

Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart

Von OTTO LANGER (Bielefeld)

Daß sich in Eckharts Lehre Grundgedanken der biblischen Offenbarung mit Theoremen der griechischen Philosophie verbinden, gilt in der Mystikforschung als *Opinio communis* und wurde in der neueren Diskussion um Eckharts Exodus-Metaphysik und deren Identitätsthese *esse est Deus* bestätigt. Der folgende Beitrag geht von dieser *Opinio* aus und versucht an einigen Aspekten der Innerlichkeit zu zeigen, wie dieser Synkretismus zu sich widersprechenden Beschreibungen und Erklärungsmodellen geführt hat.

Anknüpfen läßt sich an mehrere jüngere Arbeiten der Eckhart-Forschung. Sie weisen auf die Bedeutung funktionaler dynamischer Kategorien hin, die mehr auf die Frage des richtigen Vollzugs zielen und sich dadurch abheben von der substantialistischen Begrifflichkeit und dem Reflexionsmodell der metaphysischen Tradition. Sie verstehen die *unio* nicht als Subjekt-Objekt-Einheit, sondern als Funktionseinheit und den Seelengrund als dynamischen ontologischen Bezug (Mieth; Ruh). Der naheliegende Schluß, die verschiedenen Modelle eindeutig einer Tradition zuzuweisen und überall dort biblischen Ursprung anzunehmen, wo Kategorien begegnen, die den Vollzugssinn betonen, soll vermieden werden, da z. B. auch Aristoteles von seiner These aus, daß $\tau\acute{o} \acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ und $\tau\acute{o} \zeta\eta\eta\nu$ dem Menschen $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ und $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\tau\acute{o}\nu$ seien (1166a 19; 1170a 14), die Folgerung zieht, daß Vollzug und Erhaltung seines Seins das letzte Worumwillen aller Handlungen sei – ein Sachverhalt, den er wegen seiner Fixierung auf den Sinn von Sein als Vorhandensein substantialistisch expliziert. Der Sinn von Sein als zu vollziehendes tritt in exemplarischer Weise zurück hinter dem Sinn des Seins als $\sigma\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, als konstatierbarer Bestand. [1]

Von den angedeuteten Positionen der Forschung ausgehend, versucht der folgende Beitrag an verschiedenen Aspekten der Innerlichkeit zu zeigen, daß in Eckharts Beschreibungen eine metaphysische Begrifflichkeit konkurriert mit Kategorien, die einen nicht-objektivierbaren Vollzug bezeichnen, ferner, daß die metaphysischen Kategorien vor allem dann zu besonderen Schwierigkeiten und Inkonsistenzen führen, wenn es um praktische Fragen geht. Insgesamt soll gezeigt werden, daß Eckhart bei der Beschreibung von Phänomenen der Innerlichkeit trotz aller metaphysischen Begrifflichkeit an einem Modell orientiert bleibt, das den Aspekt des Vollzugs des eigenen Seins hervorhebt. Im folgenden soll die These an drei Aspekten der Innerlichkeit erprobt werden; erstens am Aspekt des Wissens von sich selbst, zweitens am Aspekt der Freiheit des inneren Menschen, drittens am Aspekt seiner ontologischen Konstitution.

I.

1. In seiner im Rahmen einer theologischen Ästhetik stehenden Abhandlung über Meister Eckhart hat H. Urs von Balthasar darauf hingewiesen, daß Eckhart »eine ursprünglich lauterste christliche Frömmigkeit . . . in ein ungemäßes Gewand« kleidet, indem er christliche Gotteserfahrung »in der Schulsprache der überlieferten und zeitgenössischen scholastischen Philosophie« zur Geltung zu bringen versucht. Dieser Sachverhalt verlangt hermeneutische Konsequenzen: »Man muß also bei Eckhart die völlig reine und schattenlose Gotterfahrung herausheben aus der konzeptualen und verbalen Einkleidung: jene ist auch in ihren kühnsten Ausblicken authentisch christlich, aber sie kleidet sich in Gewänder der Vergangenheit«. [2] Diese Sätze gelten nicht nur für den Bereich der Gotteserfahrung, sondern treffen in analoger Weise auch auf den Bereich des Wissens von sich selbst zu. Eckharts Antwort, in welcher Weise der Mensch wissend auf sich selbst bezogen sei, stellt sich geradezu als Musterbeispiel einer Verquickung von christlichen und neuplatonisch-scholastischen Elementen dar. Der fragliche Bereich ist aber wegen der Amalgamierung der heterogenen Elemente und wegen des Fehlens einer expliziten Unterscheidung zwischen theoretischem und praktischem Wissen von sich selbst durch Eckhart schwer zu analysieren. Trotzdem lassen sich Passagen ausmachen, in denen es um theoretisches Selbstbewußtsein geht, und andere, die von einem praktischen Wissen von sich selbst sprechen, und wieder andere, die vom praktischen Verhalten zu sich handeln.

2. In der Predigt »Misericordia domini plena est terra« (DW III, 35 ff.), die den Stellenwert von Visionen und Auditionen im geistlichen Leben erörtert, geht Eckhart von der augustinischen Einteilung der Erkenntnisarten [3] aus und unterscheidet *drier hande bekantnisse an der sêle* (DW III, 37,2). *Daz êrste ist bekantnisse der créatûren, die man mit den vünf sinnen begrîfen mac* (DW III, 37,3), es ist *sinnelich* (DW I, 182,7), *lîplich* (DW III, 242,4) und richtet sich auf die Dinge in Raum und Zeit. Es erfaßt seine Gegenstände nur als Erscheinungen, *es nimet bilde* (DW III, 242,4f.) und kann daher Gott, der reiner Geist ist, nicht erfassen. Die zweite Erkenntnisart ist das *geistlich bekantnisse, operatio intellectualis* (LW I, 609,9); sie ist *geistlicher* (DW III, 37,5) als die erste, weil sie ihr Objekt ohne dessen Gegenwart im Vorstellungsbild erkennen kann. Dies markiert aber zugleich ihre Defizienz, ihre Angewiesenheit auf das *phantasma*. *Nam »sine phantasmate« accepto a sensu »non est intelligere«* (LW I, 579,9f.). Eckhart kombiniert die augustinische Einteilung mit der thomistischen Lehre von der Notwendigkeit einer »*conversio*« und nimmt wie Thomas (S.th.I, q.84 a.7) an, daß die *operatio intelligibilis* nur im Bezug auf die durch die Sinnlichkeit vermittelte Welt möglich ist. Die dritte Erkenntnisart ist *ein lûter geistlich bekantnisse* (DW III, 38,1 f.). Sie vollzieht sich ohne species und »*conversio ad phantasma*«, *stammt unmittelbar von Gott* (LW I, 609,12) und nimmt Gott ohne Mittel in seinem *blôzen eigenen wesene* (DW I, 182,10). Diese höchste Form des Erkennens ist aber kein bloß theoretisches Verhalten mehr, sondern eine *dynamische ontologische Relation*. Denn Eckhart setzt das Erkennen Gottes im Intellekt gleich mit dem Erkennen, in dem Gott den

Menschen erkennt; *mîn ouge und gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesiht und ein bekennen und ein minnen* (DW I, 201,6 ff.). 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, 173,6f.). Die Einheit mit Gott im Geist ist kein Subjekt-Objekt-Verhältnis, sondern die Einheit von Seinsmitteilung und Seinsempfang. Während also Eckhart bei den beiden unteren Erkenntnisweisen in traditioneller Orientierung am Sehen davon ausgeht, daß ein Erkennendes das Erkennbare entweder unmittelbar oder mittelbar präsent hat, überschreitet er dieses Modell bei der obersten *bekanntnisse*, obwohl er auch hier zunächst von einem Sehen spricht, und faßt Erkennen und Erkanntwerden als einheitlichen Lebensvollzug, in dem es nur noch einen Gegensatz der Relation gibt. Erkennendes und Erkanntes verhalten sich zueinander als *gignens und genitum*, die keine zwei nebeneinander stehende Substanzen sind, sondern *ein wesen, ein leben*.

3. Von der Unterscheidung der Erkenntnisarten ausgehend, läßt sich die Frage beantworten, welches theoretische Wissen die Seele von sich selbst hat. Da Eckhart an einem Wissen von den eigenen leib-seelischen Zuständen nicht interessiert ist und die beiden unteren *bekanntnisse* wegen ihrer Angewiesenheit auf das Sinnliche von der immateriellen Seele kein Bild nehmen und sie daher auch nicht erkennen können, bleibt nur die dritte Möglichkeit der *ratio superior*. Im Sermo ›Spiritu ambulate‹ (LW IV, 282 ff.) spricht Eckhart im Anschluß an Augustinus von der Selbsterkenntnis des Geistes, der in sich geeint und von allem Geschaffenen abgeschieden ist. ›*est aliquid quod animus ipse corporis dominator videat, quod non per oculos corporis, sed per se ipsum videat, et utique melius quod per se ipsum quam quod per servum suum. Se ipsum per se ipsum, ut norit se, videt se. Nec utique, ut videat se, corporalium oculorum quaerit auxilium; immo ab omnibus corporis sensibus . . . abstrahit se ad se, ut videat se in se, ut noverit se apud se*‹ (LW IV, 284,11 ff.). Wenn man annimmt, daß das Augustinuszitat die Position Eckharts umschreibt, ergeben sich mehrere Folgerungen: Das Wissen des Geistes von sich selbst ist ein inneres Sehen. Die Seele hat zwei Augen, ein äußeres und ein inneres (vgl. DW I, 165,4ff.). Die Selbsterkenntnis des Geistes impliziert demnach ein Subjekt-Objekt-Verhältnis, die Zweiheit von Wissendem und Gewußtem, bei dem das Subjekt sich selbst Gegenstand ist. Da die *ratio* sich selber sieht, der Wissende sich selbst weiß, Subjekt und Objekt also identisch sind, handelt es sich um eine Wissensrelation, die zugleich Identitätsrelation ist. Dieses Sehen seiner selbst durch sich selbst vermag der Geist auf Grund seiner Immaterialität, die ihn zur *reditio completa super se* befähigt.

Die Passage scheint zunächst ein Beleg zu sein für die theoretische Selbsterkenntnis des Menschen im Sinne einer Reflexion auf das eigene immaterielle Sein. Aus dem Kontext geht jedoch hervor, daß Eckharts Rede von der Selbsterkenntnis des Geistes im Zusammenhang der Frage nach der Erkenntnis Gottes steht und daß es ihm primär nicht um die Selbsterkenntnis geht, sondern um die Erkenntnis Gottes als des Grundes des Geistes, aus dem der Geist sein Sein erhält. Voraussetzung der Erkenntnis Gottes ist die *abnegatio proprii. sol diu*

sêle got bekennen, sô muoz si ir selber vergezzen und muoz sich selber verliesen (DW III, 149,5f.).

Daraus ergibt sich erstens, daß das Geschöpf, das sich in seiner *proprietas* selbst erkennen wollte, nichts erkennen würde, weil das, worauf es sich erkennend richtete, nichts wäre; zweitens, daß eigentliche Selbsterkenntnis nicht Erkennen des eigenen individuellen Seins ist, sondern Erkennen seiner selbst als abhängig von der Seinsmitteilung Gottes. Die höchste Form der Selbsterkenntnis besteht also im erkennenden Bezug des seiner selbst entäußerten Geistes auf seine Einheit mit Gott im Akt der Erkenntnis, in dem Gott Sein mitteilt und das Geschöpf Sein erhält. Die Einheit mit Gott im Sein ist das Primäre, das Wissen darum abgeleitet. /

Diese Interpretation wird durch eine Passage aus den deutschen Predigten bestätigt. *Sol diu sêle got bekennen, sô muoz si ir selber vergezzen und muoz sich selber verliesen; wan bekente si sich selber, sô enbekente si got nicht; mêr: si vindet sich wider in gote. In dem, als si got bekennet, sô bekennet si sich selben und alliu dinc in im, dâ si sich von gescheiden hât* (DW III, 149,5 ff.). Der reflexive Bezug auf sich selbst verhindert also nach Eckharts Meinung gerade den Bezug zu Gott; denn wenn das Individuum sich auf sich selbst richtet, versteht es sich als selbständiges Seiendes neben Gott, nicht als *ein lüter niht* (DW I, 70,1). Erst wenn das Geschöpf sich in der *abnegatio sui* selbst überschreitet, erkennt es sich selbst, wie es wirklich ist, in Gott.

4. Vom »theoretischen Wissen« von sich selbst läßt sich in den Texten Eckharts noch eine andere Form der Selbsterkenntnis unterscheiden, deren Wissen unmittelbar praktisch relevant ist. Im dritten Kapitel der »Reden der Unterweisung«, das vom Eigenwillen handelt, konstatiert Eckhart ein Fundierungsverhältnis zwischen Verhalten zu sich selbst und Verhalten zu den Dingen. Dem Lassen seiner selbst kommt der Vorrang vor dem Lassen der Dinge zu: sich gelassen haben heißt alles gelassen haben; denn wer seinen Eigenwillen läßt, hat den Besitzwillen insgesamt aufgegeben. Daraus leitet Eckhart den Imperativ ab: *Nim dîn selbes war, und swâ dû dich vindest, dâ lâz dich; daz ist daz aller beste* (DW V, 196,3 f.). Der Satz, sich selbst »wahrzunehmen«, fordert nicht zur Introspektion auf, er ist nicht theoretisch gemeint, er verlangt auch nicht, in einem Akt der Reflexion ins eigene Innere das »Selbst« als immaterielles Wesen geistig zu sehen, sondern sich seiner Handlungsmotive und Willensdispositionen im Horizont alternativer Bestimmungsmöglichkeiten bewußt zu werden. Zur Beschreibung dieses Wissens von sich selbst reicht weder ein Subjekt-Objekt- noch ein Reflexionsmodell [4] aus, die beide den fraglichen Sachverhalt verdinglichen.

5. Eine mit den beiden genannten Formen von Wissen seiner selbst nicht kontaminierbares *warnemen* des Inneren behandelt Eckhart im sechsten Kapitel der »Reden der Unterweisung« im Kontext der Frage nach dem Zusammenhang von Abgeschiedenheit und Haben Gottes. Mit Gott eins ist nicht derjenige, der sich von der Welt in die Eremitage zurückzieht, sondern wer in innerer Einsamkeit die Dinge durchbricht und Gott in ihnen findet. Dieses innerliche Haben Gottes ist keine Relation des Menschen zu einem Gegenüber, sondern ein Einssein im *wesen*, das zugleich das Verhalten zu den Dingen verändert. Der

Abgeschiedene findet Gott in allen Dingen und nimmt sie, wie sie in Wahrheit sind, im absoluten Sein, also höher als sie in sich selbst sind. *Triuwen, hie zuo gehoeret vliz und minne und ein wol warnemen des menschen inwendicheit* (DW V, 207,2 f.). Daß Eckhart mit diesem *warnemen des menschen inwendicheit* weder unmittelbares theoretisches Wissen noch Erkenntnis der eigenen Beweggründe meint, geht vor allem aus seiner Verwendung des Begriffs *inwendicheit* hervor. Er gebraucht diesen Terminus im Gegensatz zu *innicheit* positiv (DW V, 210,3; 420,2; 422,6) zur Bezeichnung des innersten Wesens des Menschen, das auch im Außen und Vielerlei sich nicht verliert und im Handeln *ledicliche* (DW V, 291,7) wirkt. Die *inwendicheit* ist keine fertige Substanz, sondern besteht im ständigen Vollzug des Zunichtewerdens, des *vernihten sîn selbes* (DW V, 292,7). *Wan allez unser wesen enliget an nihte dan in einem niht-werdenne* (DW V, 294,7 f.). Das *warnemen* dieser *inwendicheit* ist kein epistemisches Wissen über die eigenen Zustände, auch kein bloß konstatierendes Wissen über das Geschehen des *vernihten sîn selbes*, sondern ein Wissen, das sich auf den Vollzug dieses Werdens des eigenen Wesens im Zunichtewerden versteht. Es ist nach Eckhart ein Können und als solches lernbar und durch Übung zu steigern. Durch gezielte Wiederholung von Handlungen kann es schrittweise aufgebaut werden analog wie eine Kunstfertigkeit. Dem Erlernen einer Kunst durch Übung entspricht im praktischen Bereich ein Einüben des Durchbrechens der Dinge und Findens Gottes in allen Dingen, ein Exerzitium der Freiheit von den Dingen und Freiheit für Gott. Das Üben hört erst auf, wenn das Sichverstehen auf seine *inwendicheit* wie das Können einer Kunstfertigkeit formiert ist. Der zum festen Habitus ausgebildeten Fertigkeit entspricht auf der praktisch-ontologischen Seite der von göttlicher Gegenwart durchdrungene, verwesentlichte Mensch (DW V, 208,11 ff.).

6. In späteren Predigten und Kommentaren beschreibt Eckhart das praktische Verhalten zu sich selbst mehrmals mit metaphysischen Begriffen. Im Kommentar zum Johannes-Evangelium unterscheidet er *persona* und *natura*: *notandum quod deus verbum assumpsit naturam, non personam hominis* (LW III, 241,5 f.), und entsprechend heißt es in einer deutschen Predigt: *Mensche unde menscheit hât underscheit. Swenne man spricht mensche, sô verstêt man eine persône; swenne man spricht menscheit, sô verstêt man aller menschen nâtûre* (Pfeiffer II, 250,18 ff.). Natur ist also im vorliegenden Zusammenhang keine individuelle Hypostase, scholastisch gesprochen, kein subsistierendes Ding, nicht *quod est*, sondern *id quo aliquid est id quod est*, Koprinzip der Existenz als Aktes der Natur. Da nun Christus, wie Eckhart, dem kirchlichen Dogma von der hypostatischen Union entsprechend, feststellt, die menschliche Natur annehm und göttliche und menschliche Natur *inconfuse . . . inseparabiliter* (Denzinger/Schönmetzer Nr. 148) vereinigt, die *natura assumpta* aber gleichzeitig – was weniger dogmakonform ist und dem thomistischen Standpunkt widerspricht – univok sein soll (LW III, 241,7 f.), so daß die von Christus angenommene und die in jedem Menschen vorliegende Natur ein und dieselbe ist, kann jeder Mensch, indem er wahrhaft Mensch wird, d. h. nach seiner Natur lebt, Gottes Sohn werden. Mit Gott eins werden, ist dem Menschen dadurch möglich, daß er Mensch wird, weil durch die Menschwerdung Gottes die menschli-

che Natur vergöttlicht wurde. *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.).

Dieser Ansatz Eckharts legt zwei inadäquate Vorstellungen nahe. Erstens die Vorstellung, es handle sich bei dieser Vergöttlichung des Menschen durch seine Menschwerdung um einen Reflexionsvorgang. Der Satz, sich nach seiner freien, ungeteilten menschlichen Natur zu nehmen (DW II, 382,3 f.), wäre demnach als Anweisung zu verstehen, sich von einem Außen, Kontingenten auf den guten Kern, die Natur zurückzubeugen und diese zu beschauen. Der Imperativ *nim dich nâch menschlicher natûre blôz* (DW I, 420,8 f.) würde ästhetisch, als Aufforderung zur Introspektion in das ewige Wesen des Menschen gedeutet. Zweitens die Vorstellung, es handle sich bei der Dichotomie *menscheit-mensche* um ein Substanz-Akzidens-Verhältnis, so daß die *persona (mensche)* bloßes Akzidens wäre, das beseitigt werden müßte, um den substantiellen Bestand freizulegen. Daß sowohl das Reflexionsmodell als auch das Substanz-Akzidens-Modell im vorliegenden Zusammenhang in die Irre führen, geht aus Eckharts Präzisierung der Bedingungen für die Gottwerdung des Menschen hervor. Er fordert die *abnegatio des personale. ganc abe, swaz menschen an dir sî und swaz dû sîst* (DW I, 420,8) ist ein praktischer Satz, der nicht die Preisgabe eines metaphysischen Bestandteils des Menschen verlangt, obwohl die Verwendung metaphysischer Kategorien dies nahelegt, sondern einen Wandel der Einstellung zum eigenen Leben, das nicht mehr nach selbstischen, sondern nach universalisierbaren Prinzipien vollzogen werden soll. Daß dies der Sinn des *sich nemen nâch der menschlichen natûre* ist, zeigt sich daran, daß in einer Existenz, die die *abnegatio proprii* leistet, Selbstliebe und Nächstenliebe zusammenfallen. *Hâst dû dich selben liep, sô hâst dû alle menschen liep als dich selben* (DW I, 195,1). Die Unterscheidung *mensche-menscheit* bzw. *persona-natura* bezeichnet zwei alternative Möglichkeiten des menschlichen Lebensvollzugs, deren jeweilige Aktuierung zu qualitativ verschiedenen ontologischen Status führt. Sich als *mensche* verstehen heißt sich selbst in seiner Nichtigkeit zum primären Liebesobjekt machen und dadurch zunichte werden; *amor enim amantem transformat in amatum* (LW II, 354,12 f.). Sich nach seiner *menscheit* nehmen bedeutet dagegen allgemein werden durch das Lassen seiner selbst. Die Selbstentäußerung des Menschen und die Kenosis Gottes haben als Ziel dieselbe Seinsweise, die Eckhart metaphysisch mit den Begriffen *menscheit* und *natura* umschreibt. Die *menscheit*, die das wahre, innere Wesen des Menschen bildet und als das Innerste des Individuums gerade nicht das ist, was exklusiv nur ihm zukommt, sondern das, was ihm mit allen Menschen und durch die hypostatische Union mit Gott gemeinsam ist, soll nicht betrachtend objektiviert, sondern in sichtbar tätiger Liebe selbstlos vollzogen werden. In seiner Theologie der Gottesgeburt im Menschen durch die Expropriation des Menschen entdeckt Eckhart, wie auch D. Mieth [5] nachweist, die biblische Spiritualität neu.

II.

1. Praktische und ontologische Aspekte der Innerlichkeit kommen in Eckharts Erörterung der Dichotomie innerer-äußerer Mensch in der Predigt ›Von dem edeln Menschen‹ (DW V, 109 ff.) zur Sprache, die nach dem ›Trostbuch‹ vom Innersten und Obersten der Seele und ihrer Konstitution in der Teilhabe am göttlichen Leben handelt (DW V, 44,27 ff.). Die Disposition der Predigt über Luk. 19,12 ergibt sich für Eckhart aus seiner häufig praktizierten Verfahrensweise, den Schrifttext in einzelne Elemente zu zerlegen und sie der Reihe nach zu exegieren.

Zunächst erörtert er den Ausdruck *ein mensche*, der nach dem Literalsinn ein menschliches Individuum bezeichnet, von Eckhart aber uminterpretiert und allgemein verstanden wird als Bezeichnung des Wesens des Menschen. Dieses wiederum definiert er nicht *per genus proximum et differentiam specificam*, sondern schließt sich unter Hinweis auf *ein geschrift* (DW V, 109,8) – nach Quint [6] den ›Liber de diffinitionibus‹ des Isaac Israeli – einer Tradition an, die das Wesen des Menschen aus zwei Substanzen bestehen läßt, *substantia spiritalis* und *substantia corporea, lîp und geist* (DW V, 109,8). Diese Unterscheidung der zweierlei Naturen setzt er synonym mit der des inneren und äußeren Menschen, die er nach seinen eigenen Worten der Bibel entnimmt. Dies bedeutet nach dem bisherigen Argumentationsgang, daß innerer und äußerer Mensch zwei verschiedene Substanzen im Menschen darstellen und Eckhart einer dualistischen Konzeption zu folgen scheint. Mit der zuletzt eingeführten Distinktion kommt zugleich der neue Aspekt einer eigentlichen, wahren und uneigentlichen, unwahren Existenzweise und der Aspekt des Wählenmüssens zwischen alternativen Möglichkeiten ins Spiel. Bei der Erörterung dessen, was zum äußeren und inneren Menschen gehört, geht Eckhart auf den ersten Blick wieder von einer strikten Trennung zweier Bereiche aus, deren Grenzen allerdings, verglichen mit dem einleitenden Abschnitt, verschoben erscheinen. *Ze dem ûzerlichen menschen hoeret allez, daz der sêle anhaftende ist, begriffen und vermischet mit dem vleische* (DW V, 109,12 f.). Zum inneren Menschen muß folglich all das gehören, was nicht mit dem Fleische vermischt ist. Die beiden Bereiche der Seele, den mit dem Fleische vermischten und den reinen, unvermischten, unterscheidet Eckhart auch sonst und bezeichnet sie als Bereich der Seelenkräfte und Bereich des Seelengrundes. *Alliu werc, diu diu sêle wirket, diu wirket si mit den kreften . . . Diu kraft des sehens enwirket niht dan durch diu ougen, . . . und alsô ist ez mit allen den andern sinnen . . . Aber in dem wesenne enist kein werc* (Pfeiffer II, 4,29 ff.). Die Zweiteilung legt zwar das Mißverständnis nahe, als habe der Mensch nur die Möglichkeit, entweder mit seinen Kräften zu wirken und sich an die Bilder der Welt zu verlieren oder in die objektlose, bildlose Innerlichkeit des Seelengrundes zu fliehen, ist aber grundsätzlich nicht dualistisch gemeint. Daß *essentia* und *potentiae* nicht zwei Teile der Seele, sondern zwei einander ausschließende Möglichkeiten des Vollzugs ihres Seins darstellen, nämlich *âne eigenschaft* oder *mit eigenschaft*, so daß das Wirken Gottes im Seelengrunde nicht Weltabkehr und Weltlosigkeit voraussetzt, läßt sich aus Eckharts *bürgelîn*-Predigt (DW I, 24 ff.) erschließen.

2. Wer ohne fremde Bilder ist, d. h. nichts von den Dingen der Welt weiß und nichts mit ihnen zu tun hat, ist *juncvrouwe*. Ledigkeit von allen *vremden bilden* bezeichnet aber nicht einen Zustand des Freiseins nur von fremden Bildern im Unterschied zu nicht-fremden, da Eckhart nicht zwischen guten und schlechten Bildern, sondern zwischen zwei dem Menschen möglichen Verhaltensweisen unterscheidet. Es gibt nicht zwei heterogene Objektbereiche, sondern zwei Modi des Verhaltens, ein freies Verhalten, das *âne eigenschaft* mit den Dingen umgeht und daher, unbehindert durch sie, frei für Gott bleibt, und ein unfreies Festhalten an den Dingen *mit eigenschaft*. *Waere ich alsô vernünftic, daz alliu bilde vernünftlicliche in mir stüenden, diu alle menschen ie enpfiegen und diu in gote selber sint, waere ich der âne eigenschaft, daz ich enkeinez mit eigenschaft haete begriffen in tuonne noch in lâzenne, mit vor noch mit nâch . . . in der wârheit sô waere ich juncvrouwe âne hindernisse aller bilde als gewaerliche, als ich was, dô ich nicht enwas* (DW I, 25,6 ff.). Das Problem der Freiheit ist ein Problem des Verhaltens zu sich selbst. Zwischen dem Verhalten zu den Dingen und dem Selbstverhältnis besteht ein Fundierungszusammenhang.

Zu diesem Ergebnis gelangt Eckhart, obwohl er von einem Subjekt-Objekt-Modell ausging, das wegen seiner verdinglichenden Tendenzen den fraglichen Sachverhalt zu verdecken droht. Indem er die Freiheit – ihm zufolge das distanzierte Verhältnis zu sich und zur Welt – mit Begriffen der Bildtheorie beschrieb und die Beziehung zwischen Bildempfänger und Bild als Subjekt-Objekt-Relation verstand, induzierte er die Vorstellung, es handle sich bei dem Freiwerden um einen Reflexionsvorgang, in dem ein Subjekt sich von der Welt der Gegenstände und ihrer Bilder löst und zu seinem bildlosen Kern zurückkehrt. Freiheit bedeutet aber, wie sich zeigte, nicht Abkehr von den Dingen und Bildern, sondern Änderung der Einstellung zu ihnen; sie ist in Verbindung mit der *vruhtbaerkeit* der von Eigenliebe nicht gestörte Vollzug des eigenen Lebens bei den Dingen, nicht in den Dingen (vgl. DW III, 485,2 f.).

3. Diese Interpretationsrichtung wird durch den zweiten Argumentationsschritt der Predigt ›Von dem edeln Menschen‹ (DW V, 109, 23–111,8) bestätigt, der zugleich zeigt, daß Eckhart die zu Beginn der Predigt eingeführte Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen nicht im Sinne einer Zweiweltenlehre aufnimmt, sondern die Dichotomie, eher Paulus folgend, biblisch versteht. Dadurch tritt der Aspekt des Vollzugs noch deutlicher in den Mittelpunkt. *Noch sol man wizzen, daz sanctus Jeronimus sprichet und ouch die meister sprechent gemeinliche, daz ein ieglich mensche von dem, daz er mensche ist, hât einen guoten geist, einen engel, und einen boesen geist, einen tiuvel* (DW V, 109,23 ff.). Äußerer und innerer Mensch unterscheiden sich dadurch, daß sie auf einen bösen bzw. guten Geist hören. Wie jemand lebt, hängt davon ab, von welchem Geist er sich beraten und leiten läßt. Aus der Beschreibung Eckharts, daß der böse Geist nicht nur beständige Zwiesprache mit dem äußeren Menschen hält, sondern durch ihn dem inneren Menschen unablässig nachstellt, ergibt sich, daß mit den beiden Termini zwei einander ausschließende Lebensmöglichkeiten des Menschen gemeint sind, der in einer lebenslang wählenden Wahlsituation zwischen ihnen sich zu entscheiden hat. Das Mit-sich-zu-Rate-Gehen und Abwägen der Möglichkeiten stellt Eckhart als Dialog mit

überweltlichen Personen dar. Der Mensch bleibt, solange er lebt, in der Schwebelage zwischen Gut und Böse, er wird nicht durch einen einmaligen Akt der Entscheidung er selbst, sondern/ muß ständig neu wählen und sich in seiner Wahl bewähren. Richtiges Leben nach dem inneren Menschen ist kein Besitz, sondern besteht im stets wieder zu wählenden Vollzug nach den Prinzipien des Guten.

Die Passage zeigt, daß innerer und äußerer Mensch sich zueinander nicht wie Innen und Außen, Geist und Leib verhalten, daß folglich der innere Mensch nicht etwas ist, auf das sich der Mensch aus dem Äußeren zurückziehen müßte, um er selbst zu werden. Äußerer und innerer Mensch sind keine zwei wesensverschiedenen Substanzen, sondern Möglichkeiten des menschlichen Lebens. In einem praktischen Dialog hat der Mensch zu überlegen und zu entscheiden, wie er handeln, wer und wie er sein will. Das in diesem inneren Dialog sich herstellende Verhältnis zu sich selbst ist also kein Verhältnis zu einem Kern der Person, dem inneren Menschen, und ist auch keine Reflexion vom Außen ins Innen. Der Mensch ist ein Wesen, das sich ständig dazu verhält, zwischen alternativen Möglichkeiten wählen zu müssen.

4. Die Lehre Eckharts vom inneren und äußeren Menschen läßt sich in ihrer Eigenart deutlicher konturieren, wenn man sie der entsprechenden Lehre vom *ἔσω* und *ἔξω ἀνθρώπου* in der griechischen und in der biblischen Tradition gegenüberstellt.

Die platonische Frage nach dem *ὄντως* und *ἀεὶ ὄν* läßt einerseits das Seiende im Ganzen in zwei disparate, ungleichwertige Bereiche auseinandertreten, einen Bereich des wahren Seins, das durch seine unvermischte Einfachheit und Selbständigkeit jeden Wandel ausschließt und immer dasselbe bleibt, und einen Bereich der Hinfälligkeit und Mannigfaltigkeit, andererseits auf seiten des Vernehmens ein Vernehmen unterscheiden, das sich auf das ständige Sein bezieht und daher wahr und verlässlich ist, *νοεῖν*, und ein Vernehmen, das sich auf die vergängliche Welt richtet und nie wahr sein kann. Sein eigentliches Sein verwirklicht der Mensch, wenn er sich vom Vergänglichen abwendet und im *νοεῖν* das Ewige denkt. Der *ἐντός ἀνθρώπου* (Politeia 589A), der sich auf das wahre Sein richtet, ist nach Platon der eigentliche Mensch. Ähnlich ist für Plotin der wahre Mensch der nach dem *νοῦς* lebende Mensch, der nicht zum Sinnlichen abfällt und sich nicht in Mannigfaltigkeit und Zeitlichkeit zerstreut.

[7]

Auch bei Paulus spielt die Unterscheidung *ἔσω* und *ἔξω ἀνθρώπου* eine wichtige Rolle. In Rom. 7,22f. spricht er von einem Leben *κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*, den er auch *νοῦς* nennt. Das Gesetz des *νοῦς* liegt in Konflikt mit dem »fremden Gesetz« in den menschlichen Gliedern. *Νοῦς* und *σάρξ* sind aber, entgegen der Meinung von Lietzmann [8], nicht zwei Teile im Menschen, ein denkendes Subjekt etwa und die von der Macht der *ἀμαρτία* beherrschte *σάρξ*; denn dies würde auf ein hellenistisches Verständnis von *ἔσω* und *ἔξω ἀνθρώπου*, von eigentlich geistigem und uneigentlich sinnlichem, an die äußerliche Welt durch die *αἰσθησις* verlorenem Menschen hinauslaufen. Dann ständen sich *ἔσω* und *ἔξω ἀνθρώπου* wie Seele und Leib, Gut und Böse gegenüber. Daß aber Paulus eine solche dualistische Konzeption ablehnt, zeigt gerade das 7. Ka-

pitel des Römerbriefes. Zwar verschärft sich der Konflikt zwischen *ἔσω* und *ἔξω ἄνθρωπος* so sehr, daß sich die Distanz der beiden bis zur Wesensverschiedenheit steigert und der Unterschied zwischen *σῶμα* und *σάρξ* verschwindet, aber Paulus unterscheidet trotzdem nicht dualistisch *νοῦς* und *σῶμα*; denn »seine Hoffnung geht nicht auf eine Befreiung des Ich aus dem Gefängnis des Leibes, sondern auf die leibliche Auferstehung«. [9] Das Wort *σῶμα*, das auch den Körper meinen kann (z. B. 2 Kor. 12, 2–4), bezeichnet nach Bultmann gewöhnlich die Person des Menschen, sofern es zu ihm gehört, sich zu sich zu verhalten. »*σῶμα* ist der Mensch, . . . sofern er sich von sich selbst distanzieren und unter die Herrschaft fremder Mächte geraten kann«. [10]

Die Bedeutung des Begriffs *ἔσω ἄνθρωπος* im Römerbrief ist nicht mit der in 2 Kor. 4,16 identisch. Während Paulus den *ἔσω ἄνθρωπος* im Römerbrief auch als *νοῦς* bezeichnet und damit den unerlösten, alten Menschen meint, der das Gesetz Gottes kennt und sich von der sterblichen *σάρξ* distanzieren kann, ist er in 2 Kor. 4,16 etwas Übernatürliches, nach Gal. 2,20 Christus selbst, der im Glaubenden lebt. Der *ἔξω ἄνθρωπος* dagegen, im Römerbrief der sterbliche Mensch in der Welt, ist jetzt in 2 Kor. 4,16 der körperliche, hingefällige Leib, von dem der Glaubende erlöst werden will. Zwischen dem transzendenten *ἔσω ἄνθρωπος* und dem *ἔξω ἄνθρωπος* besteht ein geradezu gnostischer Gegensatz. Aber dieser Gegensatz darf nicht mit dem von Geist und Sinnlichkeit gleichgesetzt werden und er ist deswegen auch nicht durch einen Rückzug von der Sinnlichkeit aufhebbar, sondern allein durch den Glauben. Daher ist »der Begriff des *ἔσω ἄνθρωπος* . . . nicht mit dem der Philosophie« [11] verwandt.

Überblickt man die griechische und die biblische Bestimmung der Dichotomie und vergleicht sie mit der Eckharts, so ergibt sich, daß dieser, eher Paulus als der griechischen Philosophie und ihrer dualistischen Konzeption folgend, die *zweierhande nature* (DW V, 109,8) nicht als wesensverschiedene Entitäten, sondern als mögliche Vollzugsweisen der menschlichen Existenz versteht. Er übernimmt die von Paulus der Anthropologie des hellenistischen Dualismus entlehnte Unterscheidung [12] und setzt sie ein zur Beantwortung der Frage nach dem richtigen christlichen Leben.

5. Im zweiten Abschnitt der Predigt ›Von dem edeln Menschen‹ (DW V, 111,9–114,20) beschreibt Eckhart die Entwicklungsstufen des inneren Menschen. Dessen Sein ist, wie sich zeigte, keine in sich fertige Substanz, sondern im Werden begriffen. Diesen Prozeß scheint Eckhart zunächst als eine Art organischen WachSENS zu verstehen, indem er ihn in Analogie zum pflanzlichen Leben setzt. *Birboumes sâme wehset ze birboume . . . sâme gotes in got* (DW V, 111,14f.). Extrapoliert man diesen Ansatz, dann ist die Entwicklung des inneren Menschen ein Werden, in dem dieser wird, was er in seinem Wesen schon war, also ein kontinuierliches organisches Wachstum mit einem naturgemäßen Telos. Der innere Mensch entwickelt sich in einer Bewegung des Insichgehens, und der jeweilige Stand der Entwicklung ist zugleich Voraussetzung und Folge des Wesens. Sich entfaltend, verhält der innere Mensch sich nur zu sich selbst.

Daß zwischen dieser teleologischen Ansicht Eckharts und der neuplatonischen Teloslehre, insbesondere ihrer christlichen Umformung durch Augustinus, ein Zusammenhang besteht, bestätigt der in der Predigt folgende Ab-

schnitt (DW V, 111,22–112,24), in dem Eckhart vom Stufenweg des inneren Menschen in engem Anschluß an Augustins Darstellung in ›De vera religione‹ 26,49 handelt, die nach W. Theiler sich auf Porphyrios stützt. [13] Augustinus zählt sechs bzw. sieben Stufen auf, die sich nach ihrem verschiedenen *robur spiritale* und dem *incrementum sapientiae* unterscheiden. Voraussetzung des Aufstiegs zur Vollkommenheit ist die Perfektibilität des menschlichen Wesens, seine Fähigkeit zu geistigem Fortschritt. Der Stufenweg selbst ist ein Weg der Erkenntnis, der in der *sapientia* terminiert. Der Mensch ist ein geistiges Wesen, das sich zur Erkenntnis Gottes erheben und dadurch glücklich werden kann. [14] Die Vollendung des Menschen liegt in der vollen Aktuierung seines auf Erkenntnis angelegten Wesens. Das glückliche Leben bedeutet Freude an der Wahrheit.

6. Eng an ›De vera religione‹ anschließend, unterscheidet Eckhart sechs Grade der Entwicklung des inneren Menschen. Der Stufenweg ist ein Weg von außen nach innen und beginnt mit der *imitatio* eines Vorbildes als erster Form der Aneignung des eigenen Wesens, dessen richtiger Vollzug am Vorbild aufscheint. Die nächsten Stufen steigern die Abkehr von der Welt, der Mensch handelt mit dem Rücken zur *menscheit* und wächst in der Liebe zu Gott, die ihn von innen führt und der Sorge und Furcht entfliehen läßt. Gegenüber dem aktiven Aspekt des richtigen Handelns aus Liebe – *der dritte grât* – betont der vierte die passive Seite, das Leiden aus Liebe. Die beiden letzten Stufen beschreiben den Zustand des Beisichseins in der Fülle der höchsten Weisheit und schließlich die vollkommene Entbildung und Überbildung des Menschen, der Kind Gottes geworden ist.

Vergleicht man die beiden Stufenwege, so ergibt sich, daß für Augustinus der Weg zum glücklichen Leben und sein höchster Akt das Erkennen und Betrachten Gottes ist. Er knüpft damit an das in der griechischen Philosophie entwickelte Modell des »philosophischen Lebens« an, das die *εὐδαιμονία* in der *θεωρία* sieht. Eckhart nimmt dieses Modell auf, durchbricht es aber an zwei entscheidenden Punkten. Erstens, der Schlußteil der Predigt (DW V, 116,20 ff.) zeigt, daß es ihm nicht um den Aufstieg zur *sapientia* geht, sondern um den Prozeß des Einbezogenwerdens des Menschen in das göttliche Leben. Nicht die Schau Gottes und das daraus entspringende Wissen, sondern der Vollzug des Einsseins sind der höchste Zweck. Das »einfache Bei-Gott-Sein« ist »unendlich wichtiger ... als das reflektorische Abbild davon oder der Widerschein im Gemüt«. [15]

Mit der Unterscheidung zwischen Leben in Gott und Wissen um dieses Leben, dem *ûzslac* und *widerslac ûf daz êrste* (DW V, 117,4), knüpft Eckhart an seine Kritik der mystischen Erfahrung an, die er schon in den ›Reden der Unterweisung‹ mit den Begriffen *wesen der minne* und *werk der minne* (DW V, 219,4) und mit der Dichotomie von geistlich-sinnlicher Wahrnehmung und erfahrungslosem Glauben umschrieb (DW V, 262,6 ff.). Das affektive Genießen Gottes ordnete er dem Werk tätiger Nächstenliebe unter, die Einheit mit Gott im Wirken zog er der Einheit mit Gott im Gefühl vor. Nicht die Empfindung, sondern das Liebeswerk, nicht das *werk der minne*, sondern das *minne-werk* (DW V, 221,3) galt ihm als das sichere Indiz für die Existenz der Liebe.

Gott soll nicht in der Emotion, sondern im Sein gefunden werden, der Seinsvollzug steht über dem affektiven Einheitserlebnis. Eckhart betont die »operationalen Elemente« [16] und versteht die Einheit mit Gott als ungegenständliche dynamische Relation, die nicht mehr als Subjekt-Objekt-Verhältnis beschrieben werden kann.

Denn, wie z. B. der Sermo ›Deus unus est‹ (LW IV, 263 ff.) zeigt, ist das Einssein keine Vereinigung zweier, und die Seele will auch nicht mit Gott vereinigt, sondern mit ihm eins sein. Wer Gott als das Eine und um des Einen und der Einigung willen liebt, will ihn weder wegen seiner Allmacht und Weisheit, die immer Vielheit bedeuten, noch um seiner Gutheit willen, die Adhäsion besagt. Während die Beziehung zu Gott als gutem immer Zweiheit von Strebendem und Erstrebtem, Subjekt und Objekt, impliziert, die als zwei nicht eins sein können, bedeutet die Beziehung zu Gott als einem nicht Anhängen, sondern Teilhabe am göttlichen Einssein. Das Streben des Menschen nach der Einheit mit Gott ist das Streben nach einer Seinsweise, in der eine nicht-objektivierbare Einheit mit Gott im *wesen* zustande kommt. Die Seele liebt Gott nicht, weil er vereinigt, sondern eins macht. Der Vollzug dieser Seinsweise ist keine dem Menschen aus eigener Kraft erreichbare Möglichkeit, sondern Werk Gottes. Im Einssein lebt die Seele das göttliche Leben.

Der zweite wichtige Punkt der Uminterpretation des Stufenmodells Augustins betrifft den bisher kaum beachteten Sachverhalt, daß der Aufstieg von der vierten Stufe an als *via passiva* verläuft und im Entbildet- und Überbildetwerden durch Gott kulminiert. Während die Entwicklung auf den ersten Stufen wie eine Reflexionsbewegung ins eigene Wesen erscheinen konnte, zeigt vor allem der sechste *grât*, daß der innere Mensch sich nicht in einer Art organischen Entwicklung aus der Vergangenheit seines eigenen Wesens heraus entfaltet, sondern aus einer unverfügbaren Zukunft wird. Das Leben des inneren Menschen ist nicht sein eigenes Leben, sondern das Leben Gottes.

III.

1. Eckharts dynamische Konzeption der Innerlichkeit soll im letzten Abschnitt vom »Angelpunkt« seines Denkens aus [17], der Analogielehre, noch einmal präzisiert werden. Schon im Vorhergehenden deutete sich an, daß der innere, wahre Mensch kein selbständiges Seiendes neben Gott ist. Gott allein ist das Sein und die Geschöpfe daher so abhängig, »daß die Herkunft der Seinswirklichkeit von Gott . . . als das Herkommen Gottes selbst zu ihm« [18] erscheint. Diese radikale, jede Subsistenz neben Gott aufhebende Verabsolutierung des Seins Gottes läßt den Zusammenhang zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht mehr als Analogie im Sinne eines Bezugsverhältnisses wie bei Thomas, sondern nur noch als Abhängigkeitsverhältnis denken. [19]

2. Im Kommentar zum ›Ecclesiasticus‹ unterscheidet Eckhart zunächst ähnlich wie Thomas im Sentenzenkommentar (I Sent. d.19 q.5, a.2) [20] das Analoge vom Univoken und Äquivoken: ›*aequivoca dividuntur per diversas res significatas, univoca vero per diversas rei differentias, analogica vero non distinguun-*

tur per res, sed nec per rerum differentias, sed ›per modos‹ unius eiusdemque rei simpliciter (LW II, 280,6 ff.). Von Äquivokation spricht man demnach, wenn zwei oder mehrere ganz verschiedene Dinge mit demselben Namen bezeichnet werden, ein univokes Prädikat dagegen wird von Seienden derselben Gattung im gleichen Sinne ausgesagt. Sätze mit analogen Prädikaten wiederum sagen etwas weder univok von mehreren aus noch äquivok denselben Namen von verschiedenen Seienden, sondern setzen die Inhalte der einzelnen Sätze zueinander in Beziehung, wobei Eckhart diese Beziehung auf eine bloße Zeichenrelation reduziert. Nur das Lebewesen ist gesund, die Gesundheit also formaliter nur im Lebewesen als dem *primum analogatum*, ihm kommt sie intrinsece, den anderen Analogaten überhaupt nicht zu.

Eine solche, thomistisch gesprochen, äußere Attributionsanalogie *secundum intentionem tantum, et non secundum esse* ... *quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno* (I Sent. d.19 q.5,a.2) nimmt Eckhart aber auch beim *ens* und den *perfectiones generales* an, im Gegensatz zu Thomas, der beim *ens* von einer Analogie *secundum intentionem et secundum esse* spricht. Eckhart reduziert aber trotzdem diese Analogie nicht auf eine *πρὸς ἑν*-Struktur im Sinne des Aristoteles (vgl. 1003a33-b19), sondern interpretiert die Vor- und Nachordnung wie Thomas bei der inneren Attributionsanalogie zur ontologischen Abhängigkeit um. Der Begriff der Analogie dient zur Beschreibung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf. [21] *Ens autem sive esse et omnis perfectio, maxime generalis, ... dicuntur de deo et creaturis analogice. Ex quo sequitur quod bonitas et iustitia et similia bonitatem suam habent totaliter ab aliquo extra, ad quod analogantur, deus scilicet* (LW II, 281,1 ff.). Aus diesem Ansatz folgt, daß das Verhältnis zwischen Gott und den Kreaturen kein Verhältnis zwischen selbständigen *entia*, sondern ein dynamisches Abhängigkeitsverhältnis ist, in dem das Endliche ununterbrochen von Gott das Sein erhält. Da es für Eckhart nur das Sein Gottes gibt, besteht die Analogie nicht zwischen *ens increatum* und *ens creatum*, sondern zwischen den Modi des göttlichen Seins, ›per modos‹ *unius eiusdemque rei simpliciter* (LW II, 280,8 f.).

Nach derselben Struktur vollzieht sich die Rechtfertigung. Gerechtigkeit und Gerechter stehen nicht nebeneinander wie zwei Substanzen, sondern der Gerechte ist *indivisus a iustitia* und eins mit der Gerechtigkeit in der Weise der Teilhabe. Er entsteht ständig durch die Gerechtigkeit, ohne daß diese ihm per se zukäme. Das Sein des Gerechten ist *in continuo fluxu et fieri* ... *sicut lux in medio a sole* (LW II, 627,4 ff.), es entsteht stetig, weil es nicht stetig ist, wie das Licht beständig wird, weil es nicht stetig in der Luft ist, *eo ipso continue, quia non continue* (LW III, 15,11). Der Gerechte ist gerecht, indem er die Gerechtigkeit je neu empfängt. Sie ist im Gerechten wie das Licht in der Luft, nicht als fester Habitus, den der Gerechte besitzt, sondern als jeweils sich vollziehende Gleichgestaltung mit der Gerechtigkeit.

3. Mit dem Analogiebegriff läßt sich auch *daz innigste und daz oberste der sēle* (DW I, 44,27 f.) explizieren. Der Seelengrund, *ein einic ein*, ist nicht die »Stelle« des Einwohnens Gottes im Menschen, sondern das Einwohnen in Gott selbst«. [22] Dort empfängt die Seele ihr Sein unmittelbar von Gott.

Diese Empfänglichkeit gründet in der Gottebenbildlichkeit. Der Seelengrund ist als *imago dei capax dei* (LW IV, 218,1) und das Analogon Gottes. [23] Als anschauliches Beispiel für diesen ontologischen Bezug verwendet Eckhart das Spiegelbild (DW I, 154,1 ff.). Es subsistiert nicht, ist in sich nichts und in seinem Sein von dem, der sich im Spiegel abbildet, abhängig. Es entsteht auch nicht in einem einmaligen Abbildungsvorgang, sondern ist nur, solange sich jemand im Spiegel betrachtet. Analog gilt für den Seelengrund: er ist als Bild Gottes in sich nichts, weder Substanz noch ein Organ der Seele, aber doch »etwaz«, das nur ist, indem es sein Sein ständig von seinem Urbild, Gott, empfängt. Der Begriff Seelengrund umschreibt eine dynamische Relation zwischen Schöpfer und Geschöpf, in der dem Geschöpf von Gott *mutuo, quasi in transitu* (LW I, 495,12), Sein zufließt. Der Mensch in seinem *wesen* ist kein Seiendes neben Gott. Die Teilhabe am göttlichen Sein stabilisiert sich also nicht zur selbständigen Entität, sie bildet kein *figuratum manens*, sondern eine je nur aktuelle Konfiguration.

4. Überblickt man die verschiedenen oben erörterten Aspekte der Innerlichkeit, den des Wissens von sich selbst, den der Freiheit und den der ontologischen Konstitution, so fällt zunächst ihre Nicht-Modernität auf. Eckharts Lehre von der Innerlichkeit ist keine Vorform einer Philosophie der Subjektivität. Schon bei der Analyse der Selbsterkenntnis erwies sich das Wissen seiner selbst als Hindernis der wahren Selbsterkenntnis; diese stellt sich theozentrisch her in der Teilhabe am göttlichen Seinsprozeß im Gegensatz zur Selbstreflexion der modernen Subjektivität, die sich selbst als Ursprung versteht. [24] Ein Wissen von seiner *inwendicheit* ist für Eckhart nur insoweit von Belang, als es praktisch relevant ist und auf den eigenen Seinsvollzug sich bezieht, der wiederum aus der Machtfülle Gottes, nicht des Subjekts erfolgt.

Die Innerlichkeit des inneren Menschen entbehrt der Wesensmerkmale der modernen Subjektivität. Sie ist weder ständig im Sinne eines kontinuierlichen Bestandes – vielmehr *in continuo fluxu et fieri* (LW II, 627,4 ff.), *eo ipso continue, quia non continue* (LW III, 15,11) – noch selbständig, sie subsistiert nicht in sich und nicht für sich, und ihr Selbstbewußtsein ist ein sekundärer Effekt des Bei-Gott-Seins. Sie ist ferner nicht tätig im Sinne einer synthetischen Einheit der Apperzeption als letzter Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis, sie erkennt nicht, indem sie das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung zur Einheit eines Objekts verbindet, sondern indem sie die Dinge in ihrer weltlichen Realität überspringt und sie in dem *morgenbekantnisse . . . âne alle unterscheide und aller bilde entbildet und aller glîcheit entglîchet in dem einen, daz got selber ist* (DW V; 116,15 ff.), sieht.

Was den praktischen Aspekt der Innerlichkeit betrifft, ist der moderne Begriff der Autonomie inkommensurabel. Das *innigeste und daz oberste der sêle* (DW V, 44,27 f.) liegt jenseits von Autonomie und Heteronomie. Frei ist der innere Mensch nicht in dem Sinne, daß er zu vernünftiger Selbstbestimmung fähig ist, was seine Würde als Selbstzweck bedingt, sondern indem er, sich selbst preisgebend, von Gott determiniert, *gotes vol* (DW V, 413,4) handelt.

Modern an Eckharts Modell der Innerlichkeit scheint dagegen die Forderung zu sein, das alltägliche Leben in seiner Faktizität zu übernehmen. Die in

dieser Lehre Eckharts implizierte Prävalenz des Vollzugssinns, die sein geringes Interesse an Gehalten, Einzelvorschriften und Tugendkatalogen erklärt, führt ansatzweise dazu, daß er neue Kategorien zur Beschreibung der Innerlichkeit einführt. Zugleich scheint sich darin eine Alternative zur »infiniten Reflexion« [25] der Subjektivität anzudeuten.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Ernst Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin 1967, S. 300.
- 2 Hans Urs von Balthasar: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, III,1: Im Raum der Metaphysik, Einsiedeln 1965, S. 390.
- 3 Vgl. Alois M. Haas: *Nim dîn selbes war*. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse (Dokimion 3), Freiburg/S. 1971, S. 23 ff.
- 4 Termini nach Ernst Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt/M. 1979.
- 5 Dietmar Mieth: Die Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa* in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 15), Regensburg 1969, S. 184.
- 6 Quint, DW V, 120.
- 7 Vgl. Werner Beierwaltes: Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins. In: Werner Beierwaltes/Hans Urs von Balthasar/Alois M. Haas: Grundfragen der Mystik (Kriterien 33), Einsiedeln 1974, S. 13, Anm. 2.
- 8 Hans Lietzmann: Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe. An die Römer (Handbuch zum Neuen Testament 8), Tübingen ⁵1971, S. 74.
- 9 Rudolf Bultmann: Theologie des Neuen Testaments (Neue theologische Grundrisse), Tübingen ⁶1968, S. 202.
- 10 Rudolf Bultmann: Theologie des Neuen Testaments [Anm. 9], S. 203.
- 11 Rudolf Bultmann: Der zweite Brief an die Korinther (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Göttingen 1976, S. 127.
- 12 Vgl. Rudolf Bultmann: Theologie des Neuen Testaments [Anm. 9], S. 204.
- 13 Vgl. Willy Theiler: Porphyrios und Augustin (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Reihe, Heft 1), Halle/S. 1933.
- 14 Vgl. Joachim Ritter: *Mundus intelligibilis*. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus (Philosophische Abhandlungen 6), Frankfurt/M. 1937, S. 87.
- 15 Dietmar Mieth: Gotteserfahrung und Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns, München 1982, S. 127.
- 16 Dietmar Mieth: Gotteserfahrung [Anm. 15], S. 127.
- 17 Josef Koch: Zur Analogielehre Meister Eckharts. In: Kurt Ruh (Hg.), *Altdeutsche und Altniederländische Mystik* (Wege der Forschung 23), Darmstadt 1964, S. 277.
- 18 Hans Urs von Balthasar: Herrlichkeit [Anm. 2], S. 391.
- 19 Vgl. Dietmar Mieth: Die Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa* [Anm. 5], S. 136.
- 20 Vgl. Wolfgang Kluxen: Analogie. In: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. I, Darmstadt 1971, Sp. 214 ff.
- 21 Vgl. Karl Albert: Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des *Opus tripartitum*, Ratingen-Kastellaun 1976, S. 181.
- 22 Dietmar Mieth: Die Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa* [Anm. 5], S. 143.

- 23 Vgl. Shizuteru 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, S. 59 ff.
- 24 Vgl. Walter Schulz: *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen 1979, S. 237.
- 25 Walter Schulz: *Ich und Welt* [Anm. 24], S. 13. Die Anregungen für meine These erhielt ich in den Seminaren von Hans-Georg Gadamer und Ernst Tugendhat.