

UNTERSUCHUNGEN

Wort und Worterkennen bei Meister Eckhart

Von Udo Kern

Alliu wort hânt kraft von dem êrsten worte.

1. Das Wort in seinen Grunddimensionen

Wer interessiert zu Eckharts deutschen Schriften greift, der spürt auch heute nach ca. 700 Jahren noch die Wort- und Sprachgewalt dieses Meisters aus Thüringen. Emphatisch und beeindruckend spricht und begegnet durch die Jahrhunderte hindurch dem Leser der Deutschen Predigten und Traktate der Eckhardus redivivus. Nun ist es sicher richtig, dass Eckhart sprachschöpferisch und überzeugend seine lateinisch gewachsene und gepflegte Bildung gekonnt ins Deutsche übersetzte. Er vollbrachte hier Gewaltiges und trug dazu bei, dass philosophische und theologische Begrifflichkeiten im Deutschen gefunden und errichtet wurden. Jedoch, obwohl Eckhart hier Bedeutsames leistete, darf er nicht isoliert gesehen werden. Zwei Basispunkte, die beachtet werden müssen, hat Alois Maria Haas zu Recht konstatiert: 1.) Ein spezifischer historischer Kontext prägt Eckharts Deutsch, nämlich die Zugehörigkeit Eckharts zum „Dominikanerorden mit seiner auf Seelsorge abzielenden Spiritualität“ einschließlich der Nonsenseelsorge.¹ Die dominikanische Verpflichtung (insbesondere der *fratres docti*) zur Seelsorge ist folglich ein wichtiger Faktor für die Indienstnahme der Volkssprache und damit einhergehend von deren Profilierung. Doch allein aus diesem, also der vom Orden gegebenen Verpflichtung zur deutschen Sprache, ist der profilierte Gebrauch des Deutschen bei Eckhart nicht zu erklären. Sie ist zwar eine notwendige, aber keine hinreichende diesbezügliche *conditio*. Es kommt ein Weiteres hinzu: 2.) Verwendet Eckhart die deutsche Sprache, dann macht er das nicht lediglich als Pflichtpensum, „sondern vielmehr mit dem ganzen Einsatz seiner

¹ Alois Maria Haas, Meister Eckhart und die deutsche Sprache, in: Udo Kern (Hg.), Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute, München-Mainz 1980, 146–168, hier 157.

Persönlichkeit, auch und vor allem mit seiner theologisch-wissenschaftlichen Bildung, die er sich als *frater doctus* und [...] Professor in Paris erworben hat“.²

Man wird Alois M. Haas weitgehend zustimmen können: Eckhart bietet keine Ideologie der deutschen Sprache, sondern „er *spricht* und macht sich Gedanken über sein Sprechen und begründet sein Sprechen im Wunder der Wortwerdung und der Geburt Gottes als Wort in der Seele. Er hat eine Theologie des Wortes, aber keine der deutschen Sprache. Aber der Glanz, der von dieser Worttheologie in Eckharts *locutio emphatica* [...] aufscheinen darf, gehört der deutschen Sprache als eine historische Größe an, die über die Zeiten hinweg auch heute noch unmittelbar ergreift und wahrhaft als eine ‚sprachliche Großtat bezeichnet werden kann.“³ Niklaus Largier sieht in Eckharts Worttheologie „zweifellos“ das „Zentrum von Eckharts Denken“.⁴ Die Eckhartsche Ontologie und Intellekttheorie, „die [...] auf das Freiwerden des Menschen für die Geburt des Wortes zielen“, sind nach Niklaus Largier auf die Worttheologie hingeeordnet.⁵

Summarisch und präzise ist mit Largier Eckharts Worttheologie als ein umfassender theologischer – und ich füge hinzu: zugleich philosophischer – Entwurf zu verstehen, „der immer das tiefe Zusammenwirken Gottes und des Menschen hervorhebt, indem er das Leben der Seele als das Zurücksprechen des Wortes in die Gottheit fasst, dem das Wort entspringt. Dies vermag sich [...] dort zu vollziehen, wo die Seele selbst schweigt und Gott sprechen lässt. Dann offenbart sich sein Wort mit allen Dingen, die er darin ausspricht, in der Seele des Menschen, wo es immer schon verborgen ist.“⁶ [...] In diesem Wort, das Gott in der Seele spricht, spricht er sich selbst aus, und in diesem Aussprechen gebiert er den Sohn in der Seele des Menschen und nimmt so den Menschen in die trinitarische Einheit auf⁷ [...]“.⁸

Die entscheidende Grundaussage, gleichsam Axiom und principium, von dem sich der große Wert des Wortes für Eckhart ergibt und das *die* Basis seiner Worttheologie darstellt, sind fünf Grunddaten:

1. „Das Allereigentlichste, was man von Gott aussagen (gesprechen) vermag“, ist, da es gemäß Joh. 1, 1 der göttlichen Selbstbestimmung entspricht, „Wort und Wahrheit“.⁹

² Ebd. (wie Anm.1), 157 f.

³ Ebd. (wie Anm.1), 168.

⁴ Niklaus Largier, Meister Eckhart, Werke I und II, Frankfurt/Main 1993 (zit. Largier I bzw. Largier II), hier: Largier II, 860. (Ich benutze im Folgenden nur den Kommentarteil Largiers). In diesem meinem Beitrag zitiere ich Eckharttexte nach folgenden Werkausgaben: Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936 ff. (zit. DW bzw. LW); Meister Eckhart, hg. v. Franz Pfeiffer, Göttingen ⁴1924 (zit. Pf.). Die Titel der Schriften Eckharts werden mit den in der Eckhartforschung üblichen Siglen angegeben – vgl. Udo Kern, „Gottes Sein ist mein Leben“. Philosophische Brocken bei Meister Eckhart, Berlin-New York 2003, 264–266.

⁵ Largier II (wie Anm.4), 860 f.

⁶ Vgl. Largier I (wie Anm.4), 214,3–12.

⁷ Vgl. Largier I (wie Anm. 4), 340,14–28.

⁸ Largier II (wie Anm. 4), 860.

⁹ Pr. (= Predigt) 9: „Quasi stella matutina“, DW I (wie Anm.4) 154,9–155,1.

2. Gott ist das *eine* Wort: „Wort, daz ist got, got ist ein wort“¹⁰.
3. Das Wortsein Gottes ist Gottes Selbstbestimmung: „Got nante sich selber ein wort.“¹¹
4. Das Wortsein des Sohnes – „gotes sun ist ein wort“¹² – ist fundamental-kruzialer Wert.
5. Der Mensch soll ein *bîwort* sein.¹³

Gemäß diesen Grunddaten ist das Von-innen-heraus-sein des Wortes für Eckhart gegeben. In diesem und nicht in einem Von-außen-her-sein zeigt sich die Wirklichkeit des Wortes: „Was im eigentlichen Sinn in Worten geäußert werden kann (gewortet mac werden), das muss von innen heraus kommen und sich bewegen durch innere Form, nicht dagegen von außen herein kommen, sondern von innen muß es heraus kommen. Das lebt recht eigentlich in dem Innersten der Seele. Dort sind dir alle Dinge gegenwärtig und im Innern lebend“.¹⁴

Das Wort führt zwei Größen zueinander, die sich prima facie einander abgrenzend gegenüberstehen. Es bringt diese beiden nicht nur einander näher. Das Wort verbindet sie in sich essentiell. Es handelt sich um Offenbares und Verborgenes, die im Wort substantiell zueinander gebracht werden. Das Wort konstruiert, ja ist essentiell-ontologisch diese Verbindung. „Des wortes natüre ist, daz ez offenbâret, daz verborgen ist.“¹⁵ Das Wort ist für Eckhart Manifestation: „locutio universaliter manifestio est“,¹⁶ präziser: eine Manifestation des Sprechenden. „Das Wort [...] allein (verbum [...] solum) offenbart den Sprechenden (manifestat dicentem) und teilt mit (communicat), was in seiner Seele ist.“¹⁷ In dem Wort als Manifestation des Sprechenden offenbart sich das Dasein des Redenden. Das verbum „offenbart (manifestet) den Gedanken (conceptum mentis) dessen, der spricht“.¹⁸ Das, was jemand sagt, zeigt an, was jemand ist. Das Wort ist nicht leere Proklamation, sondern in ihm teilt sich mit, was jemand in seinem Tiefsten, in seinem Grunde ist. Wortlos kann sich der Daseinende nicht kommunikativ mitteilen, nicht erklären, was er ist.

Groß ist die Kraft und Macht des Wortes. Mit Worten vermag man Wunder zu tun. „Wort hânt ouch grôze kraft; man möhte wunder tun mit worten.“¹⁹ Woher rührt die große Kraft und Macht des Wortes? Eckhart benennt das eindeutig: Das Woher des Wortes mit seiner Macht und Kraft ist das *erste Wort*.

¹⁰ Pr. 44: „Postquam completi erant dies“, DW II (wie Anm.4), 344,5.

¹¹ Pr. 3: „Quasi stella matutina“, DW I (wie Anm.4), 155,1.

¹² Pr. 44: „Postquam completi erant dies“, DW II (wie Anm.4), 344,6.

¹³ Pr. 9: „Quasi stella matutina“, DW I (wie Anm.4), 158,8 f.

¹⁴ Pr. 4: „Omne datum optimum“, DW I (wie Anm.4), 66,3–6.

¹⁵ Pr. 101: „Dum medium silentium tenerent omnia“, DW IV,1 (wie Anm.4), 362,1 f.

¹⁶ Gen. I, n. 65, LW I (wie Anm.4), 230,4 f.

¹⁷ Sermo XIII,1: „Estote misericordes, sicut et pater vester, n. 123, LW IV (wie Anm.4), 118,1 f.

¹⁸ In Ioh., n. 132, LW III (wie Anm.4), 114,3.

¹⁹ Pr. 18: „Adolescens, tibi dico, surge“, DW I (wie Anm.4), 306,5 f.

Dem Ursprung im ersten, im ewigen Wort verdankt sich die Macht des Wortes. „Alliu wort hânt kraft von dem êrsten worte.“²⁰ Aus dem Ausbruch des ersten, des ewigen Wortes west die Kraft der Worte. „Wort habent grôze kraft und habent daz von dem ûzbruche des êwigen wortes.“²¹ Das erste, das ewige Wort ist das *verbum dei*, ist das Wort Gottes. Im Sermo XLVI: „Domine, descende, prius quam moriatur filius“, der als biblische Textgrundlage Joh. 4,46–53 hat, nennt Eckhart – sich auf 2. Makk. 15,16, Eph. 6,17 und Hebr. 4,12 berufend –²² das *verbum dei* „das Schwert des Geistes“: „*verbum dei est ‚gladius spiritus‘*“²³. Das erste Wort spricht Gott. Das Sprechen Gottes zeichnet sich dadurch aus, dass in ihm Sprechen und Wirken ontologisch korrelieren, ja das beide in Gott eins sind. „Gottes Sprechen ist sein Wirken (dei dicere est suum facere), [...] denn anders als bei uns ist *dei dicere* die *causa* seines Werkes“.²⁴

Das Sprechen Gottes zeugt den das Wort seienden Sohn. Die *locutio dei* generiert den Sohn. Gott „spricht [...] in der Zeugung des Sohnes, weil der Sohn das Wort ist“.²⁵ Gott „spricht auch in der Schöpfung der Kreaturen (*loquitur et creaturas creando*), Psalmus [32,9]: ‚*dixit et facta sunt*‘“.²⁶ Das Wort ist *principium* (Ursprung) und *causa* von allem. Das Schaffen im Anfang von Genesis 1,1 interpretiert Eckhart dementsprechend: „[...] *creavit in principio*, id est in ratione (Idee). Ratio enim, logos sive verbum, *principium et causa est omnium*.“²⁷ *Principium*, *radix* und *causa* aller Dinge, Idee im platonischen Sinne, ist für Meister Eckhart das *verbum*, der Logos von Joh. 1,1.²⁸

Das *verbum* ist „*exemplar (Vorbild) rerum creatarum*“.²⁹ Aber als solches ist es nicht *extra deum*, nicht etwas, zu dem Gott 'hinschauen' müsste, nein, es ist im Vater selbst, im *principium dei*.³⁰ In Gott ist das Wort. Das Wort des Sohnes bleibt in Gott, auch wenn es nach Außen geht.³¹ Gott schuf in *principio* in seinem Wort, *non extra se*.³² Das schöpferische göttliche Wort ereignet sich im *ersten einfachen Jetzt der Ewigkeit*. Das „erste einfache Jetzt der Ewigkeit (*primum nunc simplex aeternitatis*)“ ist „das *principium*, in dem Gott Himmel

²⁰ Ebd., DW I (wie Anm.4), 306,6 f.

²¹ Pr. I: „Exivi a patre et veni in mundum“, Pf. (wie Anm.4), 165,6 f.

²² Vgl. Sermo XLVI: „Domine, descende, prius quam moriatur filius“, n. 469, LW IV (wie Anm.4), 388,5–10.

²³ Ebd., n. 469, LW IV (wie Anm.4), 388,5.

²⁴ In Gen. I, n. 8, LW I (wie Anm.4), 191,15 f.

²⁵ „Loquitur autem filium generando, quia filius est verbum.“ – In Gen. I, n. 7, LW I (wie Anm.4), 191,1.

²⁶ In Gen. I, n. 7, LW I (wie Anm.4), 191,1 f.

²⁷ In Gen. I, n. 20, LW I (wie Anm.4), 201,10 f.

²⁸ Vgl. In Gen. I, n. 3, LW I (wie Anm.4), 186,14 ff.

²⁹ In Ioh., n. 41, LW III (wie Anm.4), 34,3.

³⁰ „[...] *verbum ipsum, exemplar rerum creatarum, non est quid extra, ad quod deus respiciat, sicut apud nos figura parietis se habet ad pictorem qui ad exemplar parietis respicit, sed in ipso patre: in principio, ait, erat verbum.*“ – In Ioh., n. 41, LW III (wie Anm.4), 34,3–6.

³¹ In Ioh., n. 40, LW III (wie Anm.4), 33,10 ff.

³² Vgl. In Gen. I, n. 19, LW I (wie Anm.4), 200,16–201,3.

und Erde schuf“.³³ Gottes ewiges Jetzt, in dem er von Ewigkeit ist, ist der ewige (ontologische) Anfang der Schöpfung, d.h. es ist „genau dasselbe Jetzt (ipsum [...] idem nunc) [...], in dem Gott von Ewigkeit her ist (deus est ab aeterno) [und] in dem auch das Ausfließen der göttlichen Personen (personarum divinarum emanatio) ewig ist, war und sein wird (est, fuit et erit aeternaliter)“.³⁴ Das Jetzt der Ewigkeit als principium der göttlichen Schöpfung durch das Wort setzt und gewährleistet das Jetzt der Schöpfung. Die Schöpfung durch das Wort darf nicht historisierend missverstanden werden. Sie ist in der Gegenwärtigkeit, im Nun der göttlichen Ewigkeit. Sich auf Joh. 5,17 berufend betont Eckhart hinsichtlich der Schöpfung in der Perspektive der aeternitas die Gegenwärtigkeit des göttlichen Im-Wort-Schaffens. Gott „schuf so, dass er immer schafft“.³⁵ Gottes creatio geschieht stets in seinem Wort. Es gilt die Gegenwärtigkeit des Im-Wort-Schaffens Gottes. In dem Wort ist Gott nicht nur partiell, sondern mit all seiner Macht und *göttlichen natüre*: „Der himelische vater spricht ein wort und spricht das êwliche, und in dem worte verzert er alle sîne maht und spricht sîne götliche natüre alzemâle in dem worte und alle crêatûren.“³⁶

Das verbum dei „ist Gottes ‚Kraft und Gottes Weisheit‘“.³⁷ Das Wort Gottes ist das Bleibende, die Worte der Schöpfung (das ist „der Himmel und die Erde“ von Matth. 24,35) vergehen. „‘Haec verba’, Matth. 24: ‘caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt’. Ratio; quia ‘verbo dei caeli firmati sunt’ [Ps. 32,6]“.³⁸ Das bleibende Wort Gottes ist in der Heiligen Schrift gegeben. Für Eckhart gilt also: „scriptura est ipsum verbum dei“.³⁹

2. Jesus Christus – das eine Wort des Vaters

Es ist der *eine* Gott, der das *eine* Wort trinitarisch spricht. Das *esse* der Kreatur verdankt sich dem das eine Wort trinitarisch sprechenden einen Gott. Der Mensch hört auf Grund seines *esse rerum* als (raum-zeitliches) *ens hoc et hoc*⁴⁰ das Eine als Zwei. „‘Gott sprach Eines, und ich hörte Zwei’ [Ps. 61,12]. [...] Gott sprach stets nur Eines. Sein Spruch ist nur einer. In dem *einen* Spruche spricht er seinen Sohn und den Heiligen Geist und alle Kreaturen, und es gibt nur *einen* Spruch in Gott. Aber der Prophet spricht: ‚Ich hörte Zwei ‚das ist: Ich vernahm Gott und die Kreaturen. Da, wo Gott es (= das *Sein* der Kreaturen) spricht, da ist es Gott; aber hier (= in Raum und Zeit) ist es Kreatur. Die Leute wâhnen, Gott sei nur dort (= historisch damals) Mensch geworden. Dem ist nicht so,

³³ In Gen. I, n. 7, LW I (wie Anm.4), 190,1 f.

³⁴ In Gen. I, n. 7, LW I (wie Anm.4), 190,2–4.

³⁵ „[...] *creavit in principio*, id est sic creavit quod semper creet, Ioh. 5: ‚pater meus usque modo operatur.‘“ – In Gen. I, n. 20, LW I (wie Anm.4), 201,4 f.

³⁶ Pr. 19, DW I (wie Anm.4), 312,3–5.

³⁷ Verbum dei „est ‚dei virtus dei sapientia‘. “ – In Eccli., n. 4, LW II (wie Anm.4), 233,3 und vgl. 1. Kor. 1,24.

³⁸ Sermo XXIV,1: „Scriptum est: quia domus mea domus orationis est“, n. 228, LW IV (wie Anm.4), 213,14–16.

³⁹ Ebd., n. 228, LW IV (wie Anm.4), 213,16.

⁴⁰ Vgl. Udo Kern, Die Anthropologie des Meister Eckhart, Hamburg 1994, 12–14.

denn Gott ist hier eben sowohl Menschen geworden wie dort, und er ist darum Mensch geworden, dass er dich als seinen eingeborenen Sohn gebäre und als nicht geringer.“⁴¹

Der *eine* Gott spricht nur das *eine* Wort. In dem *einen* Wort des Vaters, das der eine Sohn qua Zeugung durch den Vater ist, spricht Gott alle Dinge. „Der vater sprach ein wort, daz was sîn sun. In dem einigen worte sprach er alliu dinc.“⁴² In dem einen Wort, das Gott spricht, sind alle Dinge gegenwärtig. „War umbe ensprach er niht wan éin wort? – Dar umbe, wan im alliu ding gegenwertig sint.“⁴³ Alles ist in dem einen Wort des Einen 'aufgehoben' in ihm gegenwärtig.

Gott schafft im Sohn. Im Sohn, der das vom Vater gezeugte Wort ist, als dem *principium* der Schöpfung, geschieht die göttliche Schöpfung: „[...] *creavit in principio*, id est in filio, Ioh. 8,25: 'ego principium'“. ⁴⁴

„Sant Augustinus⁴⁵ spricht: daz wort des himelischen vaters ist der eingeborne sun, und der geist sînes mundes ist der heilige geist.“⁴⁶ Der Sohn ist das „eine Wort des Vaters“, und als dieser eine Sohn des einen Vaters „lehrt er die Seele mit *einem* Wort“.⁴⁷ Jesus spricht in der in sich selber schweigenden und nur auf ihn hörenden Seele. Redet Jesus in der Seele, dann inkludiert das *aleine sîn* und *selber swîgen* der allein Jesus hörenden Seele.⁴⁸

Da Jesus als das eine Wort „vollkommen ist in seiner Erkenntnis und seinem Vermögen, darum ist er auch vollkommen in seinem Sprechen“.⁴⁹ Diese vollkommene Erkenntnis und das perfekte Vermögen der Wortnatur Jesu spricht er auch in demselben Wort, das er ist, in den vernunftbegabten Kreaturen aus. „Indem er das Wort spricht, spricht er sich und alle Dinge in einer andern Person und gibt ihm dieselbe Natur, die er selbst hat und spricht alle vernunftbegabten Geistwesen in demselben Worte als demselben Worte gleich nach dem Bilde (U.K. = Idee), insofern es innebleibend ist, – nicht gleich jedoch demselben Worte in jeder Weise, insofern es ausleuchtet, insofern ein jedes für sich selber ist; sie [d.h. die ausleuchtenden ‚Bilder‘] haben die Möglichkeit empfangen, *von gnâden* die Gleichheit desselben Wortes zu empfangen“.⁵⁰ Jesus „spricht *sich* in der Seele. Jesus „gât [...] in“ die Seele und

⁴¹ Pr. 80: „Praedica verbum“, DW II (wie Anm.4), 98,1–8.

⁴² Pr. 84: „Puella, surge“, DW III (wie Anm.4), 455,2 f.

⁴³ Ebd., DW III (wie Anm.4), 455,2–4.

⁴⁴ In Gen. I, n. 20, LW I (wie Anm.4), 201,6.

⁴⁵ „Verbum certe dei filius est, et spiritus oris eius spiritus sanctus est.“ – Augustinus, En. in Ps. 32 Sermo 2 n. 5, PL 36,288, zit. DW III (wie Anm.4), 35 Anm. 3.

⁴⁶ Pr. 61: „Misericordia domini plena et terra“, DW III (wie Anm.4), 35,7–36,1.

⁴⁷ Pr. 84: „Puella, surge“, DW III (wie Anm.4), 454,4–455,1.

⁴⁸ Pr. 1: „Intravit Iesum in templum“, DW I (wie Anm.4), 15,7–9.

⁴⁹ Ebd., DW I (wie Anm.4), 16,2 f.

⁵⁰ Ebd., DW I (wie Anm.4), 16,3–9. Josef Quint – DW I (wie Anm.4), 16 f. Anm. 1 interpretiert DW I (wie Anm. 4), 16,3–11 erhellend so: „Der Vater sagt sich in der Person des Sohnes selbst Person und setzt im Sohne als ihrem Inbegriff gleichzeitig alle Dinge, d. h. die Welt der ‚Ideen‘, und zwar so, dass die Natur des Sohnes identisch bleibt mit der des Vaters. Die ‚Ideen‘, insbesondere diejenigen aller vernunftbegabten Geister, sind [...], insofern sie im Sohne als dem Inbegriff der göttlichen Bewußtseinsinhalte bleiben, d.h. nicht aus dem innertrinitarischen Zirkel heraustreten, mit dem Wort eins und wesensgleich. Aber insofern sie ‚ausleuchten‘, d.h. aus dem Wort heraustreten und sich

„beginnet ze sprechene“ in der Seele.⁵¹ Er redet nicht ein aliquid und addenda. Jesus spricht sich selbst. „Er spricht das, was er ist. Was ist er denn? Er ist ein Wort des Vaters. In demselben Wort spricht der Vater sich selbst und alle göttliche Natur und alles, was Gott ist, also wie er es erkennt, und er erkennt es, wie es ist.“⁵² Jesus also „ist ein wort des vaters“.⁵³ Der Sohn ist „geheizen [...] ein wort“⁵⁴. Das Wortsein des Sohnes verdankt sich Gott dem Vater. In der Gottesgeburt „spricht“ Gott den Sohn. In der Gottesgeburt in seinem Sohn werden alle Dinge durch das Wort, das der eingeborene Sohn ist⁵⁵, artikuliert.⁵⁶ Das Wort des himmlischen Vaters in dem Sohn ist nicht vergängliches, sondern ewiges Wort.⁵⁷ Mit seinem ganzen göttlichen Wesen, mit allem, was er *ist* und erkennt, spricht sich der himmlische Vater in Jesus Christus, dem göttlichen Logos aus.⁵⁸

Eckhart konstatiert einen Unterschied zwischen dem Sprechen des Vaters und dem des Sohnes Jesus beim Sprechen des Wortes. Der Vater spricht das Wort im Worte. Jesus spricht das Wort in der Seele. So sagt Eckhart in der Predigt 1: „Da nun der Vater dieses“, nämlich „das Wort und alles, was in dem Wort ist“, „gesprochen hat, was spricht denn Jesus in der Seele? Wie ich gesagt habe: Der Vater spricht das Wort und spricht in dem Worte und *anders niht*, und Jesus spricht in der Seele. Die Weise seines Sprechens ist die, dass er sich selbst und alles, was der Vater in ihm gesprochen hat, offenbart in der Weise, wie der Geist empfänglich ist. Er offenbart die väterliche Herrschaft in dem Geiste in gleicher unermesslicher Gewalt. Wenn der Geist diese Gewalt in dem Sohne und durch den Sohn empfängt, so wird er [selbst] gewaltig in jeglichem Fortgang, so dass er gleich und gewaltig wird in allen Tugenden und in aller vollkommenen Lauterkeit“.⁵⁹ Jesus ist im Wort geistwirksam. Die Macht des göttlichen Wortes wird durch den Sohn im Geist wirkmächtig empfangen.

Durch Jesu Wortwirken in der Seele geschieht Erkenntnis der Weisheit des einen göttlichen Wortes, das „die Weisheit selbst ist“.⁶⁰ Die Seele wird durch Jesu Wortwirken in der Seele bei der Erkenntnis des einen Wortes mit der

durch die Schöpfung in der Welt der Kreaturen jede für sich gesondert objektivieren, sind sich dem ewigen Worte nicht mehr gleich. Doch haben sie die Möglichkeit, eine Gleichheit von Gnaden wegen mit dem Worte zu erlangen, d.h. wir können dem Sohne per gratiam gleich werden.“

⁵¹ Ebd., DW I (wie Anm.4), 15,9.

⁵² Ebd., DW I (wie Anm.4), 15,10.

⁵³ Ebd., DW I (wie Anm.4), 15,10 f.

⁵⁴ Pr. 23: „Jêsus hiez sine jüngern ûfgan“, DW I (wie Anm.4), 399,9.

⁵⁵ „Sant Augustinus sprichet: daz wort des himelschen vaters ist der eingeborne sun“

– Pr. 61: „Misericordia domini plena est terra“, DW III (wie Anm.4), 35,7.

⁵⁶ „Got gebirt sich alzemâle in sinem sune; got sprichet alliu dinc in sinem sune.“ – Pr. 43: „Adolescens, tibi dico: surge“, DW II (wie Anm.4), 321,1 f.

⁵⁷ „Der himelische vater sprichet ein wort und sprichet daz êwlicliche“ – Pr. 19: „Sta in porta“, DW I (wie Anm.4), 312,3 f.

⁵⁸ Jesus „ist ein wort des vaters. In dem selben worte sprichet der vater sich selber und alle götliche natûre und allez daz got ist, alsô als er ez bekennet, und er bekennet ez, als ez ist.“ – Pr. 1: „Intravit Iesus in templum“, DW I (wie Anm.4), 15,10–16,2.

⁵⁹ Ebd., DW I (wie Anm.4), 16,10–17,9.

⁶⁰ Ebd., DW I (wie Anm.4), 18,1–4.

göttlichen Weisheit vereint. „Da wird Gott mit Gott erkannt in der Seele; so erkennt sie mit dieser Weisheit sich selber und alle Dinge, und dieselbe Weisheit erkennt sie mit ihm selbst“, ja mit dieser „erkennt sie die väterliche Herrschaft in [ihrer] fruchtbaren Zeugungskraft und das wesentliche Ur-Sein in einfaltiger Einheit (weseliche isticheit nâch einvaltiger einicheit) ohne jeglichen Unterschied.“⁶¹ Mit unendlicher, ‚maßloser‘ Weisheit spricht Jesus das eine Wort in der Seele. Jesus offenbart sich mit so großer, auch pneumatologisch dimensionierter herausquellender Fülle, dass er mit überströmendem, endlos vollem Reichtum in die Seele sich vereinigend einfließt, und die Seele kraft dieser Fülle per gratiam und ohne Mittel in den ersten Ursprung zurückfließt. Wie „ein lebendiger Brunnen“, sagt Eckhart sich auf Origenes berufend, ist Gottes Sohn im Grunde der Seele.⁶²

Jesu Wortwirken in der Seele „macht uns Eins, wie er [als] Eins mit dem Vater und dem Heiligen Geist ein Gott ist, auf dass wir so Eins werden mit ihm und ewig bleiben“.⁶³ Wenn Jesus in der Seele redet, weichen die Hindernisse der Mannigfaltigkeit (gen. subj.), der Zwei und errichtet das Einssein. Dieses korrespondiert fundamental-ontologisch dem einen Wort.

Der Sohn, das eine Wort des Vaters, lehrt als paedagogus verbi animae die Seele mit der Kraft des einen Wortes aus Gott und 'bring' so die Seele zum Aufstehen, zur Orientierung auf Gott: „der sun ein wort des vaters [...] lêret [...] die sêle mit einem worte, wie sie ûf so stân und wie sie sich sol erheben boben sich selber und wonen boben ir selber.“⁶⁴ Gott⁶⁵ ist ein sich selbst aussprechendes Wort. Dieses Wort, das Gott ausspricht, ist Gott selbst. Man kann, vielmehr: man muss sagen, dass Gott *gesprochen* und *ungesprochen*, dass er ein gesprochenes bzw. ungesprochenes Wort ist. Denn, da spricht Gott sein Wort, wo er ist; wo er nicht ist, da spricht Gott auch nicht das Wort. Obwohl alle Kreaturen Gott sprechen wollen, vermögen sie es dennoch nicht, bleibt Gott von ihnen ungesprochen. Wäre es anders, wäre Gott *sprechbar* durch die Kreatur, würde ja nicht er selbst das eine Wort sein, das sich nur in ihm selbst gründet und nur aus und durch ihn, also aus Gott durch Gott, erkannt werden kann.

Nur in dem Sohn wird das *Ungesprochensein* Gottes (in Bezug auf die Kreatur) in dem Sprechen des Sohnes gewahrt, da das Sprechen des Sohnes sich originär dem Vater verdankt. Das ewige Wort des Vaters im Sohn, das der Sohn in der Seele wirkt, ist kein der Seele zuhandenes Mittel oder Bild. Nicht als possessio instrumentorum animae generiert sich das Wort ursprünglich. Das ewige Wort des Vaters im Sohne ist ein Mittel ohne Mittel, ein Bild ohne Bild, auf dass die Seele durch die Gottesgeburt des Sohnes in der Seele „in dem ewigen worte got begrîfet und bekennet âne mittel und âne bilde“.⁶⁶ Der ungesprochene Vater wird in dem Wort, das der Sohn ist, gesprochen.

⁶¹ Ebd., DW I (wie Anm.4), 18,8–19,2.

⁶² VeM, DW V (wie Anm.4), 113,4 f.

⁶³ Pr. 1: „Intravit Iesus in templum“, DW I (wie Anm.4), 20,6–8.

⁶⁴ Pr. 84: „Puella, surge“, DW III (wie Anm.4), 454,3–455,2.

⁶⁵ Vgl. zum Folgenden Pr. 53: „Misit dominus manum suam“, DW II (wie Anm.4), 529,2 ff.

⁶⁶ Pr. 69: „Modicum et iam non videbitis me“, DW III (wie Anm.4), 168,8–10.

Die ganze Gottheit („alle sîne gotheit“) gibt Gott der Vater dem eingebornen Sohn, der das Wort ist. „Der Vater (gibt) seinem eingebornen Sohn, alles, was er zu leisten vermag, alle seine Gottheit“. ⁶⁷ Die Wurzel der Gottheit spricht er im Sohn als dem *verbum dei* aus: „die wurzel der gotheit die spricht er alzemâle in sînen sun“. ⁶⁸

Christus als das Wort des Vaters ist die Wahrheit. ⁶⁹ „Alle Wahrheit (*veritas*) oder Erkenntnis (*scientia*) in den Menschen ist von Gott selbst, der ja die Wahrheit und Weisheit (*sapientia*) ist“. ⁷⁰ Das Falsche entbehrt des Wortes, es ist stumm, es spricht nicht und zu niemandem. ⁷¹ Nur das Wort spricht („*solum verbum loquitur*“), und nur durch das Wort, durch das *verbum dei*, das die Wahrheit ist, sprechen wir und sind wir. ⁷² „*Omnis creatura verbum eius (sc. dei) est.*“ ⁷³ Zu allen redet Gott durch den Sohn, das *verbum*, aber nicht alle erkennen und hören ihn. ⁷⁴ Der verkehrte *animus* der Nichthörenden und Nichterkennenden ist die selbsteigene „*origo falsitatis*“. ⁷⁵ In dem einen Wort, das der Sohn ist, kommt, ja ist die Wahrheit. Es gibt für Eckhart nur eine Wahrheit. Die Wahrheit ist nicht teilbar. So optiert Eckhart für die Einheit von theologischer und philosophischer Wahrheit, die neben der Einheit der Wahrheit der Heiligen Schrift, trotz verschiedener Schriftsinne Basis seiner Hermeneutik ist. „*Constat enim quod omne verum ab ipsa veritate est.*“ ⁷⁶ Alles, was wahr ist, geht nach Eckhart (im Einklang mit der insbesondere augustinischen Tradition) aus der einen Quelle der Wahrheit, nämlich Gott hervor, ist in der einen Wahrheit enthalten und von ihr intendiert. ⁷⁷ Gottes Wahrheit in Jesus Christus ist die eine Wahrheit. Deshalb gilt für Meister Eckhart: „*Idem ergo est quod docet Moyses, Christus et philosophus.*“ ⁷⁸ Sie lehren aus der einen Wahrheit. Aber die *eine* Wahrheit in Theologie und Philosophie heißt nicht *Nivellierung*, denn die mosaische Lehre ist glaubwürdig („*credibile*“), die des Aristoteles wahrscheinlich und annehmbar („*probabile sive verisimile*“), aber die Lehre Christi die Wahrheit („*veritas*“). ⁷⁹

Christus – das eine Wort Gottes, die eine Wahrheit Gottes – ist der Kern der Heiligen Schrift, auf den hin die Schrift auszulegen ist. „Denn wer den Kern der Schriften, Christus, die Wahrheit die darin verborgen ist, nicht zu finden weiß,

⁶⁷ Pr. 27: „*Hoc est praeceptum meum*“, DW II (wie Anm.4), 51,5 f.

⁶⁸ Ebd., DW II (wie Anm.4), 52,4.

⁶⁹ Vgl. In Ioh., n.185, LW III (wie Anm.4), 155,7 und Anm. 4.

⁷⁰ In Sap., n. 242, LW II (wie Anm.4), 576,2 f.

⁷¹ „[...] *nota quod falsum, in quantum huiusmodi, mutum est, nihil loquitur, nulli loquitur.*“ – Sermo XX: *Attendite a falsis prophetis*, n. 198, LW IV (wie Anm.4), 182,12–183,1.

⁷² Ebd., n. 198, LW IV (wie Anm.4), 183,2–4.

⁷³ Ebd., n. 198, LW IV (wie Anm.4), 183,4 f.

⁷⁴ Ebd., n. 198, LW IV (wie Anm.4), 183,5 ff.

⁷⁵ Ebd., n. 198, LW IV (wie Anm.4), 183,9.

⁷⁶ In Gen. II, n. 2, LW I (wie Anm.4), 449,8.

⁷⁷ „[...] *ex uno fonte et una radice procedat veritatis omne quod verum est, sive essendo sive cognoscendo, in scriptura et in natura.*“ – In Ioh., n. 185, LW III (wie Anm.4), 154,16–155,1.

⁷⁸ In Ioh., n. 185, LW III (wie Anm.4), 155,5 f.

⁷⁹ In Ioh., n. 185, LW III (wie Anm.4), 155,6 f.

versteht die Schriften nicht.“⁸⁰ Meister Eckhart nimmt hier einen Gedanken Augustins auf, der in seinen *Enarrationes in Psalmos*⁸¹ von dem „Christus revelatus“ in den Worten der Heiligen Schrift spricht.⁸²

Eckhart identifiziert das Wort-Gottes-Hören mit dem Christus-Hören: „Nun merkt, auf das, was der hört, der das Wort Gottes hört.“⁸³ Er hört Christus als geboren von dem Vater in voller Gleichheit des Vaters unter Annahme unserer Menschheit, vereint in seiner Person, wahrer Gott und wahrer Mensch, *ein* Christus: das ist das Wort, das der vollends (alzemâle) hört, der das Wort Gottes hört und es bewahrt in ganzer Vollkommenheit.“⁸⁴

3. Ich bin der Sohn durch die Geburt des Wortes

Durch das *eine* Wirken Gottes im Wort Gottes wird der eine Sohn gezeugt und die Kreatur und damit der Mensch geschaffen. Der natürliche Mensch ist nicht der filius dei, sondern nur der eingeborne Sohn ist dieses. „Durch *ein* Wirken zeugt er (Gott) den Sohn, der der Erbe ist, Licht vom Licht, und schafft er das Geschöpf, das Finsternis, geschaffen, geworden ist, nicht Sohn, noch Erbe des Lichtes“.⁸⁵ Ex sese, aus sich selbst heraus, qua menschlicher Natur vermag der Mensch nicht Sohn zu werden und damit das Wort zu rezipieren. Jedoch ist ihm die Möglichkeit gegeben, „von *gnâden* die Gleichheit desselben Wortes zu empfangen“⁸⁶ wie der eingeborne Sohn, das inkarnierte Wort. Gott wirkt mit großer Lust und Wonne durch das Wort, damit wir Sohn werden. Lustig wie ein springendes Pferd auf der Weide⁸⁷ ist Gott, wenn wir von Gnaden in die Gleichheit des Wortes versetzt und damit Sohn werden. Dass *ich*, der Mensch, Sohn Gottes werde, ist der primäre Ertrag der Inkarnation, der Fleischwerdung des Wortes. Gott wurde Mensch, damit ich *filius dei* werde. „Die erste Frucht der Menschwerdung des Wortes (primus fructus incarnationis), das Gottes Sohn von Natur ist (quod est filius dei naturaliter), besteht darin, dass wir *filii dei* seien durch die Annahme an Sohnes statt (per adaptionem).“⁸⁸ Der *primus fructus incarnationis* besteht für Eckhart nicht im quasi jesuanisch-christologischen historischen Erinnerungspotential, sondern in der Gegen-

⁸⁰ „Nec enim aliquis scripturas intelligere putandus est, qui medullam, Christum, veritatem, latitantem in ipsis nesciet invenire.“ – In Gen. II, n. 3, LW I (wie Anm.4), 453,5 f.

⁸¹ Augustinus, En. in Ps. 96 n. 2, PL 37, 1237, zit. LW I (wie Anm.4), 453, Anm. 2.

⁸² Luthers Aussagen, „dass die ganze Schrift auf Christum allein gerichtet ist“ (WA 10 II, 73,15), „Universa Scriptura de solo Christo est ubique“ (WA 46, 414,15) und dass Christus „sol et veritas in Scriptura“ (WA 3, 620,6) ist, stehen der Eckhartschen Aussage vom Christus als der medulla, als der Wahrheit der Schrift nahe.

⁸³ Vgl. Luk. 11,28.

⁸⁴ Pr. 49: „Beatus venter, qui te portavit“, DW II (wie Anm.4), 428,8–429,2.

⁸⁵ „[...] una actione generat filium, qui est heres, lux de luce, et creat creaturam, quae est tenebra, creata, facta, non filius nec heres luminis“ – In Ioh., n. 73, LW III (wie Anm.4), 61,3 f.

⁸⁶ Pr. 1: „Intravit Iesus in templum“, DW I (wie Anm.4), 16,9.

⁸⁷ Vgl. Pr. 12: Qui audit me, DW I (wie Anm.4), 199,8 ff.

⁸⁸ In Ioh., n. 117, 101,12–14.

wärtigkeit des Sohnwerdens des Menschen.⁸⁹ Der von mir als Person differente Jesus Christus als *filius dei* an sich besagt für Eckhart wenig, denn entscheidend für mich ist nicht das *filius-dei-Sein* eines von mir Unterschiedenen, sondern, dass ich Sohn Gottes werde. „Denn wenig (*parum*) bedeutete es mir, dass *das Wort Fleisch wurde* (*verbum caro factum*) für den Menschen in Christus (*pro homine in Christo*), jener von mir unterschiedenen Person (*supposito illo a me distincto*), wenn es nicht auch in mir *personaliter* (sc. inkarnierte), damit auch ich *filius dei* wäre. Denn, ‚wenn Sohn, dann auch Erbe‘ (Gal. 4,7).“⁹⁰

Der „eigentliche Zweck der Menschwerdung“ ist die Gottesgeburt in der Seele.⁹¹ Eine fundamental-ontologische Transformation in den seinsgebenden Ursprung ereignet sich qua Gottesgeburt. Durch die Gottesgeburt des Wortes, des Sohnes in der Seele werden wir „alzemåle transformieret in got und verwandelt‘ [2. Kor. 3,18]“,⁹² werden wir durch Gott in der Seele Sohn und zwar zu „sîne(n)m eingebornen sun âne allen underscheit“⁹³. In derselben Weise, wie der Vater den Sohn in der ewiglichen Geburt geboren hat, gebiert er mich als seinen Sohn in der Seele: „Der vater gebirt sînen sun in der êwicheit im selber glîch. ‚Daz wort was bî gote, und got was daz wort [Ioh. 1,1]: ez was daz selbe in der selben natûre. Noch spriche ich mêr: er hât in geborn in mîner sêle. Niht aleine ist si bî im noch er bî ir glîch, sunder er ist in ir, und gebirt der vater sînen sun in der sêle in der selben wîse, als er in in der êwicheit gebirt, und niht anders.“⁹⁴ Durch die Transformation der Gottesgeburt werde ich nicht in die Gleichheit, sondern in die Einheit mit Gott gebracht, entspreche ich durch die *actio uni dei* dem *einen* Wort des *einen* Gottes, denn Gott ist als der Eine nicht auf Gleichheit, sondern auf Eins aus. „Was in anderes verwandelt wird, das wird eins mit ihm. Also werde ich in ihn (= Gott) verwandelt, dass er mich wirkt als sein *eines* Wesen, nicht als gleiches (er wûrket mich sîn wesen ein, unglîch); beim lebendigen Gott ist es wahr, dass [da] kein Unterschied ist.“⁹⁵

Eckhart wagt die im Duktus der von ihm akzeptierten und vertretenen Lehre der ([neu]platonisch geprägten) vorgeschöpflichen Ideen konsequente Aussage, dass „ich ein einiger Sohn bin, den der himmlische Vater ewiglich geboren hat“.⁹⁶ Besagt dieser Satz, dass „ich dann ewiglich in Gott Sohn gewesen sei“⁹⁷? Eckhart gibt eine differenzierende Antwort: „Ja und nein; ja, ein Sohn nach dem, dass mich der Vater ewiglich geboren hat; nicht Sohn

⁸⁹ Dabei – das muss theologisch-kritisch gesagt werden – wird Eckhart in seiner Christologie dem ephhapax der neutestamentlichen Christologie nicht gerecht.

⁹⁰ In Ioh, n. 117, LW III (wie Anm.4), 101,12–102,2.

⁹¹ Bardo Weiß, Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart, Mainz 1965, 63. – Ein präzises Summarium der Eckhartschen Gottesgeburt in der Seele, dieses Kerngedankens des Thüringer Meisters, gibt Largier I (wie Anm. 4), 814–819.

⁹² Pr. 6: „Iusti vivent in aeternum“, DW I (wie Anm.4), 110,8.

⁹³ Ebd., DW I (wie Anm.4), 110,7.

⁹⁴ Ebd., DW I (wie Anm.4), 109,2–6.

⁹⁵ Ebd., DW I (wie Anm.4), 111,5–7.

⁹⁶ Pr. 22: „Ave, gratia plena“, DW I (wie Anm.4), 381,5–382,5 f.

⁹⁷ Pr. 22: „Iusti vivent in aeternum“, DW I (wie Anm.4), 381,6–382,1.

gemäß der Ungebornheit.⁹⁸ Der Mensch ist als Gottgebórner, als durch die ewige und damit zeitlose Gottesgeburt Gebórner Sohn Gottes. Er ist nicht Sohn Gottes, „insofern er eins mit ihm (Gott) – also ungeboren – seit ewiger Zeit“.⁹⁹ Der Mensch ist „*ein einziger sun*, den der Vater ewiglich geboren hat aus dem verborgenen Dunkel (vinsternisse) ewiger Verborgenheit, innebleibend im ersten Beginn der Lauterkeit“.¹⁰⁰ In dieser Geburt im ersten Beginn werde ich der Sohn, jedoch auch Vater. Ich bin als eingebórner Sohn Vater: „wir suln vâter sîn; ze dem andern suln wir gnâde sîn, wan des vâters name ist gebern; er gebirt in mich sich sîn glich.“¹⁰¹ Gott hat mich in seiner Vaterschaft durch den Sohn ewiglich als Vater und Gebârender geboren. „Aus der Lauterkeit hat er mich ewiglich geboren als seinen eingebornen Sohn in das Ebenbild (selbe bilde) seiner ewigen Vaterschaft, auf dass ich Vater sei und den gebâre, von dem ich geboren bin.“¹⁰² Die Gottesgeburt in mir und damit meine Qualifikation zum eingeborenen Sohn befähigt mich durch die Gottesgeburt, den Sohn in den Vater zurückzugeschickeln: „In dem Selben, da er (Gott) seinen eingebornen Sohn in mich (sic !) gebiert, so gebâre ich ihn zurück in den Vater.“¹⁰³ Das Vatersein des durch Gott gebornen Sohnes bezieht sich auf das Wiedergebâren in der Seele.¹⁰⁴ Das Sohnsein und das Vatersein, das Wiedergebâren kommen erst zustande durch die *actio dei* in der Seele.

Wo das Wort Gottes gesprochen wird, ereignet sich das Leben. Bezug nehmend auf die biblische Erzählung vom *Jüngling zu Nain* (Luk. 7,11–17) schließt Eckhart: „Verbo enim dei, quo creata sunt et portantur omnia, rediit ad vitam.“¹⁰⁵ Das Wort, das Jesus dem Jüngling sagte, wirkte in diesem *forma* und *similitudo* des Wortes, so dass er dem Wort Ähnliches wirkte.¹⁰⁶ „Der Jüngling richtete sich auf und begann sogleich kraft der [sc. ihm innewohnenden] Gleichheit [sc. des ewigen Wortes = Christus] zu sprechen (ze wortenne), dass er durch das ewige Wort auferstanden sei.“¹⁰⁷ Das *Widersprechen* des Wortes in der Seele durch Gott ist das Leben (des Sohnes), d. h. also dessen, in dem Gott gebiert. „Swenne daz wort sprichet in die sêle und diu sêle widersprichet in dem lebenden worte, da wirt der sun lebende in der sêle.“¹⁰⁸

Das Wort Gottes wird vom Hörer des Wortes gehört. Der Hörer des Wortes muss gelassen sein. Gelassenheit beim Hören des Wortes Gottes ist angesagt: „Nû sprichet unser herre: 'nieman enhoeret mîn wort [...], er enhabe denne sich selben gelâzen' [Luk. 14,26]. Wan der gotes wort hoeren sol, der muoz gar

⁹⁸ Ebd., DW I (wie Anm.4), 382,1 f.

⁹⁹ Largier I (wie Anm.4), 938.

¹⁰⁰ Pr. 22: „Iusti vivent in aeternum“, DW I (wie Anm.4), 382,3–5.

¹⁰¹ Pr. 13: „Vidi supra montem Syon“, DW I (wie Anm.4), 218,1–3.

¹⁰² Pr. 22: „Iusti vivent in aeternum“, DW I (wie Anm.4), 382,8–383,1.

¹⁰³ Ebd., DW I (wie Anm.4), 383,7 f.

¹⁰⁴ Zum Wiedergebâren der Seele vgl. DW I (wie Anm.4), 383, Anm. 4.

¹⁰⁵ Sermo XXXVI,1: „Ibat Iesus in civitatem quae vocatur Nain“, n. 369, LW IV (wie Anm.4), 316,6 f.

¹⁰⁶ „Unde hoc verbum ipsi animae impresserat formam et similitudinem suam, ut abinde primo operaretur sibi simile.“ – Ebd., n. 369, LW IV (wie Anm.4), 316,7 f.

¹⁰⁷ Pr. 18: „Adolescens, tibi dico: surge“, DW I (wie Anm.4), 296,6 f.

¹⁰⁸ Ebd., DW I (wie Anm.4), 305,3–5.

gelâzen sîn.¹⁰⁹ Das *recipere* bzw. der Rezipient des Wortes korrespondiert dem zu hörenden Wort; der Hörer korrespondiert diesem nicht nur, sondern er ist dieses hörende Wort, indem von ihm im ewigen Wort gehört wird: „Dasselbe, das da hört, das ist dasselbe, das da gehört wird in dem ewigen Wort.“¹¹⁰ Der Hörende wird frei im Hören des Wortes, so dass das Wort von ihm gehört wird. Alle Mannigfaltigkeiten gelten nicht, sondern das Hören des *einen* Wortes.

Das Wort kann nur in dem leeren Grund gehört werden. „Das Wort liegt in der Seele verborgen, so dass *man ez niht enweiz noch niht enhoeret*, sofern ihm nicht in dem *grunde des hoerennes* geräumt (gerümet) wird, eher wird es nicht gehört; vielmehr müssen alle Stimmen und alle Leute weg (abe) und es muss ein *lâter stilnisse dâ sîn, ein stilleswîgen*.“¹¹¹

Drei Hindernisse für das Hören des ewigen Wortes nennt Eckhart: 1. Leiblichkeit, 2. Mannigfaltigkeit, 3. Zeitlichkeit.¹¹² Diese kreatürliche ‚Dreifaltigkeit‘ ist nicht die Basis des ewigen Wortes. Wer in ihr allerletzte Gründung sucht, wird von dem Einen entfernt und durch die den Grund verstellenden Absoluta kreatürlicher Unangemessenheit und Maßlosigkeit zerrissen. Er hört nicht das eine ewige Wort, sondern die Mannigfaltigkeit mit ihren vielfältigen Gestalten der Zweiheit. Das Eine wird hier nicht gehört, denn Gott nahm im ewigen Wort in Christus die bloße reine lautere menschliche Natur und nicht den durch Zeitlichkeit, Mannigfaltigkeit und Leiblichkeit zerrissenen Menschen an. Das ewige Wort ergriff in Jesus Christus nicht einen bestimmten Menschen, sondern *menschliche nature*: „*dô Kristus mensche wart, dô ennam er niht an sich einen menschen, er nam an sich menschliche nature*.“¹¹³ Wer vom ewigen Wort geprägt ist, orientiert sich darum nicht an dem Menschen Jesus Christus, sondern wird durch das *verbum dei* in Christus Jesus aus der entfremdeten, kreatürlichen Mannigfaltigkeit entlassen und durch die Gottesgeburt zum Sohn. Der eifrig Gottes Wort hörende Mensch ist der *beatus homo*. Die *beatitudo* kommt zustande durch das Hören auf Gottes Wort: „*Saelic ist der mensche, der dâ vlîzicliche hoeret, waz got in ihm spreche*.“¹¹⁴

Da Gott in Jesus Christus durch das Wort die lautere Menschheit angenommen hat, ist derjenige Mensch, „der nach Jesus Christus seinen eigenen Namen hat.“¹¹⁵ Eckhart definiert das Menschsein des Menschen christologisch. Alles, was Christus nach seiner Menschheit eignet – ohne die soteriologische Mittlerfunktion Jesu Christi zwischen Gott und Mensch und das Kyriossein Jesu Christi zu eliminieren („ein bote von gote ze uns und hât uns zuo getragen unser saelicheit“¹¹⁶) –, gibt Gott, indem er in Christus menschliche Natur angenommen hat und indem er mich in der Seele als

¹⁰⁹ Pr. 12: „Qui audit me“, DW I (wie Anm.4), 193,5–7.

¹¹⁰ „Daz selbe, daz da hoeret, daz ist daz selbe, daz dâ gehoeret wirt in dem ewigen worte.“ – Ebd., DW I (wie Anm.4), 193,7 f.

¹¹¹ Pr. 19: „Sta in porta domini et loquere verbum“, DW I (wie Anm.4), 312,5–9.

¹¹² Pr. 12: „Qui audit me“, DW I (wie Anm.4), 193,1f.

¹¹³ Abg., DW V (wie Anm.4), 430,8 f.

¹¹⁴ Pr. 45: „Beatus es, Simon Bar Iona“, DW II (wie Anm.4), 368,2 f.

¹¹⁵ Pr. 25: „Moyses orabat dominum“, DW II (wie Anm.4), 16,1 f.

¹¹⁶ Pr. 5b: „In hoc apparuit“, DW I (wie Anm.4), 87,4 f.

seinen eingeborenen Sohn gebiert, der menschlichen Natur, dem Menschsein.¹¹⁷ Das ewige Wort nahm die menschliche Natur an. Durch diese Annahme der menschlichen Natur in dem Wort ist die wahre menschliche Natur gesetzt. „Die Meister¹¹⁸ sagen, die menschliche Natur habe mit der Zeit nichts zu tun und sie sei völlig unberührbar und dem Menschen viel inniger und näher, als er sich selbst sei. Und deshalb nahm Gott die menschliche Natur an sich und vereinigte sie mit seinen Personen (einigete sie sīner persōnen). Da ward die menschliche Natur Gott, denn er nahm die reine menschliche Natur und keinen Menschen an sich. Darum willst du derselbe Christus sein und Gott sein, so entäußere dich alles dessen, was das ewige Wort nicht an sich annahm. Das ewige Wort nahm keinen Menschen an sich; darum entäußere dich alles dessen, was von einem Menschen an dir sei und was du seist, und nimm dich rein nach der menschlichen Natur, so bist du dasselbe an dem ewigen Wort, was die menschliche Natur in ihm ist. Denn deine menschliche Natur und die seine haben keinen Unterschied: es ist eine, denn was sie in Christus ist, das ist sie in dir.“¹¹⁹

Gottes ganzes Sein und Wirken ist darauf ausgerichtet, dass wir qua Gottesgeburt Gottes Sohn, „der eingeborne Sohn sind“.¹²⁰ Gottes Fülle und Lust sind hier am Werke. Mit allem, was Gott ist und Gott wirkt, mit der Offenbarung der Tiefe, des Abgrundes seiner Gottheit, seines göttlichen Wesens, ist Gott im eingebornen Sohn, so dass „dieser Mensch“, das wird, „was Gott selbst ist“: „Swenne got sihet, daz wir sīn eingeborne sun, sō ist gote sō gāch nāch uns und īlet sō sēre und tuot rehte, als ob im sīn göttlich wesen welle zerbrechen und ze nihte werden an im selben, daz er uns offenbāre allen den abgrunt sīner gotheit und die vūllede sīnes wesens und sīner natūre; dā īlet got zuo, daz ez unser eigen sī sō, als es sīn eigen ist. Hie hāt got lust und wunne in der vūllede.“¹²¹ Der so eingeborne Sohn werdende Mensch „stāt in gotes bekennenne und in gotes minne und enwirt kein anderz, dan daz got selber ist“.¹²²

Durch die Gottesgeburt korreliert der Mensch in seinem Menschsein dem *esse dei*, indem er im Hören auf das ewige Wort Gottes in Christus durch Gelassenheit geprägt ist,¹²³ d.h. sich nicht in kreatürlichen Absoluta desorientiert, sondern frei wird für den Grund, den Gott im ewigen Beginn selbst setzt, ja der er selbst ist, der von dem *intelligere dei* bestimmt ist. Diese Korrelation ermöglicht die Freiheit und Weite des so gegründeten Menschseins. Darum redet ein „guot mensche [...] niht gerne wan von gote“.¹²⁴

¹¹⁷ Vgl. ebd., DW I (wie Anm.4), 86,8–87,8.

¹¹⁸ Vgl. die in DW I (wie Anm.4), 420 Anm. 1 angegebenen Thomasstellen.

¹¹⁹ Pr. 24: „Sant Paulus sprichet: īntuot iu“, DW I (wie Anm.4), 420,1–11.

¹²⁰ „Got wūrket alliu sīniu werk dar umbe, daz wir der eingeborne sun sīn.“ – Pr. 12: „Qui audit me“, DW I (wie Anm.4), 194,1 f.

¹²¹ Pr. 12: „Qui audit me“, DW I (wie Anm.4), 194,1–8.

¹²² Ebd., DW I (wie Anm.4), 194,7 f.

¹²³ Ebd., DW I (wie Anm.4), 193,6 f.

¹²⁴ Pr. 13: „Vidi supra montem Syon“, DW I. (wie Anm.4), 220,2 f.

Cooperator dei ist der das Wort Sprechende. „Wenn *ich* Gottes Wort spreche, dann bin ich ein Mitwirker Gottes“. ¹²⁵ Das darf aber nicht missverstanden werden im Sinne eines empirischen anthropologischen Habensmodus des Sprechenden, denn, was „eigentlich gewortet mac werden“, kommt von Innen nach Außen und nicht von Außen nach Innen. ¹²⁶ Es wird im Innern der Seele durch die Gottesgeburt 'gewortet' und geht dann nach Außen. „Daz lebet eigenliche in dem innersten der sêle.“ ¹²⁷ Darin sind dem das Wort Sprechenden alle Dinge ‚aufgehoben‘. ¹²⁸ Dieses innere Wort ist nicht durch besondere, (elitäre) fromme Gefühle erfahrbar und spürbar. Es ist das durch *Gott* und nicht durch dich, den Menschen, gesetztes Wort, das frommer psychologischer Empirie und Vermarktung (*koufmanschaft*) nicht ansichtig wird. Und warum ist das so? Eckhart antwortet herrlich nüchtern und sachlich konsequent auf die Frage: Warum der Mensch nichts vom *geworten* im Innersten spüre? Das liege daran, dass der Mensch im *geworten* im Innersten nicht *da heime* sei. ¹²⁹ Es bleibt also dabei: kein (psychisches) Erfahren/Fühlen und Haben des Wortes. Eckhart geht es ganz und gar und überhaupt nicht um empirische Rekonstruktion eines subjektiven Wortgeschehens, sondern vielmehr um eine ontologische und epistemologische theologisch-philosophische Theorie des Wortes.

Das *eine* Wort fließt aus und bleibt doch Innen: „daz wort ûzvlizet und doch inneblîbet“. ¹³⁰ Wenn Gott im nach Außen fließenden Wort nicht innebliebe und sich das Nach-Außen gleichsam verselbständigte, des innebleibenden Wortes entbehrte, entfernte sich das nach Außen gehende Wort von dem theologisch-christologischen Grund und stürbe. Es verlöre sein Wortsein. Das Gebären des eingebornen Sohnes und dass wir qua dieser Geburt derselbe Sohn sind durch Gott, wird ermöglicht durch Gottes Innebleiben, von dem gilt, dass „sein Innebleiben sein Ausgebären ist“, denn „es bleibt immer das Eine, das in sich selber quillt (Ez blîbet allez daz eine, daz in im selben quellende ist.)“. ¹³¹ Das ist der eine trinitarisch sich entfaltende *Eine*. ¹³² „gote aleine in sîner einicheit“ ¹³³ ist und wirkt hier, so dass bei Meister Eckhart „eine absolute Kohärenz zwischen innerem und äußerem Wort“ ¹³⁴ festzustellen ist: „Aller êrste dô daz wort empfangen wirt in mîner vernunft, dô ist ez so kleinlich unde sô lûter, daz ez ein wâr wort ist, ê ez gebildet werde in mîme gedanke. Zuo dem andern mâle wirt ez ûzwendic gesprochen mit dem munde und ist niht mêt dan ein offenbârung des inren wortes. Also wirt daz êwige wort

¹²⁵ „Als ich gotes wort spriche, sô bin ich ein mitewürker gotes“. – Pr. 81: „Fluminis impetus laeticificat civitatem Dei“, DW III (wie Anm.4), 398,12–14.

¹²⁶ Pr. 4: „Omne datum optimum“, DW I (wie Anm.4), 66,3–5.

¹²⁷ Ebd., DW I (wie Anm.4), 66,5 f.

¹²⁸ Ebd., DW I (wie Anm.4), 66,6 f.

¹²⁹ „War umbe bevindest dû des (sc. geworten im Innersten) niht? Dâ enbist dû dâ heime niht.“ – Ebd., DW I (wie Anm.4), 66,7 f.

¹³⁰ Vgl. Pr. 30: „Praedica verbum“, DW II (wie Anm.4), 94,1 f.

¹³¹ Pr. 28: „Ego eligi vos“, DW II (wie Anm.4), 68,2–5.

¹³² Vgl. ebd., DW II (wie Anm.4), 67,1–5, 68,2–5.

¹³³ Ebd., DW II (wie Anm.4), 68,4 f.

¹³⁴ Alois M. Haas, Meister Eckhart und die deutsche Sprache (wie Anm. 1), 166.

gesprochen in dem innegisten und in dem lûteresten und in dem hoehsten der sêlen vernunftikeit, unde dâ geschicht disiu geburt.“¹³⁵

Innesein, Daheimsein und Einssein sind die Grundkonstituenten der Ermöglichung des Hörens des ewigen Wortes, des *verbum dei*. „Wer die ewige Weisheit¹³⁶ des Vaters hören soll, der soll innen sein (*inne sîn*) und soll daheim sein (*dâ heime sîn*) und soll eins sein (*ein sîn*), so kann (*mac*) er die ewige Weisheit des Vaters hören.“¹³⁷ Entscheidend ist also das gegründete vernünftige klare Innesein im Grunde: „Daz ist inne, daz dâ wonet in dem grunde der sêle, im innersten der sêle, in vernunftikeit und engât niht ûz und ensihet niht ûf kein dinc.“¹³⁸ Dieses Innesein im Grunde west aus dem Einssein, wo der das Wort Hörende ontologisch und epistemologisch ‚daheim‘ ist.

4. Der Mensch soll ein Beiwort (*bîwort*) sein

In der wohl nach dem ersten Pariser Magisterium Eckharts erstandenen deutschen Predigt 9: *Quasi stella matutina*, die als Leitzitat Jesus Sirach 50,6 f. hat, beschäftigt sich Eckhart auch mit dem Problem des Beiwortes (*bîwort*), das für ihn von äußerster Wichtigkeit für die Verortung des Wortes beim Menschen ist. Eckhart richtet sein Augenmerk bei der Interpretation von Jesus Sirach 50,6 auf das Wort *quasi* und definiert dieses als ein Beiwort (*bîwort*): „Wie (*als*) ein Morgenstern mitten im Nebel [Jes. Sirach 50,6]. Ich meine das Wörtlein ‚quasi‘, das heißt ‚gleichwie‘ (*als*); das nennen die Kinder in der Schule *ein bîwort*.“¹³⁹ Das *bîwort* ist die Intention von Eckharts Predigten: *bîwort* „ist das, was ich in allen meinen Predigten meine“.¹⁴⁰

Wie ist nun *bîwort* näher zu bestimmen? Eckhart definiert *bîwort* mit Bezug auf Joh. 1,1 so: „Das aller Eigentlichste, was man von Gott aussagen kann, das ist Wort und Wahrheit. Gott nannte sich selbst ein Wort. Sankt Johannes sprach: ‚Im Anfang war das Wort‘ [Joh.1,1], und meint, dass man bei dem Wort ein *bîwort* sei (*daz man bî dem worte sî ein bîwort*).“¹⁴¹ Wir sind (ontologisch) Mensch, indem wir bei dem Wort sind. Dieses Bei-dem-Wort-sein, dieses *bîwort* -sein geschieht durch die Geburt des Wortes in der Gottesgeburt in der Seele. Ein Beiwort des Wortes ist der Mensch. Der Mensch „soll sein wie ein Morgenstern: immerzu Gott gegenwärtig und immerzu bei [ihm] (*iemermê bî*) und gleich nahe und erhaben über alle irdischen Dinge und bei dem Worte ein Beiwort sein (*bî dem worte sîn ein bîwort*)“.¹⁴² Bei-dem-Wort-sein ist Gottes-gegenwärtig-sein. Im *bîwort*-sein ist der Mensch bezogen auf das Allereigentlichste Gottes.

¹³⁵ Pr. XXIX: „Missus est Gabriel angelus“, Pf. (wie Anm.4), 104,35–105,5.

¹³⁶ Verbum dei „est ‚dei [...] sapientia““. – In Eccli., n. 4, LW II (wie Anm.4), 233,3.

¹³⁷ Pr. 12: „Qui audit me“, DW I (wie Anm.4), 193,9–11.

¹³⁸ Pr. 10: „In diebus suis placuit deo et inventus est iustus“, DW I (wie Anm.4), 173,10–12.

¹³⁹ Pr. 9: „Quasi stella matutina“, DW I (wie Anm.4), 154,7 f.

¹⁴⁰ Ebd., DW I (wie Anm.4), 154,8 f.

¹⁴¹ Ebd., DW I (wie Anm.4), 154,9–155,3.

¹⁴² Ebd., DW I (wie Anm.4), 156,11–157,2.

Das *bîwort*-sein beinhaltet, wie Niklaus Largier mit Recht feststellt, die Univozität: „*Bîwort* ist der Mensch, der im (univoken) Verhältnis der Unmittelbarkeit zu Gott steht, wie dies der erste Ausfluss Gottes tut. *Bîwort*-Sein ist hier klar auf die Vernunft hin bestimmt, in der der Mensch sich dem innebleibenden Wirken Gottes angleicht und darin eins wird mit dem Sohn.“¹⁴³ Denn: „Gottes Seligkeit liegt im Einwärtswirken der Vernunft, wobei das Worte innebleibend ist (înwertwûrkunge der vernünfticheit, dâ daz wort inneblîbende ist). Da soll die Seele ein *bîwort* sein und mit Gott ein Werk wirken, in dem *înswebenen bekannnisse* ihre Seligkeit in dem selben zu nehmen, wo Gott selig ist.“¹⁴⁴

Bezug nehmend auf Sapiaientia Salomonis 5,16, wo von den Gerechten die Rede ist, die ewig bei Gott leben, sagt Eckhart: „Sie leben ewiglich, *bî gote*‘, ganz (rehte) *glîch bî gote*, weder unten noch oben. Sie wirken alle ihre Werke *bî gote und got bî in* (= ihnen). Sankt Johannes sagt: ‚daz wort was *bî gote*‘ [Joh. 1,1]. Es war völig gleich und daneben (alzemâle *glîch* und was *bî neben*), weder darunter noch darüber, sondern *glîch*. Als Gott den Menschen machte, da macht er die Frau von des Mannes Seite, auf dass sie ihm *glîch* wære. [...] So soll die gerechte Seele *glîch bî gote sin* und neben Gott, ganz gleich (*bî neben gote*, reht *glîch*), weder unten noch oben.“¹⁴⁵ Das Verhältnis von Gott und Mensch (das ist der durch die Gottesgeburt qualifizierte Sohn) ist nicht hierarchisch zu verstehen.¹⁴⁶ Vielmehr gilt die *glîcheit*.

Jedoch genügt Eckhart der Begriff *glîcheit* in dem Verhältnis Gott – Mensch nicht. Er kritisiert ihn: „Glîch daz ist boese und trügenlich.“¹⁴⁷ Im Begriff der Gleichheit wird die Zweiheit noch mitgedacht und der Einheit nicht entsprochen. Durch die Negation der Gleichheit will Eckhart die Einheit hervorheben.¹⁴⁸ „Gleichheit ist etwas, was es an Gott nicht gibt; es ist Einssein in der Gottheit und in der Ewigkeit; Gleichheit ist nicht Eins. Wäre ich Eins, so wäre ich nicht gleich.“¹⁴⁹

Die (nichteine) Gleichheit der Zwei entspricht der Analogie, das *bîwort*-sein bzw. *apud-deum-esse* der Univozität. „Analogie meint [...] immer Unterordnung und Ungleichheit. Das *apud* [...] benennt die Univozität“,¹⁵⁰ die zwischen Gott und dem durch die Gottesgeburt qualifizierten Menschen zum Sohn herrscht. „Zudem [...] muss man wissen, dass dadurch, das etwas aus einem anderen hervorgeht (quid procedit ab alio), es von ihm unterschieden wird (distinguitur ab illo). Das besagt das [...] *verbum erat apud deum*. Es besagt nicht: unter Gott (sub deum), noch [...]: es stieg von Gott herab (descendit a deo), sondern [...]: das Wort war *bei* Gott (*verbum erat apud deum*). Denn [...] *bei* Gott (*apud deum*) klingt nach gewisser Gleichheit (sonat in quendam aequalitatem). Wobei zu beachten ist, dass bei analogen Beziehungen (in

¹⁴³ Largier I (wie Anm.4), 854.

¹⁴⁴ Pr. 9: „Quasi stella matutina“, DW I (wie Anm.4), 158,4–7.

¹⁴⁵ Pr. 6: „Iusti vivent in aeternum“, DW I (wie Anm.4), 106,4–107,4.

¹⁴⁶ Vgl. Largier I (wie Anm. 4), 812.

¹⁴⁷ Pr. 13: „Vidi supra montem Syon“, DW I (wie Anm.4), 215,11.

¹⁴⁸ Vgl. Largier I (wie Anm.4), 813.

¹⁴⁹ Pr. 13: „Vidi supra montem Syon“, DW I (wie Anm.4), 216,5 f.

¹⁵⁰ Largier II (wie Anm.4), 852.

analogicis) immer das Hervorgebrachte (productum) niedriger (inferius), weniger (minus), *imperfectius*, und unvollkommener ist als das Hervorbringende (inaequale producenti); bei gleichartigen Dingen (in univocis) aber ist es aber ihm immer gleich (semper est aequale): es nimmt nicht nur an der selben Natur teil (eandem naturam non participans), sondern empfängt sie von seinem Ursprung schlechthin ganz einfach, *integraliter* und aus seinem gleichen *principium* (sed totam simpliciter, integraliter et ex aequo a suo principio accipiens).¹⁵¹

Es gilt also die Univozität des *bîwortes* trotz der personal nicht aufgehobenen Differenz zwischen Gott und dem Menschen als Sohn. Das *bîwort*-sein besagt in diesem *bî* die Univozität des Seins, d. h. es ist hier wohl ein Unterschied der Person, jedoch nicht der Natur nach.¹⁵² „Filius est enim qui fit alius in persona, non aliud in natura.“¹⁵³ Niklaus Largier ist folglich zuzustimmen, wenn er schreibt, dass dieses *bî* bzw. *apud* „ein Verhältnis der Univozität des Seins“ zum Ausdruck bringt, dem gemäß „sich die zwei wohl der Person, aber nicht der Natur nach unterscheiden“. ¹⁵⁴ Das erweist für Eckhart Joh. 1,1: „Daz wort was bi gote, und got was wort': ez was daz selbe in der selben nature.“¹⁵⁵

Von der Eckhartschen Definition des *bîwortes* und der darin zum Ausdruck kommenden fundamentalen Bedeutung, die Eckhart demselben zumisst, ist es einleuchtend und konsequent, wenn Eckhart nachdrücklich dazu auffordert – und darin den Sinn seiner Predigten überhaupt sieht, ein *bîwort* des einen Wortes zu sein: „Daz wir alle zît bi disem worte müzen sîn ein bîwort, des helfe uns der vater und diz selbe wort und der heilige geist. Amen.“¹⁵⁶

5. Gott ist über alles, was wir geworten vermögen

Gottes Wort ist Gottes Wort und nicht unser *geworten*. Wie alles menschliche Erkennen nicht Gott ist,¹⁵⁷ so gilt das auch für unser *geworten*: „got ist über allez, daz wir geworten mügen“.¹⁵⁸ Unser *geworten* fängt nicht sprach-ontologisch Gott. Menschliches Sprechen hat nicht Gott, auch dann nicht, wenn es von Gott reden will. Das Sprechen-Wollen Gottes seitens des Menschen ist nicht Sprechen Gottes, sondern voluntaristische und intellektualistische Usurpation, *koufmanschaft* Gottes. Unser Reden von Gott ist nicht primär-ontologisch der Ort, von Gott zu reden. Dass der Mensch Gott ‚sprechen‘ kann, liegt nicht in der kreatürlichen Mächtigkeit und Kraft seines eigenen Wortes.

¹⁵¹ In Ioh., n. 5, LW III (wie Anm.4), 7,1–7.

¹⁵² Vgl. Largier I (wie Anm.4), 812.

¹⁵³ In Ioh., n. 5, LW III (wie Anm.4), 7,8 f.

¹⁵⁴ Largier I (wie Anm.4), 812.

¹⁵⁵ Pr. 6: „Iusti vivent in aeternum“, DW I (wie Anm.4), 109,2 f.

¹⁵⁶ Pr. 9: „Quasi stella matutina“ DW I (wie Anm.4), 158,8 f.

¹⁵⁷ „Allez daz, daz diu verstantnisse begrîfen mac und daz diu begerunge begern mac, daz enist got niht. Dâ diu verstantnisse und die begerunge endet, dâ ist ez vinster, dâ liuhtet got.“ – Pr. 42: „Adolescens, tibi dico: surge“, DW II (wie Anm.4), 303,7–304,2.

¹⁵⁸ Pr. 59: „Dâniël der wîsage sprichet: ‚wir volgen dir nâch‘“, DW II (wie Anm.4), 635,5.

Unser *geworten* ist nicht primäres Wort, hat nicht die *origo* seines Sprechens in sich selbst. Es verdankt sich anderem. Da es sich anderem verdankt, kann es auch nicht mit dem Sprechen Gottes identisch sein. Sonst wäre ja Gott hier verursacht durch den ihm differenten primären Grund abgeleitetes, sekundäres Wort, in diesem Sprechen selbst Deduziertes und von anderen Herausgeführtes. Entscheidend ist das wahrhaft essentielle erste Wort, dem sich alles andere *geworten* verdankt. „Alliu wort hânt kraft von dem êrsten worte.“¹⁵⁹

Menschliches Wort, das der Wandelhaftigkeit von Zeit und Mannigfaltigkeit unterworfen ist, ist nicht vollkommenes Wort, sondern *bezeichnung des wortes*: „unser wort wirt empfangen in eime wandelhaftigen lichte. Wan unser verstantnisse wandelhaftig ist, dar umbe mac ez niht geben ein volkomen wort. Daz wort, daz ir von mir (sc. Eckhart) hoeret, daz ist niht ein volkomen wort, ez ist ein bezeichnung des wortes, daz in mir ist.“¹⁶⁰ Menschliches Wort als *bezeichnung* vermag nicht, vollkommenes Wort zu errichten. Es ist sprachlos gegenüber dem *verbum perfectum dei*. Gott ist dem Menschen nicht ‚sprechbar‘, kann von uns nicht ‚gewortet‘ werden: erstens wegen der *infinitas* alles Seins in Gott und zweitens wegen der menschlichen Begriffen eignenden Begrenztheit. „[...] deus est nobis innominabilis propter infinitatem omnis esse ipso. Omnis autem noster conceptus et nomen aliquid designatum importat.“¹⁶¹ Das Begrenzte, Zeitliche, Endliche vermag das Unbegrenzte, Ewige nicht mit seinen Worten zu fassen. Da Gott keinen endlichen, sondern einen ewigen Namen hat, ist er der endlichen Kreatur *unsprechlich*, denn diese vermag zwar endliche Namen aber nicht den Namen dessen, der ihr *innominabilis* ist, zu *geworten*.

„Gott, der ohne Namen ist, – er hat keinen Namen –, ist *unsprechlich*“¹⁶². Der Name Gottes ist über alle Namen. Jedoch der Name, der „über alle Namen ist (nomen [...] super omne nomen) ist, ist nicht *innominabile* an sich, sondern *omninominabile*“¹⁶³. Es ist hier Kongruenz mit dem Einssein Gottes festzustellen. Dem einen Gott entspricht der eine Name, der über alle Namen ist, dem einen *proprium nomen* das eine *nomen super omne nomen*, das alle *nomina* in sich enthält: „das, was über allen Namen (super omnem nomen) ist, schließt keinen Namen aus (nullum nomen excludit), sondern ganz allgemein und gleichmäßig alle Namen ununterschieden ein (omne nomen generaliter includit et aequaliter indistincte). Folglich kann keiner von diesen sein Eigenname (*proprium*) sein, außer eben dem, was über allen Namen ist (praeter id, quod est super omne nomen), allen Namen gemeinsam (commune omnibus nominibus) ist.“¹⁶⁴ In dem Namen, der über alle Namen

¹⁵⁹ Pr. 18: „Adolescens, tibi dico: surge“, DW I (wie Anm.4), 306,6 f.

¹⁶⁰ Pr. CIII: „Ego ex ore altissimi prodivi“, Pf. (wie Anm.4), 335,20–24.

¹⁶¹ Sermo VIII: „Homo quidam fecit cenam magnam“, n. 84, LW IV (wie Anm.4), 80,5–7.

¹⁶² Pr. 17: „Qui odit animam suam“, DW I (wie Anm.4), 284,4 f.

¹⁶³ In Exod., n. 35, LW II (wie Anm.4), 41,15–42,1. Zur epistemologischen und ontologischen Relevanz des Gottesnamens vgl. Wouter Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitum Meister Eckharts*, Leiden-New York-Köln 1997, 169–178.

¹⁶⁴ In Exod., n. 166, LW II (wie Anm.4), 146,3–6. Vgl. Goris, *Einheit als Prinzip* (wie Anm. 163), 173.

ist, dem *nomen super omne nomen*, sind qua dessen Omninominabilität alle Namen ‚aufgehoben‘. Die Omninominabilität des *nomen super omne nomen* kann nicht verortet werden in einem (indistincten) Namen, der unter (*sub*) dem Namen ist, der über alle Namen ist, denn dann wäre er nicht *nomen super omne nomen*, sondern *nomen in omnibus nominibus* bzw. *inter omnes nomina*. Als solcher ist er *nomen innominabilis*. Der Name, der dem *nomen super omne nomen* allein gerecht wird, ist das Sein: „esse est nomen proprium dei solius.“¹⁶⁵

Eckhart begründet seine Aussage, dass Gott als *nomen super omne nomen* allein das Sein als nomen zukommt, logisch folgendermaßen: 1. Der *Obersatz* heißt, dass das Obere das Niedere wesensmäßig einschließt. So ist z. B. die Zeit im *nunc aeternitatis* inkludiert.¹⁶⁶ 2. Der *Untersatz* besagt: „was [...] nicht am Sein partizipiert, ist weder Seiendes noch Namen“.¹⁶⁷ So sind z. B. „*sapientia, potentia* und derartige *singula* keine *nomina*, wenn sie nicht partizipieren an dem, was über allen Namen ist“.¹⁶⁸ *Nomen super omne nomen* „ist allein das Sein (solum esse est)“.¹⁶⁹ Name, der wirklich Name ist, ist nicht ohne Sein.¹⁷⁰ 3. Aufgrund des Obersatzes und des Untersatzes ergibt sich folgender Schluss (conclusio): „[...] das Sein ist der Gott allein zukommende Eigenname“.¹⁷¹ Als dicta probantia für seine conclusio zitiert Eckhart aus Psalm 137,2, Philipper 2,9 und dem *Liber de causis*.¹⁷²

Wie Gott *deus innominabilis*, ohne Namen ist, präziser: hinsichtlich der Namen des *esse rerum* ohne Namen ist, keinen Namen hat, also *unsprechlich* ist, so ist „die Seele in ihrem Grund [...] auch *unsprechlich*, wie er (Gott) *unsprechlich* ist“.¹⁷³ Die Unaussprechlichkeit Gottes geschieht der Seele, in deren Grund Gott seinen Sohn, sein unaussprechliches, nicht durch Namen des *ens hoc et hoc* zuhandenes Wort, sein Wort ohne *hoc et hoc* verfügbares Wort spricht. Das Wort „ist in der Stille des väterlichen Geistes (in silentio paterni intellectus)“, ist „Wort ohne Wort (verbum sine verbo) oder vielmehr über jedes Wort (*super omne verbum*)“ erhabenes Wort.¹⁷⁴

¹⁶⁵ In Exod., n. 166, LW II (wie Anm.4), 146,5–8.

¹⁶⁶ „Maior apparet ex natura superioris essentialis, quod semper includit etiam in suo infimo omne inferius se toto. Sic enim omne tempus et eius differentia includitur aequaliter in nunc aeternitatis“ – In Exod., n. 167, LW II (wie Anm.4), 146,9–11.

¹⁶⁷ „Minor declaratur: quod enim non participat esse, non est ens et nomen.“ – In Exod., n. 167, LW II (wie Anm.4), 146,13.

¹⁶⁸ In Exod., n. 167, LW II (wie Anm.4), 146,14 f.

¹⁶⁹ In Exod., n. 167, LW II (wie Anm.4), 146,15.

¹⁷⁰ „Quod [...] sine esse est, nec est nec nomen est, sed falsum, vanum et fictum nomen est.“ – In Exod., n. 167, LW II (wie Anm.4), 146,15 f.

¹⁷¹ „[...] esse est proprium nomen solius dei.“ – In Exod., n. 168, LW II (wie Anm.4), 147,5 f.

¹⁷² „Et hoc est quod in Psalmo dicitur: ‚magnificasti super omne nomen sanctorum‘; Phil. 2: ‚donavit illi nomen, quod est super omne nomen‘; et *De causis* propositione vicesima secunda: ‚causa prima est super omne nomen quod nominatur.“ – In Exod., n. 168, LW II (wie Anm.4), 147,5 f.

¹⁷³ Pr. 17: „Qui odit animam suam“, DW I (wie Anm.4), 284,4–6.

¹⁷⁴ In Gen. I, n. 77, LW I (wie Anm.4), 239,4 f.

6. Erkennen des Wortes

Erkennen und *beatitudo* sind aufeinander zu beziehen. Die *beatitudo* hat es also nach Eckhart (basierend auf aristotelischen Traditionen) mit dem Erkennen zu tun.¹⁷⁵ In seiner Predigt 68: *Scitote, quia prope est regnum dei* heißt es: „Ein Meister sagt – und so auch unsere besten Meister¹⁷⁶ –, dass die Seligkeit daran liege, dass man *erkenne* und *wisse*, und es ist ein nötiger Drang zu der Wahrheit. Ich habe eine Kraft in meiner Seele, die Gottes überhaupt empfänglich (gotes alezemâle enpfenclich) ist.“¹⁷⁷ Das ist das *intelligere*.¹⁷⁸

Von und an Gottes Gegenwart hängt das Sein aller Kreaturen: „Alle Kreaturen haben kein Sein, denn ihr Sein hängt an der Gegenwärtigkeit Gottes. Kehrete sich Gott von allen Kreaturen [nur] einen Augenblick ab, so würden sie zunichte.“¹⁷⁹ Als Mensch¹⁸⁰ *weiß* ich das. Ich *weiß*, dass „mein Sein daran hängt, dass mir Gott nahe und gegenwärtig ist“.¹⁸¹ Denn: „Gott ist mir näher als ich mir selber bin“.¹⁸² Zwar ist Gott auch einem Stein und einem Holzstück nahe und gegenwärtig, „aber sie *wissen* es nicht. *Wusste* das Holz um Gott und *erkannte* es, wie nahe er ihm ist, so wie der höchste Engel es *weiß*, so wäre es eben so selig wie der höchste Engel. Und darum ist der Mensch seliger als ein Stein oder ein Holz, weil er Gott *erkennt* und *weiß*, wie nahe ihm er (Gott) ist. Um soviel seliger bin ich, je mehr ich das *erkenne*, und um soviel weniger bin ich selig, je weniger ich das *erkenne*. Nicht dadurch bin ich selig, dass Gott in mir ist, dass er mir nahe ist und dass ich ihn habe, sondern dadurch, dass ich *erkenne*, wie nah er mir ist und dass ich um Gott *wisse* (daz ich got wizzende bin). Der Prophet spricht im Psalter: ‚Ihr sollt nicht *unwissend* sein wie ein Maultier oder ein Pferd‘ [Ps. 31,9]. Ein anderes Wort spricht Jakob der Patriarch: ‚Gott ist an dieser Stätte, und ich *wusste* es nicht‘ (Gen. 28,10). Man soll um Gott *wissen* (Man sol got wizzende sîn) und soll *erkennen*, dass ‚Gottes Reich nahe ist‘.“¹⁸³

¹⁷⁵ Zur *beatitudo* bei Eckhart vgl. Kern, „Gottes Sein“ (wie Anm.4), 212–251.

¹⁷⁶ Mit „seiner Hochschätzung der Vernunft und des Erkennens im Blick auf das Erlangen der Ewigen Seligkeit“ – so mit Recht Niklaus Largier – steht Meister Eckhart „in der von Albertus Magnus begründeten Tradition der deutschen Dominikanerschule, auf den er sich hier wohl auch bezieht (siehe etwa: Albertus Magnus, Super Dionisii de Mystica theologia c.1).“ Vgl. Largier II (wie Anm.4), 662.

¹⁷⁷ Pr. 68: „Scitote, quia prope est regnum dei“, DW III (wie Anm.4), 141,5–7 (Hervorhebung von U.K.).

¹⁷⁸ Zum *intelligere* vgl. Ruedi Imbach, *Deus est intelligere*. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Questionen Meister Eckharts, Freiburg/Schweiz 1976; Kern, „Gottes Sein“ (wie Anm.4), 41–66.

¹⁷⁹ „Alle crêatûren hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes. Kêrte sich got ab allen crêatûren einen ougenblick, sô würden sie ze nihte.“ – Pr. 4: *Omne datum optimum*, DW I (wie Anm.4), 70,2–4.

¹⁸⁰ Vgl. zum Folgenden Pr. 68: „Scitote, quia prope est regnum dei“, DW III (wie Anm.4), 142,1 ff.

¹⁸¹ Ebd., DW III (wie Anm.4), 142,2 f.

¹⁸² Ebd., DW III (wie Anm.4), 142,2.

¹⁸³ Ebd., DW III (wie Anm.4), 142,3–13 (Hervorhebung von U.K.).

Die *beatitudo* des Menschen hängt nach Eckhart exklusiv an dem *Wissen* und *Erkennen* Gottes durch den Menschen. *Nichterkendend, unwissend* wird dem Menschen die *beatitudo* nicht zuteil. Die *beatitudo* als ‚Tätigkeit‘ kann nur qua der lebendigen ‚Tätigkeit‘ des *intelligere* Ereignis werden. Sie kann ‚nur‘ *gewusst* werden. Ausschließlich der Kreatur, der das *intelligere* eignet, also dem wissenden *ens rationale* seienden Menschen – und nicht der *unwissenden* übrigen Kreatur –, kann darum auch die *beatitudo* sich ereignen. Es gibt keine nichtgewusste *beatitudo*. Eine nichterkannte und nichtgewusste Nähe Gottes oder ein wie auch immer vorhandenes oder zuhandenes Haben Gottes werden der *beatitudo* nicht ansichtig und gegenwärtig. „Davon bin ich nicht selig, dass Gott gut ist. [...] Davon bin ich alleine selig, dass Gott vernünftig ist und ich das *erkenne*“, sagt Eckhart.¹⁸⁴

Wie aber kommt es zum Erkennen? Hier teilt Eckhart das überlieferte antike epistemologische Axiom des „*simile simili cognoscitur*“¹⁸⁵: Eckhart argumentiert: „Wir erkennen ‚Ähnliches durch Ähnliches‘, ‚Erde durch Erde (terra terram)‘, wie Empedokles sagt, und nichts anderes noch durch ein anderes (*nihil aliud nec alio*), vielmehr führt alles Unähnliche und alles andere nicht zur Erkenntnis (*omne dissimile et omne aliud non conducit ad cognitionem*), sondern führt weg und trennt von der Erkenntnis (*sed abducit et seducit a cognitione*); zum Beispiel: die *species coloris* (das Erkenntnisbild der Farbe) führt nicht zur Erkenntnis des Geschmacks (*ad cognitionem saporis*), [...] die *species Martini* führt nicht zur *cognitio Petri*.“¹⁸⁶ Empedokles hat, wie Aristoteles und Theophrast berichten, gelehrt, dass Erkenntnis „auf Grund des Gleichen, das Nichterkennen infolge des Ungleichen“ geschehe.¹⁸⁷ „*he de gnosis tou homoioi to omoio*.“¹⁸⁸ Eckhart sagt dementsprechend in einer deutschen Predigt: „bekenntnisse kumet von glîcheit“. ¹⁸⁹ Das bedeutet in Bezug auf die Gotteserkenntnis bei Eckhart: Gott kann nur durch Gott erkannt werden. Wie aber ist das möglich? Hier nun bewährt sich der Eckhartsche Kerngedanke der Gottesgeburt in der Seele.¹⁹⁰ Eckhart argumentiert mit

¹⁸⁴ Pr. 9: „Quasi stella matutina“, DW I (wie Anm.4), 153,9–12 (Hervorhebung von U.K.).

¹⁸⁵ In Sap., n. 6. LW II (wie Anm.4), 327,3.

¹⁸⁶ In Sap., n. 6. LW II (wie Anm.4), 327,3–6.

¹⁸⁷ Vgl. Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker*, Berlin 1961, 236.

¹⁸⁸ Aristoteles, *Metaphysik* III,4 1000 b 5.

¹⁸⁹ Pr. 3: „Nunc scio vere“, DW I (wie Anm.4), 55,1.

¹⁹⁰ Eine gute Zusammenfassung der Eckhartschen Lehre von der Gottesgeburt in der Seele gibt Largier I (wie Anm.4), 814–819 in seiner Kommentierung der diesbezüglichen Zentralstelle bei Eckhart in Eckharts Predigt 6: *Iusti vivent in aeternum*, DW I (wie Anm.4), 109,2–113,7. Folgende Grunddaten der Eckhartschen Lehre von der Geburt Gottes in der Seele nennt Largier I (wie Anm.4), 814 f.: „1. Der Vater gebiert seinen Sohn zeitlos, also immer (*incarnatio continua*). Die Geburt Christi ist somit nicht primär als historisches Ereignis zu deuten, sondern als ewiges Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater, als Ereignis zeitloser Plötzlichkeit im gegenwärtigen *nû* – vgl. Largier I (wie Anm.4), 999–1004. 2. Die Geburt des Sohnes ist auf jede menschliche Seele zu beziehen. Jeder Mensch ist darin Sohn Gottes, dass Gott sich selbst in seiner Seele gebiert. 3. In dieser Geburt teilt Gott sich, wie in Christus, dem Sohn und der Seele ganz mit. Es konstituiert sich darin ein Verhältnis der Gleichheit, in dem Gott ganz im Menschen ist und dem Menschen sein eigenes Sein und sein Leben ganz mitteilt. 4. Dass Gott dies tun muß, ist

Bezug auf Joh. 1,1: „Der Vater gebiert seinen Sohn in der Ewigkeit sich selbst gleich. ‚Das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort‘ (Joh. 1,1): Es war dasselbe in derselben Natur. Noch sage ich überdies: Er hat ihn geboren in meiner Seele. Nicht allein ist sie bei ihm und er bei ihr als gleich, sondern er ist in ihr; und es gebiert der Vater seinen Sohn in derselben Weise, wie er ihn in Ewigkeit gebiert und nicht anders. Er muss es tun, es sei ihm lieb oder leid. Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlass, und ich sage mehr: Er gebiert mich als seinen Sohn und als denselben Sohn. [...] Er gebiert mich nicht allein als seinen Sohn; [...] er gebiert mich (als) sich und sich (als) mich und mich als sein Sein und als seine Natur. Im innersten Quell, da quelle ich aus dem Heiligen Geist, da ist *ein* Leben und *ein* Sein und *ein* Werk. Alles, was Gott wirkt, das ist Eins; darum gebiert er mich als seinen Sohn ohne jeden Unterschied.“¹⁹¹ In der Gottesgeburt geschieht in mir als dem Sohn Erkennen des Einen durch den Einen, Erkennen Gottes durch Gott.

in seinem Wesen begründet, das drin besteht, sich mitzuteilen. Ja, es läßt sich sogar sagen, dass Gott sich in dieser Geburt verzehrt, dass er [...] ganz darin aufgeht – Largier I (wie Anm. 4), 424,29–426,4. 5. Diese Selbstmitteilung Gottes ist, in sofern sich Gott in ihr dem Menschen ganz und mit allem, was er ist, mitteilt, Fülle des Seins und Fülle der Zeit – vgl. Largier I (wie Anm.4), 999–1004. 6. Die Erfüllung ist als ein dynamisches Geschehen zwischen dem zeitlosen Gott und dem zeitlichen Menschen zu verstehen. Diese Dynamik allein vermag den Menschen der Zeit zu entheben, insofern sie immer schon ist, immer schon Erfüllung des Zeitlichen ist. 7. Als dynamisches Geschehen, in dem Gott sich selbst in der Seele und so diese als sich selbst gebiert, ist die Gottesgeburt gleichzeitig 'Eingeburt' und 'Ausgeburt': Gebiert Gott sich in die Seele, und wird diese in dieser Geburt eins mit dem gebärenden Gott, so gebiert sie Gott wieder in sich selbst zurück, da sich Gott in der Geburt der Seele ganz, also auch als Gebärender mitteilt. 8. Ort dieser zeitlosen Dynamik ist die Seele des Menschen, insofern sie offen ist für die Gottesgeburt: Ihr Vollzug im Menschen setzt einerseits die Gnade Gottes – vgl. Largier II (wie Anm.4), 904–909, andererseits die Offenheit des Menschen voraus. Nur wo der Mensch vollkommen leer wird, vermag er die vollkommene Fülle Gottes in sich zu empfangen. Dies ist der Mensch nur im Erkennen, denn nur darin vermag er sich von allen kreaturhaften Bestimmungen zu lösen und frei zu werden. Doch geschieht die Gottesgeburt nicht kraft des eigenen Erkennens des Menschen: Dieses schafft allein die Möglichkeit der Empfänglichkeit für das, was sich im Seelengrund vollzieht, in dem Gott gegenwärtig ist – vgl. Largier I (wie Anm. 4), 763–772, 844–854. Die Gottesgeburt bildet denn auch den Kernpunkt im Denken Eckharts, der die Gottesschau in der Ewigen Seligkeit erklärt: Gottesschau ist ausschließlich von der Inkarnation her, also von der Erlösung des ganzen Menschen in der Adoption durch Gott her zu denken und nicht als Ereignis der Schau im strengen Sinne, sondern als vollkommene Überformung des Menschen in der in Christus begründeten Einheit mit Gott zu begreifen [...]. So steht bei Eckhart auch im diesseitigen Leben nicht das rare Ereignis der Gottesschau, nicht die Kontemplation im Vordergrund, sondern die Transformation des Daseins in der Gottesgeburt – vgl. Largier I (Anm. 4), 490,7–19; In Ioh., n. 673 ff., LW III (wie Anm.4), 587,4ff u.a.)“ Vgl. auch Largier I (wie Anm. 4), 814 f..

¹⁹¹ „Der vater gebirt sinen sun in der êwicheit im selber glîch. ‚Das wort was bî gote, und got was das wort‘: ez was daz selbe in der selben natûre. Noch spriche ich mêr: er hât in geborn in mîner sêle. Niht aleine ist si bî im noch er bî ir glîch, sunder er ist in ir, und gebirt der vater sînen sun in der sêle in der selben wîse, als er in der êwicheit gebirt, und niht anders. Er muoz ez tuon, ez sî im lieb oder leit. Der vater gebirt sînen sun âne

„Wie gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele?“¹⁹² Die Antwort: Nicht wie die „Kreaturen tun in Bildern und Gleichnissen“, sondern „ganz in der Weise, wie er in der Ewigkeit gebiert, nicht minder und nicht mehr. Nun denn, wie gebiert er ihn da? Gebt acht! Seht, Gott der Vater hat eine vollkommene Einsicht in sich selbst und ein abgründiges volles Erkennen seiner selbst durch sich selbst, nicht durch irgendein Bild. Und so gebiert der Vater seinen Sohn in wahrer Einheit der göttlichen Natur. Seht, in derselben Weise [...] gebiert Gott der Vater seinen Sohn in der Seele Grunde und in ihrem Sein und vereinigt sich so mit ihr.“¹⁹³ Die Seele wird zum Ort des gebärenden Wirken Gottes, weil Gott selbst „mit dieser Geburt“ Vollkommenheit, Licht, Gnade und Seligkeit in derselben schafft.¹⁹⁴ Die Gottesgeburt erfolgt im Grunde der Seele.¹⁹⁵ Die „ewige Geburt in der Seele geschieht in der Seele ganz in der Weise, wie sie

underláz, und ich spriche mêt: er gebirt mich niht aleine sînen sun, mêt: er gebirt mich sich und sich mich und mich sîn wesen und sîn natûre. In dem innersten quelle dâ quille ich ûz in dem heiligen geiste, dâ ist éin leben und éin wesen und éin werk. Allez, waz got wûrket, daz ist ein; dar umbe gebirt er mich sînen sun âne allen underscheit.“ – Pr. 6: „Iusti vivent in aeternum“, DW I (wie Anm.4), 109,2–110,2.

¹⁹² Pr. 101: „Dum medium silentium tenerent omnia“, DW IV,1 (wie Anm.4), 350,6.

¹⁹³ Ebd., DW IV,1 (wie Anm.4), 350,6–352,2.

¹⁹⁴ „Wahrlich, was an Vollkommenheit in die Seele kommen soll, sei es göttliches, einförmiges Licht oder Gnade und Seligkeit, das alles muss notwendig mit dieser Geburt in die Seele kommen und nicht anders“ (Pr. 102: „Ubi est, qui natus est rex Iudaeorum?“, DW IV,1 (wie Anm.4), 410,3–411,1).

¹⁹⁵ „Die Theorie des Seelengrundes oder des Fünkleins der Seele ist keine Erfindung Eckharts. Er selbst nennt als Quellen häufiger Cicero, Seneca, Origenes, ferner Augustin und verknüpft sie mit Gedanken des ‚Johannesevangeliums‘.“ So Burkhard Mojsisch, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983, 130 f. Vgl. ebenda die Anmerkungen 112 und 113 mit den entsprechenden Stellenangaben bei Eckhart. Das bedeutet aber nicht eine Minimierung der Originalität Eckharts an diesem Punkt. Kurt Ruh, Predigt 4: ‚Omne datum optimum‘, in: Lectura Eckhardi I, hg. von Georg Steer und Loris Sturlese, Stuttgart-Berlin-Köln 1998, 1–23, hier 20 f. ist zuzustimmen, wenn er schreibt: „Die Lehre vom Seelenfunken ist eine spezifische stoische Lehre.“ Ruh (ebd., 20 Anm. 28) verweist auf Andre von Ivanka, Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus, in ZThK 72 (1950), 129–176 und fährt fort: „Ein Funke des kosmischen Urfeuers belebt und erhält den menschlichen Leib. Sitz dieses göttlichen Funkens ist das ‚Höchste der Seele‘, wo er in seiner ursprünglichen Reinheit erhalten ist. Es heißt griech[isch] *apospasma*, ‚Stückchen‘, anton méros, ‚nach dem Höchsten ausgerichteter Teil der Seele‘, lat[einisch] *supremum animae*, bildhafter *apex mentis*, ‚Spitze der Vernunft‘, nach seiner Funktion griech[isch] *hegemonikón*, lat[einisch] *principale cordis*, ‚leitendes Prinzip des Herzens‘, nach ihrem Ziel *synteresis*, ‚Bewahrung‘. Diese stoische Vorstellung wurde, zuerst bei Origenes, in der Verbindung mit dem platonischen *Hen*, dem Ureinen, zum Seelengrund. Eckhart kennt [...] alle [...] aufgeführten Begriffe in deutscher Sprache: *ganster(lîn)*, (*scintilla*) [DW II, 326,1 Var.]; *houbet des geistes* (*synteresis*) (DW I, S. 39,2); *houbet der sêle* (*apex mentis*) [DW II, 211,1]; *wipfelîn des geistes* (*apex mentis*) (DW III, S. 482,9), das oberste teil der sêle (*supremum animae*) [DW I, 24,3]. Dazu kommt das augustiniische *abditum mentis* (*grunt*) [DW I, 90,8; 162,5; *abgründicheit* DW II, 84,7 f.]“ Literatur zum Seelenfünklein ist zu finden bei: Kern, Anthropologie (wie Anm. 40), 167 f. Anm. 697.

geschieht in der Ewigkeit [...], denn es ist (nur) *eine* Geburt. Und diese Geburt geschieht im *Sein* und im *Grunde* der Seele.¹⁹⁶ Das Etwas der Seele, dieser Grund der Seele, ist wie Gott *innominabilis*¹⁹⁷ und *unsprechlich*¹⁹⁸.

In, mit und unter der Gottesgeburt in der Seele kommt es zur Erkenntnis des Wortes. Diese Erkenntnis ist keine von den Dingen abgeleitete aposteriorische, sondern eine, die sich auf das im Anfang bei Gott seiende Wort bezieht, insofern apriorisch. „Es ist zu bemerken, dass Idee in zweifachem Sinn genommen wird (ratio dupliciter accipitur): Es gibt [...] eine Idee, die von den Dingen durch den *intellectus* genommen oder abstrahiert ist (ratio a rebus accepta sive abstracta per intellectum), und diese ist später als die Dinge (res), von denen sie abstrahiert wird; es gibt auch eine Idee, die vor den Dingen (est et ratio rebus prior), die *causa rerum* und [ihre] Idee (ratio) ist, welche die Begriffsbestimmung ansagt (diffinitio indicat) und der *intellectus* in den inneren Ursprüngen [der Dinge] selbst erfasst (accipit in ipsis principiis intrinsicis). [...] Deshalb heißt es, dass der Logos, d. i. die Idee (ratio), im Ursprung ist (est in principio): *im Anfang* (in principio) [...] *war das Wort* (erat verbum).“¹⁹⁹ Zutreffend schreibt Niklaus Largier hinsichtlich der *ratio dupliciter accipitur*: „Eckhart unterscheidet zwischen dem Erkennen, das von den Dingen ausgeht und deren Wesen kraft der Abstraktion – *a posteriori* – fasst, und dem Erkennen der *ratio, a priori*, auf die sich die Begriffsbestimmung bezieht und die die Vernunft in sich unmittelbar erfasst. Die erste Form der Erkenntnis der *ratio* vermag nicht in den Ursprung der Dinge zurückzukehren, da sie von den Dingen abstrahiert, also von diesen ausgeht, während die zweite in sich unmittelbar in den Ursprung der Dinge zurückkehrt, indem sie deren Idee fasst. Die zweite Form der Erkenntnis ist *Wort*, also eins mit der Idee der Dinge und daher auch den Dingen vorgängig, insofern sie eins ist mit deren Prinzip, ihrer Idee in Gott.“²⁰⁰

Der aus Gott geborene Sohn ist als der Hörende der Erkennende des Wortes. Eckhart schreibt sich auf Joh. 8,47 berufend: „*Wer aus Gott ist*, nämlich (aus ihm) geboren, *hört die Worte Gottes*. Gottes Sagen ist nämlich Zeugen, ihn hören ist Gezeugtwerden.“²⁰¹ Gott hat zu uns gesprochen, indem er uns im Sohn zu Söhnen macht.²⁰² Gott kann nur im Sohn vom Sohn gehört werden, da er nur im Sohn spricht: „*Non [...] loquitur deus nisi in filio nec auditur nisi a filio*“.²⁰³

¹⁹⁶ Pr. 102: „Ubi est, qui natus est rex Judaeorum?“, DW IV,1 (wie Anm.4), 407,3–6.

¹⁹⁷ Vgl. Sermo LV,4: „Qui odit animam suam in hoc mundo“, n. 547, LW IV (wie Anm.4), 458,11.

¹⁹⁸ „Got, der äne namen ist – er enhât enkeinen namen – ist unsprechlich, und die sêle in irm grunde ist sie ouch unsprechlich, als er unsprechlich ist.“ – Pr. 17: „Qui odit animam suam“, DW I (wie Anm.4), 284,4–6.

¹⁹⁹ In Ioh., n. 29, LW III (wie Anm.4), 22,13–23,4.

²⁰⁰ Largier II (wie Anm.4), 861.

²⁰¹ „qui ex deo est, natus scilicet, *verba dei audit* etc.; dicere enim dei generare est, audire ipsum generari est.“ – In Ioh., n. 486, LW III (wie Anm.4), 418,9 f.

²⁰² „diebus istis locutus est nobis in filio“ [Hebr. 1,1 f.], id est faciendo nos filios; supra Ioh. 1: ‚dedit eis potestatem filios dei fieri‘ [Joh. 1,12].“ – In Ioh., n. 487, LW III (wie Anm.4), 420,1 f.

²⁰³ In Ioh., n. 487, LW III (wie Anm.4), 420,2 f.

Das Hören des Wortes im Sohn bringt doppelten Ertrag: 1. In diesem Hören wird den *filii dei* Leben gegeben. Als *dictum probantium* zitiert Eckhart Joh. 5,25 f.²⁰⁴ 2. Die *beatitudo* nennt Eckhart mit Bezug auf Luk. 11,28 („*beati qui audiunt verbum dei*“) *fructus audientium*.²⁰⁵

7. Vernünftigkeit des Wortes

Das Wort wird von Gott in der Vernunft gesprochen.²⁰⁶ „Daz wort ist ein eigen der vernunft und sprichtet ‚verbum‘, als daz wort ist und stât in der vernunft.“²⁰⁷ Das in der Vernunft stehende Wort kann nur von einem vernünftigen Hörer gehört werden. Der Hörer des Wortes, der Mensch, ist ein vernünftiges Wesen. Eine auf *cognitio* (die in dem *intellectus* bzw. der *ratio* ans Ziel und zur Vollendung gelangt) ausgerichtete *species* ist der Mensch.²⁰⁸ Er ist *animal rationale*, das von seiner Natur her auf *cognoscere* und *intelligere* hin geordnet ist.²⁰⁹ Eckhart definiert also das Wesen des Menschen – geprägt durch starke griechische und scholastische Traditionen²¹⁰ – als ein Vernunftwesen. „Est enim homo animal rationale“.²¹¹ Der Mensch wird durch den *intellectus* zum Menschen: „homo ab intellectu et ratione homo est“.²¹² Die entscheidende Größe, die den Menschen zum Menschen macht, ist der *intellectus*: „intellectus enim, per quem homo est homo“.²¹³ Nun ist aber auch nach Eckhart der Mensch ohne Sinnesvermögen ein unvollständiges Wesen, nicht ein „homo in sua integritate“.²¹⁴ So nachdrücklich Eckhart die essentielle Relevanz des *intellectus* für das Menschsein betont, verleitet ihn das nicht dazu, darüber die Bedeutung des *ordo corporalium* zu vernachlässigen. Vielmehr versteht er den Menschen als ein Wesen, für das der *ordo intellectualium* und der *ordo corporalium* konstitutiv sind. „Der *intellectus* aber in uns“ – so Eckhart²¹⁵ auf Aristoteles hinweisend²¹⁶ – gleicht der „*tabula nuda et rasa* [...] und ist im *ordo intellectualium* wie die *materia prima* im *ordo corporalium* [...] Ferner gibt es für uns ‚kein *intelligere sine phantasmate*“²¹⁷, wie

²⁰⁴ In Ioh., n. 487, LW III (wie Anm.4), 420,4–6.

²⁰⁵ In Ioh., n. 487, LW III (wie Anm.4), 420,6.

²⁰⁶ Vgl. Largier II (wie Anm. 4), 695.

²⁰⁷ Pr. 73: „Dilectus deo et hominibus“, DW III (wie Anm.4), 266,7 f.

²⁰⁸ „Notandum [...] quod homo essendum speciem, qua homo est, ordinatur proprie ad cognitionem, quae ordinatur et perficitur proprie in ratione sive intellectu.“ – In Gen. I, n. 188, LW I (wie Anm.4), 332,5–7. Vgl. die LW I (wie Anm.4), 332 Anm. 3 angegebenen Parallelstellen.

²⁰⁹ In Gen. I, n. 196, LW I (wie Anm.4), 343,3 f.

²¹⁰ Vgl. LW III (wie Anm.4), 10 Anm. 6.

²¹¹ In Ioh., n. 10, LW III (wie Anm.4), 10,12; vgl. Pr. 15: „Homo quidem nobilis“, DW I (wie Anm.4), 250,5 f.; In Ioh., n. 95, LW III (wie Anm.4), 82,8 f.

²¹² In Ioh., n. 318, LW III (wie Anm.4), 265,12.

²¹³ In Gen. I, n. 211, LW I (wie Anm.4), 358,10 f.

²¹⁴ In Gen. II, n. 138, LW I (wie Anm.4), 604,10.

²¹⁵ In Gen. II, n. 138, LW I (wie Anm.4), 604,5–9.

²¹⁶ Aristoteles, De an. III, 5, 430a 1.

²¹⁷ Aristoteles, De memoria et reminiscencia c. 1 449b 31.

wir nicht ‚weben oder bauen (texere vel aedificare)‘²¹⁸ ohne *instrumenta corporales*. ‚Die Vorstellung ist aber eine von dem *sensus* ausgehende Bewegung (Phantasia autem est motus a sensu factus)‘.²¹⁹ Daraus folgt, dass der Mensch ohne Sinnesvermögen unvollständig ist. Das *sensitivum* aber steht *naturaliter* unter dem *intellectivum* und zwar nicht zufälligerweise, sondern wesentlich: „extra genus intellectivi per essentiam“.²²⁰ Wesentlich ist der Mensch also ein *ens rationale*, ein vernünftiges Wesen.

Das vernünftige Wesen Mensch ist der *auditor verbi*. In der Vernunft wird das Wort empfangen: „daz wort [...] empfangen wirt in mīner vernunft“²²¹. Im *intellectus* (der – wie gesagt – im Menschen nicht ist ohne die *instrumenta corporales*) erfolgt die Rezeption des Wortes. Der durch unbegrenzte Offenheit und Weite ausgezeichnete *intellectus* ist nicht definiert vom *hic et nunc*. Von diesem ist er abstrahiert, abgeschieden, hat nichts mit diesem gemeinsam.²²² Meister Eckhart²²³ beruft sich auf Aristoteles²²⁴ und Anaxogoras²²⁵, Keiner Beschränkung unterliegt der *intellectus*. Der Intellekt ist nicht irgendein Sein, ein *aliquid esse*²²⁶. Ein *nihil*, ein Nichts ist er.²²⁷ Und weil er Nichts ist, ist er „per consequens“ nicht ein *aliquid esse*.²²⁸ Reine, unbegrenzte Offenheit und Weite ist der Intellekt, weil er Nichts ist. Wie eine *tabula rasa* ist der *intellectus*, sagt Aristoteles.²²⁹ „Intelligere enim quoddam pati est.“²³⁰ *Intelligere* als universale Offenheit ist nach Eckhart an Erleiden gebunden. Er stützt sich hier auf das

²¹⁸ Aristoteles, De an. I, 4, 408b 11–15.

²¹⁹ Aristoteles, De an. III, 4, 429a 1 f.

²²⁰ In Gen. II, n. 138, LW I (wie Anm.4), 604,11–605,1.

²²¹ Pr. 38: „In illo tempore missus est angelus Gabriel“, DW II (wie Anm.4), 229,1.

²²² In Ioh., n. 318, LW III (wie Anm.4), 265,12–266,1; Pr. 11: „Impletum est“, DW I (wie Anm.4), 182,10 f.

²²³ In Ioh., n. 318, LW III (wie Anm.4), 266,1 f.

²²⁴ Aristoteles, De an. III, 4, 429b 23, 429a 18,24 und 429b 5. Vgl. Bernhard Welte, Der mystische Weg des Meister Eckhart und sein spekulativer Hintergrund, in: Udo Kern (Hg.), Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute, München – Mainz 1980, 97–102, hier: 101.

²²⁵ Vgl. In Gen. II, n. 32, LW I (wie Anm.4), 501,1 f.

²²⁶ Qu. Par. 2: „Utrum intelligere angeli sit suum esse“, n. 2, LW V (wie Anm.4), 50,5.

²²⁷ Ebd., n. 2, LW V (wie Anm.4), 50,5.

²²⁸ Ebd., n. 2, LW V (wie Anm.4), 50,5. – Niklaus Largier, Theologie, Philosophie und Mystik bei Meister Eckhart, in: MM 26, 1998, 704–711, hier: 706 f. schreibt: „Eckhart entwirft [...] eine Theorie des Intellekts mit Gott, die primär ganz von der anaxagoreisch-aristotelischen Vorstellung der Leerheit und Unbestimmtheit des Intellekts ausgeht. Was den Intellekt zum Ort der Freiheit und der Einung mit Gott macht, ist nicht seine Selbsttätigkeit, sondern die vollkommene Leere. Im selben Konzept begegnen wir einem zweiten wichtigen Element dieser Intellekttheorie, nämlich der Applikation der negativen Theologie dionysischer und maimonidischer Prägung auf den Intellekt und den Seelengrund. [...] Der Intellekt begreift sich selbst als Ort der Freiheit, insofern er sich als Möglichkeit der Überschreitung aller naturhaften Determiniertheit und aller intentionalen Konstitution oder Vermittlung begreift. Dies gelingt indes nur dort, wo der Intellekt auch seine Selbsttätigkeit und die Dynamik der Selbstbegründung preisgibt und zur ‚reinen‘ Möglichkeit wird, also in der Negativität schlechthin mit der Gottheit konvergiert.“

²²⁹ In Gen. II, n. 32, LW I (wie Anm.4), 501,3.

²³⁰ In Ioh., n. 100, LW III (wie Anm.4), 86,16–87,1.

aristotelische „intelligere pati aliquid est“.²³¹ Das diesem Erleiden Proprietäre ist das *nudum esse*.²³² Intelligere als Erleiden offenbart das *nudum esse*, das Nichts des *intellectus*. Als reines Nichts geht („vadit“) das *intelligere* reinigend („depurando“) den Weg zum reinen Seinsgehalt der Dinge („ad nudam entitatem rei“).²³³ Das „*pati est*“ des *intelligere*²³⁴, die ‚Passivität‘, die vollkommene Transparenz des *intellectus*, befähigt das Erkennen, „das andere anwesen zu lassen“²³⁵.

In der Vernunft wird im *ersten Empfangen* das Wort als *ein wahres Wort* empfangen und zwar „ehe es gebildet wird in meinen Gedanken“.²³⁶ Gesprochen wird das ewige Wort „innerlich in dem Herzen der Seele, in dem Innersten, in dem Lautersten, im Haupt der Seele, [...] in der Vernunft: da Innen geschieht die Geburt.“²³⁷ Das vernünftige Empfangen des Wortes korreliert dem zutiefst theologischen Grund des Sprechens des Wortes, denn Gott der Vater spricht in sich selbst *vernünftliche* das ewige Wort: „Der vater spricht vernünftliche in vruchtbaerkeit sine eigene nature alzemale in sinem ewigen worte.“²³⁸ Der Mensch als *imago dei*, ein ens rationale, empfängt also nicht auf Grund eigener vernünftiger Anstrengungen das Wort, sondern er kann es *vernünftliche* empfangen wegen Gottes *vernünftlichen* Sprechen des ewigen Wortes in sich selbst. Der Vater ist der Geber des ewigen Wortes, und in demselben gibt er göttliches Sein und Leben. „Der Vater vom Himmel, der gibt dir sein ewiges Wort, und in demselben Wort gibt er dir eigenes Leben und sein eigenes Sein und seine Gottheit zusammen; denn der Vater und das Wort sind zwei Personen und *ein* Leben und *ein* Sein, ungeteilt.“²³⁹ Den das Wort hörenden Sohn (der nicht mit dem Vater identisch ist, sondern eigene Person) nimmt der Vater hinein in die Vernunft und Wahrheit des *einen*, Leben und Sein in sich enthaltenen *Wortes*.²⁴⁰ Damit ist diesem das Wort hörenden Sohn die Macht des ihn selbst und alle Dinge gebärenden Wortes gegeben. „Wenn dich der Vater in dieses selbe Licht (sc. des Wortes) hineinnimmt, *vernünftliche an ze schouwenne diz lieht* nach derselben Eigenart (properheit), wie er sich und alle Dinge nach väterlicher Macht in diesem Wort erkennt, dasselbe Wort nach Vernunft und Wahrheit, [...] so gibt er dir Macht, mit ihm selbst dich selbst und alle Dinge zu gebären; und (sc. gibt er dir) seine eigene Kraft, gleich demselben Wort. So bist du mit dem Vater gebärend ohne Unterlass in des Vaters Kraft dich selbst und alle Dinge in einem gegenwärtigen Nun. [...] Denn der Vater und du selbst und alle Dinge und dasselbe Wort sind eins in dem Licht.“²⁴¹

²³¹ Aristoteles, De an., III, 4 429b 25, zit. LW III (wie Anm.4), 87 Anm. 1.

²³² „Proprietas formalis passivi est nudum esse.“ – In Ioh., n. 100, LW III (wie Anm.4), 87, 1.

²³³ Qu. Par. 3: „Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via“, n. 8, LW V (wie Anm.4), 60,6 f.

²³⁴ In Ioh., n. 100, LW III (wie Anm.4), 86,16–87,1.

²³⁵ Imbach, Deus est intelligere (wie Anm. 178), 208.

²³⁶ Pr. 38: „In illo tempore missus est angelus Gabriel“, DW II (wie Anm.4), 229,1–3.

²³⁷ Ebd., DW II (wie Anm.4), 229,4–230,1.

²³⁸ Pr. 49: „Beatus venter, qui te portavit“, DW II (wie Anm.4), 434,4–435,1.

²³⁹ Ebd., DW II (wie Anm.4), 436,7–10.

²⁴⁰ Vgl. DW II (wie Anm.4), 436,10–37,3.

²⁴¹ Ebd., DW II (wie Anm.4), 436,110–438,2.

Die für Eckhart evidente Fundamentalbasis des Hörens des Wortes durch den hörenden vernünftigen Sohn ist, dass das Wort authentisch primär gesprochen wird. Dieser Ort ist der sich selbst sprechende Gott. Es gilt: „Gott ist ein Wort, das sich selbst spricht. Wo immer Gott ist, da spricht er dieses Wort; wo immer er nicht ist, da spricht er nicht.“²⁴² Die Kreaturen können Gott nicht sprechen, auch wenn sie es wollten, Gott bleibt bei ihnen definitiv ungesprochen.²⁴³ Die Kreatur hat *kein eigenes Wort*, um Gott auszusagen.²⁴⁴ Das hat drei Gründe:

1. Wegen der „Hoheit und Lauterkeit seines Seins“ vermag die Kreatur kein eigenes Wort hinsichtlich Gott,²⁴⁵ denn über Gott ist nichts und Gott hat keine causa.²⁴⁶
2. Als Kreatur „sprechen wir von den Dingen vermittelt Gleichheit. Darum vermag man von Gott nicht eigentlich zu reden, weil ihm nichts gleich ist.“²⁴⁷
3. Wir sprechen von Dingen auf Grund ihrer Wirkungen.²⁴⁸ Da alle Kreaturen ein *niht gegen got* sind, „darum vermag keine Kreatur *ein einic wort von gote geleisten in sînen werken*“.²⁴⁹

Eckhart beruft sich auf Dionysius Areopagita, nach dem *negationes in divinis verae, affirmationes vero incongruae sunt*.²⁵⁰ „Deshalb sagt Dionysius: Alle, die Gott aussagen (*spechen*) wollen, haben unrecht, denn *sie entsprechen sîn niht*. Die ihm *niht sprechen* wollen, die haben recht, denn kein Wort *enmag got gesprechen*“.²⁵¹ – Der Mensch vermag also als Kreatur kein *eigenes Wort* hinsichtlich Gottes. Das entscheidende Datum des Wortes ist: Gott „*spricht sich* [...] *selber in im selben*. Darum spricht David: 'Wir werden dieses Licht schauen in deinem Licht' [Ps. 35,10].“²⁵²

²⁴² Pr. 53: „Misit dominus manum suam“, DW II (wie Anm.4), 529,6 f.

²⁴³ Die Kreaturen „wellent alle got sprechen, und er blibet doch ungesprochen.“ – Pr. 53: „Misit dominus manum suam“, DW II (wie Anm.4), 531,4 f.

²⁴⁴ „Ein heidenischer meister spricht, daz kein zunge enkan ein eigen wort geleisten von gote ze sprechene durch die hôheit und die lûterkeit sînes wesens.“ – Pr. 20b: „Homo quidam fecit cenam magnam“, DW I (wie Anm.4), 346,3–5

²⁴⁵ Ebd.

²⁴⁶ „Dar umbe enmac von gote niht eigentliche gesprochen werden, wan boben gote niht enist, noch got sache niht enhât.“ – Ebd., DW I (wie Anm.4), 346,7 f.

²⁴⁷ Ebd., DW I (wie Anm.4), 346,9 f.

²⁴⁸ Ebd., DW I (wie Anm.4), 346,10 f.

²⁴⁹ Ebd., DW I (wie Anm.4), 346,14–347,1.

²⁵⁰ Dionysius Areopagita, De caelesti hierarchia, c.3 § 3, PG 3, 142, zit. DW I (wie Anm.4), 347 Anm. 2.

²⁵¹ DW I (Anm. 4, 347,1–3).

²⁵² DW I (wie Anm.4), 347,4 f.

8. Schluß

Wort und Worterkennen werden bei Meister Eckhart von dem *ersten Wort*, von dem alle Worte ihre Kraft haben, ursprünglich bestimmt. Das *erste Wort* ist das Wort Gottes des Vaters, der über alles ist, was wir zu *geworten* vermögen. Dieses erste Wort spricht der Vater in dem Sohn Jesus Christus als das eine Wort. Durch die Gottesgeburt in der Seele wird im Menschen das Wort geboren, werde ich, der Mensch, zum Sohn und damit zum Beiwort (*bîwort*). Der *innominabilis deus* spricht in dem Grunde der Seele, der unsprechlich ist. Der aus Gott geborene Sohn ist als der *auditor verbi* der das Wort Erkennende. Das vernünftige Wesen Mensch ist der *auditor verbi*, denn in der Vernunft wird das Wort empfangen. Das zeitlicher Wandelhaftigkeit und Mannigfaltigkeit unterworfenene menschliche Wort ist nicht vollkommenes Wort, sondern *bezeichnunge des wortes*.