

# Meister Eckharts Lehre von der Gottesgeburt und vom Durchbruch in die Gottheit und seine Kritik mystischer Erfahrung

*Otto Langer (Bielefeld)*

1. Die Termini «Gottesgeburt», «Durchbruch in die Gottheit» und «mystische Erfahrung» benennen drei für die deutschen Predigten Eckharts zentrale Sachverhalte, die eng zusammengehören. Im folgenden möchte ich sie der Reihe nach erörtern. Vorausschicken werde ich einige Bemerkungen zur Biographie Eckharts und zum «Sitz im Leben» seiner deutschen Predigten.

Allgemein geht die Forschung heute davon aus, daß Eckhart um 1260 geboren wurde.<sup>1</sup> Grundlage für diese Annahme bildet eine Osterpredigt, die «frater Ekhardus, lector sententiarum» am 18. April 1294 in Paris gehalten hat. Diese Predigt wurde von Th. Kaeppli in einer auf das Schuljahr 1293/94 datierbaren Sammlung von Pariser Predigten und Kollationen in der Hs 83 Kremsmünster entdeckt.<sup>2</sup> Eckhart muß also 1293/94 als Lektor die Sentenzen des Petrus Lombardus gelesen haben, was wiederum ein mehrjähriges erfolgreiches Lektorat voraussetzt. Aus einer kurzen Passage der Osterpredigt geht außerdem hervor, daß Eckhart noch Albert den Großen, der 1280 starb, persönlich gekannt hat. Er studierte also vor 1280 am Studium generale in Köln Theologie. Schon an dieser ersten Phase seines Lebensweges wird deutlich, daß man sich unter dem Mystiker Eckhart nicht einen im Verborgenen lebenden, provinziellen Menschen vorstellen darf. Eckhart lebt in den kulturellen Zentren der damaligen Welt und macht, wie sich gleich zeigen wird, eine glänzende Karriere.

Eckhart kehrt 1294 aus Paris zurück und wird Prior des Erfurter Dominikanerkonvents und Vikar von Thüringen. Daraus kann man schließen, daß er aus Thüringen stammte. Im Explicit der Predigt zum Fest Augustins wird er «Echardus von Hochheim» genannt. Welches Hochheim gemeint ist, Hochheim bei Gotha oder Hochheim bei Erfurt, ist nicht geklärt. Daß er der adligen Familie «derer zu Hochheim» bei Gotha angehörte, wie H. S. Denifle annahm,<sup>3</sup> weil er in einer Urkunde

1 Vgl. J. Koch, *Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts*, in: Kleine Schriften, Bd. I, Rom 1973, 255.

2 Vgl. Th. Kaeppli, *Praedicator Monoculos. Sermons Parisiens de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 27 (1957) 120–167.

3 Vgl. H. S. Denifle, *Die Heimat Meister Eckeharts*, in: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 5 (1889) 349–364.

aus dem Zisterzienserinnenkloster Hl. Kreuz bei Gotha als Repräsentant der Familie des Ritters Eckard fungierte, wird von J. Koch mit dem Argument zurückgewiesen, daß der Repräsentant der Familie kein Angehöriger zu sein brauchte;<sup>4</sup> es ist außerdem deshalb unwahrscheinlich, weil Eckhart in keiner Urkunde, auch nicht in der von Denifle herangezogenen – dort siegelt er als Provinzial – Eckhart von Hochheim genannt wird. 1302/1303 wirkt er als Magister der Theologie in Paris, 1303 kehrt er nach Deutschland zurück und leitet von 1303 bis 1311 als erster Provinzial die neugegründete Ordensprovinz Saxonia; 1307 ernennt ihn der Ordensgeneral Aymerich außerdem noch zu seinem Vikar für die böhmische Provinz; 1311–1313 folgt das zweite Pariser Magisterium, eine hohe Auszeichnung, die nur wenigen zuteil wurde. 1313 kehrt er als Vikar des Ordensgenerals in die Teutonia zurück, wie sich aus zwei Straßburger Urkunden und aus einem Schreiben des Ordensgenerals Herveus an das Dominikanerinnenkloster Unterlinden ergibt,<sup>5</sup> und wird mit der Seelsorge in den Dominikanerinnenklöstern beauftragt. In dieser Zeit ist wohl eine größere Zahl von deutschen Predigten entstanden. Nach 1322 begegnet Eckhart in Köln. Er leitet dort wahrscheinlich als Magister das Studium generale, wie man aufgrund einer kurzen Bemerkung in Predigt 22 annimmt. In Köln beginnt die dunkelste Phase seines Lebens: er wird mit einem Inquisitionsprozeß überzogen, der wohl 1326 beginnt und nach der Appellation Eckharts an den Papst in Avignon mit der Verurteilung von siebzehn Artikeln als häretisch endet; elf werden als «übel klingend, sehr kühn und der Häresie verdächtig» qualifiziert (Bulle *In agro dominico* Johannes' XXII. vom 27. 3. 1329). Vor Abschluß des Prozesses ist Eckhart wahrscheinlich in Avignon Anfang 1328 gestorben. Dies geht aus einem Brief des Papstes an den Kölner Erzbischof hervor.<sup>6</sup>

2. Ich füge noch einige Bemerkungen zur geschichtlichen Funktion der Predigten Eckharts an. Bei der Interpretation der Predigten ist entscheidend, daß man beachtet, in welchem Kontext sie stehen. Eckhart entwickelt seine Lehre nicht innerhalb eines philosophischen Diskurses, sondern in Predigten vor einer religiösen Elite, die zu einem großen Teil aus Frauen bestand, die sich den Armutsbewegungen angeschlossen hatten. Bei der Erörterung dieses lebenspraktischen Zusammenhangs kann ich an Ergebnisse der älteren Forschung anknüpfen. Schon H. S. Denifle stellte 1886 fest, daß die mystischen Predigten primär eine öffentlich-praktische Funktion zu erfüllen hatten, nämlich die dem Dominikanerorden unterstellten Frauenklöster und Beginenkonvente seelsorglich zu betreuen und zu leiten. Die *cura monialium* hatte der Orden nach langer Gegenwehr gegen die Inkorporationswünsche der zahlreichen Frauengemeinschaften 1257 auf dem Generalkapitel von Florenz übernommen, mit z. T. schwerwiegenden Folgen für die deutsche Ordensprovinz.<sup>7</sup> Die

4 Vgl. Koch [Anm. 1], 249, Anm. 12.

5 Vgl. Koch [Anm. 1], 284 ff.

6 Vgl. Koch [Anm. 1], 345.

7 Vgl. H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. u. 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Berlin 1935, 294 ff.

große und expansive Provinz hatte nach Quétif-Echard 1277 bereits 40 Konvente, in den übrigen 11 Provinzen des Ordens gab es damals nur 18 Frauenklöster.<sup>8</sup> 1287 zählte der Provinzial Hermann von Minden 70 Konvente.<sup>9</sup> Bis 1303 war die Zahl der Klöster weiter angestiegen und betrug nach der Teilung der Provinz in der Teutonia 65, in der Saxonia 9. Damit lag von den insgesamt 141 Dominikanerinnenklöstern mehr als die Hälfte in den beiden deutschen Ordensprovinzen. Mit der Regelung der cura-Frage und der in ihrem Zuge erfolgenden Neuorganisation der Frauenklöster wurden, nach Denifle, die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker geschaffen.<sup>10</sup>

Die Thesen von Denifle hat vor allem H. Grundmann weitergeführt, indem er die Frage nach den geschichtlichen Grundlagen und der geschichtlichen Funktion der deutschen Mystik in den Mittelpunkt stellte. Die mystischen Predigten sind, ihm zufolge, keine weltfremden Spekulationen über Gott, sondern Äußerungen, die in einer konkreten geschichtlichen Situation sich an andere Menschen wenden und eine genau beschreibbare Aufgabe im öffentlichen Leben der Kirche zu erfüllen hatten. Erst durch «die Verknüpfung von dominikanischer Theologie und Seelsorge, volkssprachlicher Predigt, weiblicher Frömmigkeit und der besonderen Stellung Deutschlands in den religiösen Bewegungen des 13. und 14. Jahrhunderts»<sup>11</sup> wurden die Voraussetzungen für die Entstehung der deutschen Mystik geschaffen. Zwischen der Mystik, die es in den Frauengemeinschaften schon vor ihrer Betreuung durch die Dominikaner gab, und der Mystik Eckharts besteht ein enger Zusammenhang: sie sind verschiedene Ausdrucksformen der religiösen Armutsbewegungen. Die Mystik Eckharts hat aus der Verbindung von dominikanischer Theologie und Seelsorge einerseits und religiöser Frauenbewegung andererseits ihr «bestimmtes Gepräge erhalten und ist dadurch zur Reife gebracht worden».<sup>12</sup> Aus diesen historischen Sachverhalten ergibt sich für die Interpretation der Predigten Eckharts die methodische Folgerung, sie von ihrer konkreten Gebrauchssituation her zu verstehen als Antwort auf Fragen, wie sie innerhalb der zeitgenössischen Armutsbewegungen diskutiert wurden, insbesondere als Antwort auf die charismatisch getönte Minnemystik der religiösen Frauenbewegungen. Im folgenden beschränke ich mich auf einige Aspekte dieser Auseinandersetzung.

8 Vgl. J. Quétif – J. Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti*, I, Paris 1719, IV ff.

9 Vgl. H. Finke, *Ungedruckte Dominikanerbriege des 13. Jahrhunderts*, Paderborn 1891, 46.

10 Vgl. H. S. Denifle, *Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker*, in: *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2 (1886) 641–652; K. Ruh, *Geistliche Prosa*, in: *Europäisches Spätmittelalter*, hrsg. von W. Erzgräber, Wiesbaden 1978, 582.

11 H. Grundmann [Anm. 7] 527.

12 H. Grundmann, *Die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, DVjs. 12 (1934) 416.

## I.

1. Ich beginne mit der Analyse des Begriffs der Gottesgeburt. Diese Lehre Eckharts stellt eine Gegenposition dar zu der in den *«Nonnenviten»* dominierenden Vorstellung von der Einheit mit Gott als einem Akt der einsamen *fruitio dei*. Um diesen zentralen Punkt der Predigten plausibel zu machen, muß ich einige Bemerkungen zur kirchlichen Trinitäts- und Inkarnationslehre vorausschicken.

Das *«Caput Firmiter»* des vierten Laterankonzils (1215) definiert: in Gott gibt es *«tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino»*. Dieser Satz behauptet zweierlei: erstens die Dreiheit der Personen, zweitens die Einheit der drei Personen in der gemeinsamen physischen Wesenheit Gottes. Die Schwierigkeit besteht nun darin, die Einheit und Dreiheit Gottes zugleich festzuhalten. Mit dem Begriff der Relation versucht die kirchliche Lehre diese Fragen zu lösen. Schon Augustinus hatte gelehrt, daß keine Substanzverschiedenheit vorliege, wenn auch Vater und Sohn verschieden sind; denn die Bestimmungen Vater und Sohn betreffen nicht die Substanz, sondern die Beziehung (De Trin. V,5,6). Unter Relation versteht man also die Hinordnung des einen auf das andere. Drei Aspekte lassen sich an jeder Beziehung unterscheiden: *«subiectum»*, *«terminus»* und *«fundamentum»*. Zwischen *«subiectum»* und *«terminus»* einer Beziehung besteht ein relativer Gegensatz. In der Trinität gibt es nach kirchlicher Lehre vier reale Beziehungen: die Beziehung des Vaters zum Sohn, die Vaterschaft; die Beziehung des Sohnes zum Vater, die Sohnschaft; die Beziehung des Vaters und Sohnes zum Geist, die aktive Hauchung; und die Beziehung des Geistes zu Vater und Sohn, die passive Hauchung. Von diesen vier Relationen sind drei real voneinander unterschieden: *generare, generari, spirari*. Diese drei Relationen der Vaterschaft, der Sohnschaft und der passiven Hauchung sind die drei göttlichen Personen. Trotz ihrer realen Verschiedenheit sind sie mit der göttlichen Wesenheit real identisch: *«quidquid in Deo est, Deus est»*, oder nach der Definition des Konzils von Florenz: *«In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio»* (D703). Zwischen Relationen und göttlicher Wesenheit besteht bloß ein virtueller Unterschied.

Vergleicht man Eckharts Aussagen über die Trinität mit der kirchlichen Lehre, dann ergibt sich auf den ersten Blick vollkommene Übereinstimmung. Wie diese spricht er von den drei Personen in Gott, die *«unum sunt, non unus»*; sie sind *«coeterni... , coequales et consubstantiales, unum in omnibus, quae naturae sunt»*; verschieden sind sie nur dort, wo eine *oppositio relationis* besteht, *«in solis illis et omnibus, quae generare et generari, spirare et spirari sapiunt, connotant vel important»* (LW III, In Joh.n.160). Aus dem Zitat wird außerdem deutlich, daß Eckhart den dynamischen Aspekt an der Trinität betont. Gott ist ein Prozeß des Gebärens, Geborenwerdens und der *spiratio*, er ist Leben, das ständig sich mitteilt und in dieser Mitteilung bei sich bleibt. Das Wort *«vater»* liutet ein *lûter* gebären (DW I,72,7), von seinem Wesen her wird der Vater dazu bewegt zu gebären, der Sohn *«semper natus, semper nascitur»* (LW III, In Joh.n.197). In diesem ständigen Gebären und Geborenwerden *«quillet ûz der heilige geist»* (DW I,180,6 f.). *«Pa-*

tet... quod pater generando filium simul spirat amorem, qui est patris ad filium et filii ad patrem: nexus quidem amborum duorum et spiritus spiratus ab utroque, a duobus, ut duo unum sunt» (LW III, In Joh.n.162).

2. In der Forschung ist schon öfter darauf hingewiesen worden, daß Eckhart seine Trinitätslehre nicht *more dogmatico* darstellt, sondern sie mit dem geistlichen Leben in enge Beziehung setzt, indem er nicht nur von der Geburt des Sohnes in der Dreifaltigkeit, sondern auch von der Geburt des Sohnes in der menschlichen Seele spricht. Dieses Verfahren der Applikation des Dogmas, das übrigens in analoger Weise auch in seiner Lehre von der Inkarnation begegnet, zeigt, daß Eckhart nicht an der spekulativen Erklärung des Mysteriums der Trinität interessiert ist – in zentralen Fragen kommt er über die Tradition nicht hinaus –, sondern an seiner Anwendung.

Ich lege jetzt einen Abschnitt aus der Predigt 4 *Omne datum optimum* vor, an dem sich das, was ich «Funktionalisierung des Dogmas» nennen möchte, exemplifizieren läßt. «Der vater gebirt sinen sun in dem ewigen verstantnisse, und alsô gebirt der vater sinen sun in der sêle als in sîner eigenen natûre und gebirt in der sêle ze eigen, und sîn wesen hanget dar an, daz er in der sêle gebere sinen sun, ez sî im liep oder leit. Ich wart einest gevraget, waz der vater taete in dem himel? Dô sprach ich: er gebirt sinen sun, und daz werk ist im sô lüstlich und gevellet im sô wol, daz er niemer anders getuot dan gebern sinen sun, und sie beide blüejent ûz den heiligen geist. Dâ der vater sinen sun in mir gebirt, da bin ich der selbe sun und niht ein ander» (DW I,72,8 ff.).

In dem Zitat lassen sich mehrere Argumentationsschritte unterscheiden, die vom Standpunkt der kirchlichen Lehre aus betrachtet, in immer gefährlichere Zonen führen. Erster Argumentationsschritt: Der Vater gebiert seinen Sohn im ewigen Erkennen, er erkennt ihn in sich als mit sich gleich. Dieser Satz ist unproblematisch, er entspricht völlig der kirchlichen Trinitätslehre. Zweiter Schritt: Der Vater gebiert seinen Sohn in der Seele ganz so wie in sich. In diesem Satz sind zwei Aspekte neu; einmal, daß Gott seinen Sohn in der Seele gebiert, ferner, daß er seinen Sohn in derselben Weise in der Seele gebiert wie in seiner eigenen Natur. Das bedeutet, daß Eckhart hier den innertrinitarischen Bereich und den Bereich der Seele identisch setzt. Die Anstößigkeit dieser Behauptung tritt in der lateinischen Übersetzung der Zensoren noch deutlicher zutage: «Pater generat suum filium in anima eodem modo sicut ipse generat eum in eternitate et non aliter» (RS 53,6 ff.). Eckhart verteidigt sich mit dem Hinweis auf das Einssein Gottes, das jede Vielheit ausschließt. «In deo enim nec cadit aliud nec aliter, nec habet filium in eternitate nisi vnum qui est primogenitus in multis fratribus in eandem ymaginem transformatis qui non diuiditur in multis sed multos in se vnit» (RS 53,11 ff.).

Dritter Schritt: Wo der Vater seinen Sohn in mir gebiert, da bin ich derselbe Sohn und nicht ein anderer. Gott gebiert also mich als seinen Sohn. Die parallele Fassung dieses Gedankens in Predigt 6: Der Vater «gebirt mich sinen sun und den selben sun» (DW I,109,8), würde in der Bulle als sehr kühn und der Häresie verdächtig erfunden. Auf den ersten Blick scheint Eckhart die Unterscheidung zwischen Gott

und Mensch aufzuheben und den Menschen zu vergotten. Zwei Punkte sprechen gegen eine allzu schnelle Verurteilung. Erstens: Eckhart unterscheidet gewöhnlich im Sinne der Orthodoxie korrekt zwischen Sohn-Sein von Natur und Sohn-Sein durch Gnade (vgl. LW III, In Joh. n. 106; Pf. 185,4 f.). Ob Eckhart allerdings diese Unterscheidung immer durchhält, ob er sie aus sachlichen Gründen überhaupt durchhalten kann, ist eine schwierige Frage, die ich hier ausklammere. Zweitens: Die Vergöttlichung des Menschen durch Eckhart darf nicht als Titanismus mißverstanden werden. Sie resultiert eher aus seinem Versuch, die absolute Majestät und Einzigkeit Gottes zu wahren. «Ihm ... ging es so unmittelbar um Gott und um die unvermittelte Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott, daß die Herkunft der Seinswirklichkeit von Gott ihm als das Herkommen Gottes selbst zu ihm, als sein Herkommen von Gott erschien ... Eckhart will die unüberbietbare Übereignung alles Seins, aller Einheit, Wahrheit, Gutheit und Herrlichkeit an den einzigen, über alles geliebten und angebeteten Gott». <sup>13</sup>

3. Was sind nun die Voraussetzungen für die Gottesgeburt im Menschen? Oder in den Worten Eckharts aus der Predigt 46: «Wie sol der mensche hie zuo komen, daz er ein einiger sun si des vaters» (DW II,379,5)? Mit dieser Frage treffen wir auf ein zweites wichtiges Element im Gottesbegriff Eckharts, die kirchliche Lehre von der hypostatischen Union, die er wiederum in einer «ethisierenden Umdeutung» (Ratzinger) für das geistliche Leben bedeutsam zu machen versucht. <sup>14</sup> Das auf dem Konzil von Chalkedon (451) formulierte Dogma besagt, daß Christus in einer Person die göttliche und menschliche Natur vereinige (vgl. D 148), so daß in der hypostatischen Union die göttliche Person zwei Naturen trägt und die menschliche Natur ohne menschliche Person bleibt. Eckhart geht von der definierten Glaubenslehre aus und gelangt zu einem neuen Verständnis der Gottesgeburt, indem er die in dem Dogma gesetzte Unterscheidung von Natur und Person in einer für die alltägliche Praxis bedeutsamen Weise uminterpretiert. «Daz merket! Daz ewige wort ennam niht an sich disen menschen noch den menschen, sunder ez nam an sich eine vrie, ungeteilte menschliche natüre, diu dâ blôz was sunder bilde» (DW II,379,5 ff.). Dieser Satz stimmt mit der kirchlichen Lehre überein. Christus nahm bei seiner Menschwerdung die allen Menschen gemeinsame Natur, die «menschheit», «naturam», nicht «disen noch den menschen», «non personam hominis», an. «Natur» bedeutet also nach Eckhart nicht die individuelle menschliche Natur, sondern die allgemeine Wesenheit, die selbst nicht subsistiert) «Person» dagegen die individuelle Substanz. Christus hat bei seiner Menschwerdung die allgemeine menschliche Natur, nicht eine menschliche Person angenommen. Aus diesem Sachverhalt folgert Eckhart im Kommentar zum Johannesevangelium: «Primo quidem quod natura est nobis omnibus aequaliter communis cum Christo univoce» (LW III,n.289). Er be-

13 H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Einsiedeln 1965, III,1,391.

14 Vgl. S. Ueda, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh 1965, 39 ff.

tont also im Unterschied zu den Scholastikern die Einheit der menschlichen Natur im Menschen und in Christus. Wenn aber die menschliche Natur dem Menschen und Christus in univoker Weise zukommt, kann jeder Mensch aufgrund seiner Teilhabe an der menschlichen Natur mit Gott eins sein wie Christus, der die menschliche Natur annahm. «Verum est enim quod deus assumendo humanam naturam contulit ipsi et omnibus participantibus naturam illam illa que Christo contulit» (RS 17,27 ff.). Weil Gott in seiner Menschwerdung die menschliche Natur vergöttlichte, kann der Mensch, indem er nach seiner Natur lebt, Gott werden. «Wan als daz wâr ist, daz got mensche worden ist, als wâr ist daz, daz der mensche got worden ist» (DW II,380,5 f.).

4. Damit ist schon die Bedingung für die Verwirklichung, Sohn Gottes zu werden, angesprochen: die *abnegatio* des *personale* (vgl. LW III,n.290). «Daz ewige wort nam keinen menschen an sich; dar umbe ganc abe, swaz menschen an dir sî und swaz dû sîst, und nim dich nâch menschlicher natûre blôz, sô bist dû daz selbe an dem ewigen worte, daz menschlich natûre an im ist. Wan dîn menschliche natûre und diu sîne enhât keinen underscheit: si ist ein, wan, swaz si ist ein Kristô, daz ist si in dir» (DW I,420,7 ff.). Der Mensch muß also das preisgeben, was Christus bei seiner Menschwerdung nicht annahm, die «*persona*», dann kann er aufgrund des Sachverhalts, daß Christus die «*menscheit*» annahm, mit Christus eins sein. «Und wan denne diu selbe natûre, nâch der ir iuch nemende sît, sun des ewigen vaters worden ist von der annemunge des ewigen wortes, âlso werdet ir sun des ewigen vaters mit Kristô von dem, daz ir iuch nâch der selben natûre nemende sît, diu dâ got worden ist» (DW II,381,6 ff.). Die Selbstentäußerung Gottes und die Selbstentäußerung des Menschen haben dasselbe Ziel: die «*menscheit*».

Daß Eckhart mit dem Leben «nâch der vrien, ungeteilten menschlichen natûre» (DW II,381,5 f.) eine ethisch-religiöse Existenzweise meint, in der das Individuum nicht mehr nach selbstischen, sondern nach universalisierbaren Prinzipien lebt, geht aus der Predigt «*Qui audit me*» hervor. «Hât dû dich selben liep, sô hât dû alle menschen liep als dich selben» (DW I,195,1). Wer sich selbst in der rechten Weise, also seine Natur liebt, liebt sich selbst, wie er alle anderen lieben kann. Er verhält sich zu sich und zu anderen gleich, was zur Entfaltung der «*menscheit*» führt, die ihn mit allen Menschen und mit Gott verbindet. In der Nächstenliebe, die mit der richtigen Selbstliebe identisch ist, wird der Mensch Sohn Gottes.

## II

1. Neben Eckharts Lehre von der Gottesgeburt steht in eigenartiger Weise seine Lehre vom «Durchbruch in die Gottheit» und vom Werden und Entwerden Gottes. In der Predigt 26 «*Mulier, venit hora*» heißt es: Die Seele «enwil ouch niht got, als er got ist. War umbe? Dâ hât er namen, und waeren tûsent göte, si brichet iemermê durch, si wil in dâ, dâ er niht namen enhât: si wil etwaz edelers, etwaz bezzers dan got, als er namen hât» (DW II,31,5 ff.). Die Seele will «got in sîner wüestunge» (DW I,171,15).

In der Forschung hat man diese Thesen häufig nicht zur Kenntnis genommen oder sie scholastisch eingeebnet oder sie wie manche andere Sätze Eckharts als eine Art spiritualen Verbalradikalismus abgetan.

Um an diesen schwierigen Punkt heranzukommen, interpretiere ich einige Abschnitte aus der Predigt 21 *Unus deus et pater omnium*. «Ein got: in dem daz got ein ist, sô ist volbrâht gotes gotheit» (DW I,368,5). Das Einssein ist also das, was Gott in seiner Gottheit zusammenhält. Was ist nun das «ein»? Im zweiten Teil der Predigt erörtert Eckhart das Einssein Gottes, indem er es mit den Transzendentalien des *verum* und *bonum* vergleicht und als höher einstuft. «Ein ist etwaz lûterz dan güete und wârheit» (DW I,361,6 f.); denn diese legen im Unterschied zum Einen, «dem niht zuogelegt enist», etwas zu. «Unum super ens nihil addit nisi privationem, et hanc solum in voce; nam realiter est affirmatio» (LW IV,n.111). Das *unum* fügt dem Seienden weder eine *ratio intelligibilitatis* noch eine *ratio appetibilitatis* hinzu. «Ein ist ein versagen des versagenes» (DW I,363,4 f.). Dieser Ausdruck für das Eine bezeichnet primär das Sein Gottes als *plenitudo esse*, die Kreaturen haben dagegen «ein versagen an in selben» (DW I,363,5), jede verneint, die andere zu sein, Gott allein ist «ein und versaget alle ander» (DW I,363,7 f.).

Im zweiten Teil der Predigt zeigt Eckhart, daß die *unio* mit Gott ein Einssein im «wesen» ist. Weil Eins ontologisch höher steht als Gutheit und Wahrheit, kann weder der Wille noch der Intellekt eine Möglichkeit der *unio* sein. Ein gedachter und geliebter Gott ist kein Gott, mit dem die Seele eins sein kann. Denken und Lieben implizieren jeweils eine Subjekt-Objekt-Relation, sind also nicht die höchsten Möglichkeiten eines nicht mehr vergegenständlichbaren Einsseins mit Gott im Wesen. Die *unio* der Seele mit Gott liegt jenseits aller Zweiheit, jenseits von Erkennen und Lieben.

2. «Ein enleget niht zuo, dâ er in im selber ist, ê er üzvlize in sun und heiligen geist» (DW I,361,8 f.). Das *unum*-Sein der Gottheit ist ohne jedes Attribut, die Gottheit liegt vor den trinitarischen Prozessionen und vor dem Schöpfungsakt, sie ist weder Vater noch Sohn noch Geist, ohne Relationen weder zu sich noch nach außen, ohne Namen, ohne Werk, eine Nicht-Person, ein Nicht-Geist. Gott in seiner Gottheit muß geliebt werden, «als er ist Ein nit-got, Ein nit-geist, Ein nit-persone, Ein nüt-bilde, Mér: als er ein luter pur clar Ein ist gesvndert von aller zweiheite, vnd in dem einen sýlen wir ewiklich versinken von [n]ite z̄v nýte» (DW III,448,7 ff.). Mit dem Wort «Gott» bezeichnen wir dagegen das göttliche Wesen, sofern es den Menschen zugewandt ist. Gott ist im Unterschied zur Gottheit wahr, gut, gerecht. Gott und Gottheit hat also «underscheit als verre als himel und erde» (Pf. 180,15f.). Diese Sätze klingen skandalös und absurd. Was ist der Sinn der Unterscheidung von Gott und Gottheit?

Zunächst sieht es so aus, als ob Eckhart zwei Wesenheiten in Gott statuierte, den Gott, wie er sich in Schöpfung, Inkarnation und Erlösung offenbart, und die Gottheit, jenseits aller Relationen, eine «verborgen vinsternisse» und »überwesende nihtheit», einen uneigentlichen und einen eigentlichen Gott. Dieser Ansatz nähme einen realen Unterschied zwischen göttlicher Wesenheit und den Relationen an und

höbe dadurch die absolute Einheit und Einfachheit Gottes auf, mit der Eckhart ständig argumentiert. Er stünde im Gegensatz zur Tradition, die eine reale Identität annimmt, da zwischen den Relationen und der Wesenheit kein relativer Gegensatz besteht. Es scheint mir unwahrscheinlich, daß Eckhart in so eklatanter Weise gegen die kirchliche Lehre verstoßen haben könnte. Will man aber seine Aussagen nicht einfach übergehen, so mag es sich zunächst nahelegen, die fragliche Unterscheidung für eine bloß theoretische Aussage über das Wesen Gottes und dessen innertrinitarisches Leben zu halten, so daß die Dichotomie «got» – «gotheit» der scholastischen Distinktion von Wesenheit und Wesenheit mit ihren Relationen entspräche. Was aber soll eine solche Lehre in einer Predigt? Um einer Lösung näherzukommen, gehe ich von einer Passage der Predigt *«Nolite timere»* aus:

«Got der wirt dâ alle créatûren. Gotes sprechen, dâ gewirt got.

Dô ich stuont in dem grunde ... dâ frâgete mich nieman, war ich wolte oder waz ich tète: dâ enwas nieman, der mich frâgete. Dô ich flôz, dô sprâchen al créatûren got ... Und war umbe sprechent sie niht von der gotheit? Allez daz, daz in der gotheit ist, daz ist ein, unde dâ von ist niht ze sprechene» (Pf. 181,1 ff.).

Das klingt zweifellos neuplatonisch: Das Sein Gottes ist keine ruhige Substanz, sondern Leben, das ständig aus sich heraustritt und in sich zurückkehrt, das immer wird und «entwird». Die neuplatonische *πρόοδος*- und *ἐπιστροφή*-Lehre bildet also, so hat es D. Mieth<sup>15</sup> gesehen, das Interpretament der Schöpfung und Erlösung. So kann man sicher interpretieren. Ich lege Ihnen noch eine Deutungsmöglichkeit vor, für die einiges spricht.<sup>16</sup> Wenn Eckhart sagt: «Als ich noch im Grunde der Gottheit stand, da fragte mich niemand, wohin ich wollte ... Als ich aber ausfloß, da sprachen alle Kreaturen: «Gott», dann formuliert er das Werden und Entwerden Gottes nicht als ein innergöttliches Drama, sondern als einen Vorgang, der durch das Heraustreten des Geschöpfes aus Gott, das ihn jetzt erst als Gegenüber, als gerecht, gut und wahr erfährt, und durch seine Rückkehr in den göttlichen Grund verursacht wird, die diese Objektivierung Gottes wieder aufhebt.» Die Dichotomie «got» – «gotheit» ist also nicht zu verstehen als Vergeschichtlichung Gottes, sondern ist Ausdruck jener radikalen Tendenz Eckharts, das Gottesbild von anthropozentrischen Verzerrungen zu befreien und Gott wieder Gott sein zu lassen. Ausfließen und Durchbruch sind kein Geschehen in Gott selbst, sondern resultieren aus zwei verschiedenen Einstellungen der Seele zu Gott. In Durchbruch in die Gottheit erfährt die Seele keinen anderen Gott, sondern Gott nur anders, frei von jeder Vergegenständlichung.

3. Einer Klärung bedarf noch die Frage nach den Voraussetzungen für den Durchbruch in die Gottheit. In der Predigt 12 *«Qui audit me»* präzisiert sie Eckhart. «Nû liez sant Paulus got durch got; er liez allez, daz er von gote nemen mohte und liez allez, daz im got geben mohte ... Dô er daz liez, dô liez er got durch got, und dô

15 Vgl. D. Mieth, *Christus, das Soziale im Menschen*. Texterschließungen zu Meister Eckhart, Düsseldorf 1972, 67.

16 Vgl. K. Oltmanns, *Meister Eckhart*, Frankfurt/M. 1957, 174 ff.

bleip im got, dâ got istic ist sîn selbes, niht nâch einer enpfâhunge sîn selbes noch nach einer gewinnunge sîn selbes, mër: denne in einer isticheit, daz got in im selber ist» (DW I,196,7 ff.).

In dem Zitat läßt sich der Satz «er liez allez, daz er von gote nemen mohte und liez allez, daz im got geben mohte» in einem doppelten, aber komplementären Sinn verstehen. Die erste Möglichkeit: Paulus ließ Gott als den guten Gabenspenden. Das Lassen Gottes bedeutet also hier die Trennung von einem Gott, den sich der Mensch zum Objekt seiner Ausbeutung zurechtgemacht hat und den er, nach dem krassen Bild Eckharts in Predigt 16, wie eine Kuh liebt wegen der Milch und des Käses (DW I,274,1 ff.). Wenn der Mensch Gott als Gut, als höchstes Gut annimmt und damit in ein Verhältnis zu relativen Gütern setzt, depotenziert er ihn zum verfügbaren Götzen und tötet ihn, wenn er die Wert- und Güterordnung umstürzt.

Die zweite Möglichkeit, die durch die im Zitat folgenden Sätze nahegelegt wird: Paulus ließ Gott «in der Weise seines Empfangen- und Gewonnenwerdens». Im Lassen Gottes gibt der Mensch ein letztes Habenwollen preis, das sich auf Gott selbst richtet und ihn zum Objekt der als Frömmigkeit getarnten Habgier macht. Gott, der sich als Gott gibt und als Gott empfangen wird, ist aber nicht Gott, wie er in sich selbst ist. Erst wenn der Mensch diesen Gott aufgibt, bleibt ihm der Gott in seiner Seinsheit, isticheit. Der Gedanke vom Lassen Gottes ist der höchste Punkt von Eckharts Armutsforderung. Er zielt auf die Aufhebung jeder objektivierenden Beziehung zu Gott.

Eckhart spricht aber in der Predigt *«Qui audit me»* nicht nur vom Lassen Gottes um Gottes willen, sondern auch vom Lassen Gottes um der Freunde willen. Diese Rückkehr in die Welt könnte zunächst als Widerspruch zu jener Transzendierung aller Gegenständlichkeit erscheinen, die Eckhart als Bedingung des Durchbruchs fordert. Aber das Lassen Gottes um der Freunde willen hat denselben Sinn wie das Lassen Gottes um Gottes willen, beide zielen auf die radikale Selbstenteignung und wollen dem Menschen seinen letzten und verborgensten Besitz, nämlich Gott, nehmen. Die Durchbrechung dieser Besitzstruktur ist der höchste Akt der Expropriation des Menschen und führt zur Gottheit, die im Gegensatz zum Gott, den man besitzen kann, selig macht. Durch die Preisgabe Gottes um des Heiles des Nächsten willen läßt der Mensch Gott als Habe und findet den wahren Gott im Mitmenschen.

### III

1. Von diesem Gottesbegriff aus lassen sich Eckharts Thesen über die Möglichkeit der Erfahrung Gottes verstehen. Das Wort «erfahrung» kommt zwar in den Predigten, soweit ich sehe, nicht vor, das bedeutet aber nicht, daß der fragliche Sachverhalt keine Rolle spielt. Begrifflich drückt Eckhart das, was wir «erfahren» nennen, meist mit dem Verb «bevinden» aus. Aus den oben erläuterten Prämissen – die Gottheit als jenseits von Vernunft und Willen – läßt sich vorgreifend schon schließen, daß der subjektive Gehalt von Erfahrung Nebensache sein wird. Die

Gottheit ist nur in der Nichterfahrung und, nach der Predigt 12 *«Qui audit me»*, in tätiger Nächstenliebe erfahrbar. An die Stelle von Erfahrung, verstanden als Erlebniskontakt mit Gott, tritt ein nichterkennendes Erkennen und die soziale Tat. Diese beiden Aspekte, die eng zusammengehören, versuche ich kurz zu erläutern.

In der Predigt *«Misericordia domini plena est terra»* (DW III,35 ff.) übernimmt Eckhart die augustinische Einteilung der Erkenntnisvermögen in *sensus*, *ratio inferior* und *ratio superior*. Nur die dritte und höchste Erkenntnisweise vollzieht sich ohne *species* und *conversio ad phantasma* und erkennt Gott in seinem Wesen. Aus der Predigt geht zweierlei hervor. Erstens, daß Eckhart die Erfahrung Gottes extrem vergeistigt; zweitens, daß er die höchste Form des Erkennens als dynamische ontologische Relation versteht, wie vor allem die Parallelen in der Predigt *«Qui audit me»* und in der Predigt *«In diebus suis»* zeigen: «mîn ouge und gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesiht» (DW I,201,6 f.). Im Vollzug des Erkennens teilt Gott dem Menschen Sein mit, und erhält der Mensch das Sein von Gott. «Dâ got die créature anesihet dâ gibet er ir ir wesen; dâ diu créature got anesihet, dâ nimet si ir wesen» (DW I,173,6 f.). Gegen Visionen und Sondererfahrungen setzt Eckhart den ontologischen Vollzug der Hineinbildung des Menschen in das göttliche Leben; jene Erfahrungen sind seiner Meinung nach ein Hindernis der Selbstentäußerung und des Armwerdens des Menschen. Der wahrhaft Arme weiß gar nicht mehr, daß Gott in ihm lebt. Wer dies zu wissen meint, ist bereits aus der Einheit mit Gott herausgefallen. «Alsô sprechen wir, daz der mensehe sol quit und ledic stân, daz er niht enwizze noch enbekenne, daz got in im wûrke: alsô mac der mensehe armuot besitzen» (DW II,497,1 ff.).

Die These, daß der ontologische Vollzug von Seinsmitteilung und Seinsempfang wichtiger ist als die Erfahrung Gottes, entwickelt Eckhart auch in der Predigt Pf. IV.<sup>17</sup> Ähnlich wie in Predigt 61 zeigt er, daß Gott nicht erfahren werden kann durch Dinge, die von außen durch die Sinne eingetragen werden. Wenn Gott göttlich im Menschen sein soll, dann müssen alle menschlichen Kräfte zum Erliegen kommen, um Gott allein wirken zu lassen. Eckhart kehrt die gängige Meinung geradezu um und behauptet: je weniger du erlebst und fühlst, desto näher ist dir Gott. «Unde ie dû dîn selbes wüester stêst und unwizzender aller dinge, ie dû disem näher kumest» (Pf. 26,32 f.). Das Erkennen des Menschen muß in ein nichterkennendes Erkennen – ein «unbekantez bekantnüsse» – verwandelt werden und sich selbst und alle Kreaturen vergessen. In dieser «dunsternüsse», in der dem Menschen Hören und Sehen vergeht, erfährt er Gott in der Weise der Nichterfahrung. Dieser Finsternis und diesem Unwissen nachzugehen und nachzuspüren und nicht umzukehren, darin liegt die Möglichkeit, Gott zu gewinnen. Nur wenn der Mensch auf jede Art von Erfahrung verzichtet und die «wüeste» der Nichterfahrung akzeptiert, ist der Durchbruch in die Gottheit oder der Durchbruch der Gottheit im Seelengrund

17 Vgl. A. M. Haas, *Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik*, in: W. Beierwaltes, H. Urs von Balthasar, A. M. Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, 97 ff.

möglich. Dieser Vorgang, den zu verspüren nicht in der Hand des Menschen liegt, ist für Eckhart wesentlicher als jede Art von Erlebnis.

2. Den zweiten Aspekt, daß an die Stelle von Erfahrung im Sinne eines Erlebniskontaktes die soziale Tätigkeit tritt, möchte ich zum Abschluß am 10. Kapitel der *«Reden der Unterweisung»* erläutern. In diesem Kapitel wendet sich Eckhart gegen die Ansicht, daß «andächt» und ekstatische Einheitsgefühle eindeutig identifizierbare Erfahrungen der göttlichen Liebe seien und umgekehrt Empfindungslosigkeit Gottesferne anzeige. Diesen Schluß von affektiven Zuständen auf das Vorhandensein von Liebe weist Eckhart mit der Unterscheidung von «wesen» und «werk» der Liebe zurück. Das Wesen der Liebe, das im Willen liegt, ist unerkennbar, das Werk der Liebe dagegen zweideutig, da es ganz heterogenen Ursachen entspringen kann. Die affektive Möglichkeit der Erfahrung ist fehlbar, da sie auf der Annahme eines Sachverhalts, die wahr oder falsch sein kann, beruht. Wenn die Annahme sich als falsch erweist, läuft der Affekt ins Leere. Ursache und «ûzbruch» können nicht eindeutig einander zugeordnet werden. Vom «ûzbruch» der Liebe läßt sich nicht auf die tatsächliche Präsenz der Liebe zurückschließen. Und sogar wenn Gott selbst den affektiven Zustand verursacht, ist er für Eckhart kein Zeichen der Vollkommenheit, sondern bezeugt den Anfängerstatus des von solchen Gnaden Heimgesuchten. Gegen eine auf Sondererfahrungen gerichtete Spiritualität stellt Eckhart seine These, daß die praktische Tat der Nächstenliebe, das *minnewerk*, mehr Liebe anzeigt und vollkommener ist als das *werk der minne*, so daß selbst eine von Gott gewirkte Verzückung von der Intensität der Verzückung Pauli abgebrochen werden muß, um einer Tat der Nächstenliebe willen: «waere der mensche alsô in einem inzucke, als sant Paulus was, und weste einen siechen menschen, der eines suppelsins von im bedörfte, ich ahtete verre bezzer, daz dû liezest von minne von dem und dientest dem dürftigen in mèrer minne» (DW V,221,5 ff.). Im *minnewerk* liegt mehr Liebe als im *werk der minne*. Es ist gegenüber der subjektiven Erfahrung das objektiv Bessere, da es altruistisch, nicht egoistisch auf Selbstgenuß ausgerichtet ist. Gott wird nicht im experientiellen Innewerden, nicht im Gefühl, sondern im selbstlosen Wirken für den Nächsten gefunden. Die Einheit mit Gott im Wirken steht über der Erlebniseinheit.

Die folgenden Texte stammen aus:

Meister Eckhart, Die deutschen Werke,  
hrsg. und übersetzt von Josef Quint,  
Bd. V, Stuttgart 1963, 215–224; 513–515:  
Die rede der unterscheidung, Kap. 10

Meister Eckhart, Die deutschen Werke,  
hrsg. und übersetzt von Josef Quint,  
Bd. II, Stuttgart 1971, 378–386; 707–708:  
Predigt 46

Meister Eckhart, Die deutschen Werke,  
hrsg. und übersetzt von Josef Quint,  
Bd. I, Stuttgart 1936/58, 192–203; 476–479:  
Predigt 12

10. Wie der wille alliu dinc vermac und wie alle tugende in dem willen ligent, ob er anders gerecht ist.

Der mensche ensol sich sô sêre deheines dinges erschrecken, die wîle er sich vindet in einem guoten willen, noch ensol sich niht betrüeben, ob er des niht volbringen enmac mit den werken; aber er ensol sich niht verre ahten von den tugenden, als er in im vindet einen rechten guoten willen, wan diu tugent und allez guot liget in dem guoten willen. Dir enmac nihtes gebrechen, ob dû einen wâren rechten willen hâst, weder minne noch dêmüeticheit noch dehein tugent. Aber, daz dû kreftliche und mit allem willen wilt, daz hâst dû, und daz enmac dir got und alle créatûren niht benemen, ob der wille anders ganz und ein rehte götlich wille ist und gegenwertic ist. Niht alsô: «ich wolte mêr», daz wære noch zuokünftic, sunder: «ich wil, daz ez iezunt alsô sî». Nû merke! Wære ein dinc über tûsent mâle und wil ich ez haben, ich hân ez eigenlicher, dan daz ich in mîner schôz hân und daz ich niht wil haben.

Daz guote enist niht minner kreftic ze dem guoten dan daz böese ze dem böesen. Daz merke! Daz ich niemer kein böese werk getæte, dennoch, hân ich den willen ze dem böesen, ich hân die sünde, als ob ich diu werk hæte getân; und ich möhte in einem ganzen willen alsô grôze sünde tuon, als ob ich alle werlt hæte getoetet und doch niemer dehein werk dar zuo getæte. War umbe ensolte daz selbe niht mügen gesîn in einem guoten willen? Já, vil und ungliches mêr!

In der wârheit, mit dem willen vermac ich alliu dinc. Ich mac aller menschen arbeit tragen und alle armen spîsen und aller menschen werk wûrken und swaz dû erdenken maht. Gebrichet dir niht an dem willen dan aleine an der maht, in der wârheit, vor gote hâst dû ez allez getân, und enmac dir daz nieman benemen noch dich des geirren einen ougenblik; wan wellen tuon, als balde ich mac, und haben getân, daz ist vor gote glich. Ouch wölte ich als vil willen haben, als alliu diu werlt hât, und ist mîn begerunge dar zuo grôz und ganz, in der wârheit, sô hân ich in; wan, daz ich wil haben, daz hân ich. Ouch, wölte ich in der wârheit als vil minne haben, als alle menschen ie gewunnen, und got als vil loben oder swaz dû erdenken maht, daz hâst dû allez in der wârheit, ob der wille ganz ist.

Nû möhtest dû vrâgen, wanne der wille ein reht wille sî?

Dâ ist der wille ganz und reht, dâ er âne alle eigenschaft ist und dâ er sîn selbes ûzgegangen ist und in den willen gotes gebildet und geformieret ist. Já, ie des mêr ist, ie der wille rehter und wârer ist. Und in dem willen vermaht dû alliu dinc, ez sî minne oder swaz dû wilt.

Nû vrâge: wie möhte ich dise minne gehalten, die wîle ich ir niht enpfinde noch gewar enwirde, als ich sihe an vil liuten, die bewîsent grôziu werk und vinde an in grôze andâht und wunder, der ich niht enhân?

### 10. Wie der Wille alles vermag, und wie alle Tugenden im Willen liegen, wenn anders er recht ist

Der Mensch soll über nichts groß erschrecken, solange er sich in einem guten Willen findet, noch soll er sich betrüben, wenn er ihn nicht in Werken zu vollbringen vermag; wiederum soll er sich nicht als fern von der Tugend achten, wenn er einen rechten, guten Willen in sich findet, denn die Tugend und alles Gute liegt im guten Willen. Dir kann's an nichts gebrechen, wenn du einen wahren, rechten Willen hast, weder an Liebe noch an Demut noch an irgendwelcher Tugend. Vielmehr, was du kräftig und mit ganzem Willen willst, das hast du, und Gott und alle Kreaturen können dir das nicht wegnehmen, wenn anders der Wille ein ganzer und ein recht göttlicher Wille und auf die Gegenwart gerichtet ist. Nicht also: «Ich möchte nächstens», das wäre noch erst zukünftig, sondern: «Ich will, daß es jetzo so sei!» Hör zu: Wäre etwas tausend Meilen weit weg, will ich es haben, so habe ich's eigentlicher als das, was ich in meinem Schoß habe und nicht haben will.

Das Gute ist nicht minder mächtig zum Guten als das Böse zum Bösen. Merk dir: Wenn ich auch nimmer ein böses Werk täte, dennoch: habe ich den Willen zum Bösen, so *habe* ich die Sünde, wie wenn ich die Tat getan hätte; und ich könnte in einem entschiedenen Willen so große Sünde tun, wie wenn ich die ganze Welt getötet hätte, ohne daß ich doch je eine Tat dabei ausführte. Weshalb sollte das Gleiche nicht auch einem guten Willen möglich sein? Fürwahr, noch viel und unvergleichlich mehr!

Wahrlich, mit dem Willen vermag ich alles. Ich kann aller Menschen Mühsal tragen und alle Armen speisen und aller Menschen Werke wirken und was du nur ausdenken magst. Gebricht's dir nicht am Willen, sondern nur am Vermögen, fürwahr, so hast du es vor Gott alles getan, und niemand kann es dir nehmen noch dich nur einen Augenblick daran hindern; denn tun *wollen*, sobald ich's vermag, und getan *haben*, das ist vor Gott gleich. Wollte ich ferner so viel Willen haben, wie die ganze Welt hat, und ist mein Begehren danach groß und umfassend, wahrhaftig, so habe ich ihn; denn was ich haben *will*, das habe ich. Ebenso: Wenn ich wahrhaft so viel Liebe haben wollte, wie alle Menschen je gewannen, und wenn ich Gott ebenso sehr loben wollte, oder was du sonst ausdenken magst, das *hast* du wahrhaftig alles, wenn der Wille vollkommen ist.

Nun könntest du fragen, *wann* der Wille ein rechter Wille sei? Dann ist der Wille vollkommen und recht, wenn er ohne jede Ich-Bindung ist und wo er sich seiner selbst entäußert hat und in den Willen Gottes hineingebildet und -geformt ist. Ja, je mehr dem so ist, desto rechter und wahrer ist der Wille. Und in solchem Willen vermagst du alles, es sei Liebe oder was du willst.

Nun fragst du: «Wie könnte ich die Liebe haben, solange ich sie nicht empfinde noch ihrer gewahr werde, wie ich es an vielen Menschen sehe, die große Werke aufzuweisen haben und an denen ich große Andacht und wunders was finde, wovon ich nichts habe?»

Hie solt dû zwei dinc merken, diu an der minne sint: daz ein ist ein wesen der minne, daz ander ist ein werk oder ein ûzbruch der minne. Des wesens der minne stat ist aleine in dem willen; wer mêr willen hât, der hât ouch der minne mêr. Aber, wer des mêr habe, daz enweiz nieman von dem andern, daz liget verborgen in der sêle, die wîle got verborgen liget in dem grunde der sêle. Disiu minne liget alzemâle in dem willen; wer mêr willen hât, der hât ouch mêr der minne.

Nû ist ein anderz, daz ist ein ûzbruch und ein werk der minne. Daz schînet sêre als innicheit und andâht und jubilieren und enist alwege daz beste niht; wan ez enist etwenne von minne niht, sunder ez kumet von natûre etwenne, daz man solchen smak und suezicheit hât, oder ez mac des himels îndruk sîn, oder ez mac sinnelich îngetragen sîn. Und die des mêr hânt, daz ensint alwege die aller besten niht; wan, ez sî ouch, daz ez wol von gote sî, sô gibet unser herre daz solchen liuten durch ein lûckern und durch ein reizen und ouch, daz man dâ mite sêre enthalten wirt von andern. Aber die selben, sô sie her nâch mêr minne gewinnet, sô enhânt sie lihte niht als vil vûelennes und enpfindennes und dar ane schînet wol, daz sie minne hânt, ob sie âne solchen enthalt gote ganze und stæte triuwe haltent.

Nû sî, daz ez zemâle minne sî, sô enist ez doch daz aller beste niht; daz schînet dar ane: wan man sol solchen jubilus underwîlen lâzen durch ein bezzerz von minne und underwîlen durch ein minnewerk ze wûrkenne, dâ man sîn nôt hât, geistlichen oder liplichen. Als ich mêr gesprochen hân: wære der mensche alsô in einem înzucke, als sant Paulus was, und weste einen siechen menschen, der eines suppelîns von im bedôrft, ich ahtete verre bezzer, daz dû liezest von minne von dem und dientest dem dûrftigen in mêrer minne.

Niht ensol der mensche wænen, daz er gnâden in disem sül beroubet werden; wan, swaz der mensche von minne læzet williclichen, daz wirt im vil edeler, wan, als *Kristus* sprach: «wer iht læzet durch mich, der sol hundertvalt als vil wider nemen». Jâ, in der wârheit, swaz der mensche læzet und sich des verwiget durch got, jâ, ez sî ouch, daz der mensche grœzlichen beger solches trôstes enpfindennes und innicheit, und tuot dar zuo, waz er vermac, und got gibet ez im niht und er getrœstet sich sîn und enbirt sîn willicliche durch got: in der wârheit, er sol in im vinden glîcher wîs, als ob er allez guot hæte gehabet, daz ie wart, in ganzer besitzunge und des williclichen wære ûzgegangen und sich es getrœstet und verwegen hæte durch got; er sol hundertvalt als vil nemen. Wan, swaz der mensche gerne hæte und sich des getrœstet und enbirt durch got, ez sî liplich oder geistlich, daz vindet er allez in gote, als ob daz der mensche hæte gehabet und es ûz wære gegangen williclichen; wan der mensche sol williclichen beroubet sîn aller dinge durch got und in der minne sich verwegen und getrœsten alles trôstes von minne.

Daz man solchez enpfinden sül durch minne lâzen underwîlen, daz bewîset uns der minnende *Paulus*, dâ er sprichet: «ich hân gewünschet, daz ich müeste geschei-

Hier mußt du zwei Dinge beachten, die sich in der Liebe finden: Das eine ist das *Wesen* der Liebe, das andere ist ein *Werk* oder ein *Ausbruch* der Liebe. Die Stätte des Wesens der Liebe ist allein im Willen; wer mehr Willen hat, der hat auch mehr Liebe. Aber *wer* davon mehr habe, das weiß niemand vom andern; das liegt verborgen in der Seele, dieweil Gott verborgen liegt im Grunde der Seele. Diese Liebe liegt ganz und gar im Willen; wer mehr Willen hat, der hat auch mehr Liebe.

Nun gibt's aber noch ein zweites: das ist ein Ausbruch und ein Werk der Liebe. Das sticht recht in die Augen, wie Innigkeit und Andacht und Jubilieren, und ist dennoch allwegs das Beste nicht. Denn es stammt mitunter gar nicht von der Liebe her, sondern es kommt bisweilen aus der Natur, daß man solches Wohlgefühl und süßes Empfinden hat, oder es mag des Himmels Einfluß oder auch durch die Sinne eingetragen sein; und die dergleichen öfter erfahren, das sind nicht allwegs die Allerbesten. Denn sei's auch, daß es wirklich von Gott stamme, so gibt unser Herr das solchen Menschen, um sie zu locken oder zu reizen und auch wohl, auf daß man dadurch von anderen Menschen recht ferngehalten wird. Wenn aber diese selben Menschen hernach an Liebe zunehmen, so mögen sie leicht nicht mehr soviel Gefühle und Empfindungen haben, und daran erst wird ganz deutlich, daß sie Liebe haben: wenn sie (auch) ohne solchen Rückhalt Gott ganz und fest Treue bewahren.

Gesetzt nun, daß es voll und ganz Liebe sei, so ist es doch das Allerbeste nicht. Das wird aus folgendem deutlich: Man soll nämlich von solchem Jubilus bisweilen ablassen um eines Besseren aus Liebe willen und um zuweilen ein Liebeswerk zu wirken, wo es dessen nottut, sei's geistlich oder leiblich. Wie ich auch sonst schon gesagt habe: Wäre der Mensch so in Verzückung, wie's Sankt Paulus war, und wüßte einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du ließeest aus Liebe von der Verzückung ab und dientest dem Bedürftigen in größerer Liebe.

Nicht soll der Mensch wännen, daß er dabei Gnaden versäume; denn was der Mensch aus Liebe willig läßt, das wird ihm um vieles herrlicher zuteil, wie Christus sprach: «Wer etwas läßt um meinetwillen, der wird hundertmal soviel zurückerhalten» (Matth. 19,29). Ja, fürwahr, was der Mensch läßt und was er aufgibt um Gottes willen –, ja, sei's auch, daß, wenn er heftig nach solchem Trostempfinden und nach Innigkeit verlangt und alles dazu tut, was er vermag, Gott es ihm aber *nicht* verleiht, er ihm dann entsagt und willig darauf verzichtet um Gottes willen, – fürwahr, er wird's genau so in ihm (d. h. in Gott) finden, wie wenn er alles Gut, das es je gegeben hat, in vollem Besitz gehabt, sich aber willig seiner entäußert, ent schlagen und begeben hätte um Gottes willen; er wird hundertmal soviel empfangen. Denn was der Mensch gern hätte, aber verschmerzt und entbehrt um Gottes willen, sei's leiblich oder geistig, das findet er alles in Gott, als wenn es der Mensch besessen und sich willig seiner entäußert hätte; denn der Mensch soll aller Dinge willig um Gottes willen beraubt sein und in der Liebe sich allen Trostes ent schlagen und begeben *aus* Liebe.

Daß man solche Empfindung bisweilen aus Liebe lassen soll, das bedeutet uns der liebende Paulus, wo er sagt: «Ich habe gewünscht, daß ich von Christo geschie-

den werden von Kristô umbe die minne mîner brüeder. Daz meinet er in dirre wîse: er enmeinet niht in der êrsten wîse der minne, wan von der enwolte er niht sîn gescheiden einen ougenblik umbe allez, daz geschehen mac in himel und in erden; er meinet in dem trôste.

Dû solt aber wîzzen, daz die vriunde gotes niemer âne trôst sîn, wan, swaz got wil, daz ist ir aller hœchster trôst, ez sî trôst oder untrôst.

#### Haec est vita aeterna.

Disiu wort stânt geschriben in dem heiligen êwangelîô, und sprichet unser herre Jêsus Kristus: «diz ist daz êwige leben, daz man dich aleine bekenne einen wâren got und dînen sun, den dû gesant hâst, Jêsum Kristum».

Nû merket! Nieman enmac den vater bekenne wan sîn einiger sun, wan er sprichet selber, daz «nieman den vater bekenne wan sîn sun, noch nieman den sun wan sîn vater». Und dar umbe: sol der mensche got bekenne, in dem sîn êwigiu sælicheit bestât, sô muoz er ein einiger sun sîn mit Kristô des vaters; und dar umbe: wellet ir sælic sîn, sô müezet ir ein sun sîn, niht vil süne, mêt: ein sun. Ir sult wol unterscheiden sîn nâch liplicher geburt, aber in der êwigen geburt sult ir ein sîn, wan in gote enist niht wan ein natürlîcher ursprunc; und dar umbe sô enist dâ niht wan ein natürlîcher ûzvluz des sunes, niht zwêne, mêt: einer. Und dar umbe: sult ir ein sun sîn mit Kristô, sô müezet ir ein einiger ûzvluz sîn mit dem êwigen worte.

Wie sol der mensche hie zuo komen, daz er ein einiger sun sî des vaters? Daz merket! Daz êwige wort ennam niht an sich disen menschen noch dén menschen, sunder ez nam an sich eine vrîe, ungeteilte menschliche natûre, diu dâ blôz was sunder bilde; wan diu einvaltige forme der menscheit diu ist sunder bilde. Und dar umbe, (wan) in der annemunge *diu* menschliche natûre von dem êwigen worte einvalticliche sunder bilde angenommen wart, sô wart daz bilde des vaters, daz der êwige sun ist, bilde der menschlichen natûre. Wan als daz wâr ist, daz got mensche worden ist, als wâr ist daz, daz der mensche got worden ist. Und alsô ist diu menschliche natûre überbildet in dem, daz si worden ist daz götliche bilde, daz dâ bilde ist des vaters. Und alsô, sult ir ein sun sîn, sô müezet ir abescheiden und abegân alles des, daz underscheit an iu machende ist. Wan der mensche ist ein zuoval der natûre, und dar umbe gât abe alles des, daz zuoval an iu ist, und nemet iuch nâch der vrîen, ungeteilten menschlichen natûre. Und wan denne diu selbe natûre, nâch der ir iuch nemende sît, sun des êwigen vaters worden ist von der annemunge des êwigen wortes, alsô werdet ir sun des êwigen vaters mit Kristô von dem, daz ir iuch nâch der selben natûre nemende sît, diu dâ got worden ist. Dar umbe hûetet iuch, daz ir iuch iht nemet nâch dem, daz ir dirre mensche noch der iht sît, sunder nemet iuch nâch der vrîen, ungeteilten menschlichen natûre. Dar umbe: wellet ir ein sun sîn, so scheidet iuch von allem nihte, wan niht machet underscheit.

den werden möge um der Liebe zu meinen Brüdern willen» (Röm. 9,3). Das meint er nach *dieser* Weise, nicht dagegen nach der *ersten* Weise der Liebe, denn von *der* wollte er nicht einen Augenblick geschieden sein um alles, was im Himmel und auf Erden geschehen mag, er meint damit: den Trost.

Du mußt aber wissen, daß die Freunde Gottes nie ohne Trost sind; denn was Gott will, das *ist* ihr allerhöchster Trost, sei's nun Trost oder Untrost.

### Haec est vita aeterna (Ioh. 17,3).

Diese Worte stehen geschrieben im Heiligen Evangelium, und es spricht unser Herr Jesus Christus: «Das ist das ewige Leben, daß man dich allein erkenne als einen wahren Gott und deinen Sohn, den du gesandt hast, Jesum Christum» (Joh. 17,3).

Nun merkt auf! Niemand kann den Vater erkennen als sein einziger Sohn, denn der sagt selber, daß «niemand den Vater erkenne als sein Sohn und niemand den Sohn als sein Vater» (Matth. 11,27). Und darum: Soll der Mensch Gott erkennen, worin seine Seligkeit besteht, so muß er mit Christus ein einziger Sohn des Vaters sein; und darum: Wollt ihr selig sein, so müßt ihr *ein* Sohn sein, nicht *viele* Söhne, sondern *ein* Sohn. Ihr sollt wohl unterschieden sein nach der *leiblichen* Geburt; in der *ewigen* Geburt aber sollt ihr *eins* sein, denn in Gott ist nichts als *ein* naturhafter Ursprung; und darum ist da nur *ein* naturhafter Ausfluß des Sohnes, nicht zwei, sondern einer. Und darum: Sollt ihr *ein* Sohn sein mit Christus, so müßt ihr ein einziger Ausfluß mit dem ewigen Worte sein.

Wie soll der Mensch hierzu kommen, daß er ein einziger Sohn des Vaters sei? Merkt euch! Das ewige Wort nahm nicht *diesen* noch *jenen* Menschen an, sondern es nahm eine freie, ungeteilte menschliche *Natur* an, die da rein war, ohne Individualzüge; denn die einfaltige Form der Menschheit ist ohne Individualzüge. Und darum, weil bei der Annahme die menschliche *Natur* von dem ewigen Wort einfaltig ohne Individualzüge angenommen wurde, darum wurde das Bild des Vaters, das der ewige Sohn ist, (zugleich) zum Bild der menschlichen Natur. Denn, so wahr es ist, daß Gott Mensch geworden ist, so wahr ist es, daß der Mensch Gott geworden ist. Und so denn ist die *menschliche Natur* darin überbildet, daß sie das *göttliche Bild* geworden ist, welches das Bild des Vaters ist. So denn: Sollt ihr *ein* Sohn sein, so müßt ihr abscheiden und abgehen von allem dem, was Unterschiedenheit an euch verursacht. Denn der (einzelne) Mensch ist ein Akzidens zur (menschlichen) Natur; und darum geht ab von allem dem, was Akzidens an euch ist, und nehmt euch nach der freien, ungeteilten menschlichen *Natur*. Und da denn dieselbe Natur, nach der ihr euch nehmt, Sohn des ewigen Vaters geworden ist infolge der Annahme durch das ewige Wort, so werdet ihr Sohn des ewigen Vaters mit Christus dadurch, daß ihr euch nach derselben Natur nehmt, die dort (= in Christus) Gott geworden ist. Darum hütet euch, daß ihr euch danach nehmt, wie ihr *dieser* Mensch oder *jener* irgendwie seid, sondern nehmt euch nach der freien, ungeteilten menschlichen *Natur*. Darum: Wollt ihr *ein* Sohn sein, so scheidet euch von allem Nicht, denn (das)

Wie? Daz merket! Daz dû niht enbist dér mensche, daz niht machet underscheit zwischen dir und dém menschen. Und alsô: wellet ihr sîn sunder underscheit, sô scheidet iuch von nihte. Wan ein kraft ist in der sêle, diu ist gescheiden von nihte, wan si enhât niht gemeine mit deheinen dingen; wan niht enist in der kraft wan got aleine: der liuhtet blöz in die kraft.

Sehet, der mensche, der alsô éin sun ist, der nimet bewegunge und wûrkunge und allez, daz er nimet, – daz nimet er allez in sînem eigene. Wan, daz der sun des vaters nâch der êwicheit ist sun, daz ist er von dem vater. Waz er aber hât, daz hât er in im, wan er ein mit dem vater ist nâch wesene und nâch natûre. Dar umbe hât er wesen und wesunge allez in im, und alsô spricht er: «vater, als ich und dû ein sîn, alsô wil ich, daz sie ein sîn». Und alsô als der sun ein ist mit dem vater nâch wesene und nâch natûre, alsô bist dû ein mit im nâch wesene und nâch natûre und hâst ez allez in dir, als ez der vater hât in im; dû enhâst ez von gote ze lêhene niht, wan got ist dîn eigen. Und alsô: allez, daz dû nimest, daz nimest dû in dînem eigene; und swaz werke dû niht ennimest in dînem eigene, diu werk sint alliu tôt vor gote. Daz sint diu werk, dar zuo dû ûzer dir beweget bist von vremden sachen, wan sie engânt von lebene niht: dar umbe sint sie tôt; wan daz dinc lebet, daz bewegunge nimet von sînem eigene. Und alsô: suln des menschen werk leben, sô müezen sie genomen werden von sînem eigene, niht von vremden dingen noch ûzer im, sunder in im.

Nû merket! Minnet ir die gerechticheit nâch dem, daz dâ gerechticheit ist ûf dir oder an dir, sô enminnet ir niht die gerechticheit nâch dem, daz si diu gerechticheit ist: und alsô ennemet ir sie niht noch enminnet sie niht alsô, als sie einvaltic ist, sunder ir nemet sie geteilet. Wan denne got diu gerechticheit ist, sô ennemet ir in niht noch enminnet in niht nâch dem, daz er einvaltic ist. Und dar umbe sô nemet die gerechticheit nâch dem, und si gerechticheit ist, wan alsô nemet ir sie nâch dem, und sie got ist. Und alsô: swâ diu gerechticheit wûrket, dâ wûrket ir, wan ir wûrket danne alle zît gerechticheit. Jâ, und stüende diu helle an dem wege der gerechticheit, ir wûrhtet die gerechticheit, und si enwære iu kein pîne, si wære iu ein vröude, wan ir wæret selber diu gerechticheit; und dar umbe sô müezet ir gerechticheit wûrken. Wan, als verre als sich ein dinc in einer gemeinheit ûfragende ist, als verre ez mit der einvalticheit der gemeinheit ein ist und ie einvaltiger ist.

Ze der einvalticheit der wârheit helfe uns got! Âmen.

Nicht stiftet Unterschiedenheit. Wie das? Merkt euch! Daß du nicht *jener* Mensch bist, dieses Nicht stiftet Unterschiedenheit zwischen dir und *jenem* Menschen. Und also: Wollt ihr ohne Unterschiedenheit sein, so scheidet euch vom Nicht. Denn eine Kraft ist in der Seele, die ist geschieden vom Nicht, denn sie hat nichts gemein mit irgendwelchen Dingen; denn nichts ist in dieser Kraft als Gott allein: *der* leuchtet unverdeckt in dieser Kraft.

Seht, der Mensch, der so *ein* Sohn ist, der nimmt Bewegung und Wirkung und alles, was er nimmt, – das alles nimmt er in seinem Eigenen. Denn, daß der Sohn des Vaters nach der Ewigkeit Sohn *ist*, das ist er *vom Vater* her. Was er aber *hat*, das hat er *in sich*, denn er ist eins mit dem Vater nach dem Sein und nach der Natur. Darum hat er Sein und Seinsweise ganz in sich, und so spricht er: «Vater, wie ich und du eins sind, so will ich, daß sie eins seien» (Joh. 17,11/21). Und so, wie der Sohn eins ist mit dem Vater nach Sein und nach Natur, so bist du eins mit ihm nach Sein und nach Natur und hast es alles in dir, wie es der Vater in sich hat; du hast es von Gott nicht zu *Lehen*, denn Gott ist dein *Eigen*. Und folglich: Alles, was du nimmst, das nimmst du aus deinem Eigenen; und welche Werke du nicht in deinem Eigenen nimmst, *die* Werke sind alle *tot* vor Gott. Das sind die Werke, zu denen du durch fremde Ursachen *außerhalb deiner* bewegt wirst, denn sie kommen nicht aus dem *Leben*: darum sind sie tot; denn (nur) *das* Ding *lebt*, das Bewegung aus seinem *Eigenen* nimmt. Und so denn: Wenn des Menschen Werke *leben* sollen, so müssen sie aus seinem Eigenen genommen werden, nicht von Fremden noch von *außerhalb* seiner, sondern *in ihm*.

Nun merkt euch! Liebt ihr die Gerechtigkeit danach, daß die Gerechtigkeit auf *dir* oder an *dir* ist, so liebt ihr die Gerechtigkeit nicht danach, daß sie *die* Gerechtigkeit ist; und so auch nehmt ihr sie nicht noch liebt ihr sie so, wie sie einfaltig ist, sondern ihr nehmt sie als geteilt. Da denn Gott *die* Gerechtigkeit ist, so nehmt ihr ihn nicht und liebt ihn nicht danach, wie er einfaltig ist. Und darum nehmt die Gerechtigkeit danach, wie sie (*die*) Gerechtigkeit ist, denn so nehmt ihr sie danach, wie sie Gott ist. Und so denn: Wo *die* Gerechtigkeit wirkt, da wirkt *ihr*, denn ihr wirkt dann allzeit Gerechtigkeit. Ja, stände die Hölle am Wege der Gerechtigkeit, ihr würdet die Gerechtigkeit wirken, und jene (= die Hölle) wäre euch keine Pein, sie wäre euch eine Freude, denn ihr selber wäret die Gerechtigkeit; und darum *müßt* ihr Gerechtigkeit wirken. Denn so weit etwas sich in einer Allgemeinheit emporträgt, so weit ist es mit der Einfaltigkeit dieser Allgemeinheit eins, und um so einfaltiger ist es.

Zu dieser Einfaltigkeit der Wahrheit helfe uns Gott. Amen.

## Qui audit me.

Daz wort, daz ich gesprochen hân in latîne, daz sprichet diu êwige wîsheit des vaters und sprichet: «swer mich hœret, der enschamet sich niht – schamet er sich ihtes, sô schamet er sich des, daz er sich schamet – Swer in mir wûrket, der ensündet niht. Swer mich offenbâret und ûzliuhtet, der sol hân daz êwige leben». Von disen drin wörtelîn, diu ich gesprochen hân, wære ein ieglich genuoc ze einer predige.

Ze dem êrsten wil ich sprechen, daz diu êwige wîsheit sprichet: «swer mich hœret, der enschamet sich niht». Swer die êwige wîsheit des vaters hœren sol, der sol inne sîn und sol dâ heime sîn und sol ein sîn, sô mac er hœren die êwige wîsheit des vaters.

Driu dinc sint, diu uns hindernt, daz wir niht enhœren daz êwige wort. Daz êrste ist lîplichkeit, daz ander manivalentheit, daz dritte ist zîtlichkeit. Hæte der mensche disiu driu dinc übergangen, sô wonete er in êwicheit und wonete in dem geiste und wonete in einicheit und in der wüestunge, und dâ hôrte er daz êwige wort. Nû sprichet unser herre: «nieman enhœret mîn wort noch mîne lêre, er enhabe denne sich selben gelâzen». Wan der gotes wort hœren sol, der muoz gar gelâzen sîn. Daz selbe, daz dâ hœret, daz ist daz selbe, daz dâ gehœret wirt in dem êwigen worte. Allez daz, daz der êwige vater lêret, daz ist sîn wesen und sîn natûre und alliu sîn gotheit, daz offenbâret er uns alzemâle in sînem eingebornen sune und lêret uns, daz wir der selbe sun sîn. Der mensche, der dâ wære ûzgegangen alsô, daz er wære der eingeborne sun, dem wære eigen, daz dâ eigen ist dem eingebornen sune. Swaz got wûrket und swaz er lêret, daz wûrket und lêret er allez in sînem eingebornen sune. Got wûrket alliu sîniu werk dar umbe, daz wir der eingeborne sun sîn. Swenne got sihet, daz wir sîn der eingeborne sun, sô ist gote sô gâch nâch uns und îlet sô sêre und tuot rehte, als ob im sîn götlich wesen welle zerbrechen und ze nihte werden an im selben, daz er uns offenbâre allen den abgrunt sîner gotheit und die vüllede sînes wesens und sîner natûre; dâ îlet got zuo, daz ez unser eigen sî alsô, als ez sîn eigen ist. Hie hât got lust und wunne in der vüllede. Dirre mensche stât in gotes bekennenne und in gotes minne und enwirt kein anderz, dan daz got selber ist.

Hâst dû dich selben liep, sô hâst dû alle menschen liep als dich selben. Die wîle dû einen einigen menschen minner liep hâst dan dich selben, dû gewünne dich selben nie liep in der wârheit, dû enhabest denne alle menschen liep als dich selben, in einem menschen alle menschen, und der mensche ist got und mensche; sô ist dem menschen reht, der hât sich selben liep und alle menschen liep als sich selben, und dem ist gar reht. Nû sprechent etliche liute: ich hân mînen vriunt, von dem mir guot geschihet, lieber dan einen andern menschen. Im ist unreht, ez ist unvolkomen. Doch muoz man ez lîden, als etliche liute, die varnt über sê mit halbem winde und koment ouch über. Alsô ist den liuten, die einen menschen lieber hânt dan den

## Qui audit me (Eccli. 24,30)

Das Wort, das ich auf lateinisch gesprochen habe, das spricht die ewige Weisheit des Vaters und lautet: ›Wer mich hört, der schämt sich nicht‹ – schämt er sich über irgend etwas, so schämt er sich dessen, *daß* er sich schämt – ›Wer in mir wirkt, der sündigt nicht. Wer mich offenbart und ausstrahlt, der wird das ewige Leben haben‹ (Jes. Sir. 24,30/31). Von diesen drei Wörtlein, die ich gesprochen habe, genügte ein jedes für eine Predigt.

Zum ersten will ich darüber sprechen, daß die ewige Weisheit sagt: ›Wer mich hört, der schämt sich nicht‹. Wer die ewige Weisheit des Vaters hören soll, der muß innen sein und muß daheim sein und muß Eins sein, dann kann er die ewige Weisheit des Vaters hören.

Drei Dinge sind es, die uns hindern, so daß wir das ewige Wort nicht hören. Das erste ist Körperlichkeit, das zweite Vielheit, das dritte ist Zeitlichkeit. Wäre der Mensch über diese drei Dinge hinausgeschritten, so wohnte er in Ewigkeit und wohnte im Geiste und wohnte in der Einheit und in der Wüste, und dort würde er das ewige Wort hören. Nun spricht unser Herr: ›Niemand hört mein Wort noch meine Lehre, er habe denn sich selbst gelassen‹ (Luk. 14,26). Denn wer Gottes Wort hören soll, der muß völlig gelassen sein. Das Gleiche, was da hört, ist dasselbe, was da gehört wird im ewigen Worte. Alles das, was der ewige Vater lehrt, das ist sein Sein und seine Natur und seine ganze Gottheit: das offenbart er uns allzumal in seinem eingeborenen Sohne und lehrt uns, daß wir derselbe Sohn seien. Der Mensch, der da so ausgegangen wäre, daß er der eingeborene Sohn wäre, dem wäre eigen, was dem eingeborenen Sohne eigen ist. Was Gott wirkt und was er lehrt, das wirkt und lehrt er alles in seinem eingeborenen Sohne. Gott wirkt alle seine Werke darum, daß wir der eingeborene Sohn seien. Wenn Gott sieht, daß wir der eingeborene Sohn sind, so drängt es Gott so heftig zu uns, und er eilt so sehr und tut gerade so, als ob ihm sein göttliches Sein zerbrechen und in sich selbst zunichte werden wolle, auf daß er uns den ganzen Abgrund seiner Gottheit und die Fülle seines Seins und seiner Natur offenbare; Gott ist es eilig damit, daß es ganz so unser Eigen sei, wie es sein Eigen ist. Hier hat Gott Lust und Wonne in der Fülle. Dieser Mensch steht in Gottes Erkennen und in Gottes Liebe und wird nichts anderes, als was Gott selbst ist.

Hast du dich selbst lieb, so hast du alle Menschen lieb wie dich selbst. Solange du einen einzigen Menschen weniger lieb hast als dich selbst, so hast du dich selbst nie wahrhaft liebgewonnen, – wenn du nicht alle Menschen so lieb hast wie dich selbst, in einem Menschen alle Menschen: und dieser Mensch ist Gott und Mensch. So steht es recht mit einem solchen Menschen, der sich selbst lieb hat und alle Menschen so lieb wie sich selbst, und mit dem ist es gar recht bestellt. Nun sagen manche Leute: Ich habe meinen Freund, von dem mir Gutes geschieht, lieber als einen andern Menschen. Das ist unrecht; es ist unvollkommen. Doch muß man's hinnehmen, so wie manche Leute übers Meer fahren mit halbem Winde und auch hinüber kommen. So steht es mit den Leuten, die den einen Menschen lieber haben

andern; daz ist natürlîch. Hæte ich in als rehte liep als mich selben, swaz im denne geschæhe ze liebe oder ze leide, ez wære tût oder leben, daz wære mir als liep, daz ez mir geschæhe als im, und daz wære rehtiu vriuntschaft.

Dar umbe sprichet sant Paulus: ich wolte êwîclîche gescheiden sîn von gote durch mînes vriundes willen und durch got. Einen ougenblik von gote scheiden, daz ist êwîclîche von gote gescheiden, von gote scheiden ist hellischiu pîne. Waz meinet nû sant Paulus mit disem worte, daz er sprach, er wolte von gote gescheiden sîn? Nû vrâgent die meister, ob sant Paulus wære ûf dem wege der volkomenheit oder ob er wære in ganzer volkomenheit. Ich spriche, daz er stuont in ganzer volkomenheit, er enmôhte sîn anders niht gesprochen hân. Diz wort wil ich diut-schen, daz sant Paulus sprach, daz er von gote gescheiden wolte sîn.

Daz hœchste und daz næhste, daz der mensche gelâzen mac, daz ist, daz er got durch got lâze. Nû liez sant Paulus got durch got; er liez allez, daz er von gote nemen mohte und liez allez, daz im got geben mohte, und allez, daz er von gote enpfâhen mohte. Dô er daz liez, dô liez er got durch got, und dô bleip im got, dâ got istic ist sîn selbes, niht nâch einer enpfâhunge sîn selbes noch nâch einer gewinnunge sîn selbes, mêr: denne in einer isticheit, daz got in im selber ist. Er gap gote nie niht, noch er enpfîenc nie niht von gote; ez ist ein ein und ein lûter einunge. Hie ist der mensche ein wâr mensche, und in disen menschen envellet kein lîden, als wênic als in götlich wesen gevallen mac; als ich mêr gesprochen hân, daz etwaz in der sêle ist, daz gote alsô sippe ist, daz ez ein ist und niht vereinet. Ez ist ein, ez enhât mit nihte niht gemeine noch enist dem nihtes niht allez daz gemeine, daz geschaffen ist. Allez daz geschaffen ist, daz ist niht. Nû ist diz aller geschaffenheit verre und vremde. Wære der mensche aller alsô, er wære alzemâle ungeschaffen und ungeschepfelic; wære allez daz alsô, daz lîphaftic und gebresthaftic ist, wære daz verstanden in der einicheit, ez enwære niht anders, dan daz diu einicheit selber ist. Vûnde ich mich einen ougenblik in disem wesene, ich ahtete als wênic ûf mich selben als eines mistwürmelîns.

Got gibet allen dîngen glîch, und als sie von gote vliezent, alsô sint sie glîch; jâ engel und menschen und alle crêatûren die vliezent von gote glîch in irm êrsten ûzvluzze. Der nû diu dinc næme in irm êrsten ûzvluzze, der næme alliu dinc glîch. Sint sie alsô glîch in der zît, sô sint sie in gote in der êwicheit vil glîcher. Der eine vliegen nimet in gote, diu ist edeler in gote dan der hœchste engel an im selber sî. Nû sint alliu dinc glîch in gote und sint got selber. Hie ist gote als lustlich in dirre glîcheit, daz er sîne natûre und sîn wesen alzemâle durchgiuzet in der glîcheit in im selber. Daz ist im lustlich; ze glîcher wîse, als der ein ros lât loufen ûf einer grünen heide, diu zemâle eben und glîch wære, des rosses natûre wære, daz ez sich zemâle ûzgûzze mit aller sîner kraft mit springenne ûf der heide, daz wære im lustlich und wære sîn natûre. Alsô ist gote lustlich und genuoclich, dâ er glîcheit vindet. Ez ist im lustlich, daz er sîne natûre und sîn wesen alzemâle dâ giezende ist in die glîcheit, wan er diu glîcheit selber ist.

als den andern; das ist natürlich. Hätte ich ihn so recht lieb wie mich selbst, was immer ihm dann widerführe zur Freude oder zum Leide, sei's Tod oder Leben, das wäre mir ebenso lieb, wenn es mir widerführe wie ihm, und dies wäre rechte Freundschaft.

Darum sagt Sankt Paulus: «Ich wollte ewiglich geschieden sein von Gott um meines Freundes und um Gottes willen» (Röm. 9,3). Einen Augenblick von Gott scheiden, das ist ewiglich von Gott geschieden; von Gott scheiden aber ist höllische Pein. Was meint nun Sankt Paulus mit diesem Worte, daß er sprach, er wollte von Gott geschieden sein? Nun stellen die Meister die Frage, ob Sankt Paulus da erst auf dem Wege zur Vollkommenheit oder ob er bereits in ganzer Vollkommenheit gewesen sei. Ich sage, daß er in ganzer Vollkommenheit stand; sonst hätte er dies nicht sagen können. Ich will dieses Wort, das Sankt Paulus sprach, er wolle von Gott geschieden sein, deuten.

Das Höchste und das Äußerste, was der Mensch lassen kann, das ist, daß er Gott um Gottes willen lasse. Nun ließ Sankt Paulus Gott um Gottes willen; er ließ alles, was er von Gott nehmen konnte, und ließ alles, was Gott ihm geben konnte, und alles, was er von Gott empfangen konnte. Als er dies ließ, da ließ er Gott um Gottes willen, und da *blieb* ihm Gott, so wie Gott in sich selbst seiend ist, nicht in der Weise seines Empfangen- oder Gewonnenwerdens, sondern in der Seinsheit, die Gott in sich selbst ist. Er gab Gott nie etwas, noch empfing er je etwas von Gott; es ist ein Eines und eine lautere Einung. Hier ist der Mensch ein wahrer Mensch, und in diesen Menschen fällt kein Leiden, so wenig wie es in das göttliche Sein fallen kann; wie ich schon öfter gesagt habe, daß etwas in der Seele ist, das Gott so verwandt ist, daß es eins ist und nicht vereint. Es ist eins, es hat mit nichts etwas gemein, noch ist ihm irgend etwas von alledem gemein, was geschaffen ist. Alles, was geschaffen ist, das ist nichts. Nun ist dies aller Geschaffenheit fern und fremd. Wäre der Mensch ganz so geartet, er wäre völlig ungeschaffen und unerschaffbar; wäre alles das, was körperlich und bresthaft ist, so in der Einheit begriffen, so wäre es nichts anderes, als was die Einheit selbst ist. Fände ich mich (nur) einen Augenblick in diesem Sein, ich achtete so wenig auf mich selbst wie auf ein Mistwürmlein.

Gott gibt allen Dingen gleich, und so wie sie von Gott fließen, so sind sie gleich; ja, Engel und Menschen und alle Kreaturen fließen von Gott als gleich aus ihrem ersten Ausfluß. Wer nun die Dinge in ihrem ersten Ausfluß nähme, der nähme alle Dinge als gleich. Sind sie (nun schon) so gleich in der Zeit, so sind sie in Gott in der Ewigkeit noch viel gleicher. Nimmt man eine Fliege in Gott, so ist die edler in Gott als der höchste Engel in sich selbst ist. Nun sind alle Dinge in Gott gleich und sind Gott selbst. Hier in dieser Gleichheit ist's Gott so lustvoll, daß er seine Natur und sein Sein in sich selbst in dieser Gleichheit gänzlich durchströmt. Dies ist ihm lustvoll gleicherweise, wie wenn einer ein Roß laufen läßt auf einer grünen Heide, die völlig eben und gleich wäre: des Rosses Natur wäre es, daß es sich im Springen auf der Heide mit aller seiner Kraft gänzlich ausgösse; dies wäre ihm eine Lust und seiner Natur gemäß. Ebenso ist es für Gott lustvoll und beglückend, wenn er Gleichheit findet. Es ist ihm eine Lust, daß er seine Natur und sein Sein da völlig ausgießt in die Gleichheit, weil er die Gleichheit selber ist.

Nû ist ein vrâge von den engeln, ob die engel, die hie mit uns wonent und uns dienen und uns behüetent, ob die iht minner glîcheit haben an irn vröuden, dan die in der êwicheit sint, oder ob sie iht geletzet werden von den werken, daz sie unser hüetent und uns dienen. Ich spriche: nein sie niht. Ir vröude enist niht desten minner und ir glîcheit; wan daz werk des engels ist der wille gotes, und der wille gotes ist daz werk des engels; dar umbe enwirt er niht gehindert an sîner vröude noch an sîner glîcheit noch an sînen werken. Hieze got den engel varn an einen boum und hieze in dar abe rûpen lesen, der engel wære dar zuo bereit, daz er die rûpen læse, und ez wære sîn sælicheit und wære der wille gotes.

Der mensche, der nû alsô stât in dem willen gotes, der enwil niht anders, dan daz got ist und daz gotes wille ist. Wære er siech, er enwölte niht gesunt sîn. Alliu pîne ist im ein vröude, alliu manicvalticheit ist im ein blôzheit und ein einicheit, stât er rehte in dem willen gotes. Já, hienge hellischiu pîne dar an, ez wære im ein vröude und ein sælicheit. Er ist ledic und ûzgegangen sîn selbes, und alles, daz er enpfâhen sol, des muoz er ledic sîn. Sol mîn ouge sehen die varwe, sô muoz ez ledic sîn aller varwe. Sihe ich blâwe oder wîze varwe, diu gesiht mînes ougen, daz dâ sihet die varwe, daz selbe, daz dâ sihet, daz ist daz selbe, daz dâ gesehen wirt mit dem ougen. Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet; mîn ouge und gotes ouge daz ist éin ouge und éin gesiht und éin bekennen und éin minnen.

Der mensche, der alsô stât in gotes minne, der sol sîn selbes tût sîn und allen geschaffenen dingen, daz er sîn selbes als wênic ahtende si als eines über tûsent mîle. Der mensche blîbet in der glîcheit und blîbet in der einicheit und blîbet gar glîch; in in envellet kein unglîcheit. Dirre mensche muoz sich selben gelâzen hân und alle dise werlt. Wære ein mensche, des alliu disiu werlt wære, und er sie lieze als blôz durch got, als er sie enpfîenc, dem wölte unser herre wider geben alle dise werlt und ouch daz êwige leben. Und wære ein ander mensche, der niht enhæte dan eines guoten willen, und er gedæhte: herre, wære disiu werlt mîn und hæte ich denne noch eine werlt und aber eine, daz wæren drî, daz er des begernde wære: herre, ich wil dise lâzen und mich selben alsô blôz, als ich ez von dir enpfangen hân, dem menschen gæbe got als vil, als ob er ez allez mit sîner hant hæte enwec gegeben. Ein ander mensche, der niht enhæte lipliches noch geistliches ze lâzenne noch ze gebenne, der mensche lieze allermeist. Der sich zemâle lieze einen ougenblik, dem würde zemâle gegeben. Und wære ein mensche zweinzic jâr gelâzen, næme er sich selben wider einen ougenblik, er enwart noch nie gelâzen. Der mensche, der gelâzen hât und gelâzen ist und der niermê gesihet einen ougenblik ûf daz, daz er gelâzen hât, und blîbet stæte, unbewegert in im selber und unwandelliche, der mensche ist aleine gelâzen.

Daz wir alsô stæte blîben und unwandelbære als der êwige vater, des helfe uns got und diu êwige wîsheit. Âmen.

Nun stellt man die Frage in bezug auf die Engel, ob jene Engel, die hier bei uns wohnen und uns dienen und uns behüten, ob die irgendwie geringere Gleichheit haben in ihren Freuden als diejenigen, die in der Ewigkeit sind, oder ob sie durch ihr Wirken zu unserer Hut und zu unserm Dienst irgendwie geschmälert werden. Ich sage: Nein, keineswegs! Ihre Freude und ihre Gleichheit ist deshalb um nichts geringer; denn das Werk des Engels ist der Wille Gottes, und der Wille Gottes ist das Werk des Engels; darum wird er nicht behindert an seiner Freude noch an seiner Gleichheit noch an seinen Werken. Hieße Gott den Engel sich an einen Baum begeben und hieße ihn Raupen davon ablesen, der Engel wäre dazu bereit, die Raupen abzulesen, und es wäre seine Seligkeit und wäre Gottes Wille.

Der Mensch, der nun so im Willen Gottes steht, der will nichts anderes, als was Gott ist und was Gottes Wille ist. Wäre er krank, so wollte er nicht gesund sein. Alle Pein ist ihm eine Freude, alle Mannigfaltigkeit ist ihm eine Einfachheit und eine Einheit, dafern er recht im Willen Gottes steht. Ja, hinge höllische Pein daran, es wäre ihm eine Freude und eine Seligkeit. Er ist ledig und entäußert seiner selbst, und alles dessen, was er empfangen soll, dessen muß er ledig sein. Soll mein Auge die Farbe sehen, so muß es ledig sein aller Farbe. Sehe ich blaue oder weiße Farbe, so ist das Sehen meines Auges, das die Farbe sieht – ist eben das, was da sieht, dasselbe wie das, was da gesehen wird mit dem Auge. Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht; mein Auge und Gottes Auge, das ist *ein* Auge und *ein* Sehen und *ein* Erkennen und *ein* Lieben.

Der Mensch, der so in Gottes Liebe steht, der soll sich selbst und allen geschaffenen Dingen tot sein, so daß er seiner selbst so wenig achtet wie eines, der über tausend Meilen entfernt ist. Ein solcher Mensch bleibt in der Gleichheit und bleibt in der Einheit und bleibt völlig gleich; in ihn fällt keine Ungleichheit. Dieser Mensch muß sich selbst und diese ganze Welt gelassen haben. Gäb's einen Menschen, dem diese ganze Welt gehörte, und er ließe sie um Gottes willen so bloß, wie er sie empfang, dem würde unser Herr diese ganze Welt zurückgeben und das ewige Leben dazu. Und gäb's einen andern Menschen, der nichts als einen guten Willen besäße, und der dächte: Herr, wäre diese Welt mein und hätte ich dann noch eine Welt und noch eine – das wären ihrer drei – und er beehrte: Herr, ich will diese lassen und mich selbst ebenso bloß, wie ich's von dir empfangen habe, – dem Menschen gäbe Gott ebenso viel wie (dann), wenn er es alles mit seiner Hand weggegeben hätte. Ein anderer Mensch (aber), der gar nichts Körperliches oder Geistiges hätte zum Lassen oder Hergeben, der würde am allermeisten lassen. Wer sich gänzlich (nur) einen Augenblick ließe, dem würde alles gegeben. Wäre dagegen ein Mensch zwanzig Jahre lang gelassen und nähme sich selbst auch nur einen Augenblick zurück, so ward er noch nie gelassen. Der Mensch, der gelassen hat und gelassen ist und der niemals mehr nur einen Augenblick auf das sieht, was er gelassen hat, und beständig bleibt, unbewegt in sich selbst und unwandelbar, – *der* Mensch allein ist gelassen.

Daß wir so beständig bleiben und unwandelbar wie der ewige Vater, dazu helfe uns Gott und die ewige Weisheit. Amen.