–308; *Vladimir Lossky*, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1973 (Études de philosophie médiévale, 286–320; *Mieth* (s. Anm. 6) 134–140; *Joachim Köpper*, Die Metaphysik Meister Eckharts, Saarbrücken 1955, 61–63; *Barthold Peters*, Der Gottesbegriff Meister Eckharts, Hamburg 1963, 33–38.

¹⁰ Man beachte, dass Eckhart nach der durchweg akzeptierten Interpretation von *Koch* (s. Anm. 9) die Analogie der *Attribution* lehrt; im Bezug auf sie schreibt aber *Joseph M. Bocheński*, *Logik der Religion*, Köln 1968, 137: „Es ist leicht zu zeigen, dass dieser Begriff – welche Vorzüge er auch haben mag – ganz sicher nicht die Möglichkeit gewährt, über das O[bjekt der] R[eligion] Aussagen machen zu können.“

meinschaft des Denkens und der Sprache, die Gemeinschaft einer begrifflich entwickelten Metaphysik“ wahren wollen¹¹ und damit seinem lebensgeschichtlich-philosophischen Ort entsprochen, zugleich aber hat er andererseits doch auch „diese Ebene überschritten und hat Äußerstes gewagt“: ein die Metaphysik durchbrechendes Sprachverständnis, das „von der damals in der Christenheit herrschenden Weise des Denkens aus nur schwer oder gar nicht verstanden werden konnte“¹² Theologische und philosophische Sätze sind für Eckhart nur dann recht begriffen, wenn man sie konstruktivistisch interpretiert; denn es „entspricht die Wahrheit einer Aussage in erster Linie und ihrer Natur nach nicht so sehr den Dingen als unseren Begriffen von den Dingen und der Art, sie zu bezeichnen“ (LW II 67: Expositio libri Exodi, Nr. 63). Aussagen beruhen auf Unterscheidungen, und diese gehen zurück auf „Gesichtspunkte und Begriffe unseres Verstandes“ (ebd. 66: Nr. 62).

Konsequent sieht Eckhart in der Selbstvorstellung Gottes als „Jahwe“ (Ex 3,14) vor allem eine *Namensverweigerung* („Ich bin der ich bin“): „der da ohne Namen ist, der eine Leugnung aller Namen ist und der nie einen Namen gewann“ (DW I 490: Predigt 15; vgl. dazu Expositio libri Exodi, LW II 20-28, wo Eckhart verschiedene Sinndimensionen von „Jahwe“ anspricht, in erster Linie aber betont, dass dies „ein Wort von nicht begrenzter Bedeutung“ sei - „nomen est infinitum“).

2. Die Notwendigkeit von Vermittlungen im Gleichnis und Bild

Dass Gott jenseits aller Namen, Bilder und Gleichnisse steht, betont Meister Eckhart derart häufig und mit solchem Nachdruck, dass man in seinen Texten lange lesen muss, bis man auf Stellen stößt, an denen die sprachlichen Vermittlungen in ihrem unaufgebbaren Wert gewürdigt werden. Auch Eckhart drängt sich die Frage auf, wie es denn „um das Schweigen bestellt sei“, von dem er ständig redet: „Dazu gehören viele Bilder. Jedes Werk muss nach seinem eigenen Bild vollzogen werden [...]. Wenn demnach die Vernunft erkennt und sich ein Bild macht [...], sind das nicht alles *Bilder*?“ (Pfeiffer 19: Predigt 3). Aber der dies hier sagt, ist nicht Meister Eckhart selbst, sondern einer, dessen Einwände er aufgreift; er selbst weist auch hier über die „mannigfachen Bilder“ (ebd. 20) hinaus, da in diesen die Vernunft noch nicht zu ihrer Ruhe finden könne.

Dennoch spielt für Eckhart das Reden in Bildern und Gleichnissen eine entscheidende Rolle; schließlich bedient er sich ihrer ja selbst ständig. Wenn er sie in seinen Reflexionen nicht in entsprechendem Maße beachtet und wertschätzt, dann liegt dies sicher auch daran, dass die ihm und seinen Zuhörern gemeinsame Sprachwelt ein zu selbstverständlicher Lebens- und Verständigungsraum ist. „Die Natur lehrt es, und es dünkt

¹¹ *Welte* (s. Anm. 6), 103.

¹² Ebd. 104. Vgl. auch 72: „Aufgehoben werden zuletzt und im ganzen *alle* metaphysischen Formen des Denkens. Sie werden aber gleichzeitig auch bewahrt als der Spiegel ihrer eigenen Aufhebung.“ 79: „Das Merkwürdigste ist, dass dieser so wichtige Schritt in die Richtung auf die Aufhebung der Metaphysik vom Boden der Metaphysik selbst aus gemacht wird.“

mich durchaus billig, daß man Gott mit Gleichnissen verdeutlichen muß, mit diesem oder jenem.“ (DW II 724: Predigt 51). Die Sprache, die Unterscheidungen setzt, ist ein Stück unserer irdischen Wirklichkeit, auf die wir angewiesen sind und aus der wir leben, auch wenn wir um ihre Vorläufigkeit wissen. Sie erscheint in unserer kulturellen Welt so naturwüchsig und unverzichtbar, dass Eckhart sich nur selten gehalten sieht, sie noch eigens metasprachlich zu verantworten. „Ein alter Meister sagt, daß die Seele gemacht ist zwischen Einem und Zweien. Das Eine ist die Ewigkeit, die sich allzeit allein hält und einförmig ist. Die Zwei aber, das ist die Zeit, die sich wandelt und vermannigfaltigt. [...] So wie der Sonne Schein sich nicht auf das Erdreich wirft, ohne von der Luft umfassen und über andere Dinge ausgebreitet zu werden, sonst könnte ihn der Menschen Auge nicht aushalten: ebenso ist das göttliche Licht so überstark und hell, daß der Seele Auge es nicht aushalten könnte, ohne daß es (= der Seele Auge) durch die Materie und durch Gleichnisse gekräftigt und emporgetragen und so geleitet und eingewöhnt würde in das göttliche Licht.“ (DW II 661: Predigt 32). Das Aussagbare hat – nach der mittelalterlichen Unterscheidung der verschiedenen Schriftsinne – „anagogische“ Funktion, d.h. es eröffnet einen Weg, der aber selbst die Sprache hinter sich läßt; darin gründet deren Anerkennung wie Bestreitung. Wir bedürfen also um unseres inneren Richtungssinnes und unserer Stabilität willen der anthropomorphen Sprache. Sie ist in unserer Sicht nicht nur ein pädagogisches Instrument, sondern der notwendige Ausdruck unserer leibhaften und irdischen Existenz. Auch wenn „alles Gleichnis nur ein Vorwerk“ ist (DW II 724: Predigt 51) und dementsprechend relativiert werden kann, so behält es doch als Ausdruck unserer eigenen Relativität seinen Wert und seine Leistungsfähigkeit.¹³ Für Eckhart wäre es „ein Anzeichen von Trägheit und nachlässig, das, was man im Glauben annimmt, nicht mit Vernunftgründen und Gleichnissen zu erforschen“ (LW III 307: Expositio s. evangelii sec. Iohannem, Cap. 3 v. 34, Nr. 361). Das Gleichnis wahrzunehmen ist für Eckhart nur ein Sonderfall des menschlichen Bemühens, „mit mannigfaltigem Wirken mit brennender Liebe *in allen Kreaturen* Gott zu suchen“ – dies aber ist der erste der „drei Wege zu Gott“, die Eckhart in ihrem wechselseitigen Verhältnis würdigt (DW III 595: Predigt 86).

In seiner erstaunlich eigenwilligen Auslegung der neutestamentlichen *Geschichte von Martha und Maria* (Lk 10,38–42) stellt er Martha, die sich den Bedingungen und Aufgaben ihrer häuslichen Situation nicht entzieht, über Maria, die sich ganz und ausschließlich den Worten Jesu widmen will.¹⁴ Auf diese blickt Eckhart mit Missbehagen: „Wir haben sie im Verdacht, die liebe Maria, daß sie irgendwie mehr um des wohligen Gefühls

¹³ Zur Bedeutung der metaphorischen Rede für die Mystik vgl. *Grete Lüers*, Zur Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, Darmstadt 1960, vor allem 1–23; *Marenholtz* (s. Anm. 8) – allerdings ist es sicher unzutreffend, wenn M. meint, dass im Eckhartschen „Gleichnis“ das Göttliche „pars pro toto“ genannt werde, da die kreatürliche Wirklichkeit die „jeweilige Manifestation“ der Gottheit sei (70); die Metapher wäre demnach eigentlich eine Synekdoche. Mit diesem Verhältnis von Teil zu Ganzem wird die semantische Zwiespältigkeit der metaphorischen Sprache Eckharts jedoch verzeichnet und verharmlost.

¹⁴ Vgl. *Mieth* (s. Anm. 6), 186–233.

als um des geistigen Gewinns willen dagesessen habe“ (ebd. 593), während er Marthas Einstellung und Verhalten hochschätzt: „Denn sie war nicht (wie Maria) verzärtelt im Schmecklertum des Geistes.“ (Ebd. 596). Sie gerade zeichnet sich dadurch aus, dass sie „*ordentlich* und *einsichtsvoll* und *besonnen*“ ist; dazu gehört, dass man zu dem steht, „über das hinaus man zur Zeit nichts Besseres kennt“ (ebd. 596). Wer das „Vorwerk“, sich auf Gott nach den Verhältnissen dieser Welt zu beziehen, schlechthin beiseite schieben will, dem gilt das Urteil Eckharts: „Nun (aber) wollen es gewisse Leute gar so weit bringen, dass sie der Werke ledig werden. Ich (aber) sage: Das kann nicht sein!“ (Ebd. 598). Was derart für das menschliche Handeln im allgemeinen gesagt ist, betrifft auch *das sprachliche Handeln* im besonderen: Wir müssen uns unter den Bedingungen dieser Welt unumgänglich mit deren Realitäten bescheiden; doch diese können nicht das Letzte sein. Das macht den Zwiespalt unseres Lebens aus, den Eckhart in gegensätzlichen Aussagen zweier „Meister“ vorstellt (DW III 536: Predigt 69), denen er aber seinerseits widerspricht: „Gäbe es kein Vermittelndes, so sähe mein Auge überhaupt nichts.“ Deshalb kann er den einen wie den anderen würdigen: „Beide meinen sie Richtiges.“ (Ähnlich DW II 705: Predigt 45).

Sich selbst stellt Eckhart einen Hörer entgegen, der ihm einwendet: „Ach, Herr, Ihr wollt der Seele natürlichen Lauf verkehren! Ihre Natur ist, durch die Sinne aufzunehmen und in Bildern: wollt Ihr diese Ordnung umkehren?“ (Pfeiffer 9: Predigt 1). Dieses Bedenken versucht er nicht zu widerlegen, sondern er hält ihm nur entgegen: „Nein! Was weißt Du, was an Adel Gott in die menschliche Natur gelegt hat, das noch nicht zu Ende geschrieben ist, vielmehr noch verborgen?“ (Ebd.). Damit aber begreift Eckhart das Verhältnis von Mensch und Gott ausdrücklich als ein *geschichtliches*.¹⁵ Diese Spannung von Gegenwart und Zukunft prägt grundlegend die Erkenntnis und die Sprache des Glaubens. Wie es um den Menschen letztlich bestellt ist, lässt nicht allein seinen jetzt schon realisierten Fähigkeiten entnehmen; der Gedanke greift über die Wirklichkeit, die schon offen zutage liegt, hinaus.

3. Die notwendige Befreiung von Vermittlungen

Wer einerseits die Bilder in ihrer anthropologischen und didaktischen Funktion anerkennt, aber sie dabei zugleich in ihrer Vorläufigkeit durchschaut, für den müssen sie nach Eckhart letztlich in die Konkurrenz zur Wirklichkeit Gottes geraten. Diejenigen, die nicht durchschauen, dass ihre Sprache immer ihr eigenes Werk bleibt, und sich im Blick auf Gott nicht von ihr befreien können, werden ihm nicht gerecht. Damit trifft auch auf sie das sarkastische Urteil zu, mit dem Eckhart all die bedenkt, die für Gott nur Minderwertiges übrig haben und ihm vorenthalten, was ihm gebührt: „Solche Leute machen Gott zu einer Ziege und speisen ihn mit dem Kraut ihrer Worte ab. Auch machen sie ihn

¹⁵ Freilich geschieht dies in einer derart allgemeinen und unkonkreten Weise, dass es gegenüber dem vorherrschend geschichtslosen Denken Eckharts keine weiteren Konsequenzen hat. Vgl. dazu außer Anm. 3 auch *Mieth* (s. Anm. 6), 177 f, 232.

zu einem Gaukler und schenken ihm ihre alten und wertlosen Kleider.“ (LW II 389: Expositio libri Sapientiae, Nr. 61). Wer erst einmal den Gedanken eines „ganzen Gottes“ gefasst hat, dem muss auch das „geringste kreatürliche Bild“ unbrauchbar werden, denn: „Eben da, wo dieses Bild (in dich) eingeht, da muss Gott weichen und seine ganze Gottheit. Wo aber dieses Bild ausgeht, da geht Gott ein.“ (DW I 451: Predigt 56). Selbst wer Gott auch nur das „Sein“ zuspricht, muss sich zu den „grobsinnigen Meistern“ rechnen lassen: „Ich würde etwas ebenso Unrichtiges sagen, wenn ich Gott ein Sein nennte, wie wenn ich die Sonne bleich oder schwarz nennen wollte. Gott ist weder dies noch das.“ (DW I 463: Predigt 9).¹⁶ Die semantische Konsequenz daraus ist radikal: Wo alle Aussagen zurückgenommen werden, bleibt letztlich auch kein Subjekt mehr übrig, das – aller Eigenschaften bloß – noch für sich allein bedeutungsvoll genommen werden könnte.

Die Forderung, dass der Mensch aller Dinge „ledig werde“ – eine für die Spiritualität Eckharts bezeichnende und häufige Formulierung – , zielt also nicht nur auf die Gelassenheit gegenüber den bedrängenden äußeren Verhältnissen des Lebens, sondern auch auf den Bestand religiöser Sprache, mit dem der Mensch seinen geistigen Blick verstellen und sein seelisches Streben begrenzen kann. Die innere Befreiung, die Eckhart gelegentlich mit der Räumung eines Tempels vergleicht (vgl. DW I 429: Predigt 1), ist gegenüber sämtlichen sprachlichen Elementen rücksichtslos: „All das muß weg!“ (DW III 586: Predigt 83)¹⁷. In der Aussage bleibt die pure Negation: „Du sollst ihn [Gott] lieben, wie er ein *Nicht-Gott*, ein *Nicht-Geist*, eine *Nicht-Person*, ein *Nicht-Bild* ist“ (ebd.).

Freilich ist diese spirituelle Befreiung des Menschen für Eckhart kein rein intellektuelles Werk, keine bloße Sprachkritik, sondern es ist für ihn letztlich nur denkbar, als Werk Gottes selbst, nämlich seiner „Barmherzigkeit“, in der er sich selbst mitteilt und dadurch „die Seele in das Höchste und Lauterste versetzt, das sie zu empfangen vermag“ (DW I 457: Predigt 7), wo alle Differenz aufgehoben wird, letztlich sogar die zwischen Gott und Seele. „Darum bitte ich Gott, dass er mich ‚Gottes‘ quitt mache“, nämlich des Gottes, der noch nicht „über allem Sein und über aller Unterschiedenheit“ gedacht wird. (DW II 730: Predigt 52)

¹⁶ Der Sprachgebrauch Eckharts ist in dieser Hinsicht allerdings nicht einheitlich. Bei den lateinischen Schriften findet sich die Einschränkung des Seinsbegriffs auf das „esse hoc et hoc“ der geschöpflichen Dinge in den frühen Pariser Quaestionen, während etwa im Opus tripartitum das „esse“ auch Gott zugesprochen wird. Vgl. die Differenzierungen bei *Albert* (s. Anm. 5), 96–108: Das Gleichbleibende in den Wandlungen des Seinsbegriffs.

¹⁷ Vgl. *Josef Quint*, *Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*, in: *Ruh* (s. Anm. 9), 113–151, hier 121: „Dieser Kampf der Mystik gegen die Sprache, gegen das Wort wird immer da seine schärfsten Formen annehmen und am deutlichsten in Erscheinung treten, wo es sich um die sogenannte spekulative Mystik handelt, d.h. um ein philosophisches Bemühen, die mystische Schau dem denkenden Erkennen faßbar zu machen.“ – Dabei mag man sogar offenlassen, inwieweit die spekulative Konsequenz überhaupt eine „mystische Schau“ voraussetzt; dieses Denken ist „sowohl ein Spekulieren über die mystische Schau wie ein Spekulieren zu ihr hin“ (ebd. 122).

Mit dem Bezug auf die „Barmherzigkeit“ Gottes will Eckhart ausdrücklich die Ebenen der „Gutheit“ (auf die sich die Liebe richtet) und der „Wahrheit“ (an der der Erkenntnis gelegen ist) überschreiten. Wo aber nicht mehr auf die sich erschließende Wahrheit gebaut wird, verliert die Sprache ihr metaphysisches Fundament. Die „Wahrheit“, die wir ins Wort bringen, ist nicht vom „Sein“ genommen, sondern immer ihm „hinzugelegt“ (DW I 522: Predigt 23) – von uns selbstverständlich, von unseren Fähigkeiten und Bedürfnissen her. „Gott“ ist unser sprachliches Produkt, dem man – um der Negation unserer Sprache willen – die „Gottheit“ entgegensetzen kann; aber dazwischen steht letztlich eine unüberbrückbare Kluft: „Gott und Gottheit sind soweit voneinander verschieden wie Himmel und Erde“ (Quint 272: Predigt 26).

Selbstverständlich muss sich Eckhart nach wie vor der Sprache bedienen, wenn er ihre Aufhebung überhaupt noch mitteilen will. Außer den Negationen, die bereits genannt wurden („Nicht-Gott“ usw.), greift er zu *positiven Metaphern*, nach denen der von ihm gewiesene Weg z.B. „in die Weite, das Meer, in ein unergründliches Meer“ führe (DW I 457: Predigt 7) oder in die „Einöde“ und „Wüste“ (DW I 470: Predigt 10; DW III 508: Predigt 60). So wie hier der Weg hinausgeführt wird in die Leere, in der alle Gegenständlichkeit verschwindet, so wird er an anderer Stelle bildhaft zurückgeführt in einen Anfang vor allen Differenzierungen: „Als ich (noch) im Grunde, im Boden, im Strom und Quell der Gottheit stand, da fragte mich niemand, wohin ich wollte oder was ich täte: da war niemand, der mich gefragt hätte.“ (Quint 273: Predigt 26). Wo „niemand“ vernommen wird, da ist auch nicht „Gott“; er kann erst nachgeordnet – gleichsam als ein Geschöpf – erscheinen: „Gott *wird* ‚Gott‘, wo alle Kreaturen Gott aussprechen: da *wird* ‚Gott‘.“ (Ebd.). Wer diesen Weg wieder zurückdenkt bis an seinen Anfang, der muss sich sagen: „... dort *entwird* ‚Gott‘.“ (Ebd.)

Es ist auch verwehrt, Eckharts Formel von der „negatio negationis“¹⁸ wieder als eine semantische gehaltvolle affirmative Bestimmung Gottes zu nehmen. Diese spekulative Figur (die gelegentlich auch in den deutschen Schriften begegnet als „Versagen des Versagens“ und „Verleugnen des Verleugnens“ (DW I 514: Predigt 21) ist nur eine gesteigerte Zurückweisung aller Versuche, die metaphysische Rede von Gott semantisch abzusichern, sei es auch in der Gestalt einer „negativen Theologie“¹⁹. „Wenn die Negation der Negation das Mark und der Gipfel der reinsten Affirmation ist, dann bleibt für diese reinsten Affirmation eigentlich nur *nichts* zu sagen übrig.“²⁰ Deshalb verweist Eckhart gelegentlich statt auf die Negation (die auf ihre Weise immer noch zu Aussagen führt) auf die weiterreichende Möglichkeit, jegliche Aussage über Gott zu unterlassen:

¹⁸ Vgl. Fischer (s. Anm. 1), 121–124; Lossky (s. Anm. 9), 305 f; Peters (s. Anm. 9), 100–111, bes. 101.

¹⁹ Wie sehr dieser Begriff zu undifferenzierten Darstellungen verführt, ist an Josef Hochstaffl, Negative Theologie, München 1976, ablesbar. Man mag den Begriff gebrauchen – er hat auch für Eckhart einen Sinn – ; aber man hat mit seiner Verwendung noch wenig gesagt. Zur grundsätzlichen Kritik vgl. Bocheński (s. Anm. 10), 98–101. Zu den „nomen innominabile“ und der „parole sans parole“ bei Eckhart – im Anschluss und in Differenz zu der ihm vorausgehenden „negativen Theologie“ – vgl. Lossky (s. Anm. 9).

²⁰ Welte (s. Anm. 6), 77.

„Was man *nicht* von ihm aussagt, das ist er eigentlicher als das, von dem man sagt, daß er es sei.“ (DW I 506: Predigt 20a)

Solche Äußerungen legen die Frage nahe, in welchem Maß ihnen ein *reales mystisches Erleben* zugrunde liegt oder ob sie weithin die Konsequenzen eines *spekulativen Gedankens* sind. Aber diese Überlegung ist – etwa im Blick auf Meister Eckhart selbst – wenig ergiebig; sie lässt sich nicht zuverlässig beantworten. Entscheidender ist vielmehr die andere, wie sich überhaupt das äußerste Ende eines derart gedachten Weges auf das vorausliegende, übliche Bewusstsein beziehen lasse. Diese Frage hält Eckhart sich selbst vor: „Seht, nun könnte man fragen, wie ein Mensch, der geboren ist und fortgediehen bis in vernunftfähiges Leben, wie der so ledig sein könne von allen Bildern, wie da er noch nicht war, und dabei weiß er doch vieles, das sind alles Bilder; wie kann er dann ledig sein?“ (DW I 434: Predigt 2). Doch die Antwort, die Eckhart darauf gibt, setzt konditional an und lässt damit offen, wie weit er den Weg in der gegebenen psychischen Realität für gangbar hält: „Wäre ich von so umfassender Vernunft, daß alle Bilder [...] in meiner Vernunft stünden, doch so, daß ich so frei von Ich-Bindung an sie wäre, daß ich ihrer keines im Tun noch im Lassen, mit Vor noch mit Nach als mir zu eigen ergriffen hätte, daß ich vielmehr in diesem gegenwärtigen Nun frei und ledig stünde [...], so wäre ich [...] ohne Behinderung durch alle Bilder, ebenso gewiß, wie ich's war, da ich noch nicht war.“ (Ebd.)

Damit wird hier das Ziel zunächst nur als Möglichkeit entworfen: aber wer auch nur die Möglichkeit bedenkt, selbst wenn er sie nicht in der Realisierung einholen kann, hat seine Wirklichkeit anders.

4. Spiritualität von Nicht-Wissen und Schweigen als Grundlage religiöser Sprache

Der Dinge dieser Welt und aller Vorstellungen, die sich aus ihnen ergeben, „ledig“ zu sein kann für Meister Eckhart nach dem bisher Gesehenen offensichtlich nicht heißen, sie schlechthin zu beseitigen und loszuwerden. „Nicht Aussteigen und Destruktion ihrer Bilder, sondern Souveränität, ihrer innesein ohne versklavende Eigenschaft“ ist vielmehr das Ziel.²¹ Die in sprachlicher Gestalt gewonnene Erkenntnis, die durch sie aufgebaut und uns angeeignete Welt darf als ein Werk des Menschen nicht über ihn Macht gewinnen; hat er doch den Dingen Namen gegeben und Ordnungen geschaffen, um über sie zu verfügen. Aber damit darf er andererseits darf er noch nicht meinen, dass er ihr wahres Sein erschlossen hätte.

In dem Maß, in dem wir die Texte über unsere Welt sich verfestigen lassen, verengen wir den Horizont unserer Wahrnehmungsfähigkeit und begnügen uns mit dem, was uns doch nie zur Ruhe kommen lässt. „Wenn [...] der Mensch der Dinge Bewandnis weiß, dann ist er alsbald der Dinge müde und sucht wieder etwas anderes zu erfahren und lebt dabei doch immerfort in bekümmertem Verlangen, diese Dinge zu erkennen und

²¹ Udo Kern, Eckhart, Meister, in: TRE IX 258–264, hier 260.

kennt doch kein Dabei-Verweilen.“ (Quint 421: Predigt 57). Ganz anders ist es aber, wenn wir all unser Wissen umgriffen sein lassen von einem fundamentalen Nicht-Wissen, uns von diesem nicht abwenden, sondern uns ihm gerade in wacher Aufmerksamkeit aussetzen. Diese Erfahrung, nicht zu erkennen und nicht zu wissen, verleiht in einem die innere Ruhe und den weitgespannten Blick auf die Geheimnisse der eigenen Realität: „(Nur) das nichterkennende Erkennen hält die Seele bei diesem Verweilen und treibt sie doch zum Nachjagen an.“ (Quint 421: Predigt 57)

Es geht also nicht um das zum populärphilosophischen Spruch gewordene Eingeständnis: „Ich weiß, dass ich nichts weiß“, sondern um die Besinnung darauf, dass wir zwar einerseits zu *verantwortbaren Aussagen* kommen, in diesem Sinn zu *Wissen* – auch im Bereich des Glaubens – , dass wir aber andererseits nicht sagen können, *was wir mit diesem Wissen wissen*.

In dem Maß, in dem wir diese Haltung gewonnen haben, setzt sie uns von unseren eigenen Neigungen und Vorlieben frei, nach denen wir üblicherweise um uns herum unsere kleine Welt aufbauen und uns in ihre begrenzte Auswahl einfügen. „Man findet’s bei vielen Leuten, und leicht gelangt der Mensch dahin, wenn er will: daß ihn die Dinge, mit denen er umgeht, nicht hindern noch irgendeine haftende Vorstellung in ihn hineinsetzen; [...] wir sollen uns alle Dinge in hohem Maße zunutze machen, sei’s was immer es sei, wo wir sein, was wir sehen und hören mögen, wie fremd und ungemäß es uns auch sei.“ (DW V 511: Reden der Unterweisung 7). Und wenn zu dieser unserer Vorstellungswelt Gott gehört, dann bezieht sich die Aufforderung Eckharts, dass wir uns nicht mit ihr zufrieden geben mögen, auch auf ihn. „Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem *gedachten* Gott; denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr einen *wesenhaften* Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken des Menschen und aller Kreatur.“ (DW V 510: Reden der Unterweisung 6). Eckhart misstraut zutiefst jedem Versuch des Menschen, sich selbst und seine Welt, auch die des Glaubens, über bestimmte Bewusstseinsinhalte zu stabilisieren. Was ihn festigen kann, muss allen benennbaren geistigen Gehalten vorausliegen – in der Sprache heutiger Theologie: „transzendental“ gegeben sein.²² Zu all dem aber, worauf der Mensch sprechend und handelnd im einzelnen angewiesen ist, muss er seine Distanz behalten können, damit er sich nicht „zerlasse noch zerstreue noch sich an das Vielerlei veräußere“ (DW V 529: Reden der Unterweisung 21). Deshalb ist für Eckhart das Schweigen dem Sprechen immer voraus und ihm überlegen. Wer etwas sagt, und seien es auch bedeutende Worte des Glaubens, der müsste demnach seine Rede immer vom Schweigen her relativieren, sich über seine Rede hinweg wieder auf des Schweigen

²² Vgl. in diesem Zusammenhang *Karl Rahner*, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln / Zürich / Köln 1962, 51–59; *ders.*, Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie XIII, Zürich / Einsiedeln / Köln 1978, 111–128.

beziehen.²³ „Der spricht am allerschönsten von Gott, der vor Fülle des inneren Reichtums am tiefsten von ihm schweigen kann – wo doch alle Bilder und Werke, Lob und Dank oder was einer sonst wirken könnte, entsinken“ (DW V 534: Reden der Unterweisung 23, mit Berufung auf Pseudo-Dionysios). Was hier im Blick auf das Verhältnis zu Gott gesagt ist, gilt nach Eckhart gleichermaßen auch für unser Verhältnis zu uns selbst; wir gewinnen letztlich unsere Identität nicht im Reden und Handeln; dies sind nur Vermittlungen nach außen, in denen nie unsere ganze Wirklichkeit aufgeht. Ihnen gegenüber schafft das Schweigen – wiederum in der Sprache heutiger Theologie – den „eschatologischen Vorbehalt“, der uns dem Verfall in die Relativierungen entzieht. In der Sprache Eckharts heißt dies, „daß es das allerbeste und alleredelste, wozu man in diesem Leben kommen kann, ist, wenn du schweigst und Gott wirken und sprechen läßt“ (Quint 419: Predigt 57; vgl. DW II 672: Predigt 36a und 674: Predigt 36b).

Die Konsequenz daraus ist für Eckhart allerdings nicht Abkehr von der Welt, sondern die gleichrangige Hochschätzung ihrer Dinge: alle können demjenigen, der sich nicht an den „gedachten Gott“ hält, unterschiedslos zum Medium der Gotteserfahrung werden: „denn alle Dinge schmecken ihm nach Gott und Gottes Bild wird ihm aus allen Dingen sichtbar“ (DW V 510: Reden der Unterweisung 6); „denn jegliche Kreatur ist Gottes voll und ist ein Buch“ (DW I 465: Predigt 9). Der *theoretische* Überstieg über die vorhandene Welt und die spirituelle Gelassenheit ihr gegenüber führen nicht von ihr weg, sondern bestärken vielmehr gerade die Dominanz des *rechten Handelns* über die spekulative Reflexion.²⁴ Letztlich kann Eckhart emphatisch die dem Menschen eigene Wirklichkeit bejahen. Aus diesem Grund kann er auch der Sprache metaphorische Kraft zugestehen, wenn sie aus dem Material dieser Welt ihre religiösen Objektivation schafft, die doch immer poetisch, Ergebnisse menschlicher *poiesis*, bleiben.²⁵

Diese Sicht der Realität ist in ihrem Anspruch nicht davon abhängig, ob sie von einem bestimmten psychischen Erleben, das man „mystisch“ nennen mag, getragen und begleitet ist. Man kann sie auch im nüchtern-gedanklichen Verständnis entfalten und nachvollziehen. Wer sich auf sie einlässt, gewinnt auch in alltäglicher Besinnung eine ihr entsprechende Einschätzung seines Lebens.

II. Die bleibende theologische Herausforderung

Die Beschäftigung mit Meister Eckhart kann selbst noch nicht die grundsätzliche Frage beantworten, warum man überhaupt bei heutigen hermeneutischen Erwägungen an

²³ Zum Schweigen als bedeutungsvollem Komplement der Sprache in kultur-, theologie- und frömmigkeitsgeschichtlicher Umgebung Eckharts, vgl. Uwe Ruberg, *Beredetes Schweigen in lehrhafter und erzählender deutscher Literatur des Mittelalters*, München 1978 (mit einer aufschlussreichen Einführung in die verschiedenen Aspekte des Themas und ihre wissenschaftliche Beachtung.)

²⁴ Vgl. dazu differenzierter, als hier ausgeführt werden kann, Mieth (s. Anm. 6), bes. 223–233 zur „Überwindung der Vorrangigkeitsfrage“ (229 f) gegenüber Kontemplation und Handeln; „Eckharts Ideal liegt in der durch die Freiheit verinnerlichten ‘vita activa’.“ (231)

²⁵ Damit erhält die kirchliche Verurteilung Eckharts, die ihm vorwarf, dass er „sein Ohr von der Wahrheit abwandte und sich Erdichtungen zuwandte“ (Quint 449: Bulle Johannes’ XXII. von 1329), letztlich sogar ein Stückchen Berechtigung, auch wenn sie selbst ihren Satz anders meinte.

seinen Gedankengängen Anschluss suchen soll.²⁶ Soll er etwa für bestimmte Ziele Autorität sein? Zu einer solchen normativen Rolle taugt er in seinem vielfachen Abstand von uns gewiss nicht. Liegt nicht außerdem der Einwand nahe, dass es eine reichlich esoterisch Sache sei, sich gerade einem Theologen des Mittelalters zuzuwenden, der selbst für sein Zeit eine nicht gerade repräsentative Rolle spielte? Aber wir können sein Denken in einer Weise exemplarisch nehmen, dass von ihm auch für unsere Situation Anregungen und Ermutigungen ausgehen.²⁷

Zunächst muss man sehen, dass Meister Eckhart sich selbst vor die Aufgabe der theologischen Vermittlung gestellt weiß, und zwar nicht nur in einem akademisch gepflegten und geschützten Binnenraum, sondern angesichts einer Öffentlichkeit, in der mehr und weniger Gebildete gleichermaßen zu Hörern und Schülern werden können. Bezeichnenderweise sieht sich Eckhart dem Vorwurf ausgesetzt (der innerkirchlich auch heute mit geringen Abwandlungen häufig zu hören ist), „dass man solche Lehren nicht für Ungelehrte sprechen und schreiben solle“; doch demgegenüber beharrt Eckhart auf dem Grundsatz: „Soll man nicht ungelehrte Leute lehren, so wird niemals wer gelehrt, und so kann niemand lehren oder Schreiben. [...] Gäbe es nichts Neues, so würde nichts Altes.“ (DW V 497: Das Buch der göttlichen Tröstung 3). Er weiß, dass jeder, der nicht das immer schon Anerkannte weitergibt, auf Widerstand trifft. Was er zu sagen hat, wird kaum in allem mit Wohlgefallen aufgenommen, und nicht immer hilft das metaphorisch humorvolle Rezept, das Eckhart gelegentlich einmal für seine Lehren empfiehlt: „die nehmt als drei scharfe Muskatnüsse und trinkt hinterher“ (DW I 644: Predigt 26).

Die Sache, um derentwillen Eckhart unser hermeneutisches Interesse verdient, liegt nach dem Vorausgehenden offen zutage: Mit Beharrlichkeit und Nachdruck ist er darum bemüht, *ein religiöses und theologisches Denken zu vermitteln, das das Reden von Gott als problematisch wahrnimmt und diese Problematik selbst in die Spiritualität christlichen Lebens einbringt*. Damit stellt er uns eine hermeneutische Aufgabe vor Augen, die bei allem Unterschied der kulturellen Situationen hartnäckig bestehen bleibt.

Wie es sich für gute Lehre in einer problematisierten Situation gehört, realisiert Eckhart nicht nur faktisch einen bestimmten theologischen Weg, sondern er geht auch ausdrücklich auf den Charakter und die Leistungsfähigkeit solcher Vermittlungen ein; mit heutigen kommunikationstheoretischen Begriffen gesagt: er bezieht sich zum einen *objektsprachlich* auf Gott, den Menschen und die Welt, zum anderen aber mit Nachdruck

²⁶ Die heutige Problematisierung religiöser Rede, insbesondere im Blick auf den semantischen Status des Wortes „Gott“, wird hier nicht eigens dargestellt; vgl. dazu *Hans Zirker*, Sprachanalytische Religionskritik und das Erzählen von Gott, in: *Willy Sanders / Klaus Wegenast (Hg.)*, Erzählen für Kinder - Erzählen von Gott, Stuttgart 1983, 33-43, zugänglich über „Duisburg-Essen Publications online“: <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=11587>

²⁷ Ausdrücklich aktualisierendes bildungstheoretisches Interesse an Eckhart zeigt *Ernst von Bracken*, Meister Eckhart: Legende und Wirklichkeit, Meisenheim am Glan 1972, 194-226: Die Bildungslehre M. Eckharts und ihre Folgewirkungen. (In den Interpretationen dominieren hier allerdings Perspektiven des Deutschen Idealismus.)

auch *metasprachlich* auf dieses Reden selbst. Er zeigt damit einerseits, wie er notwendigerweise nach der Relation von Subjekt und Objekt gegenständlich sprechen muss, und nimmt andererseits auf der Ebene der metasprachlichen Reflexion die Gültigkeit und Tragfähigkeit solcher Sprache im Blick auf Gott und den Menschen wieder zurück. Dadurch verbindet er die Ernsthaftigkeit des religiösen Wortes mit dem Bewusstsein seiner radikalen Vorläufigkeit und Vordergründigkeit. Er schärft uns ein, dass derjenige, der sich der religiösen Rede enthält, von der Sache her immer auch Grund dazu hat – unabhängig davon, wie es jeweils um seine subjektive Verantwortlichkeit oder Leichtfertigkeit bestellt sein mag. Wo nicht mehr von Gott gesprochen wird, muss dies nicht ausschließlich als ein Symptom der Banalität gesehen werden. Es ist immer auch eine Konsequenz dessen, dass sich der Grund unserer Welt und unseres Lebens der Objektivierung entzieht – und *alle religiösen Objektivierungen*, zu denen wir dennoch greifen, *von uns erstellt* sind.

Daraus ergibt sich als weitere Konsequenz, dass es das Ziel religiösen Lernens sein muss, gegenüber den geprägten Formen der Glaubenssprache überlegen zu machen: „Man findet Leute, denen schmeckt Gott wohl in *einer* Weise, nicht aber in der anderen [...]. Ich lasse es gut sein, aber es ist völlig verkehrt. Wer Gott in rechter Weise nehmen soll, der muss ihn in allen Dingen gleicherweise nehmen [...]. Darum sollt ihr euch nicht auf irgendeine *Weise* verlegen, denn Gott ist in keiner Weise weder dies noch das. Darum tun die, die Gott in solcher Weise nehmen, ihm unrecht.“ (DW I 447 f: Predigt 5a). Was Eckhart hier allgemein im Blick auf die Praxis und die Erwartungen der Frömmigkeit sagt, gilt unter den Voraussetzungen seiner Theologie insbesondere auch für das weite Spektrum der religiösen Sprache. Auch ihr gegenüber müsste sich die „Gelassenheit“ des Gläubigen zeigen, der sich nicht von dem gefangen nehmen lässt, dessen er sich nach seinem Ermessen bedient, weil es in der gegebenen Situation nützlich scheint. Die religiöse Sprache hat in all ihren Elementen keinen Eigenwert. Sie kann immer daran gemessen werden, ob sie jemandem hilft, sich und seine Welt in der Gemeinschaft mit anderen zu verstehen. Die religiöse Sprachdidaktik steht damit auch im Dienst einer Erziehung zur *Toleranz*.

Schließlich drängt sich von Eckhart her beharrlich die Überlegung auf, ob religionsdidaktische Versuche der Elementarisierung des Glaubens richtig angelegt sein können, solange sie nicht von der hermeneutischen Einsicht ausgehen und wieder in sie münden, dass alles, was wir im Glauben sagen, von einem *fundamentalen Nicht-wissen* umgriffen ist. Dieses kommt nicht zu dem vielen, was man im Glauben zu sagen weiß, als Weiteres noch hinzu, sondern qualifiziert die Aussagen des Glaubens selbst in der Bedeutung, die sie für uns haben können. Jedem Bekenntnissatz können wir erläuternd beifügen, dass wir nicht wissen, was er „*letztlich*“ meint; denn er ist für das Verständnis unseres Lebens unter den *Erfahrungen dieser Welt* und für unser *Handeln in dieser Welt* zur Verfügung gestellt. Welches die Bedeutungselemente sind, die durch alle

Transformationen der Geschichte und unseres individuellen Lebens letztlich unseres Todes, bleiben werden, können wir nicht ausmachen.

Sicher ist es schwierig, dieses uns ständig bleibende und unsere ganze Glaubenssprache durchdringende Nichtwissen so ins Bewusstsein zu bringen, dass es nicht die Lebenskraft des Glaubens lähmt und eine resignative Sprachlosigkeit fördert. Aber die religiöse Spracherziehung kann von Anfang an darauf angelegt sein, einsichtig zu machen, wie sehr wir auf *Bilder* angewiesen sind – auf visuelle, vor allem aber umfassend und grundlegend auf die der Sprache; dass sie dennoch für uns unabdingbar Bilder bleiben, über die hinaus wir nichts sagen können. Deshalb können sie uns auch nicht in dem Sinn Zeichen (*significans*) für ein Bezeichnetes (*significatum*) sein, dass uns dieses Bezeichnete noch einmal gesondert gegeben wäre. Wir müssen uns – in Vorläufigkeit und zu ständigem Widerruf – mit den Zeichen selbst begnügen. Der Nachdruck, mit dem Meister Eckhart unermüdlich diese Einsicht lehrt, kann verhindern, dass wir uns selbstgewiss mit unserer Sprache ein Haus errichten und es schlechthin für die Welt halten.

Gerade bei der Faszination, die heute von *östlichen Religionen*, insbesondere dem Buddhismus, ausgeht, ist beachtenswert, wie wenig angesichts Meister Eckharts die verbreitete *Kontrastvorstellung eines dogmatisch objektivierenden Denkens christlicher Theologie* noch stimmt. Zwar wird zurecht oft davor gewarnt, gar zu eifertig die Grenzen zwischen den religionsgeschichtlich voneinander entfernten Spiritualitäten und Theologien zu verwischen²⁸; doch ist andererseits die „buddhistische Analogie“²⁹ unübersehbar. Es hilft dem Verständnis der jeweils eigenen Religiosität, wenn sie begreift, wie sie an bestimmten Stellen der Geistesgeschichte auf überraschenden Weise der andere, kulturell so entlegenen, nahegekommen ist – nicht aufgrund von Begegnung und Verständigung, sondern in der Konsequenz einer bestimmten Verarbeitung der eigenen Tradition.

²⁸ Vgl. *Fischer* (s. Anm. 1), 150 f.

²⁹ *Welte* (s. Anm. 6), 172–174; 192–196; ähnlich 105–110 – mit Bezug auf *Shizuteru Ueda* (Hg.), *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Meister Eckhart und der Zen-Buddhismus*, Gütersloh 1965. Vgl. auch die häufigen entsprechenden Querbezüge aus der Sicht Vergleichender Religionswissenschaft bei *Gunther Stephenson*, *Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts* (Diss. Bonn 1954). – Eckhart und Buddhismus zusammenschauen hat eine Tradition von Schopenhauer her, vgl. *Degenhardt* (s. Anm. 1), 156–165. Erinnerung sei auch (ohne dass hier eine Würdigung möglich ist) an den Vergleich von Eckhart mit dem hinduistischen Philosophen Sankara bei *Rudolf Otto*, *Westöstliche Mystik*, Gotha 1926 (2. verm. Aufl. 1929).