

# Die Freiheit bei Meister Eckhart

Von Yoshiyasu MATSUI (Nishinomiya/Japan)

Das Fragen nach der Freiheit ist bei Eckhart ein Fragen nach dem Selbst, nämlich nach dem eigenen wahren Leben. Aber die Gegenwart fragt nicht mehr nach diesem Zusammenhang der Freiheit und des Lebens. Die Freiheit ist eine Sache der Soziologie und das Leben die der Biologie geworden. Können wir dann diesen Zusammenhang nicht mehr diskutieren? Und verursacht der Verlust des Gesichtspunktes, von dem aus man diesen Zusammenhang behandeln könnte, unseren Weltverlust? Ich beschreibe hier die Freiheitslehre Meister Eckharts, bei dem die Verwirklichung unserer ursprünglichen Freiheit zugleich die Freilegung einer endgültigen Wahrheit, nämlich die Geburt Gottes (das Zustandekommen Gottes), bedeutet. Das Verwirklichen der endgültigen Freiheit wird uns zugleich das endgültige Seinsverständnis bringen. Ich habe schon in einigen früheren Aufsätzen<sup>1</sup> dargelegt, daß die Verwandlung unseres Selbstverständnisses zugleich die Verwandlung unseres Welt-Verständnisses, d.h. Seinsverständnisses, mit sich bringt. Aber das, was jene Verwandlung leitet, ist nichts anderes als die in uns steckende Leidenschaft für die ursprüngliche Freiheit. In diesem Aufsatz gehe ich zuerst der Frage nach, was für eine Freiheit Eckhart sucht und wie man sie verwirklichen kann. Danach möchte ich darlegen, wie sich dieses Verwirklichen auf unser Weltverständnis bezieht.

## *1. Freiheit der Subjektivität, Unfreiheit des Seins*

Eckhart nennt den Menschen, der sich selbst und sogar Gott um Gottes willen völlig gelassen hat, den „wahren Menschen“<sup>2</sup> – oder schlechthin „Gottessohn“ – und beschreibt ihn mit anderen Worten so:

der gerechte mensehe endienet weder gote noch créatûren, wan er ist vrî. ... Allez daz, daz geschaffen ist, daz enist niht vrî. Die wîle ihtes iht obe mir ist, daz got selber niht enist, daz drücket mich ...<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vor allem Y. Matsui, *doitsushinpishugi to gendai* (Deutsche Mystik und Gegenwart) in: *sousetsu doitsukannenron to gendai* (Deutscher Idealismus und Gegenwart), hg. von R. Ohashi (Kyoto 1993).

<sup>2</sup> Vgl. DWI, 197. Ich entnehme alle Texte Eckharts und deren neuhochdeutsche Übersetzung aus: Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft (Stuttgart 1936 ff.) (Abk. DW u. LW).

<sup>3</sup> DWII, 62. „Der gerechte Mensch dient weder Gott noch den Kreaturen, denn er ist frei. ... Alles, was geschaffen ist, das ist nicht frei. Solange irgend etwas über mir ist, das nicht Gott selbst ist, das drückt mich ...“

Aber wie kann man über die eigene Freiheit sprechen, nachdem man sich selbst gründlich gelassen hat? Was für eine Freiheit eignet sich der Gottessohn an? Dieser Freiheitsbegriff scheint völlig anders als der moderne. Trotzdem ist Eckhart die moderne Freiheit der Subjektivität nicht fremd. Zum Beispiel sagt er nach dem oben angeführten Zitat:

daz ich ein mensche bin, daz ist ouch einem andern menschen gemeine mit mir ... aber daz ich bin, daz enist keines menschen mê dan mîn alleine, weder menschen noch engels noch gotes, dan als verre als ich ein mit im bin ...<sup>4</sup>

Hier sagt er klar, daß „mein Sein“ niemandem außer „mir“ gehört. Hier gewahrt ein Mensch sich selbst als absolutes Subjekt. In diesem Sinne bedeutet dieses „ich bin“ eine absolute Subjektivität, die selbst von Gott unabhängig ist. Aber Eckharts „ich bin“ ist nicht dasselbe wie die moderne Subjektivität, weil die Freiheit bei ihm eine ist, die man sich nur durch die Gelassenheit aneignen kann.

Was die Beziehung zwischen „mir“ und „meinem Sein“ in der Neuzeit betrifft, wird die Subjektivität durchaus nur im Verhältnis zu den anderen Personen – in dem Sinne, daß in dieser Welt nur ich über meine Handlung verfügen kann – anerkannt. Diese Subjektivität oder Freiheit kann man nicht von der bürgerlichen Verantwortungsethik,<sup>5</sup> daß jeder für seine eigene Handlung verantwortlich ist, trennen. Wie wir nämlich noch sehen werden, ist mit diesem Anspruch auf Subjektivität ontologisch nicht behauptet, daß ich ein Subjekt *meines Seins* bin, sondern nur, daß in dieser Welt nur ich mich als Subjekt meiner Handlung verhalten kann. Dieser Sachverhalt ist zwar schon eine gesellschaftliche Tatsache, und dieses Verhalten (oder Verständnis) gegenüber dem eigenen Sein stützt das moderne Freiheits-Bewußtsein. Aber das ist nicht alles.<sup>6</sup> Ontologisch gesehen ist der Mensch normalerweise – d. h. vor der Aneignung des eigenen wahren Seins – keine Ursache seines Seins. Eckhart erwähnt immer wieder: „Alle créatures sint ein lûter niht. ... Swaz niht wesens enhât, daz enist niht. Alle créatures hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes.“<sup>7</sup>

Während Gott das *ipsum esse* ist,<sup>8</sup> sind Kreaturen das Nichts, das kein Sein *von sich selbst* hat. Wir sind tatsächlich keine Ursache unseres Seins. Wir sind nicht bewußt aus unserem Seinsgrund gekommen. Bevor wir ein Bewußtsein haben, sind wir schon. In diesem Sinne sind wir kein Subjekt unseres Seins. In dem

<sup>4</sup> DWII, 63. „Daß ich ein Mensch bin, das hat auch ein anderer Mensch mit mir gemein ... Aber was ich bin, das gehört keinem Menschen sonst zu als mir allein, keinem Menschen noch Engel noch Gott, außer, soweit ich eins mit ihm bin ...“

<sup>5</sup> Das moderne bürgerliche Bewußtsein stammt bekanntlich aus dem Mittelalter. Die damalige bürgerliche Bewegung beeinflusste zweifellos die Bildung des Eckhartschen Gedankens.

<sup>6</sup> Tatsächlich haben wir nach wie vor einige bioethische Probleme – zum Beispiel das Problem „Euthanasie“ –, die wir nur mit bürgerlicher Verantwortungsethik oder autonomer Ethik allein nicht lösen können.

<sup>7</sup> DWI, 69ff. „Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. ... Was kein Sein hat, das ist nichts. Alle Kreaturen haben kein Sein, denn ihr Sein hängt an der Gegenwart Gottes.“

<sup>8</sup> Vgl. LWI, 156.

Sinne, daß mein Sein niemandem außer mir gehört, kann ich zwar sagen, daß ich ein Subjekt bin.<sup>9</sup> Aber wenn wir einmal auf das Problem nicht im Verhältnis zu den anderen Personen, sondern in der Beziehung zwischen uns und unserem Sein achten, sind wir keine Ursache unseres Seins. Trotzdem sagt Eckhart in einer Predigt:

In mîner geburt, dâ wurden alliu dinc geborn, und ich was sache mîn selbes und aller dinge; und hâte ich gewolt, ich enwære niht, noch alliu dinc enwären niht; und enwære ich niht, sô enwære ouch ‚gott‘ niht.<sup>10</sup>

Diese „meine Geburt“ bedeutet natürlich keine körperliche Geburt, sondern die Geburt des Gottessohnes in unserer Seele, d. h. unsere neue Geburt. Eckhart denkt nämlich, daß wir in dieser neuen Geburt die Ursache unserer selbst werden können.

Wenn man aber in der Gegenwart nach der Freiheit fragt, setzt man immer als selbstverständlich voraus, daß der Mensch das Subjekt seines Seins ist. Aber wenn er einmal nach seinem Sein fragen will, muß nach dieser Voraussetzung ontologisch gefragt werden. Man muß nämlich gewahren, was das eigene Sein ist. Deshalb nennen wir von nun an vorläufig die Freiheit im Zusammenhang mit den anderen Personen die subjektive Freiheit und die Freiheit, in bezug auf das Sein ganz und gar selbständig – d. h. von sich selbst – zu sein, die Seinsfreiheit. Wir können jene schon behaupten, aber diese noch nicht. Ontologisch gesehen sind wir normalerweise<sup>11</sup> passiv, keineswegs subjektiv (aktiv). Bei Eckhart kann man diese Passivität des Seins dem Ausdruck „Kreatur“ entnehmen. Die Kreatur ist, was geschaffen ist, indem es in bezug auf das Sein vom anderen, d. h. von Gott, abhängig ist.

Nehmen wir dann diese Unfreiheit des Seins nur als unerschütterliche Tatsache an? Mindestens solange wir unser gewöhnliches Ich, das schon gewesen ist, bevor wir uns dessen bewußt gewesen sind, für das Subjekt unseres Seins halten, ist die Überwindung dieser Unfreiheit unmöglich. Denn dieses Ich weiß nichts von sich selbst. Dennoch versucht auch dieses Ich ein Subjekt, nämlich frei, zu sein. Mit Eckhart nennen wir dieses Ich die „eigenschaft“<sup>12</sup>. Diese bedeutet eine Subjektivität, die sich als ein Subjekt des eigenen Seins mißversteht, obgleich sie nur eine Wirkung des Seins ist. Sie ist eine Pseudo-Subjektivität,<sup>13</sup> die sich so verhält, als ob sie ein wahres Subjekt wäre, obgleich sie tatsächlich keines ist. Sie gewährt

<sup>9</sup> Wir können deswegen zunächst sagen, daß die Unfreiheit, die wir hier behandeln, die subjektive Freiheit nicht bedroht. Wir müssen aber die Beziehung dieser beiden Freiheiten weiter ausführlich betrachten, weil zum Beispiel der Deutsche Idealismus beide als eine Freiheit diskutiert.

<sup>10</sup> DWII, 503 ff. „In meiner Geburt wurden alle Dinge geboren, und ich war Ursache meiner selbst und aller Dinge; und hätte ich gewollt, so wäre weder ich noch wären alle Dinge; wäre aber ich nicht, so wäre auch ‚Gott‘ nicht ...“

<sup>11</sup> D. h. ohne die Selbstgewahrung durch die Gelassenheit, wie wir schon oben gesehen haben.

<sup>12</sup> J. Quint übersetzt das Wort als „Ichgebundenheit“ oder „Ich-Bindung“. Vgl. DWI, 28f. Ich will hier aber die „eigenschaft“ bei Eckhart nicht definieren, weil Eckhart selbst sie niemals definiert.

<sup>13</sup> Dieses Wort „Pseudo“ bedeutet nicht, daß der Mensch normalerweise kein Subjekt sei. Das Problem existiert nur auf der religiösen Ebene.

nicht ihre wahre Gestalt. Die „eigenschaft“ ist eine Subjektivität, die behauptet, „ich bin ich“, ohne nach ihrem eigenen Sein zu fragen. Doch was meinem Ich zugrunde liegt, ist „mein Sein, worüber ich selber nichts gewahre“. Solange ich also nicht mein Sein gewahre, kann ich nicht meine ursprüngliche Selbst-Identität – ich bin ich – behaupten. Aber das deutet umgekehrt an, daß unsere Unfreiheit des Seins aus unserer Nicht-Selbstgewahrung stammt, daß wir nicht unsere wahre Gestalt gewahren. Tatsächlich bezeichnet Eckhart mit dem Ausdruck „die Geburt des Gottessohnes in der Seele“ unsere endgültige Freiheit, womit aber gemeint ist, daß der Mensch das Sein Gottes als sein eigenes Sein gewahrt und annimmt. Bei ihm ist die Gotteserkenntnis, sich das Sein Gottes anzueignen. Eckhart sagt zum Beispiel:

Und wan denne sîn (= gotes) bekennen mîn ist und wan sîn substancie sîn bekennen ist und sîn natûre und sîn wesen, dar nâch volget, daz sîn wesen und sîn substancie und sîn natûre mîn ist. Und wan denne sîn substancie, sîn wesen und sîn natûre mîn ist, sô bin ich der sun gotes.<sup>14</sup>

Gottes Selbsterkenntnis ist sein Sein. Denn Gott ist ein reiner Geist. Wenn man sich also die Selbstgewahrung Gottes aneignet, kann man sich damit das Sein Gottes aneignen. Wie aber kann man sich die Selbstgewahrung Gottes aneignen? Eckhart sagt dazu:

Ich pfliche underwîlen ze sprechene: sol diu sêle got bekennen, sô muoz si ir selber vergezzen und muoz sich selber verliesen ... In dem, als si got bekennet, sô bekennet si sich selben und alliu dinc in im, dâ si sich von gescheiden hât.<sup>15</sup>

Um Gott zu erkennen, muß man sich selbst vergessen und verlieren. Eckhart nennt den Zustand, daß man sich selbst völlig gelassen hat, die Abgeschiedenheit (abegescheidenheit) und sagt darüber: „Daz selbe bekantnisse, dâ sich got selben inne bekennet, daz ist eines ieglichen abegescheidenen geistes bekantnisse und kein anderz.“<sup>16</sup> Die Abgeschiedenheit bringt uns die Aneignung derselben Selbstgewahrung, die Gott selbst hat, und dadurch endgültige Freiheit und Leben.

Wir haben schon die Unfreiheit der Kreatur gesehen. Aber Eckhart denkt, daß wir im Sachverhalt „Geburt des Gottessohnes in der Seele“, der unserer Gelassenheit folgt, die gleiche Freiheit haben, die Gott hat. Er nennt die Leidenschaft, diese Freiheit zu suchen, das „irascibile (Zorn) der Seele“ und übersetzt dieses als „ûfkriegendiu kraft“. Er sagt:

<sup>14</sup> DWIII, 320. „Und da denn sein Erkennen mein ist und da seine Substanz sein Erkennen und seine Natur und sein Sein ist, so folgt daraus, daß sein Sein und seine Substanz und seine Natur mein sind. Und wenn denn seine Substanz, sein Sein und seine Natur mein sind, so bin ich der Sohn Gottes.“

<sup>15</sup> DWIII, 149. „Ich pflege zuweilen zu sagen: Soll die Seele Gott erkennen, so muß sie sich selbst vergessen und muß sich selbst verlieren ... Indem sie Gott erkennt, erkennt sie sich selber und alle Dinge, von denen sie sich geschieden hat, in ihm.“

<sup>16</sup> DWI, 162. „Dasselbe Erkennen, in dem sich Gott selbst erkennt, das ist eines jeden losgelösten Geistes Erkennen und kein anderes.“

Daz ander ist diu üfkrigende kraft, der werk ist daz eigenliche, daz sie üfkrigende ist. ... alsô ist der sêle ein eigen werk, daz si an der kraft âne underlâz üfkrigende ist; und sihet si bi sîten, sô vellet si an hõchmuot, daz ist sünde. Si enmac niht geliden, daz iht ob ir sî. Ich wæne, si joch niht geliden enmûge, daz got ob ir sî.<sup>17</sup>

Die Leidenschaft für die Freiheit ist in der christlichen Geschichte wohl nie sonst so radikal ausgesprochen worden. Diese Leidenschaft muß zur Triebkraft geworden sein, weshalb Eckhart von „Durchbruch Gottes“ oder „Lassen Gottes“ spricht. Sie kann nicht zufrieden sein, bis sie ontologisch gleich ursprünglich und berechtigt wie Gott ist. Sie stützt, wie wir unten sehen werden, Eckharts ganzes Denken und die ganze Dynamik, in der er die Gelassenheit predigt und im Seelengrund den Ort findet, wo alles Sein (einschließlich Gott) zustande kommt und wo die Verwirklichung des Selbst als Individuum ansetzt, das auch von Gott frei ist. Wendet Eckhart sich also zum Egozentrismus, der Gott unbeachtet läßt? Nein. Damit die Geburt Gottes in der Seele zustande kommt, ist es nötig, daß wir uns selbst ganz und gar lassen. Warum bringt aber diese Gelassenheit uns die Seinsfreiheit?

Die Freiheit kann man auf verschiedene Weise behandeln. In religiösem Zusammenhang kann man die Freiheit verstehen als Befreiung vom Leiden – dann zum Beispiel spricht man von „Erlösung“ usw. – oder als die kreative, positive Freiheit – dann spricht man von „ewigem Leben“ usw. Natürlich hängen die beiden zusammen. Eckhart diskutiert auch diese beiden Seiten der Freiheit, wobei die Gelassenheit die Achse dieser Diskussionen darstellt. Über die Freiheit als Befreiung sagt er:

Die menschen sprechent: ... ‚mir enwirt niemer reht, ich ensi denne dâ oder dâ und tuo sus oder sô, ich muoz in ellende sîn oder in einer klûsen oder in einem klôster‘.

... Ez ist eigener wille, aleine enweist dû es niht oder endûnket dich es niht: niemer enstât ein unvrîde in dir ûf, ez enkomme von eigenem willen, man merke ez oder man enmerke ez niht. ... Dû bist ez in den dingen selber, daz dich hindert, wan dû heltest dich unordenliche in den dingen.

Dar umbe hebe an dir selber an ze dem ersten und lâz dich.<sup>18</sup>

Da der Mensch sowohl nach dem Sein als auch nach dem Vermögen beschränkt ist, kann er über die Welt nicht verfügen. Das Ich, das diese Tatsache ablehnt und gegenüber der Welt oder dem Sein ein Subjekt sein will, verhält sich gegenüber der Welt unordentlich. Eckhart hält es für das, was zu lassen ist, und nennt es

<sup>17</sup> DWII, 143. „Die zweite ist die aufstrebende Kraft, deren Werk es recht eigentlich ist, daß sie nach oben strebt. ... so ist es der Seele eigen, mit dieser Kraft unablässig aufzustreben; sieht sie aber beiseite, so verfällt sie dem Hochmut, das ist Sünde. Sie kann nicht ertragen, daß irgend etwas über ihr sei. Ich glaube, sie kann sogar nicht ertragen, daß Gott über ihr sei.“

<sup>18</sup> DWV, 191 ff. „Die Leute sagen ..., mit mir wird's niemals recht, wenn ich nicht da oder dort bin und so oder so tue, ich muß in der Fremde leben oder in einer Klausur oder in einem Kloster. ... Es ist der Eigenwille, wenn zwar du's auch nicht weißt oder es dich auch nicht so dünkt: niemals steht ein Unfriede in dir auf, der nicht aus dem Eigenwillen kommt, ob man's nun merke oder nicht ... du bist es selbst in den Dingen, was dich hindert, denn du verhältst dich verkehrt zu den Dingen. Darum fang zuerst bei dir selbst an und laß dich!“

„eigenschaft“. Diese ist ein Ich-Bewußtsein, das sich als frei mißversteht. Dieses Zitat aber zeigt, daß die Wurzel unseres Leidens und Unfriedens nichts anderes ist als wir selbst. Was muß man tun, um sich dieser Unfreiheit zu entledigen? Die Antwort Eckharts ist nur: Laß dich selbst! Die Wurzel unseres Leidens und Unfriedens besteht darin, daß wir unsere eigene Endlichkeit ignorieren und Subjekt gegenüber der ganzen Welt sein wollen. Haben wir also allen Eigenwillen und alle Eigensucht gelassen, erlischt auch das Leiden. Wenn wir uns nicht mehr für alles Zeitliche und Räumliche interessieren, bekümmert dies (im Wortlaut Eckharts: „die Kreaturen“) uns nicht mehr. Frei ist, nach dem ersten Zitat, der „gerechte Mensch“, weil dieser bei Eckhart einen Menschen bedeutet, der alles völlig gelassen hat. Er ist auch der „gute Mensch“; von ihm sagt Eckhart:

unser herre spricht in dem êwangelîo: ‚mîn lère enist niht mîn lère, mêr des, der mich gesant hat.‘  
Alsô sol ein guot mensche stân: ‚mîn werk enist niht mîn werk, mîn leben enist niht mîn leben.‘<sup>19</sup>

Dieser gute Mensch ist der, der sich selbst gelassen und Gott völlig hingegeben hat, d. h. der sich in den Dingen „ordentlich“ verhält. Erst wenn wir so leben, daß weder unser Werk noch unser Leben unser ist, werden wir uns aller Hindernisse und Leiden entledigen. Ist aber diese Freiheit vom Leiden die, die Eckhart suchte, d. h. die Freiheit des wahren Menschen? Sind wir aller Kreaturen ledig, dann gibt es zwar nichts mehr, was uns behindert. Aber diese Freiheit ist noch nicht die Seinsfreiheit. Nur mit der Freiheit vom Leiden ist noch nicht das Problem der Unfreiheit des Seins oder das der religiösen Unfreiheit<sup>20</sup> gelöst. Was aber ist denn die Seinsfreiheit oder religiöse Freiheit?

## 2. Seinsfreiheit

Stammt die Unfreiheit des Seins daraus, daß ich nicht bewußt aus dem Ursprung meines Seins bin, dann ist es nötig, daß ich den Ursprung meines Seins erreiche, um diese Unfreiheit zu überwinden. Aber was ist der Ursprung meines Seins? Bei Eckhart bedeutet selbst mein Sein, solange es Sein ist, Gott. Er sagt, daß das Sein Gott ist, weil es kein Seiendes vor dem Sein gibt.<sup>21</sup> Diese Worte zeigen, daß er das Sein immer für eine Tätigkeit hält. Es gibt im Prinzip kein Seiendes, das dem Sein selbst vorausgeht. Das Sein ist die Ur-Tätigkeit, die allen Seienden vorausgeht. Ist sein Seinsverständnis ein solches, muß auch der Gottessohn, der in der Seele geboren wird, mit dieser Ur-Tätigkeit begabt sein. Ist das Sein aber eine Tätigkeit, kommt sein Zustandekommen zur Frage, und es muß – lo-

<sup>19</sup> DWII, 13. „Unser Herr spricht in dem Evangelium: ‚Meine Lehre ist nicht meine Lehre, sondern dessen, der mich gesandt hat.‘ Ebenso soll es ein guter Mensch halten: ‚Mein Werk ist nicht mein Werk, mein Leben ist nicht mein Leben.‘“

<sup>20</sup> Um die Unfreiheit, daß „ich nicht ich bin“, geht es nicht nur Eckhart, sondern auch zum Beispiel Kierkegaard. Dieser nennt den Sachverhalt des Menschen, daß „ich nicht ich bin“, die Unfreiheit, obwohl er diese ganz anders gelöst hat als Eckhart.

<sup>21</sup> Vgl. LWI, 157.

gisch gesehen – einen Ort geben, wo die Ur-Tätigkeit namens Gott noch nicht zustande gekommen ist. Tatsächlich schreibt Eckhart in der *expositio libri Genesis*:

*principium, in quo deus creavit caelum et terram, est primum nunc simplex aeternitatis, ipsum, inquam, idem nunc penitus, in quo deus est ab aeterno, in quo etiam est, fuit et erit aeternaliter personarum divinarum emanatio. ... Unde cum quaereretur a me aliquando, quare deus prius mundum non creasset, respondi quod non potuit, eo quod non esset. Non fuerat prius, antequam esset mundus.*<sup>22</sup>

Für Eckhart sind das Zustandekommen der Welt und das des Seins Gottes gleichzeitig, weil es kein Sein der Welt neben dem Sein Gottes gibt.<sup>23</sup> Darüber hinaus ist es bemerkenswert, daß Eckhart hier sogar das Nicht-Sein Gottes erwähnt. Denn dieses *principium* ist der Ort der Schöpfung, d. h. der Ort des Seins. Im Seinsort gibt es keinen Gott, der das Sein ist. Erst wenn es diesen Ort gibt, kann man das Sein für eine Tätigkeit halten. Der Ort ist natürlich nichts Räumliches. Er ist das Nichts als der Ort der Tätigkeit „Sein“, deshalb kann er nicht vom Sein selbst getrennt werden. Er wird nur im Zustandekommen des Seins gefunden. Und wenn das Sein Gott ist, kann auch der Seinsursprung nicht Gott, sondern nur der Ursprung Gottes sein. Mein Seinsursprung ist also schlechthin Gottes Ursprung. Gottes Ursprung ist allerdings nicht ein „Anderes als Gott“. Eckhart nennt diesen Ursprung den „Grund“ (*grunt*). Das *principium* in diesem Kontext ist nichts anderes als der Grund in den deutschen Predigten.<sup>24</sup> Aber dieser ist immer ein Grund „von etwas“. Er bedeutet keineswegs an sich ein Selbstständiges. Der Grund bei Eckhart ist immer der zu einem vernünftigen Wesen gehörende Verhältnisbegriff – wie „mein Grund“ oder „Gottesgrund“.

Mein Seinsgrund ist mein Lebensgrund. Aber der Lebensgrund ist der Seelengrund, weil die Seele eigentlich Prinzip des Lebens heißt.<sup>25</sup> Was müssen wir dann tun, um diesen Grund zu erreichen? Eckharts Antwort ist auch hier nur: „Laß dich selbst“. In seiner berühmten Predigt vom „armen Geist“ (DWII, Nr. 52) sagt Eckhart, daß wir so arm im Geist sein sollen, wie wir es waren, als wir noch nicht waren. Eckhart fordert die Armut im Geist, weil der da freizulegende Ort vor dem Zustandekommen des Seins sein muß. Erst wenn wir den Ort vor dem Sein erreicht und da unser eigenes Sein verwirklicht haben, können wir sagen, daß wir uns die Seinsfreiheit aneignen.

<sup>22</sup> LWI, 190. „... der Anfang, in dem Gott Himmel und Erde schuf, (ist) das erste einfache Jetzt der Ewigkeit. Genau dasselbe Jetzt, sage ich, in dem Gott von Ewigkeit her ist und in dem auch das Ausfließen der göttlichen Personen ewig ist, war und sein wird. ... Als ich daher einstmals gefragt wurde, warum Gott die Welt nicht früher geschaffen habe, antwortete ich: er konnte es nicht, weil er nicht war. Er war nicht, bevor die Welt war.“

<sup>23</sup> Eckhart sagt in einer Predigt: „Wer die ganze Welt zu Gott hinzunähme, der hätte nicht mehr, als wenn er Gott allein hätte“ DWI, 70.

<sup>24</sup> Die Identität dieses *principium* mit dem Grund behauptet schon E. Waldschütz in seinem Buch: *Denken und Erfahren des Grundes* (Freiburg i.Br. 1989). Aber sein Verständnis von Grund und *principium* ist meines Erachtens nicht genug, weil ihm der entscheidende Gesichtspunkt „Ort der Schöpfung“ fehlt, obwohl er den Ort-Charakter des Grundes berührt (vgl. 136f.).

<sup>25</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I.q.75.a1.

Aber wenn der Grund den Ort vor dem Sein bedeutet, muß man selbst „Gott als Sein“ lassen, um den Ort zu erreichen. Der Grund muß der Ort des endgültigen Nichts sein, wo selbst Gott als ipsum esse noch nicht zustande gekommen ist. Darum fordert Eckhart das Lassen Gottes als des Seins selbst, um den Grund zu erreichen. Das Sein muß, weil es die Ur-Tätigkeit sein muß, seinerseits im Nichts zustande kommen. Doch obwohl wir „Nichts“ sagen, ist es, wie wir schon festgestellt haben, nicht „ein Anderes neben der Ur-Tätigkeit des Seins“. Dieses Nichts und das Sein selbst gehören ontologisch zusammen. Dieses Nichts ist der Ort, wo die Ur-Tätigkeit namens Sein zustande kommt. Aber um in diesem Ort zustande zu kommen, müssen wir selbst einmal uns in das Nichts verwandeln und uns die Dynamik daraus aneignen. Eignen wir uns nicht diese Dynamik aus dem Nichts an, können wir nicht sagen, daß wir uns das Sein aneignen. Und um sie uns anzueignen, müssen wir einmal uns selber in den Grund verwandeln, der das Nichts ist. Wir erreichen den Ort des Nichts nicht, indem wir als Subjekt zum Grund als Objekt gelangen, sondern indem unser Selbst schlechthin das Nichts wird. Deswegen sagt Eckhart, daß selbst Gott, um den Grund zu erreichen, all seine Eigenschaften ablegen muß.<sup>26</sup> Aber nur Vernunftbegabtes kann sich vernichten. Die Vernunft allein kann sich ins Nichts verwandeln, das der Seinsort ist. Denn die Vernunft ist an sich kein Seiendes. Eckhart schreibt darüber in der zweiten Quaestio der Quaestiones Parisienses:

intellectus, in quantum intellectus, nihil est eorum quae intelligit, sed oportet quod sit „immixtus“, „nulli nihil habens commune“, ut omnia intelligat ... Si igitur intellectus, in quantum intellectus, nihil est, et per consequens nec intelligere est aliquid esse.<sup>27</sup>

Die Vernunft ist *an sich* kein Seiendes, wie es sie erkennt. Die Vernunft kann von Zeit und Raum abstrahieren, weil sie an sich eigentlich weder von Zeit noch von Raum bestimmt werden kann. Seiner Definition nach muß der Seinsort seinerseits der sein, in dem das Sein als Tätigkeit noch nicht zustande gekommen ist. Er muß nämlich seinerseits der Ort des Nichts sein, der an sich des Seins als einer Tätigkeit ledig ist. Ist die Vernunft dann der Seinsort? Die Antwort darauf ist „ja“. Die Vernunft als solche ist das Nichts, das kein Sein hat, im Gegensatz zu ihren Gegenständen. Über eine Variation dieses „Nichts“ – Eckhart nennt sie meistens „Seelenfünklein“ oder „Grund“ – sagt er:

Herumbe sô bite ich got, daz er mich ledic mache gotes; wan mîn wesenlich wesen ist obe gote, alsô als wir got nemen begin der créatûren; wan in dem selben wesene gotes, dâ got ist obe wesene und ob underscheide, dâ was ich selbe ...<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Um den Grund zu erreichen, sind nicht nur Gott als ipsum esse, sondern auch alle Eigenschaften Gottes – wie Vater, Sohn, Wahrheit, Güte usw. – zu lassen, weil der Grund das Nichts ist, das alles Sein ablehnt. Vgl. DWI, 42 und a. a. O. 399ff.

<sup>27</sup> LWV, 50. „der Intellekt als Intellekt ist nichts von dem, was er erkennt, sondern er muß ‚unvermischt‘ sein und ‚darf mit nichts irgend etwas gemein haben‘, um alles erkennen zu können ... Wenn also der Intellekt als Intellekt nichts ist, so ist folglich auch das Erkennen nicht irgendein Sein.“

<sup>28</sup> DWI, 502. „Darum bitte ich Gott, daß er mich ‚Gottes‘ quitt mache; denn mein wesentliches Sein



Zweifellos bedeutet dieses „mein wesentliches Sein“ den Grund, der die Vernunft an sich ist. Deswegen ist die „Vernunft an sich“ über Gott als Sein erhaben. Sie hat nämlich kein Sein als Tätigkeit, wie es die Dinge haben. Sie ist die „Weite ohne Weite“<sup>29</sup>, die des Seins selbst ledig ist. Andererseits muß der Seinsort auch das Nichts sein, das des Seins selbst ledig ist. Aber man kann diesen Ort nicht in der Welt finden. Er muß „etwas, das weder dies noch das ist“,<sup>30</sup> sein. Die Vernunft an sich ist nichts anderes als dieser Seinsort. Sie ist zwar nicht nichts, aber hat kein Sein als Tätigkeit, wie es die Dinge haben, weil sie der ontologische Ort des Nichts ist, wo das Sein zustande kommt. Deswegen behauptet Eckhart oft, daß Gottes Natur die Vernunft ist.<sup>31</sup> Er sagt wiederum in einer Predigt so:

Als wir got nemen in dem wesene, sô nemen wir in in sînem vorbûrge, wan wesen ist sîn vorbûrge, dâ er inne wonet. ... Niergen wonet got eigenlicher dan in sînem tempel, in vernünfticheit ...<sup>32</sup>

Der Unterschied zwischen dem Sein und der Vernunft – d. h. dem ontologischen Ort des Nichts – entspricht dem zwischen Gott und dem Grund Gottes (= Gottheit).<sup>33</sup> Aber auch unsere Vernunft als solche (= Grund) ist nichts anderes als dieser ontologische Ort des Nichts. Eckhart sagt über eine Variation des „Grundes“:

Dâ nie zît in enkam, dâ nie bilde îngeliuhtete, in dem innigesten und dem hoechsten der sêle schepfet got alle dise werlt. ... Allez, daz vergangen ist, und allez, daz gegenwertic ist, und allez, daz künftic ist, daz schepfet got in dem innigesten der sêle.<sup>34</sup>

Eckhart sagt hier klar, daß unser Seelengrund der Ort der Schöpfung ist. Wenn unsere Vernunft ihre nach außen gewandte Tätigkeit unterläßt und ihr eigenes Innerstes – ihren Reichtum – freilegt, verwandelt sie sich in den Ur-Ort des Seins. Die Weite ohne Weite, die in unserer Seele durch die Gelassenheit freigelegt wird, ist der Ort des Seins. Habe ich alles gelassen, so werden mein Grund und Gottes Grund völlig eins. Eckhart sagt:

---

ist oberhalb von Gott, sofern wir Gott als Ursprung der Kreaturen fassen. In jenem Sein Gottes nämlich, wo Gott über allem Sein und über aller Unterschiedenheit ist, dort war ich selber ...“

<sup>29</sup> Vgl. DWII, 232.

<sup>30</sup> DWI, 44.

<sup>31</sup> Die Beziehung zwischen der Vernunft und dem Sein in Gott habe ich schon in meinem japanischen Aufsatz „Sonzai to chisei“ (Sein und Vernunft) in: Shukyo Kenkyu, vol. 289 (Tokyo 1991) klargestellt. Ich kann dies hier nicht weiter ausführen und deute nur an, daß die Vernunft Gottes der Ort seines Seins ist.

<sup>32</sup> DWI, 150. „Wenn wir Gott im Sein nehmen, so nehmen wir ihn in seinem Vorhof, denn das Sein ist sein Vorhof, in dem er wohnt. ... Nirgends wohnt Gott eigentlicher als in seinem Tempel, in der Vernunft ...“

<sup>33</sup> Über den Unterschied zwischen Gott und der Gottheit sagt Eckhart, daß Gott wirkt, aber die Gottheit nicht wirkt. Vgl. F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Bd. 2: Meister Eckhart (Leipzig 1857, Neudruck Aalen 1966) 181.

<sup>34</sup> DWII, 95 ff. „Dort, wo niemals Zeit eindrang, wo niemals ein Bild hineinleuchtete, im Innersten und im Höchsten der Seele erschafft Gott diese ganze Welt. ... Alles, was vergangen ist, und alles, was gegenwärtig ist, und alles, was zukünftig ist, das erschafft Gott im Innersten der Seele.“

Als wærlîche der vater in sîner einvaltigen natûre gebirt sînen sun natûrlîche, als gewærlîche gebirt er in in des geistes innigestez, und diz ist diu inner werlt. Hie ist gotes grunt mîn grunt und mîn grunt gotes grunt. Hie lebe ich ûzer mînem eigen, als got lebet ûzer sînem eigen.<sup>35</sup>

Mein Grund ist schlechthin eins mit Gottes Grund. Deswegen kann er der Ort sein, wo der Gottessohn geboren wird. Der Gottessohn, der in der Seele geboren wird, kommt nicht von außen, sondern schlechthin aus dem Seelengrund. Denn da mein Grund – also Gottes Grund – der ontologische Seinsort ist, hat er weder Außenseite noch ein Früheres. Indem wir diesen Grund erreichen – genauer gesagt „uns in den Ort vor dem Sein verwandeln“ –, erreichen wir erst den Ursprung unseres Seins. Erst da gewahren wir den Seinsursprung unserer selbst. Deswegen kann Eckhart sagen, „ich lebe aus meinem Eigenen“. Und dieses Leben aus seinem Eigenen ist gerade das wahrlich freie Leben, das sich die Seinsfreiheit aneignet.

Wir erreichen dadurch den Grund, den Ursprung unseres Seins. Dieser ist der Ur-Ort, der vor sich keine Substanz hat. Ja, auch Gott hat er nicht vor sich. Erst hier werden wir von der Unfreiheit des Seins erlöst. Eckhart sagt: „Dô ich stuont in mîner êrsten sache, dô enhâte ich keinen got ... und hie stuont ich ledic gotes und aller dinge“,<sup>36</sup> weil diese erste Ursache der erste Ursprung ist, woraus selbst Gott zustande kommt. Da der Grund der des Seins ledige Ur-Ort ist, muß man sich Gottes als des Seins entledigen, um den Grund zu erreichen. Damit werden wir erst aus der Unfreiheit des Seins gelöst. Blicke man aber einfach des Seins ledig,<sup>37</sup> indem man die Welt nur ablehnte, könnte man sich keine Seinsfreiheit aneignen. Dieses einseitige Ledigsein, das dabei bleibt, die Welt nur abzulehnen, bedeutete nur ein Bleiben im negativen Nichts, d. h. im Ort des Todes. Aber es ist überhaupt unmöglich, einfach des Seins ledig zu bleiben, während man sich selbst gründlich gelassen hat.

### 3. Grund und Leben

Daß wir den Grund erreichen, bedeutet zugleich, daß das damit sich notwendig verbindende Ur-Ereignis zustande kommt, weil der Grund der ontologische Ort ist. Und den Grund zu erreichen heißt, daß ich völlig nichts werde. Aber damit verwandelt sich meine Vernunft in den ontologischen Seinsort, wo sich das Sein als die Ur-Tätigkeit zeigt. Aber das soll nicht heißen, daß es sich einfach um Erkenntnistheorie handelte. Das Zunichtwerden meiner selbst bedeutet, daß „ich als Selbstbewußtsein“ völlig verschwinde. Deswegen ist auch das dort Frei-

<sup>35</sup> DWI, 90. „So wahr der Vater in seiner einfaltigen Natur seinen Sohn natürlich gebiert, so wahr gebiert er ihn in des Geistes Innigstes, und dies ist die innere Welt. Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund. Hier lebe ich aus meinem Eigenen, wie Gott aus seinem Eigenen lebt.“

<sup>36</sup> DWII, 492. „Als ich in meiner ersten Ursache stand, da hatte ich keinen Gott ... und hier stand ich Gottes und aller Dinge ledig.“

<sup>37</sup> Zum Beispiel scheint Plotin eine solche einseitige Ledigkeit, die diese konkrete Welt ablehnt, zu behaupten. Die konkrete Welt an sich ist ihm meines Erachtens gleichgültig.

zulegende nicht mehr die Vernunft, die wir uns normalerweise vorstellen. Deswegen nennt Eckhart es meistens „Seelenfünklein“, „Grund“ usw. Dadurch, daß ich zunichte werde, wird das Schema: der Erkennende – das Erkannte, d. h. die Subjekt-Objekt-Spaltung, durchbrochen und der neue ontologische Horizont freigelegt. Dadurch nämlich, daß ich zunichte werde, wird nicht alles nichts<sup>38</sup>, sondern vielmehr wird der ontologische Seinsort freigelegt, wo sich alles Sein als die ursprüngliche Tätigkeit zeigt. Also gibt es keinen Grund des Nichts, der von Ur-Tätigkeit getrennt ist. Da er der ontologische Seinsort ist, kann man darüber nicht ohne das Sein sprechen. Der Ausdruck „Durchbruch“ bei Eckhart bedeutet kein Ereignis, das allein damit endet, den endgültigen stillen Ort zu erreichen, sondern bedeutet das durchaus dynamische Ereignis, in dem zugleich die Ur-Tätigkeit zustande kommt.<sup>39</sup> Deshalb kann es das Zustandekommen des wahren Lebens, d. h. „die Geburt des Gottessohnes“, bedeuten. Also heißt der „Gottessohn“ nicht nur freies Sein in dem Sinne, daß er von der Unfreiheit des Seins gelöst wird, sondern auch Leben, das im Durchbruch zustande kommt und sich die positive Freiheit aneignet. Die konkrete Seinsweise dieses wahren Menschen können wir in der berühmten Predigt über Maria und Martha (DWIII, Nr. 86) finden.

Diese Predigt ist schon oft ausgelegt worden. Der biblische Text (Luk. 10, 38–42) bedeutet nach der üblichen Auslegung, daß der Standpunkt Marias, die dem Wort Jesu zuhört, Anerkennung findet, während Jesus Martha – sie ist mit den alltäglichen Dingen beschäftigt – ermahnt, daß nur Gott not ist. Eckhart aber liest diese Geschichte so, als ob Martha von Jesu gelobt würde. Er sagt:

Aber Marthâ stuont in hêrlîcher, wol gevestenter tugent und in einem vrîen gemûete, ungehindert von allen dîngen. Dâ von begerte si, daz ir swester in daz selbe gesetzt wûrde, wan si sach, daz si niht weselîche stuont. Ez waz ein hêrlîcher grunt, ûz dem si begerte, daz si stûende in allem dem, daz dâ gehœret ze êwîger sælde.<sup>40</sup>

Maria, so wie Eckhart dies hier versteht, meint die Verzückung dadurch, bei Gott zu sein. Martha bedeutet demgegenüber den Standpunkt des wahren Menschen, der sich den Grund aneignet und mit dem *freien* Gemüt in der konkreten Welt aus Tugend handelt. Es ist bemerkenswert, daß der Grund nur im Zusammenhang mit Martha, nicht mit Maria erwähnt wird. Der Grund und der wahre Mensch gehören nämlich zusammen. Weil Martha schon im Grund steht, den

<sup>38</sup> Mit dem gewöhnlichen erkenntnistheoretischen Schema: der Erkennende (Subjekt) – das Erkannte (Objekt) stellt man sich wohl vor, daß alles verschwindet, wenn das Subjekt selbst verschwindet, weil man das Subjekt für die Basis der Erkenntnis hält.

<sup>39</sup> Diese Dynamik des Durchbruches wird schon von K. Nishitani klar behauptet. Er schreibt darüber in seinem Buch *kami to zettaimu* (Gott und das absolute Nichts) im Band 7 seiner Werke (Tokyo 1987), daß die Selbstverneinung zur Selbstbejahung wird. Aber diese Behauptung erscheint ziemlich plötzlich und bedarf deswegen einer Auslegung des Lesers.

<sup>40</sup> DWIII, 489. „Martha aber stand in gereifter, wohlgefestigter Tugend und in einem freien Gemüt, ungehindert von allen Dingen. Daher wünschte sie, daß ihre Schwester in den gleichen Stand gesetzt würde, denn sie sah, daß jene noch nicht *wesentlich* dastand. Es war ein gereifter Grund, aus dem sie wünschte, daß auch jene (= Maria) in alledem (gefestigt) stünde, was zur ewigen Seligkeit gehört.“

Maria noch nicht erreicht hat, kann es sie beängstigen, daß Maria in der Verzückung bleibt. Den Beweggrund dafür, daß Martha sagt, „Herr, heiß sie (= Maria) aufstehen!“, legt Eckhart so aus:

Wir hân sie arcwânic, die lieben Marien, si sæze etwenne mê durch lust dan durch redelîchen nutz. Dâ von sprach Marthâ: ‚herre, heiz sie ûfstân‘, wan si vorhte, daz si blibe in dem luste und niht vûrbaz enkæme.<sup>41</sup>

Wir können dieses Wohlgefühl als die Verzückung verstehen. Aber Eckhart behauptet, daß man auf diesem Standpunkt nicht bleiben darf, indem er den Standpunkt Marthas lobt, die geschäftig arbeitet. In der Tat sagt er danach: „Marthâ vorhte, daz ir swester behaftete in dem luste und in der sûeze, und begerte, daz sie wûrde als si.“<sup>42</sup> Aber die Antwort Jesu auf diese Furcht Marthas – so denkt Eckhart – ist: „Daz nêhste, daz crêatûre werden mac, daz sol ir werden: si sol sælic werden als dû.“<sup>43</sup> Martha fürchtet, daß sich Maria an das Wohlgefühl und die Süße hängt und sich von Gott nicht scheidet. Darauf antwortet Eckhart, daß Maria auch von selbst wie Martha wird. Wer den Grund erreichen will, kommt von selbst zur Verwirklichung der Seinsfreiheit, in diese konkrete Welt zurückzukehren. Maria steht für den Menschen, der sich nach dem Grund wendet, und Martha für den, der den Grund schon erreicht und die Seinsfreiheit verwirklicht hat. Jesus nennt Marthas Namen zweimal; durch das zweite Mal will er laut Eckhart sagen, „allez, daz dâ hœret ze êwiger sælde, daz ir des niht enbræste“,<sup>44</sup> doch symbolisiert Martha den Menschen, der sich nicht nur in der ewigen Seligkeit, sondern auch in den zeitlichen Werken die Vollkommenheit aneignet. Martha symbolisiert dann also das praktische Subjekt, das sich in dieser Welt in der konkreten Tat auszeichnet, während sie sich die Vollkommenheit aneignet, mit Gott eins zu werden. Wer hierzu gelangt, von dem kann man sagen, daß er sich die wahre Freiheit, d. h. Seinsfreiheit, aneignet. Über dieses Leben heißt es:

Marthâ bekante baz Marien dan Mariâ Marthen, wan si lange und wol gelebt hâte; wan leben gibet daz edelste bekennen. Leben bekennet baz dan lust oder licht allez, daz man in disem lîbe under gote enpfâhen mac, und etlîche wîs bekennet leben lûterer, dan êwic licht gegeben mûge. Êwic licht gibet ze erkennenne sich selber ûnd got, aber niht sich selber âne got; aber leben gibet ze erkennenne sich selber âne got. Dâ ez sich selber aleine sihet, dâ merket ez baz daz, waz glîch oder unglîch ist.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> DWIII, 483. „Wir haben sie im Verdacht, die liebe Maria, daß sie irgendwie mehr um des wohligen Gefühls als um des geistigen Gewinns willen dagesessen habe. Deshalb sprach Marthâ: ‚Herr, heiß sie aufstehen‘, denn sie fürchtete, daß sie (= Maria) in diesem Wohlgefühl stecken bliebe und nicht weiterkäme.“

<sup>42</sup> DWIII, 489. „Martha fürchtete, daß ihre Schwester im Wohlgefühl und in der Süße steckenbliebe, und wünschte, daß sie würde wie sie.“

<sup>43</sup> Ebenda. „Das Höchste, das einer Kreatur zuteil werden kann, das wird ihr zuteil werden: sie wird selig werden wie du.“

<sup>44</sup> DWIII, 485. „daß ihr nichts von alledem, was zur ewigen Seligkeit nötig ist, mangelte.“

<sup>45</sup> DWIII, 482 ff. „Martha kannte Maria besser als Maria Martha, denn sie hatte lange und recht gelebt; denn das Leben gibt das edelste Erkennen. Das Leben erkennt besser als Lust oder Licht (es vermögen), alles, was man in diesem Leben unterhalb Gottes (abgesehen von Gott) erlangen kann, und in gewisser Weise reiner, als es das Licht der Ewigkeit zu verleihen vermag. Das Licht der Ewigkeit läßt uns immer

Das Leben, das hier erwähnt ist, bedeutet das Leben, das aus dem Grund zustande kommt und in der konkreten Welt stattfindet. Darum bedeutet es zugleich das konkrete alltägliche Leben. Und dieses bringt uns „die Selbsterkenntnis (Selbstgewahrung) ohne Gott“, die ganz anders ist als die in der Verzückerung zustande kommende – ekstatische – Gotteserkenntnis. Dieses Leben, das wir ohne Gott haben, ist nichts anderes als das Leben aus unserem Eigenen, weil dieses „Selbst ohne Gott“ nicht ein Leben bedeutet, das einfach Gott ablehnt, sondern das sich durch das Lassen Gottes im *Grund Gottes* ereignet. Hier ist Martha so eins mit Gott, daß sie sich nicht mehr Gottes bewußt zu sein braucht. Eckhart schätzt deswegen den Standpunkt des „Selbst ohne Gott“ – d. h. des Selbst im Grund Gottes – höher als den Standpunkt der ekstatischen Gotteserkenntnis. Weiter heißt es:

Daz bewiset sant Paulus und ouch die heidenischen meister. Sant Paulus sach in sînem zucke got und sich selber nâch geistes wîse in gote, und enwas doch niht bildeliche wîs in im eine iegliche tugent erkennende an daz nêhste; und daz was dâ von, daz er sie an werken niht geüebet enhâte. Die meister kâmen mit üebunge der tugende in sô hôch bekantnisse, daz sie eine iegliche tugent bildeliche nâher bekanten dan Paulus oder dehein heilige in sînem êrsten zucke.<sup>46</sup>

Daß diese Tugenden nicht die gegenüber Gott, sondern die sind, die in der alltäglichen Welt geübt werden, zeigt sich auch daraus, daß sie „Tugenden der heidnischen Meister“ genannt werden. Und so wie es früher hieß, das Leben nimmt den Unterschied von Gleich und Ungleich schärfer wahr, so ist auch hier gesagt, daß die konkrete Tugend „bildeliche“ erkannt ist. Die Erkenntnis der Differenz oder die bildliche Erkenntnis war zwar zu lassen, um mit Gott eins zu werden.<sup>47</sup> Aber hier ist diese Erkenntnis wieder gefordert. Warum? Weil meine Freiheit nur zu diesem „ich“, der ich hier in dieser wirklichen Welt „ich“ sage, gehören kann. Dieses „ich“ ist nicht Gott. Darum kann meine Freiheit nur mir gehören, der ich ein absolut anderes Individuum bin als Gott. Also kann Eckhart sagen: „Wo das Leben aber nur sich selbst im Blick hat, da nimmt es den Unterschied von Gleich und Ungleich schärfer wahr“. Und mein Selbst kann „ohne Gott“ gesagt werden. Der Zorn der Seele, der „sogar nicht ertragen kann, daß Gott über ihr sei“, sucht diese Freiheit, gleich ursprünglich wie Gott zu sein. Aber er ist kein Zorn der „eigenschaft“. Er ist vielmehr der in mir steckende Wille zur Seinsfreiheit. Der Mensch kann darum sich selbst ganz und gar lassen und aus der Gelassenheit zu dieser wirklichen Welt zurückkehren. Aber haben wir nicht gesagt, daß es im Grund weder Willen noch Subjekt gibt?

---

uns selbst und Gott erkennen, nicht aber uns selbst ohne Gott; das Leben aber gibt uns selbst zu erkennen ohne Gott (unter Absehung von Gott). Wo es (= das Leben) nur sich selbst im Blick hat, da nimmt es den Unterschied von Gleich und Ungleich schärfer wahr.“

<sup>46</sup> DWIII, 483. „Das bezeugen Sankt Paulus und andererseits die heidnischen Meister: Sankt Paulus schaute in seiner Verzückerung Gott und sich selber in Gott in geistiger Weise; und doch erkannte er in ihm (= in Gott) nicht eine jegliche Tugend in bildhafter Anschauung aufs genaueste; und das kam daher, weil er sie (vor seiner Bekehrung) nicht in Werken geübt hatte. Die (heidnischen) Meister gelangten durch Übung der Tugenden zu so hoher Erkenntnis, daß sie eine jegliche Tugend anschaulich genauer erkannten als Paulus oder irgendein Heiliger in seiner ersten Verzückerung.“

<sup>47</sup> Vgl. DWIII, 447.

#### 4. Lebensvolle Wahrheit und Durchbruch

Im Grund gibt es zwar allerdings weder einen Willen noch ein Ich. Aber auch nachdem ich mich gelassen und in den Grund des Nichts verwandelt habe, ist die Ur-Tätigkeit des Seins überhaupt nicht verlorengegangen, sondern vielmehr zeigt sich das Sein in Wahrheit eben in dem Grund als das Sein. Mit dem Lassen meines Selbst wird meine Vernunft zu dem Nichts, aber eben das Nichts (= der Grund) ist der ontologische Seinsort, d. h. der Ort, wo sich das Sein in Wahrheit als die ursprüngliche Tätigkeit ereignet. Diese Ur-Tätigkeit namens Sein ist nichts anderes als Gott. Im Grund ereignet sich Gott. Der Grund ist der natürliche Ort Gottes. Das vollkommene Verlorengehen meiner selbst ist also als Ereignis ganz und gar eins mit dem Zustandekommen des Seins selbst (= Gottes). Und das Zustandekommen des Seins bedeutet einerseits das der ganzen Welt, aber in bezug auf mich selbst bedeutet es das Zustandekommen meines wahren Seins. Diesen Sachverhalt nennt Eckhart „die Geburt des Gottessohnes in der Seele“. „Grunttôt“ (DWI, 135) zu sein bedeutet zugleich das Zustandekommen des Lebens des wahren Menschen, d. h. das Zustandekommen des ursprünglichen Lebens, das „ohne Warum (âne warumbe)“ lebt.<sup>48</sup> Steht das in mir steckende göttliche Leben so aus dem Grund als „dieser ich“ auf – d. h. wird der Gottessohn in meiner Seele geboren –, kommt zugleich diese konkrete Welt zustande. Gerade dieses in mir steckende göttliche Leben ist der wahre Ursprung des Zorns in meiner Seele. Aber hält unser Leben wieder die verschiedenen Leiden und Schmerzen aus, wenn wir in dieser Welt leben? Eckhart antwortet darauf folgendermaßen:

Nû kêren wider ze unser rede, wie diu liebe Marthâ und mit ir alle gotes vriunde stânt mit der sorge, niht in der sorge, und dâ ist daz zîtlich werk als edel als dehein vüegen in got ... Dâ von spricht er: ‚dû stâst bî den dingen und bî der sorge‘ und meinest, daz si was wol mit den nidern sinnen betrüebet und bekümbert, wan si niht alsô verwendet stuont in geistes süeze. Si stuont bî den dingen, niht in den dingen ...<sup>49</sup>

Martha war mit den niederen Kräften der Trübsal und der Kummernis ausgesetzt. Warum? Weil „sie nicht durch Schmecklertum des Geistes verzärtelt war“. Wo man durch Schmecklertum des Geistes, d. h. Verzückung, verzärtelt ist, bleibt noch die „eigenschaft“ stehen, die jenes Schmecklertum des Geistes genießt, ist also der Grund noch nicht freigelegt. Wir können sagen, daß die Trübsal und Kummernis Marthas nicht die der „eigenschaft“ ist, weil Martha *bei* den Dingen, nicht *in* den Dingen steht. Martha scheint hier zwar nicht frei, aber hat sich schon

<sup>48</sup> Vgl. DWI, 92.

<sup>49</sup> DWIII, 488. „Nun wollen wir zurückkehren zu unserer Ausführung, wie die liebe Martha und mit ihr alle Freunde Gottes *bei* der Sorge, nicht aber *in* der Sorge stehen. Und dabei ist Wirken in der Zeit ebenso adlig wie irgendwelches Sich-in-Gott-Versenken ... daher sagt er (= Christus): ‚Du stehst bei den Dingen und bei der Sorge‘ und meint damit, daß sie mit den niederen Sinnen sich wohl der Trübsal und der Kummernis (um die weltlichen Dinge) aussetzte, denn sie war nicht (wie Maria) verzärtelt im Schmecklertum des Geistes. Sie stand bei den Dingen, nicht in den Dingen ...“

die Seinsfreiheit angeeignet. Diese Unfreiheit ist nicht mehr die der „eigenschaft“, weil diese Trübsal und Kummernis zu unserer Seinsfreiheit gehört. Für den wahren Menschen ist diese Unfreiheit nicht mehr Unfreiheit,<sup>50</sup> weil die Seinsfreiheit in dem Grund wurzelt, den es nicht in den Dingen gibt. Deswegen ist Martha unbehindert von allen Dingen, während sie mit den niederen Kräften der Trübsal und der Kummernis ausgesetzt ist. Gerade darum ist das Leben des wahren Menschen sorgenvoll ohne Sorge, kummervoll ohne Kummernis. Deshalb heißt es:

Ir wænet, alle die wîle wort wegen mügen in liep und in leit, sô sît ir unvolkomen. Des enist niht. Kristus enhâte sin niht; daz bewisete er, dô er sprach: ‚mîn sêle ist trûric bis ûf den tût‘. Kristô tâten wort als wê ...<sup>51</sup>

Wenn selbst Christus durch die Worte der Leute betrübt ist, ist es kein Wunder, daß der wahre Mensch um die Welt besorgt ist. Diese Betrübnis aber beschädigt nicht die geistige Vollkommenheit, wie wir schon gesehen haben. In den „Reden der Unterweisung“ sagt Eckhart:

wære der mensche alsô in einem inzucke, als sant Paulus was, und weste einen siechen menschen, der eines suppelîns von im bedôrft, ich ahtete verre bezzet, daz dû liezest von minne von dem und dientest dem dÛrftigen in mêrer minne.<sup>52</sup>

Hier wird wiederum über Sankt Paulus gesprochen, der in der Verzückung steht, aber Eckhart schätzt den Dienst an einem Kranken höher als das Stehenbleiben in der Verzückung, während man doch vor Augen einen Kranken sieht. Wenn man den Leidenden sieht und nicht mit ihm betrübt ist, d. h. das Herz nicht bewegt wird, ist die gewonnene Freiheit nur die egozentrische Freiheit der „eigenschaft“, nicht die göttliche Freiheit des wahren Menschen. Diese Betrübnis, die der wahre Mensch leidet, ist natürlich keine Unfreiheit der „eigenschaft“ mehr, weil sie ein Zeichen der „größeren Liebe“ ist. Darum schätzt Eckhart Martha so hoch. Dieser Dienst bedarf allerdings der konkreten Erkenntnis. Wenn ich auch einen Menschen als ewigen sehen kann, so kann ich ihm doch nichts zu essen geben, ohne zu erkennen, daß er ein Kranker ist, der Hunger hat. Darum ist die Erkenntnis jeglicher Tugend, die die heidnischen Meister haben, höher bewertet als die des Paulus. Nachdem Eckhart aufgezählt hat, daß man die alltäglichen Werke „ordenliche“, „redeliche“ und „wizzentliche“ tun soll, erklärt er diese drei wie folgt:

<sup>50</sup> Wir können wohl sagen, daß diese Trübsal und Kummernis die Bedingung ist, Seinsfreiheit zu verwirklichen. Dies erkläre ich später im Zusammenhang mit der Nächstenliebe.

<sup>51</sup> DWIII, 490. „Ihr wähnt, solange Worte euch zu Freude und zu Leid zu bewegen vermögen, seiet ihr unvollkommen. Dem ist nicht so. Christus war das nicht eigen; das ließ er erkennen, als er sprach: ‚Meine Seele ist betrübt bis in den Tod‘. Christus taten Worte so weh ...“

<sup>52</sup> DWV, 221. „Wäre der Mensch so in Verzückung, wie’s Sankt Paulus war, und wüßte einen kranken Menschen, der eines Süppelns von ihm bedürft, ich erachtete es für weit besser, du ließest aus Liebe von der Verzückung ab und dientest dem Bedürftigen in größerer Liebe.“

Dem spriche ich ordenliche, daz in allen orten antwürtet dem næhsten. Sô spriche ich dem redeliche, daz man in dér zît niht bezzers enbekenne. Sô spriche ich dem wizzentliche, daz man bevinde leblicher wârheit mit lustiger gegenwürtlichkeit in guoten werken.<sup>53</sup>

„Ordenliche“ ist, was der Tatsache als dem Höchsten – weil Gott unsere Wirklichkeit als sein Höchstes erschaffen hat – entspricht (wir haben schon die „unordentliche“ Seinsweise besprochen). „Redeliche“ nennt er die Kraft der Vernunft, die im konkreten Leben das Beste erkennt. Was bedeutet nun, daß man in guten Werken „die lebensvolle Wahrheit“ mit ihrer beglückenden Gegenwart verspürt?<sup>54</sup> Was bedeutet die lebensvolle Wahrheit? Das heißt meines Erachtens<sup>55</sup> zum Beispiel, daß man im alltäglichen Leben diese Rose, die vor uns liegt, als „diese“ Rose erkennt. Aber kann man diese Wahrheit auch ohne unser Selbstlassen bekommen? Nein! Diese lebensvolle Wahrheit kann man nicht mit der gewöhnlichen, gegenständlichen Erkenntnis bekommen. Warum? Weil diese Erkenntnis immer „diese“ Rose, die gerade hier und jetzt blüht, schon abstrahierend erkennt, also nicht mehr als „diese“, d. h. „lebensvolle“ ansieht. Im Schema der modernen Erkenntnistheorie liegt der Unterschied zwischen dem Subjekt und dem vom Subjekt Vergegenständlichten. Im Grund sind demgegenüber diese Rose und ich gleich ursprünglich, weil es dort keinen ontologischen Unterschied zwischen dem Subjekt und dessen Gegenstand gibt. Denn im Grund gibt es überhaupt kein Subjekt (Ich) mehr. Die Rose *als solche* ist nicht einfach ein physikalischer Gegenstand. Normalerweise denkt man nicht, daß das Sein dieser Rose gleich ursprünglich und berechtigt ist wie mein Sein. Im Grund aber ist die Beziehung zwischen der Rose und mir nicht so, daß ich das Subjekt und die Rose das von mir vergegenständlichte Ding wäre, sondern daß diese Rose und ich ontologisch gleichberechtigt sind. Dort ist die Wahrheit, daß diese Rose diese Rose ist, gleichberechtigt wie die Wahrheit, daß ich ich bin. Daß diese Rose als so „lebensvoll“ wie ich erscheint, ereignet sich nur in meinem Seelengrund, der völlig meiner selbst ledig ist. Das Sein zeigt sich in Wahrheit als solches nur im Seelengrund, aber dieses wahre Sein zeigt sich zugleich als jene lebensvolle Wahrheit, daß sich das Sein dieser Rose als „diese“ Rose ereignet. Also gibt es in der Tat kein ewiges Sein neben dieser lebensvollen Wahrheit. Das ewige Sein heißt, daß sich diese Rose als „diese“ Rose ereignet. Daraus kann man auch verstehen, daß die einseitige – die Welt nur ablehnende – Ledigkeit<sup>56</sup> noch nicht die wahre Abgeschieden-

<sup>53</sup> DWIII, 488. „Das aber nenne ich ‚ordentlich‘, was in allen Punkten dem Höchsten entspricht. Das aber nenne ich ‚einsichtsvoll‘, über das hinaus man zur Zeit nichts Besseres kennt. Und ‚besonnen‘ schließlich nenne ich es, wenn man in guten Werken die lebensvolle Wahrheit mit (ihrer) beglückenden Gegenwart verspürt.“

<sup>54</sup> Das Wort „wizzentliche“ hat wohl mit der „prudencia“ (φρονησις) zu tun, die sich ihrerseits auf etwas Einzelnes beziehen muß. Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1141b14–15. Aber hier ist bemerkenswert, daß Eckhart das Einzelne eigens „die lebensvolle Wahrheit“ nennt.

<sup>55</sup> Eckhart erklärt nirgendwo, was diese lebensvolle Wahrheit bedeutet. Meine Interpretation der Eckhartschen „lebensvollen Wahrheit“ ist deswegen nur ein Versuch, diese zu verstehen. Aber meine Interpretation stimmt mit dem gesamten Gedanken Eckharts überein, wie wir unten sehen werden.

<sup>56</sup> Mit dem Ausdruck „die einseitige Ledigkeit von dieser Welt“ meine ich zum Beispiel die religiöse Ekstase, die die konkrete Welt vergift.



heit ist. Bedeutet die Abgeschiedenheit die wahre Freilegung des Grundes, muß sich zugleich die lebensvolle Wahrheit dort zeigen, sonst ist es nicht der wahre Grund. Dieser ist nicht selbständig. Nur wenn sich die lebensvolle Wahrheit ereignet, kommt er als der Ort dieser Wahrheit zur Wirklichkeit. Zeigt sich diese Wahrheit nicht, wird kein Grund freigelegt. Es gibt ihn nur als den Ort der Wahrheit und des Seins.<sup>57</sup> Darum muß die Freilegung des wahren Grundes eins mit dem Zustandekommen des ursprünglichen Seins namens Gott sein und unsere Gelassenheit sich endlich zur Verwirklichung des ursprünglichen Lebens – d. h. zur Geburt des Gottessohnes in der Seele – wenden.

Daß ich den Grund erreiche, heißt zugleich, daß sich die lebensvolle Wahrheit, diese Rose ist diese Rose, ereignet. Die Beziehung der Freilegung des wahren Grundes auf das Ereignis der lebensvollen Wahrheit ist nicht so, daß dieses als neue Stufe zustande käme, nachdem jene geschehen wäre, sondern so, daß der Grund der Seinsgrund der lebensvollen Wahrheit und diese der Erkenntnisgrund von jenem ist. Wenn die lebensvolle Wahrheit nicht erscheint, ist der wahre Grund noch nicht freigelegt worden. Die Freilegung des Grundes muß für mich zugleich bedeuten, daß sich die lebensvolle Wahrheit zeigt. Außer der Erscheinung dieser Wahrheit gibt es kein Zeugnis für die Freilegung des Grundes. Der Grund ist der Ort des Nichts, wo sich das Sein ereignet. Also können wir sagen, daß wir den Grund schon erreicht haben, nur wenn sich diese lebensvolle Wahrheit zeigt, denn das geschieht nur, wenn sich das wahre Sein meiner selbst und die lebensvolle Wahrheit zugleich und als ein Sachverhalt ereignen.

Zeigt sich diese Rose als „diese“, erscheine ich als dieses Individuum (= diese Person). Eckhart benennt die Geburt des wahren Menschen mit dem Ausdruck: „Maria wird Maria“<sup>58</sup>, aber diese Geburt muß tatsächlich eins mit der Erscheinung der lebensvollen Wahrheit sein. Daß ich als ich lebe, heißt auch, daß sich diese Rose als diese Rose zeigt, und umgekehrt.<sup>59</sup> Obgleich diese Rose nicht ich ist, ist das Zustandekommen des Seins dieser Rose im Grund eins mit dem meines ursprünglichen Lebens. Darum wird die Wahrheit „lebensvoll“ genannt. Und der Ort, wo sich diese Wahrheit zeigt, ist nichts anderes als der Grund. Was unsere Erfahrung betrifft, gibt es den Grund nur als den Ort, wo sich die lebensvolle Wahrheit ereignet. Daß sich diese Wahrheit ereignet und ich in Wahrheit ich werde, ist das einzige Zeugnis dafür, daß ich den Grund erreicht habe. Der letzte Schritt in den Grund ist schon der erste Schritt aus dem Grund. Darum ist der letzte Schritt meiner Gelassenheit das Zustandekommen meines ursprünglichen Lebens. Eckhart nennt diesen letzten Schritt den „Durchbruch“ und sagt:

<sup>57</sup> Wenn man den Grund nur für den verschwindenden Punkt des eigenen Ich hält, ist das nicht genug, weil der Grund nicht selbst das ist, was als das Nichts vom Selbst gewahrt wird. Eckhart nennt ihn zwar „die stille Wüste“. Aber diese zu erreichen, bedeutet zugleich, daß die ursprüngliche Dynamik zustande kommt.

<sup>58</sup> Vgl. DWIII, 491. Daran anschließend wird erläutert: „Ich heize daz Mariâ: ein wol geübeter lip, gehörsam einer wîsen sêle.“

<sup>59</sup> Auch daß die Sterne im Himmel erscheinen, schließt in sich zugleich ein, daß sich diese Rose als diese Rose zeigt, und vice versa. Diese gegenseitige Durchdringung der lebensvollen Wahrheiten ist nichts anderes als die Welt.

Mêr: in dem durchbrechen, dâ ich ledic stân mîn selbes willen und des willen gotes und aller sîner werke und gotes selben, sô bin ich ob allen crêatûren und enbin weder got noch crêatûre, mêr: ich bin, daz ich was und daz ich blîben sol nû und iemer mê.<sup>60</sup>

Durchbruch heißt, Gott zu durchbrechen und in das göttliche Nichts – d. h. den Grund des Nichts – einzudringen, aber zugleich das Zustandekommen meines ursprünglichen Lebens, wo ich weder Gott noch Kreatur, sondern nur „ich“ bin. Es ist nicht so, daß man den Grund erreicht hätte und „danach“ noch einen Schritt hinaus täte. In den Grund einzudringen, heißt zugleich schon, daß das ursprüngliche Leben *aus* dem Grund zustande kommt.<sup>61</sup> Bis zum Grund tot zu sein, d. h. sich gründlich zu lassen, bedeutet zugleich schon, daß das ursprüngliche Leben zustande kommt. Der „Durchbruch“ will dieses „Zugleich“ ausdrücken. Und dieses „ich bin – weder Gott noch Kreatur – ich“ ist nichts anderes als die Seinsfreiheit.

### 5. Seinsfreiheit und Moral

Was für ein Verhältnis hat dann der wahre Mensch zu dem anderen? Was für eine Moral übernimmt die Seinsfreiheit? Zuerst müssen wir feststellen, daß der tadelnde Ausdruck „eigenschaft“ oder „Pseudo-Subjektivität“ nur da sinnvoll ist, wo jeder sich selbst in Frage stellt. Wenn der wahre Mensch diesen Ausdruck „Pseudo-Subjektivität“ auch gegenüber dem anderen gebrauchen wollte, wäre er kein wahrer Mensch mehr, weil er dann nur sich für ein wahres Subjekt und alle anderen für qualitativ mindere Subjekte hielte. Doch wird die Pseudo-Subjektivität deshalb so genannt, weil sie ihr eigenes Sein nicht in Frage stellt, also sich nicht ihr wahres Leben aneignet. Gewahrt man kein eigenes Leben, eignet man sich das wahre Leben noch nicht an. Aber das bleibt nur individuell für jedes Selbst ein Problem, also kann man gegenüber dem anderen den Ausdruck „Pseudo-Subjektivität“ nicht gebrauchen. Vielmehr ist für den wahren Menschen jedes Leben, ob er dies gewahrt oder nicht, immer ein wahres Leben, jeder Mensch wahres Leben und wahre Person. Denn der wahre Mensch versteht durch seine Selbstgewahrung des Lebens aus dem Grund, daß sein Leben ein wahres Leben war, selbst als er noch an seiner eigenen Seinsweise der „eigenschaft“ hing. Wie wir schon gesehen haben, erkennt der wahre Mensch durch seine Selbstgewahrung, daß das Sein dieser Rose und sein Sein in Wahrheit gleich ursprünglich und berechtigt sind. Für ihn ist das Sein der Rose schon die lebensvolle Wahrheit. Das gilt allerdings auch für die Menschen. Erst wenn sich mein Nächster als ein absolutes Indivi-

<sup>60</sup> DWII, 504. „In dem Durchbrechen aber, wo ich ledig stehe meines eigenen Willens und des Willens Gottes und aller seiner Werke und Gottes selber, da bin ich über allen Kreaturen und bin weder ‚Gott‘ noch Kreatur, bin vielmehr, was ich war und was ich bleiben werde jetzt und immerfort.“

<sup>61</sup> Die westlichen Untersuchungen haben meines Erachtens noch nicht diese Zweiseitigkeit des Durchbruches verstanden. Auch Welte versteht in seinem angesehenen Buch den Durchbruch nur als Durchbruch in den Grund. Vgl. B. Welte, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken (Freiburg i.Br. 1992) 85 ff.

dum (= Person) zeigt, kann ich sagen, daß ich wahrlich als dieser ich lebe. Er ist zwar als eine Person absolut anders als ich. Aber was ihr Zustandekommen angeht, sind sein Sein und mein Sein ein und dasselbe Ereignis. Der wahre Mensch weiß als Tatsache seiner eigenen Selbstgewahrung, daß das Leben, das die anderen Leute belebt, immer völlig gleichberechtigt wie sein Leben ist, auch wenn sie ihr eigenes Leben nicht gewahren. Also muß man alle anderen Menschen für wahres Leben halten. Darum sagt Eckhart:

Häst dû dich selben liep, sô häst dû alle menschen liep als dich selben. Die wîle dû einen einigen menschen minner liep häst dan dich selben, dû gewünne dich selben nie liep in der wârheit, dû enhabest denne alle menschen liep als dich selben, in einem menschen alle menschen, und der mensche ist got und mensche.<sup>62</sup>

Erst wenn ich den Standpunkt erlange, wo sich die anderen als die lebensvolle Wahrheit zeigen, kann ich sagen, daß ich in Wahrheit ich bin und mir meine Seinsfreiheit aneigne. Meine Seinsfreiheit kommt zusammen mit den anderen lebensvollen Wahrheiten zustande. Hier zeigt sich der andere als eine absolut andere Person, wie er er ist, d. h. als eine wahre und so wahrlich lebende Person wie ich. Daß ich mir die Seinsfreiheit aneigne, muß zugleich bedeuten, daß ich das wahre Leben im anderen gewahre. Das Zustandekommen meiner Seinsfreiheit – ich werde in Wahrheit ich – muß zugleich bedeuten, daß sich der andere als der absolut andere – und zwar ineins mit dem Zustandekommen meines ursprünglichen Lebens – zeigt. Sonst könnte man nicht über das Zustandekommen des eigenen wahren Lebens sprechen. Die Aneignung der Seinsfreiheit bringt zugleich die gründliche Verwandlung des Sinnes der Welt und des anderen. Daß ich mich selbst liebe, bedeutet deshalb zugleich, daß ich den anderen genauso wie mich liebe. Für den wahren Menschen sind sein Leben und das Leben des anderen gleichberechtigt. Diese Selbstliebe ist deswegen keine egoistische Liebe, sondern untrennbar von der Nächstenliebe. Der wahre Mensch muß den anderen genauso wie sich selbst lieben, aber dieses „Müssen“ beschädigt nicht die Seinsfreiheit. Vielmehr gehört dies zum Leben, das sich die Seinsfreiheit aneignet. Dieses Müssen stammt aus der Natur der Seinsfreiheit. Wenn ich den anderen nicht so liebe, kommt es nicht dazu, daß ich in Wahrheit mich selbst liebe. Daß ich mich als ein wahres Subjekt zeige, muß darum zugleich bedeuten, daß sich der andere als gleich ursprüngliches Subjekt wie ich zeigt. Das Seinsverständnis oder Verständnis des anderen, das neu gewahrt ist, bringt uns das neue Verhältnis zum anderen.<sup>63</sup> Das Seelenfünklein, das das Vermögen Gott zu erkennen ist, ist die Wurzel aller Tugenden. Die Verwandlung der Selbstgewahrung bedeutet darum mehr als nur meine Angelegenheit. Die Aneignung der Seinsfreiheit bedeutet die Über-

<sup>62</sup> DWI, 195. „Hast du dich selbst lieb, so hast du alle lieb wie dich selbst. Solange du einen einzigen Menschen weniger lieb hast als dich selbst, so hast du dich selbst nie wahrhaft liebgewonnen, – wenn du nicht alle Menschen so lieb hast wie dich selbst, in einem Menschen alle Menschen: und dieser Mensch ist Gott und Mensch.“

<sup>63</sup> Das Seinsverständnis oder das Verständnis des anderen ist nicht nur eine Sache des theoretischen Wissens. Denn dieses Verständnis bestimmt unser Verhalten gegenüber der Welt und dem anderen.

nahme der Moral, die an sich auf der anderen liegt als Dimension der Verantwortungsethik.<sup>64</sup> Aber sie kommt nicht außerhalb unseres alltäglichen Lebens zustande. Eckhart beendet seine Predigt über Maria und Martha so:

Nâch der zît, dô die jûnger enpfienge den heiligen geist, dô vienge sie êrste ane, tugende ze wûrkenne. „Mariâ saz bî den vûezen unsers herren und hôte sîniu wort“ und lernete, wan si allerêrst ze schuole was geseztet und lernete leben. Aber dar nâch, dô si gelernete und Kristus ze himel gevuor und si den heiligen geist enpfienge, dô vienc si allerêrst ane ze dienne und vuor über mer und predigete und lêrte und wart ein dienærinne und ein wescherinne der jûnger. Sô die heiligen ze heiligen werdent, danne allerêrst vâhent sie ane, tugende ze wûrkenne ...<sup>65</sup>

Es ist ganz klar, daß diese Tugenden weder außerordentlich noch mystisch sind. Auch das Leben mit der Seinsfreiheit lebt in der Alltäglichkeit, wo es viele Aufgaben wie „Wäsche waschen“ gibt. Nicht nur das. Auch eine alltägliche Tat wie „Wäsche waschen“ ist die Ausübung einer Tugend. Nein! „Wäsche waschen“ ist schon eine der höchsten Tugendübungen. Das Stehen im Grund, der von allem abgeschieden ist, bedeutet zugleich nichts anderes als das alltägliche Leben. Das Leben *im* Grund ist schon das Leben *aus* dem Grund. Darum ist die Gelassenheit für den wahren Menschen nicht das, was dann nicht mehr notwendig wäre, wenn der Gottessohn im Grund geboren ist, sondern an sich noch immer der Grund, der diesen Menschen zu einem wahren Menschen macht. Deswegen heißt es von der aufstrebenden Seele: „sieht sie aber beiseite, so verfällt sie dem Hochmut“. Unser Aufsteigen nimmt die Andauer der Gelassenheit zum Grunde. Nein! Die Gelassenheit als solche ist schon das Aufsteigen. Denn das Ziel dieses Aufsteigens ist die Freiheit, die sich das ursprüngliche, also Gottes selbst ledige Leben aneignet, aber dieses ist nichts anderes als diejenige ursprüngliche Selbstidentität – ich bin in Wahrheit ich –, die sich ereignet, solange ich mich ganz und gar lasse. Wir nennen es die Unfreiheit des Seins, daß ich nicht in Wahrheit ich bin. Denn dieses Ich weiß nichts vom eigenen Sein und eignet sich also kein wahres Leben an. Dagegen ist dieses „ich-bin-ich“ die Seinsfreiheit. Diese ist die Freiheit des Lebens, das durch gründliche Gelassenheit den eigenen Grund erreicht und daraus lebt. Aber die Aneignung dieser Seinsfreiheit bringt zugleich die Verwandlung des Sinnes von Welt und bestimmt von neuem das Verhältnis zum anderen. Wenn wir uns also die Seinsfreiheit aneignen, übernehmen wir zugleich die davon untrennbare ursprüngliche Moral.

<sup>64</sup> Darüber hinaus ist diese Moral etwas anderes als die, die auf dem Mitleid beruht, weil der wahre Mensch das Leben des anderen *achtet*.

<sup>65</sup> DWIII, 492. „Nach dem Zeitpunkt, da die Jünger den Heiligen Geist empfangen, da erst fingen sie an, Tugenden zu wirken. „Maria saß zu Füßen unseres Herrn und hörte seine Worte“ und lernte, denn sie war erst in die Schule genommen und lernte leben. Aber späterhin, als sie gelernt hatte und Christus gen Himmel gefahren war und sie den Heiligen Geist empfangen hatte, da erst fing sie an zu dienen und fuhr übers Meer und predigte und lehrte und ward eine Dienerin und eine Wäscherin der Jünger. Wenn die Heiligen zu Heiligen werden, dann erst fangen sie an, Tugenden zu wirken ...“

### Schluß

Die Seinsfreiheit ist die Freiheit des ursprünglichen Lebens, das „aus dem eigenen Grund lebt“. In ihr können wir sagen, „ich lebe aus meinem Eigenen“, nicht mehr aus Gott. Aber um unseren Grund zu erreichen, müssen wir uns selbst gründlich lassen. Wir müssen uns nämlich bis zum Grund – d.h. zum Nichts – lassen. Und weil der Grund der Ort ist, wo unser Sein noch nicht zustande gekommen ist, werden wir von der Unfreiheit des Seins dadurch erlöst, ihn zu erreichen. Das Lassen oder Durchbrechen Gottes wird gefordert, weil der Grund des Nichts, den wir durch das Lassen Gottes erreichen müssen, der Ort ist, wo selbst das Sein namens Gott noch nicht zustande gekommen ist. Aber dieser Grund ist kein Endpunkt für den Gedanken Eckharts, denn er spricht über „das Leben daraus“. Man darf jedoch das Stehen *im* Grund und das Leben *daraus* nicht für zwei selbständige Stufen halten.<sup>66</sup> Denn die Freilegung des wahren Grundes muß zugleich die Erscheinung der lebensvollen Wahrheit bedeuten. Zeigt sich diese noch nicht, ist da noch nicht der wahre Grund freigelegt. Bleibt man auf dem Standpunkt stehen, wo man sich einfach des Seins entledigt, indem man alles Sein ablehnt, wie kann man diesen Ort den *Seinsort* oder *Gottes Grund* nennen? Ist man nur „des Seins ledig“, ohne daß sich ein wahres Sein dabei zeigt, ist diese Ledigkeit das bloße negative Nichts, das das Sein ablehnt. Diese Ablehnung der irdischen Welt kann zwar die Freiheit von Leiden und Unfrieden bringen. Aber sie bleibt bei der Ablehnung des eigenen Lebens stehen. Oder sollten wir vielleicht sagen, daß die zu lassende „eigenschaft“ dort übrigbleibt? Jedenfalls ist da noch nicht der Grund freigelegt. Der Grund muß des Seins entledigt und *zugleich* der Ort sein, wo sich das Sein ereignet. Er muß der Grund des Lebens sein, woraus ich lebe. Erst wenn sich also die lebensvolle Wahrheit zeigt und ich in Wahrheit als ich mit dem *freien* Gemüt in dieser konkreten Welt lebe, kann ich sagen, daß ich den Grund erreicht habe. Wenn das Leben des wahren Menschen nicht zustande kommt, kann man nicht sagen, daß man sich gründlich gelassen hat. Darum ist die endgültige Gelassenheit, d.h. der letzte Schritt in den Grund, zugleich der erste Schritt aus dem Grund. Dieser letzte Schritt wird „Durchbruch“ genannt. Das Durchbrechen in den Grund ist zugleich nichts anderes als das Durchbrechen aus dem Grund, weil das „*Im-Grund-Sein*“ zugleich schon das „*Aus-dem-Grund-Sein*“ ist. Der Grund, der einerseits am fernsten von der konkreten Welt ist, ist zugleich andererseits nichts anderes als der Ort der Welt voll von den lebensvollen Wahrheiten. Die Gelassenheit ist nicht „eine Art von“ mehreren Mitteln dafür, daß der Gottessohn in unserer Seele geboren wird. Der letzte Schritt der Gelassenheit ist zugleich schon die Geburt des Gottessohnes. Umgekehrt gesagt, wenn der Gottessohn nicht geboren ist, ist der wahre Grund noch nicht freigelegt. Wenn mein Nichts als negatives Nichts, das nur einseitig dieser Welt ledig ist, stehenbliebe, wäre es noch nicht der wahre Grund. Ohne

<sup>66</sup> Als ontologische, existenziale Aspekte kann man wohl diese beiden Seiten unterscheiden, aber erfahrungsgemäß, d.h. existenziell, nicht.

daß sich die lebensvolle Wahrheit zeigt und ich in Wahrheit als ich lebe, ist der wahre Grund noch nicht freigelegt. Darum lobt Eckhart den Standpunkt Marthas, d. h. des wahren Menschen. Der wahre Mensch kann dadurch den anderen für wahres Leben halten, daß er die Ursprünglichkeit, die eigentlich schon längst sein eigenes Selbst gehabt hatte, gewahrt. Für den wahren Menschen, der auf dem Grund steht und die Welt anblickt, ist das Leben jedes Menschen, wie dieser auch sei, *an sich* immer schon das ursprüngliche Leben, d. h. das göttliche Leben. So bringt unser Suchen nach der ursprünglichen Freiheit uns am Ende die Gewahrung des ursprünglichen Lebens des anderen. Der wahre Mensch gewahrt mit seiner Aneignung der Seinsfreiheit zugleich das wahre Leben der anderen. Der Zorn der Seele, der nach der Seinsfreiheit sucht und Gott selbst austreiben will, ist kein egoistischer Zorn der „eigenschaft“, sondern immer eins mit dieser ursprünglichen Moral.