

# „Seelengeburt“ als „Anfang“ bei Meister Eckhart

Zur lebensphänomenologischen Rezeption seines Johannesprologs

von Rolf Kühn

Der Beitrag intendiert, Meister Eckharts intellekttheoretische Metaphysik des „einzig Einen“ in einer radikal *phänomenologischen* Lesart zu vertiefen. Eckharts Kommentar zum Johannesprolog radikalisiert den Bezug von Hervorbringen und Hervorgebrachtem als Erscheinen dergestalt, dass sie ein und demselben „Wirken“ zeitlos „im Anfang“ gehorchen. Aus der „Gottheit“ und Geburt des Sohnes wie der Seele ist jegliche Transzendenz auszuschließen, wie sie mit den ideellen „Exemplarursachen“ als einer ersten Differenz gegeben ist. Eine solche Phänomenalisierung ist rein *praktisch* in unserem transzendentalen Lebensvollzug selbst gegeben – mit anderen Worten in einer *immerwährenden Geburt*, welche je „neu“ unsere „Sohnschaft“ im abgründigen „Können“ des absolut pathischen Lebensvollzugs selbst begründet.

Die Johanesauslegung wird als einer der wichtigsten Schriftkommentare Meister Eckharts angesehen,<sup>1</sup> worauf nicht nur die werkiternen Beziehungen besonders zum zweiten Genesiskommentar hinweisen,<sup>2</sup> in dem häufig einzelne Sätze aus dem Johannes-evangelium zitiert werden, sondern auch die Datierung durch die Eckhartforschung. Sie zählt den Johanneskommentar zu den Spätwerken, des Näheren entstanden nach 1313, selbst wenn Meister Eckhart schon vorher daran gearbeitet haben dürfte. Die Grundsätze seiner Exegese, wie sie im zweiten Genesiskommentar zuerst angewandt wurden, überträgt Eckhart nämlich auch auf die Auslegung des Neuen Testaments, wie es gerade die Kommentierung des Johannesevangeliums zeigt: „Mit Hilfe der natürlichen Gründe der Philosophie“, folglich zugleich mit Rückgriff auf „die Wahrheiten der Prinzipien, Folgerungen und Eigentümlichkeiten in der Natur für den, ‚der Ohren hat zu hören‘ (Mt 13,43)“, sollen die Wahrheiten des christlichen Glaubens erschlossen werden.<sup>3</sup> Dabei kommentiert Eckhart zumeist nur einzelne Sätze oder Schriftworte, die ihm besonders bedeutsam erscheinen, wie eben jene Aussage Joh 1,1: „Im Anfang war das Wort“, welche einen überragenden Wert in seinem Denken besitzt, wie es unter anderem auch die Predigt „Quasi stella matutina“ bezeugt: „Das Allereigentlichste, was man von Gott aussagen kann, das ist ‚Wort‘ und ‚Wahrheit‘. Gott nannte sich selbst ein ‚Wort‘. Sankt Johannes sprach: ‚Im Anfang war das Wort‘ (Joh 1,1), und er deutet damit (zugleich) an, dass man bei diesem Worte ein ‚Beiwort‘ sein solle. [Denn das Wort in Gott] ist sowohl

<sup>1</sup> *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* (Lateinische Werke Bd. 3, hg. u. übers. v. K. Christ; B. Becker; J. Koch; H. Fischer; L. Sturlese; A. Zimmermann), Stuttgart 1994 (abgekürzt LW III).

<sup>2</sup> *Expositio libri Genesis* (Lateinische Werke Bd. 1, 1–2, hg. u. übers. v. K. Weiß; L. Sturlese), Stuttgart 1964 u. 1982–92 (abgekürzt LW I).

<sup>3</sup> *Auslegung des heiligen Evangeliums nach Johannes*, in: *Meister Eckhart, Werke II* (hg. u. komm. v. N. Largier), Frankfurt/M. 1993, 487–537, hier: 489f.

unvorhergebracht wie ungedacht, das niemals austritt; vielmehr bleibt es ewig in dem, der es spricht.“<sup>4</sup>

## 1. Selbstzeugung Gottes und Zeugung des Menschen

Diese Bedeutsamkeit der Auffassung des Wortes (*verbum, logos*) aus dem Johannesprolog wird des Weiteren durch die Hauptstellung deutlich, welche dieser im gesamten Kommentar einnimmt. Denn während Eckhart dem 1. Kapitel bei Johannes zwei Drittel seiner ganzen Auslegung widmet, und davon zwei Drittel allein wiederum Joh 1,1–18, werden anschließend nur noch einzelne Worte aus den Versen 38, 39, 43, 48 und 51 zitiert. Auch das 6. Kapitel wird fast ganz übergangen, und selbst die Kapitel 18–19 mit der Leidensgeschichte Jesu sind nur kurz abgehandelt. Dabei ist es erneut charakteristisch, dass ihm die Pilatusfrage „Was ist Wahrheit?“ am wichtigsten ist, die Einzelheiten der Passion Jesu indessen gar nicht näher behandelt werden. Wenn wir uns daher nicht vom Begriff der *Expositio* als eines *Kommentars* im fortlaufenden Sinne irreführen lassen, so handelt es sich eher um eine Anhäufung von mehrfachen Auslegungen wichtiger Stellen für Eckhart, „damit der Leser aus ihnen nach Belieben bald die eine, bald die andere nehme, je nachdem es ihm nützlich scheint“.<sup>5</sup> Solchen inhaltlichen wie formalen Merkmalen des Aufbaus und des Vorgehens bei der Auslegung dürfen wir daher insgesamt entnehmen, dass mit der gedanklichen Durchdringung des Prologs das reichste Denken sowie der tiefste Glaube für Eckhart in diesem Werk vorgefunden werden kann, um der jeweiligen *auctoritas* eines Wortes und seiner „Exegese“ auch das volle Gewicht im Sinne einer mystisch-philosophischen Rezeption abzugewinnen. Letzteres lässt sich zum Beispiel auch der Tatsache entnehmen, dass Eckhart seinerseits Augustinus zustimmend zitiert, der im 7. Buch seiner „Confessiones“ schrieb, er habe „in Platons Büchern den Satz *im Anfang war das Wort* und einen großen Teil dieses ersten Kapitels des Johannes gelesen“.<sup>6</sup>

Wir wählen dazu zunächst eine mehr systematische Darstellung der Frage der *Geburt* im absoluten *Anfang* Gottes bzw. der „Gottheit“, bevor wir im Weiteren auf einzelne Verse des Johannesprologs und deren Auslegung durch Eckhart eingehen. In Eckharts Augen ist unsere transzendente Geburt in der Tat das originärste Phänomen des Lebens, welches das göttliche Wesen und alles offenbart, was von ihm her in seiner Einheit und Absolutheit lebt, da das göttliche Leben des Vaters nur sein kann, indem es Zeugen und Gebären ist. Der Vater in seinem *Sein* ist somit prinzipiell innere *Selbstgebung* im radikal phänomenologischen Sinne, und indem er sich an sich selbst gibt, hört er nicht auf zu geben, indem er gebiert:

<sup>4</sup> Predigt 9, in: *Meister Eckhart, Werke I: Predigten* (hg. u. komm. v. N. Largier), Frankfurt/M. 1993, 113–117. Vgl. auch Predigt 44 und 42 über das *erat* und „im Anfang“ bei Johannes: ebd., 475f. u. 455.

<sup>5</sup> Werke II, 525.

<sup>6</sup> Ebd., 491; vgl. auch M. Enders; R. Kühn, „Im Anfang war der Logos...“. Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart (mit einem Beitrag von Chr. Bruns), Freiburg/Br. 2011.

„Er gibt sich selbst auf gebärende Weise, denn das edelste Werk in Gott ist das Gebären, dafern (überhaupt) das eine in Gott edler wäre als das andere, denn Gott hat seine ganze Lust in dem Gebären. Alles, was mir angeboren ist, das kann mir niemand nehmen, es sei denn, dass er mich mir selbst nähme. (Hingegen) alles, was mir *zufallen* kann, das kann ich (auch) verlieren; darum gebiert sich Gott ganz in mich, auf dass ich ihn niemals verliere; denn alles, was mir *angeboren* ist, das könnte ich nicht verlieren.“<sup>7</sup>

Dies ist der äußerste Grund dafür, warum das göttliche Wesen in seinem eigenen *immanenten* Wirken der „verstandesmäßige“ wie „mystische“ Ort eines ursprünglichen Geborenwerdens *ohne Warum* ist, welches zugleich die phänomenologische Wahrheit eines jeden individuellen Seins im wesenhaften Leben darstellt. Das Leben des Vaters kann sich folglich nur dort an sich selbst als *causa essentialis* manifestieren, wo es sich selbst zeugt und gebiert: „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*.“<sup>8</sup>

Wir können uns daher niemals auf einen *lebendigen* Gott auch im philosophischen Sinne beziehen, es sei denn, dass wir in uns selbst seine lebendige Wahrheit *a priori* oder reduktiv erproben, welche originär die Wahrheit einer „Gottheit“ bildet, die das uranfängliche Zeugen als solches ist. Weil der Vater nämlich „reines Zeugen“ (*generatio*) ist, zeugt er sich ständig selbst und zeugt uns auf die *selbe* Weise: „Unser Namen ist: dass wir geboren werden sollen, und des Vaters Name ist: gebären, wo die Gottheit ausglimmt aus der ersten Lauterkeit, die eine Fülle aller Lauterkeit ist. [...] Zum ersten ist damit gemeint, dass wir Vater sein sollen; zum zweiten sollen wir ‚Gnade‘ sein, denn des Vaters Name ist: gebären; er gebiert in mich sein Ebenbild.“<sup>9</sup> Daraus folgt, dass alles von Gott Gezeugte in seiner absoluten Selbstzeugung gezeugt wird. Gott ist also im absoluten Anfang (*in principio*) „Lust“ am Zeugen, und alles, was von ihm immanent bewirkt wird, phänomenalisiert sich in der ständig lebendigen Ursprünglichkeit der gleichzeitigen Zeugung seines einzigen Sohnes als *Wort*:

„Wenn man mich fragte, was Gott im Himmel täte: er gebiert seinen Sohn und gebiert ihn völlig neu und frisch und hat so große Lust an diesem Tun, dass er sonst nichts tut, als dass er dieses Werk wirkt. [...] Das Werk ist ihm so eigen, dass niemand als der Vater es zu wirken vermag. In diesem Werke wirkt Gott alle seine Werke, und der Heilige Geist hängt daran und

<sup>7</sup> Predigt 59: Werke I, 627. Vgl. auch Predigt 38 (ebd., 407): „Wenn man mich fragte: Warum beten wir, warum fasten wir, warum tun wir all unsere Werke, warum sind wir getauft, warum ist Gott Mensch geworden, was das Höchste war? – Ich würde sagen: darum, auf dass Gott in der Seele geboren werde und die Seele (wiederum) in Gott geboren werde. *Darum* ist die ganze Schrift geschrieben [...].“

<sup>8</sup> Predigt 12: ebd. 143f. (Hervorh. R. K.). – Zur Sekundärliteratur hierzu vgl. etwa J. Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters, Darmstadt 1980; U. Kern, „Gottes Sein ist mein Leben.“ Philosophische Brücken bei Meister Eckhart, Berlin 2003; O. Langer, Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts, Darmstadt 2004, sowie besonders hinsichtlich der lebensphänomenologischen Rezeption: R. Kühn; S. Laoureux (Hg.), Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens. Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie, Freiburg – München 2008.

<sup>9</sup> Predigt 13: Werke I, 157.

alle Kreaturen, denn Gott wirkt dieses Werk, das seine Geburt ist, in der Seele; seine Geburt ist sein Werk, und die Geburt ist der Sohn.“<sup>10</sup>

Der Vater hört also in seinem Einheitsgrund niemals zu wirken auf, denn er kann nur zeugen und gebären, indem er sich selbstzeugt und sich dadurch an sich selbst im – ihm innebleibenden – Logos gibt. In diesem *einzig* Wirken des Vaters, welches mit der wesensursächlichen Kraft seines abgründigen Lebens identisch ist, welche sich in der Selbstzeugung selbstgibt, vollzieht sich ewiglich die Zeugung seines einzigen Sohnes als göttliches Wort in der Kommunion mit dem Heiligen Geist, welcher der Geist als „Liebe“ des Vaters wie des Sohnes ist. Der Sohn wird mithin ständig in der Selbstzeugung des Vaters gezeugt, so dass auch jede menschliche Sohn- oder Kindschaft nur in dieser Sohnschaft des Einziges Sohnes möglich ist. Indem dieser Einzige Sohn als „Wort“ geboren wird, kommt er nur in jener immanenten Bewegung in sich selbst, welche auch den Vater in sich selbst kommen lässt, denn nichts vermag *außerhalb* des Vaters und seines Sohnes gesetzt zu werden, da alles in ihm wie durch ihn in ungeteilter Einheit gegeben wird (vgl. Joh 1,3). Deshalb ist jede einzelne Kind- oder Sohnschaft in derselben *incarnatio continua* an sich selbst gebunden, welche in der Einheit der Vaterschaft verwirklicht wird.<sup>11</sup>

Die reine *Innerlichkeit* des Vaters ist der Grund ohne Grund der Gottheit, wo das absolut *anfängliche Wirken* ohne Transzendenz- oder Außenbezug nichts anderes als die Zeugung durch sein Leben als Sein und in diesem selbst ist. Indem der Vater seinen eigenen Abgrund zeugt, bleibt er in sich selbst, und indem er in sich verbleibt, zeugt er sich selbst und bringt sich zeugend hervor,<sup>12</sup> denn er bleibt in allem, wie Eckhart festhält, die absolute *Einheit*, welche in ihm selbst hervorquillt: „Aus ihr [der Lauterkeit] treibt Gott, der ewige Vater, die Fülle und den Abgrund seiner ganzen Gottheit hervor. Dieses (alles) gebiert er hier in seinem eingeborenen Sohn und (bewirkt), dass wir derselbe Sohn seien. Und sein Gebären ist (zugleich) sein Innebleiben, und sein Innebleiben ist sein

<sup>10</sup> Predigt 31: ebd., 349f.

<sup>11</sup> Über die Einheit von *creatio continua* und *incarnatio continua* vgl. etwa die Predigt „Dominica undecima“ (Sermo 25, 1–2; Werke II, 599): „Wiederum ist er ‚größer als alles‘, weil alles ins Sein ausging durch die Schöpfung, der Sohn aber aus dem Vater ‚ausgeht‘ durch Zeugung: ‚ich ging vom Vater aus und kam in die Welt‘ (Joh 16,28) durch die Schöpfung, nicht nur durch die Menschwerdung: ‚er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geschaffen‘ (Joh 1,10); als ob er sagen wollte: dadurch dass er die Welt schuf, ist er in die Welt gekommen.“ Über die Annahme der „menschlichen Natur“ und nicht eines einzelnen Menschen in der Inkarnation vgl. Predigt 24: Werke I, 282. Dies begründet, dass wir „derselbe Christus“ sein können, und zwar „ohne Gnade“, insofern die Seele als „Funken“ (oder „Etwas“) im Grunde des göttlichen Seins *eins* mit Gott ist, mithin dort, wo auch die drei göttlichen Personen „ein Sein sind“ (ebd., 280f.); vgl. auch Predigt 22 (ebd., 251) zur *Gnade*, die kein Werk wirkt oder nicht mit Gott vereinigt. Ebenso Predigt 25 (ebd., 291), wo über dieses „christologische Menschsein“ auch dem „verachtetsten Menschen“ ein solches Menschsein zugesprochen wird, wodurch die aristotelische Definition des Menschen überhöht ist; vgl. auch Anm. 56.

<sup>12</sup> Vgl. Predigt 51: „Es sagen unsere Meister: Alles, was erkannt wird oder geboren wird, das ist ein Bild; und sie sagen demgemäß: Soll der Vater seinen eingeborenen Sohn gebären, so muss er sein (eigenes) Bild als in ihm selbst im Grunde bleibend gebären. Das Bild, wie es ewiglich in ihm gewesen ist, das ist seine in ihm selbst bleibende Form. Die Natur lehrt es, und es dünkt mich durchaus billig, dass man Gott mit Gleichnissen verdeutlichen muss, mit diesem oder jenem. Dennoch ist er weder dies noch das, und so läßt sich der Vater nicht daran genügen, vielmehr zieht er sich wieder in den Ursprung, in das Innerste, in den Grund und in den Kern des Vaterseins, wo er sich selbst genießt, der Vater als Vater sich selbst im einigen Einen.“ (Werke I, 543).

Ausgebären. Er bleibt immer das Eine, das in sich selber quillt.“<sup>13</sup> Und Eckhart fügt an anderer Stelle hinzu: „Gott gebiert sich aus sich selber in sich selber und gebiert sich wieder in sich. Je vollkommener die Geburt ist, umso mehr gebiert sie. Gott gebiert sich vollständig in seinem Sohn. [...] Gott wirkt seine ganze Macht in seiner Geburt aus, und das gehört dazu, auf dass die Seele wieder zu Gott komme. [...] In dieser Geburt wird sie lebendig, und Gott gebiert seinen Sohn in die Seele, auf dass sie lebendig werde.“<sup>14</sup>

Es gibt mithin *zugleich* dieses *In-sich-selbst-Bleiben* und dieses ständige *In-sich-Hervorquellen*, welches die innere Bewegung ohne räumliche und zeitliche Bewegung beschreibt: die Ur-Bewegung des Ur-Geschehens des ewigen Seinswerdens des Vaters in sich selbst. Die dem Leben des Vaters immanente „Dynamik“, wird sie als Dynamik seiner Selbstzeugung verstanden, ist die auf solches In-sich-Bleiben gegründete Dynamik, welche vom Hervorquellen aus sich in sich und von der Rückkehr zu sich in der vollen Einheit mit sich selbst vorausgesetzt ist. In derselben Bewegung der Selbstzeugung des Vaters wird auch unaufhörlich der Sohn gezeugt, und hört der Heilige Geist nicht auf zu „blühen“. Das Hervorquellen des Sohnes als Wort aus der lebendigen Innerlichkeit des Vaters ist das Hervorquellen im Hervorquellen des Vaters in sich selber. Dieses Hervorquellen in sich setzt das ursprüngliche In-sich-Bleiben des Vaters voraus, so dass ein solches Sohnes-Hervorquellen mit der *Rückkehr* des Sohnes zum Vater durch den Geist verbunden bleibt. Dabei ist diese Rückkehr mit der unaufhörlichen Rückkehr des Vaters zu sich selbst in eins zu sehen, sofern er „jedes Mal“ *erneut* in sich heimkehrt, das heißt in seinen gottheitlichen Abgrund. Auch der Geist fließt vom Vater und vom Sohn her in derselben Bewegung ihres ewigen Wirkens zu sich selbst, und zwar wiederum in der vollkommenen Einheit der göttlichen Natur, um in den Vater und den Sohn zurückzufließen – um in ihnen in der Einheit des göttlichen Wesens zu leben.<sup>15</sup>

Allein die abgründige Einheit in der *Gottheit* ermöglicht folglich hierbei die Unterscheidung innerhalb der Dreifaltigkeit, denn nach Eckhart eint die Einheit die Vielheit, und die Unterscheidung setzt die Einheit voraus. Je mehr Einheit, desto größer die (hier personale) Unterscheidung.<sup>16</sup> Ebenso heißt es Predigt 11:

„Denn solange als mehr und mehr in dir ist, kann Gott nimmer in dir wohnen noch wirken. Diese Dinge müssen stets heraus, soll Gott hinein, es sei denn, du hättest sie in einer höheren und besseren Weise so, dass die Vielheit zur Einheit in dir geworden wäre. Je mehr dann der Vielheit in dir ist, umso mehr Einheit ist vorhanden, denn das eine ist gewandelt in das andere. [...] Einheit eint Vielheit, aber Vielheit eint nicht Einheit.“<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Predigt 28: ebd., 323. Auch in den mehr intellekttheoretisch ausgerichteten lateinischen Predigten wird ausdrücklich der Bezug des „Einen“ (des Wesens der Gottheit) auf das „Außen“ (*extra*) verneint; vgl. Sermo XXIX, in: *Meister Eckhart, Die lateinischen Werke* (hg. u. übers. v. E. Benz u. a.), Bd. 4: Sermones, Stuttgart 1956, 266. Denn jedes „Außen“ impliziert ein „Anhängen“.

<sup>14</sup> Predigt 43: Werke I, 461; vgl. ebd., 465–467.

<sup>15</sup> Über den Unterschied zwischen *Gottheit/Gott* vgl. auch *M.-A. Vannier, La Dété chez Eckhart*, in: *Encyclopédie des religions*, Bd. 2., Paris 1997, 1510f.

<sup>16</sup> Vgl. Predigt 10: Werke I, 129f.

<sup>17</sup> Ebd., 133f. Zur Unterschiedenheit der Personen in Gott „ohne Zahl“ vgl. Predigt 38 u. 40: ebd., 411 u. 429f.

Dies kann nur deshalb gegeben sein, weil der Vater, der Sohn und der Heilige Geist eins sind, sowie auch Gott und Mensch eins, das heißt nicht als Zahl anzusehen sind, denn „in der Ewigkeit gibt es keine Zahl, sie ist jenseits aller Zahl“.<sup>18</sup> Und hinsichtlich der Frage des Bleibens des Sohnes und des Heiligen Geistes im Vater, welcher mit ihrem (personalen) Hervorquellen „außerhalb“ von sich verbunden ist, sagt Eckhart:

„Der Vater ist ein Beginn der Gottheit, denn er begreift sich selbst in sich selbst. Aus dem geht das ewige Wort innebleibend aus, und der Heilige Geist fließt von ihnen beiden innebleibend aus; und (der Vater) gebiert ihn nicht, denn er ist ein innebleibendes Ende der Gottheit und aller Kreaturen, in dem eine lautere Ruhe ist und ein Rasten all dessen, was je Sein gewann. [...] (Das letzte Ende) des Seins ist die Finsternis oder die Unerkanntheit der verborgenen Gottheit. [...] Je mehr man dich suchst, umso weniger findet man dich. Du sollst ihn suchen so, dass du ihn nirgends findest. Suchst du ihn *nicht*, so findest du ihn.“<sup>19</sup>

„Sohn im Sohn“ zu sein, wie schon der Apostel Paulus sagte, will also ontologisch bedeuten, dass die Sohn- oder Kindschaft des lebendigen Menschen ebenfalls nur dort hervorzuquellen vermag, wo der Vater in uranfänglicher Weise seine Vaterschaft manifestiert, indem er seinen Einzigen Sohn zeugt, so dass *unsere* Sohnschaft nur eine wahrhaftige Sohnschaft ist, sofern sie sich in der Sohnschaft des Sohnes und in der Vaterschaft ein und desselben Vaters vollzieht.<sup>20</sup> Die Quelle unseres reinen oder transzendentalen Menschseins kann daher ebenfalls in mystisch-philosophischer Hinsicht keine abgeleitete oder vermittelte Quelle sein, welche sich von der göttlichen Quelle unterscheiden würde. Wenn wir das Leben des Einzigen Sohnes selbst besitzen, dann aus dem Grund, weil wir in ihm im Vater als absolutem Ursprung jeglichen „Seins“ sind. Denn wenn wir unsere Sohnschaft im ewigen Sohn als unser Leben rein erproben, dann erproben wir sie in jener Weise selbst, welche der Sohn von seiner eigenen uranfänglichen Sohnschaft her besitzt. Meister Eckhart sagt deshalb immer wieder, dass wir dazu berufen sind, der *selbe* Einzige Sohn zu sein und ihn vom Vater in uns gebären zu lassen; das heißt, das Sohnesleben des Sohnes selbst in unserer lebendigen Sohnschaft zu leben, welche als die innerste Offenbarung des Wesens unserer Kindschaft zu betrachten ist:

„Der Vater kann nichts als gebären, der Sohn kann nichts als geboren werden. Alles, was der Vater hat und was er ist, die Abgründigkeit göttlichen Seins und göttlicher Natur, das gebiert er alles in seinen eingeborenen Sohn. Das *hört* der Sohn von dem Vater, *das* hat er uns geoffenbart, auf das wir derselbe Sohn seien. Alles, was der Sohn hat, das hat er von seinem Va-

<sup>18</sup> Predigt 25: ebd., 293.

<sup>19</sup> Predigt 15: ebd., 179f., analog Predigt 26: ebd., 297, wonach eher Gott *uns* sucht, als dass wir *Ihn* suchen sollten. – Zur Einheit Gottes, die nicht Ursächlichkeit im kreatürlichen Sinne ist, sondern eben *causa essentialis*, in der alles als Idee *intellectualiter* gegeben ist, bevor es ins Sein hervortritt, vgl. auch die Predigt „Gratia domini“ II, 2, wo der Zusammenhang mit der Dreifaltigkeit ausgeführt wird, in: Werke II, 571–583. Ebenso Predigt 67 über das Einssein der Seele mit dem „Grund Gottes“ noch über die dreifaltige Personhaftigkeit hinaus (ebd., 23–31).

<sup>20</sup> Vgl. Predigt 43: „So auch steht es mit der Seele, die *geistig* gebiert: *deren* Geburt ist viel häufiger; in jedem Augenblick gebiert sie. Die Seele, die Gott besitzt, die ist allezeit gebärend. [...] Je vollkommener die Geburt ist, um so mehr gebiert sie.“ (Werke I, 459–461).

ter, Sein und Natur, auf dass wir derselbe eingeborene Sohn seien. Niemand (wiederum) hat den Heiligen Geist, er sei denn der eingeborene Sohn.“<sup>21</sup>

Niemand kann mithin dem Ur-Sohn als Wort des Vaters seinen ursprünglichen Platz streitig machen, welcher aus ihm den absoluten „Ort“ aller phänomenologischen Selbstgebung als Sohnschaft macht. Jede Sohnes-Geburt von ihren eigenen lebendigen Wurzeln aus zu verstehen, verlangt in mystisch-philosophischer oder lebensphänomenologischer Rezeption mithin, dass wir in der Geburt jedes einzelnen Menschen die Geburt einer lebendigen Ipseität erblicken, so wie letztere im absoluten Leben des Vaters gezeugt ist, um eine unzerstörbare „Freundschaft“ zwischen den Menschen zu verwirklichen.<sup>22</sup>

Die Frage der *Ungeschaffenheit* unserer anfänglichen Geburt als absolute „Erprobung“ oder „Selbstaffektion“ im Leben Gottes als solchem antwortet daher auf die Frage des Ungeschaffenen in der Seele gemäß Eckhart.<sup>23</sup> Wenn die rein rezeptive Seele dieses „ungeschaffene Geheimnis“ in sich selbst trägt, dann aus dem Grund, weil sie im Ungeborenen des abgründigen Lebens Gottes geboren wurde:

„Es gibt (aber) etwas, das *über* dem geschaffenen Sein der Seele ist [...]. Es ist göttlicher Art verwandt, es ist in sich selbst eins, es hat mit nichts etwas gemein. [...] Es ist eine Fremde und eine Wüste und ist mehr namenlos, als dass es einen Namen habe, und ist mehr unerkannt, als dass es erkannt wäre. [...] Solange du auf dich selber noch irgendwie achtest oder auf irgendein Ding, so weißt du so wenig, was Gott ist, wie mein Mund weiß, was Farbe ist.“<sup>24</sup>

Ebenso lesen wir bei Eckhart:

„Ich habe von einer Kraft in der Seele gesprochen, in ihrem ersten Ausbruche erfaßt sie Gott nicht, sofern er gut ist, sie erfaßt Gott auch nicht, sofern er die Wahrheit ist: sie dringt bis auf den Grund und sucht weiter und erfasst Gott in seiner Einheit und in seiner Einöde; sie erfaßt Gott in seiner Wüste und in seinem eigenen Grunde. [...] Wenn der Seele ein Kuss widerfährt von der Gottheit, so steht sie in ganzer Vollkommenheit und in Seligkeit; da wird sie umfangen von der Einheit. Im ersten Berühren, in dem Gott die Seele als ungeschaffen und un-

<sup>21</sup> Predigt 29: Werke I, 333. Demzufolge entsprechen sich in der Einheit Gottes das *Hören* und das *Gehörte*, bzw. ist das *Auge*, mit dem wir Gott sehen, *dasselbe* Auge, durch das Gott uns sieht; vgl. Predigt 12: ebd., 149. Über das Gebären als „Offenbaren“ vgl. auch Predigt 40: ebd., 431. Diese Sichtweise ist ebenfalls zentral für das rein immanente Offenbarungsverständnis bei M. Henry, *Christi Worte. Eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung*, Freiburg – München 2005, 139ff.

<sup>22</sup> Vgl. Predigt 12 zur Freundschaft und Gleichheit aller Menschen untereinander: ebd., 145. Darin wirkt sicher das aristotelische Moment der *Freundschaft* aus der „Nikomachischen Ethik“ nach, mehr aber noch die Umkehr der *Knechtschaft* zugunsten der Freundschaft mit Christus und dem Vater aus Joh 15,15; vgl. Predigt 10: ebd., 121.

<sup>23</sup> Für die engen Parallelen zwischen dem Eckhart'schen und lebensphänomenologischen Denken vgl. auch J. Reaidy, *La passion de naïtre. Essai sur la phénoménologie de la naissance chez Michel Henry*, Paris 2009, Teil 5, § 4; Die Geburt im Leben bei Meister Eckhart und Michel Henry, in: Kühn/Laoureux (Anm. 8), 159–185.

<sup>24</sup> Predigt 28: Werke I, 323; vgl. auch Predigt 15 u. 17, wo Gott wie die Seele „namenlos“ genannt werden: ebd., 181 u. 199. Ähnlich Predigt 20A u. 20B: ebd., 225f. u. 239 sowie Predigt 22: ebd., 249; „Die Seele nimmt die Gottheit, [...] wo (ihr) nichts zugelegt ist, wo nichts (hinzu) gedacht ist. [...] Ich sage deshalb *eine* Gottheit, weil dort noch nichts ausfließt und nichts berührt noch gedacht wird.“ Zur Verbindung von Namenlosigkeit Gottes, Vernunft und Sohnsein auch Predigt 26: ebd., 299; „Sollen wir den Vater erkennen, so müssen wir Sohn sein.“

erschaffbar berührt hat und berührt, da ist die Seele der Berührung Gottes nach ebenso edel wie Gott selbst.“<sup>25</sup>

Da die *abgeschiedene, losgelöste* oder *gelassene Seele* in der Selbstzeugung Gottes als „ungeschaffen“ geboren wird,<sup>26</sup> tritt sie in die Ewigkeit Gottes selbst ein und lebt als „ungeboren“ in ihrem mit der Tiefe Gottes identischen *Ab-Grund* selbst. Auf diese Weise ist sie ohne äußere (Seins-)Ursache, wie Gott selbst, und daher auch „ungeschaffen“ wie „ungeboren“. All dies führt nochmals zu der Aussage, dass das Kausalitäts- wie Analogieprinzip auf dieser letzten lebendigen Ebene seine Geltung in ontologischer und metaphysischer Hinsicht verliert, um die schon genannte *unmittelbare Immanenz* oder Empfänglichkeit der *causa essentialis* zu beinhalten:

„In jenem Sein Gottes nämlich, wo Gott über allem Sein und über aller Unterschiedenheit ist, dort war ich selber, da wollte ich mich selber und erkannte mich selber (willens), diesen Menschen (= mich) zu schaffen. Darum bin ich Ursache meiner selbst meinem *Sein* nach, das *ewig* ist, nicht aber meinem *Werden* nach, das zeitlich ist. Und darum bin ich ungeboren, und nach der Weise meiner Ungeborenheit kann ich niemals sterben. Nach der Weise meiner Ungeborenheit bin ich ewig gewesen und bin ich jetzt und werde ich ewiglich bleiben. [...] In meiner (ewigen) Geburt wurden alle Dinge geboren, und ich war Ursache meiner selbst und aller Dinge; und hätte ich gewollt, so wäre weder ich noch wären alle Dinge; wäre aber ich nicht, so wäre auch ‚Gott‘ nicht: dass Gott ‚Gott‘ ist, dafür bin ich die Ursache, wäre ich nicht, so wäre Gott nicht ‚Gott‘. Dies zu wissen, ist nicht nötig.“<sup>27</sup>

Letzterem entspricht auch die Aussage in Predigt 12:

„Das Höchste und das Äußerste, was der Mensch lassen kann, das ist, dass er Gott um Gottes willen lasse. [So] 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. [...] und da blieb ihm Gott, so wie Gott in sich selbst seiend (*istic in sîn selbes*) ist, nicht in der Weise seines Empfangens oder Gewonnenwerdens, sondern in der Seinsheit (*isticheit*), 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 [...].“<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Predigt 10: ebd., 129f.; zur „Seligkeit“ auch Predigt 45: ebd., 481f.

<sup>26</sup> Vgl. A. Bundschuh, Die Bedeutung von *gelassen* und die Bedeutung von *Gelassenheit* in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften, Frankfurt/M. 1990.

<sup>27</sup> Predigt 52: Werke I, 561f.

<sup>28</sup> Ebd., 147; vgl. ebenfalls Predigt 26: ebd., 303: „Ich will ihn vielmehr bitten, dass er mich würdig mache zu empfangen, und will ihn dafür loben, dass er *der* Natur und *des* Wesens ist, dass er *geben muss*“, was eben einschließt: „Wenn Gott noch mehr hätte [denn seine Wahrheit als Vatersein], er könnte es dir nicht verbergen, und er müsste es dir offenbaren, und er gibt es [...] in Geburtsweise“ (ebd., 299). Von daher lässt sich lebensphänomenologisch unterstreichen, dass die Transzendentalität oder das Wesen des abgründigen Lebens als Wahrheit (Offenbarung), Geben und Gezeugtwerden (Empfangen) in *eins* fallen, um den Anfang oder Ursprung von Allem bzw. Erscheinen schlechthin zu bilden.

## 2. Anfang und Hervorbringung im „Nun“

Hinsichtlich dieser lebendigen Gegenwart, welche die Ewigkeit als den uranfänglichen Ort jeder lebendigen Affektion in uns offenbart, bemerkt Eckhart grundlegend: „Die Tage, die seit sechs oder sieben Tagen verflossen sind, und die Tage, die da waren vor sechstausend Jahren, die sind dem heutigen Tage so nahe wie der Tag, der gestern war. Warum? Weil da die Zeit in einem gegenwärtigen Nun ist.“<sup>29</sup> Wer also vom Leben des göttlichen Lebens selbst lebt, ist weder „vor“ noch „nach“ diesem Leben, denn er ist nur das, was das Leben Gottes selbst in ihm ist. Deshalb ist jeder Lebendige ebenso „alt“ und ebenso lebendig wie das uranfänglich göttliche Leben. Eingetaucht in das „Jetzt“ und das ewige „Heute“ des Lebens, ist der Lebendige in der Ewigkeit der Selbstaffektion des Lebens und dessen Selbstzeugung unverlierbar an sich selbst gegeben. In Gott, sagt Eckhart unter anderem in seinem Genesiskommentar, gebe es nichts Vergangenes noch Zukünftiges, sondern alles sei ihm gegenwärtig, denn sowohl das Vergangene wie das Zukünftige sind nur, sofern sie sich auf das Gegenwärtige zurückführen. Denn was nicht gegenwärtig ist, wäre auch nicht seiend.<sup>30</sup> Und an anderer Stelle fügt er deshalb hinzu: „Alles, was er ist, das empfängt die Seele. Wonach die Seele begehrt, das ist nun bereit. Was auch immer Gott gibt, das ist immerfort im Werden begriffen gewesen; sein Werden ist in diesem Nun neu und frisch und völlig in einem ewigen Nun.“<sup>31</sup> Das „Jetzt“ der Zeit ist also nicht mit dem „Nun Gottes“ zu verwechseln, denn wie Eckhart weiterhin in seiner Predigt „Dominica sexta“ über die *Neuheit* des Lebens in Gott unterstreicht, ist unser Leben als *intentionales* vergänglich, um allein in der Gnade ständig neues Leben zu schöpfen.<sup>32</sup>

Jede als *Wirken* vollzogene Geburt, wie sie in der Mächtigkeit des göttlichen Lebens rezeptiv erlitten wird, hört also nicht auf, in sich stets ankünftig zu werden, und ist so der „Ort“ einer lebendigen und ewigen *novitas*. Denn weil der wirkende Gott nur dort wirkt, wo er selbst das Wesens-Sein als *istichheit* seines eigenen Wirkens ist, ist alles von Gott sowie in ihm Gewirkte ewiglich in seiner Gegenwart lebendig. Die ständig je ganz neue lebendige Geburt ist nichts anderes als das seit immer schon im ewigen Geborenwerden Geborene, denn in seinem Genesiskommentar heißt es entsprechend, *in uns* richte sich das Wirken nach dem Gewirkthaben, aber *in Gott* sei es das Gegenteil: *das Gewirkthaben ist das Wirken*. Da Gott als *esse* der Ort aller Dinge ist, wirke er und bewege er alle Dinge in sich selbst. Für ihn ist daher Wirken „Nicht-gewirkt-Haben“; er ist für sich sowie für jedes Einzelding Sein und Leben.<sup>33</sup> Die Tatsache, „gezeugt worden zu sein“, ist daher nur wahr durch ihren Bezug auf die immerwährende *Kraft* der Zeugung des göttlichen Zeugens selbst. Außerdem ist das Werden in der Kraft des in sich unzerreißbaren, immanent kontinuierlichen Wirkens verborgen, welches in seinem Grund ohne Grund bereits alles

<sup>29</sup> Predigt 10: ebd., 125; vgl. auch Predigt 49.

<sup>30</sup> Vgl. Expositio libri Genesis: LW I, 316.

<sup>31</sup> Predigt 20A: Werke I, 229; ebenso Predigt 26: ebd., 295.

<sup>32</sup> Vgl. Sermo XII, 1–2: Werke II, 585–595. Zum Begriff „Fülle der Zeit“ als einfacher Besitz des uns befruchtenden Lebens im Anschluss an Boethius vgl. auch den Kommentar bei N. Largier: Werke I, 99f.

<sup>33</sup> Vgl. LW I, 316f. Daher ist auch das „Nun der Ewigkeit“ die Schöpfung *jetzt* bzw. identisch mit dem Reich Gottes; vgl. Predigt 38 u. 42: Werke I, 453 u. 463.

*Vermögen* beinhaltet, das jedes ständige Geborenwerden zu sich selbst ermöglicht. Wirken und Werden sind in der Mächtigkeit des Lebens *eins*, welches zeugt und zu gebären nicht aufhört, wie für die lebensphänomenologische Rezeption festzuhalten ist:

Für die Analyse des *intellectus possibilis* ist hierbei die reine Rezeptivität oder „Möglichkeit“ im Sinne des unvermittelten „Ausflusses“ des Ab-Grundes der Gottheit in die Seele vorauszusetzen, welche mit der Sohnesgeburt identisch ist, insofern der Sohn selbst den „Vater“ in seinem Wesen empfängt.<sup>34</sup> Der „leere“ Intellekt ist also zugleich der „zeitfreie“ Intellekt in diesem Zusammenhang, so dass die aristotelische Herkunft dieser „Intellekttheorie“ nie ohne die zentrale Eckhart'sche Lehre der „Abgeschiedenheit“ verstanden werden kann. Eckhart nennt diese reine Empfänglichkeit des Seins „unmittelbar von Gott“ auch den „Geschmack Gottes“ in solch „innerem Menschen“ – konnotiert also den reinen Intellekt durchaus *affektiv*,<sup>35</sup> was dem *pathischen* oder *passiblen* Verständnis der absoluten Lebensursprünglichkeit entgegenkommt. In diesem ontologischen Gesamtkonzept ist dann verständlich, dass die „oberste Kraft“ der Seele „ungeschaffen“ ist, das heißt identisch mit der Einheit des gottheitlichen Abgrundes, während in der Zeit nur „Gleichheit“ möglich ist:

„Eine Kraft ist in der Seele, von der wir schon öfter gesprochen haben, – wäre die Seele ganz so, so wäre sie ungeschaffen und unerschaffbar. Nun ist dem nicht so. Mit dem übrigen Teil (ihres Seins) hat sie ein Absehen auf und ein Anhängen an die Zeit, und da(mit) berührt sie die Geschaffenheit und ist geschaffen – (es ist) die Vernunft: dieser Kraft ist nichts fern noch draußen. [...] Diese Kraft nimmt Gott ganz entblößt in seinem wesenhaften Sein (*istigen wesene*); sie ist eins in der Einheit, nicht gleich in der Gleichheit.“<sup>36</sup>

Nach Eckhart sind Wirken und Werden folglich eins *im Anfang (in principio)*, wovon gerade auch der Johanneskommentar ausgehen wird. Die Zeugung des Sohnes ist der Anfang des ewigen Kommens des Vaters auf ewigliche Weise in den Sohn, so dass der Sohn immer schon in der Selbstzeugung des Vaters gezeugt ist: Das Wort (*Logos*) ist immer *im Prinzip*, und in diesem Sinne wird es immer geboren, immer gezeugt: denn es ist *nie* oder *immer*, da es immer *im Prinzip* ist. Deshalb wird der Sohn, das Wort, *im Prinzip*, in Gott immer geboren und ist immer darin geboren. Dies besagt nach Eckhart das Wort *war* im Johannesprolog: „Im Anfang war das Wort“ (Joh 1,1).<sup>37</sup> Des Weiteren heißt es von diesem Prinzip im selben Kommentar zu diesem Prolog wie auch schon in der zu Beginn dieses Beitrags zitierten Predigt „Quasi stella matutina“:

<sup>34</sup> Vgl. den Kommentar von N. Largier in: Werke I, 848f.

<sup>35</sup> Predigt 10: ebd., 123. Dies gilt dann auch für den zu vollziehenden „Willen Gottes“; vgl. Predigt 41: „Schmeckte dir nun der Wille Gottes, so wärest du recht wie im Himmelreich, was immer dir widerführe oder nicht widerführe“ (ebd., 441f.).

<sup>36</sup> Predigt 13: ebd., 159; vgl. zum Zusammenhang von Gottheit, Vernunft, Bild und Grund auch Predigt 23 (ebd., 269), wo das Zurückkommen der Seele in ihr „ewiges Bild“ angesprochen wird, aus dem sie ausgeflossen ist, also die Einheit der „lauteren Seinsheit (*weselicheit*)“ noch vor Wahrheit und Gutheit kommt, die Gott etwas hinzufügen (ebd., 271).

<sup>37</sup> Vgl. Werke II, 495f.; sowie Predigt 22: Werke I, 259, wo ebenfalls das „In-Principio“ verbunden wird mit dem „innebleibenden Ausfließen“ der Seele und Kreaturen als Anfang und Ende allen Seins: „Hier habe ich ewiglich geruht und geschlafen in der verborgenen Erkenntnis des ewigen Vaters, innebleibend unausgesprochen.“

„Die Vernunft war *beim* Wort, denn es erkennt *immer* im Akt, und indem es erkennt, gebiert es die Vernunft. Die Vernunft selbst zeugt ihr eigenes Erkennen, es ist Gott selbst: das Wort war Gott, und *es war im Prinzip bei Gott*, denn er hat den Sohn immer *gekant* und immer *gezeugt*. Er war also im Prinzip bei Gott, weil Gott immer im Akt, wie er war, das heißt wie er *vom Prinzip* an gezeugt hat; denn der absolute Anfang ist immer oder nie, denn hier sind das Prinzip und der Zweck identisch.“<sup>38</sup>

Im *gegenwärtig* Ewigen des Vaters geboren zu sein, heißt *ewig* geboren zu sein: „alle Tage und in jedem Augenblick“, „heute“ und „von neuem“ auf ständige Weise in der Ewigkeit der Zeugung des einzigen Sohnes:

„Da hingegen ist Gottes Tag, wo die Seele in dem Tage der Ewigkeit steht in einem wesenhaften Nun, und da gebiert der Vater seinen eingeborenen Sohn in einem gegenwärtigen Nun, und wird die Seele wiedergeboren in Gott. So oft diese Geburt geschieht, so oft gebiert sie den eingeborenen Sohn. [...] Wie viele der Söhne nun auch sein mögen, die die Seele in der Ewigkeit gebiert, so gibt's ihrer doch nicht mehr als *einen* Sohn, denn es geschieht (eben) über der Zeit im Tage der Ewigkeit.“<sup>39</sup>

Das Schon-Immer des ewigen Ankünftigwerdens des Lebens in sich selbst ist *vor* jedem zeitlichen Vorher, so dass das Ankünftigwerden im Vergangenen und im Zukünftigen mit jenem Ankünftigwerden identisch ist, welches nicht zu kommen aufhört, denn Gott ist zugleich „Blüte als Ursprung und Frucht als Ziel“, wie Eckharts Interpretation der Aussage „meine Blüten sind meine Früchte“ aus Ecclesiasticus 24,17 lautet.<sup>40</sup> Der *Anfang* kann nur dort beginnen, wo es etwas gibt, das vor jedem Anfang nicht zu sein aufgehört hat – nämlich das Sein als Gott. Und wenn der Anfang nur in Gott verstanden werden kann, dann handelt es sich dabei allein um einen absoluten Anfang, um die Ewigkeit einer lebendigen Gegenwärtigkeit außerhalb jeder Vorstellung. Gott als Anfang und Ende bzw. „Ruhe“ thematisiert hierbei zugleich ein *Begehren* in allem kreaturhaften Sein – oder in Anknüpfung an Boethius sagt Eckhart mit neuplatonischem Einschlag: „Boethius sagt: Gott ist ein stillstehendes Gut, das alle Dinge bewegt. Dass Gott beständig ist, dass setzt alle Dinge in Lauf. Es gibt etwas sehr Beglückendes, das bewegt und jagt und setzt alle Dinge in Lauf, auf dass sie zurückkommen dahin, woraus sie geflossen sind, während es in sich selbst unbeweglich bleibt. [...] Der Urgrund jagt sie alle.“<sup>41</sup>

Damit sind auch für jede Praxis oder jeden Vollzug *Begehren* und *Ewigkeit* phänomenologisch im abgründigen Einheitspunkt der Gottheit versammelt.<sup>42</sup> Nämlich dort beständig geboren zu werden, wo der Vater folglich nicht aufhört, seinen Sohn im Geist zu

<sup>38</sup> Werke II, 515f. Für die vielfältigen Belege des Vorrangs der *Vernunft* über den *Willen* oder die *Liebe* und anderen („niederer“) Seelenkräfte vgl. besonders Predigt 42 u. 45: Werke I, v.a. 459 u. 463. Allerdings darf nicht vergessen werden, dass Vernunft als *Leben* letztlich mit der reinen Empfänglichkeit (*intellectus possibilis*) identisch ist – und nicht mit dem *intellectus agens* (Intentionalität, Selbstreflexion etc.).

<sup>39</sup> Predigt 10: Werke I, 125; oder in der Formulierung von Predigt 25: ebd., 291: „Als Erstes aber, das Gott je gibt, gibt er sich selbst. Und wenn du Gott hast, so hast du zu Gott hinzu alle Dinge.“

<sup>40</sup> Vgl. LW II, 23f.

<sup>41</sup> Predigt 13: Werke I, 157; vgl. auch Predigt 15 oder 44 zum „Verlangen“: ebd., 181 u. 473.

<sup>42</sup> Zum Verhältnis von Werk und Zeit vgl. Predigt 42: Werke I, 442, sowie auch R. Kühn, Praxis der Phänomenologie. Einübung ins Unvordenkliche, Freiburg – München 2009.

zeugen, heißt mithin in der Ewigkeit „Gottes“ geboren zu werden, welcher nie außerhalb seines *ewigen Tuns* wirkt, das – lebensphänomenologisch gesehen – seinem beständigen In-sich-selbst-Kommen als Gebären immanent ist. Alles, was sich selbst gegeben wird, ist bereits im Schon-Immer des Lebens gegeben, so dass alles Geborene nicht aufhört, im Leben ankünftig zu werden und darin zu sein und zu wirken. Wenn dabei Gottes Handeln, welches von der Wahrheit des Lebens und von dessen ursprünglichem Vermögen unabtrennbar ist, ständig *neu* auftritt, dann aus dem einsichtigen Grund, weil alles von Gott Gewirkte in der Ewigkeit seiner Mächtigkeit gewirkt ist – mithin *Mächtigkeit* einer Quelle ist, welche niemals altert. Gott wirkt ohne Unterlass, und alles, was in Gottes Mächtigkeit gewirkt wird, vermählt sich mit der Ewigkeit des Tuns in Gott, welches ein beständig neues und „frisches“ Tun ist,<sup>43</sup> wie wir sehen. Gottes Tun, welches allein etwas aus ihm und durch ihn in ihm geboren sein lässt, trägt bereits die Selbstvollendung des Lebens in sich, die sich in jeder originären oder wesenhaften Selbstgebung offenbart, wie hier schon für die weitere mystisch-phänomenologische Rezeption Eckharts und des Johannesevangeliums im radikal phänomenologischen Sinne zurückzubehalten ist. In einer richtig verstandenen Immanenz gelebt, sind dann *Leben*, *Werk* und *Eigenes* identisch im Sinne der Eckhart'schen „Gerechtigkeit“: „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 Ursache *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.“<sup>44</sup>

Weil eine solche Betrachtung der Geburt ihr eigenes pathisches oder affektives (das heißt rezeptiv-intelligibles) *Sagen* nur in sich selbst trägt, ist sie nicht imstande, sich diskursiv außerhalb jener Wahrheit letztlich mitzuteilen, die als *Passibilität* des Lebens in ihrem Ursprung selbst von jedem erlitten wird.<sup>45</sup> Unsere Geburt *ur-phänomenologisch* zu sagen, bedeutet daher, das absolute Leben sich selbst geben – und somit „sagen“ – zu lassen, und zwar in jeder *Ge-Gebenheit* und Erfahrung, welche aus ihm hervorquellen.<sup>46</sup> Das Wirken eines solchen *Pathos* und sein *Sagen* bestätigen sich als selbststoffbarende Wirklichkeit in jeder transzendentalen Geburt unseres ständigen Affiziertseins, welches nicht aufhört, das Absolute der Gottheit abgründig zu manifestieren. Allein das *Sagen* der Geburt vermag daher dieses Absolute zu sagen, und allein das empfängliche Wort der Geburt spricht unser Leben aus, indem es uns als affektives Wort gebiert, weil es das einzig lebendige Wort ist. Allein ein solches Wort verdient es letztlich, gesagt und festgehalten zu werden – als Mensch „Beiwort“ zu sein, wie wir schon zu Beginn dieses Kapitels zitierten: „Sankt Johannes sprach: ‚Im Anfang war das Wort‘ (Joh 1,1), und er deutet damit (zugleich) an, dass man bei diesem Worte ein ‚Beiwort‘ sein solle.“ Wir fügen deshalb hier jetzt hinzu, was Eckhart einleitend zu diesem Predigtabschnitt sagte, weil dadurch insgesamt die Intention seiner Predigten und Schriftkommentare noch einsichtiger wird:

<sup>43</sup> Vgl. Predigt 15: ebd., 179.

<sup>44</sup> Predigt 46: ebd., 493f.

<sup>45</sup> Vgl. bereits R. Kühn, *Geburt in Gott. Religion, Metaphysik, Mystik und Phänomenologie*, Freiburg – München 2003, 36ff.

<sup>46</sup> Vgl. ebenfalls C. Büchner, *Sein-Geben. Meister Eckharts Denken der Gott-Welt-Beziehung als Ansatzpunkt einer Ontologie des Gebens und Sich-Gebens*, in: Kühn/Laoureux (Anm. 8), 358–382.

„Wie ein Morgenstern mitten im Nebel.‘ Ich richte mein Augenmerk auf das Wörtlein ‚quasi‘, das heißt ‚gleichwie‘; das nennen die Kinder in der Schule ein ‚Beiwort‘. Dies ist es, auf das ich’s in allen meinen Predigten abgesehen habe. Das Allerheiligste, was man von Gott aussagen kann, das ist ‚Wort‘ und ‚Wahrheit‘. Gott nannte sich selbst ein ‚Wort‘.“<sup>47</sup>

Greifen wir hierzu nun auch einzelne der bisherigen Themenschwerpunkte wie *Anfang*, *Hervorbringen* als *Gebären*, *Ursprung* usw. aus Eckharts Johanneskommentar direkt auf, so ist zunächst hermeneutisch festzuhalten, dass der Evangelist Johannes nicht nur einen Vorrang vor den anderen Evangelien zugesprochen bekommt, sondern es erfolgt auch eine Identifikation mit Eckharts eigenem mystisch-ontologischen Wahrheitsanspruch. Denn wenn Johannes „das Wort im Schoße des Vaters selbst in sich aufnahm“ oder „an der Brust des Herrn den Trank himmlischer Weisheit genoss“, mit anderen Worten „aus der Quelle“ der Gottheit Christi und des Geheimnisses der Dreifaltigkeit selbst,<sup>48</sup> dann übersetzt dies keinen anderen Anspruch, als was Eckhart in seinen Predigten ebenfalls verfolgte: Die ungeteilte Wahrheit Gottes und der bisher skizzierten Seelengeburt im Sohn *unmittelbar* aus Gott selbst zu schöpfen und diese ebenso *unmittelbar* an seine Zuhörer weiterzugeben, indem er sie in ihnen – wie in jedem Menschen – als gegeben voraussetzt.<sup>49</sup> Dieser Anspruch deckt sich auch mit der näheren Auslegung des Verses „Im Anfang war das Wort“ in inhaltlicher Hinsicht, denn Eckhart sieht diesen *Anfang* nicht nur in Gen 1,3 – „und Gott sprach: es werde Licht“ – enthalten, also in der übergreifenden intertextuellen Einheit von Altem und Neuem Testament, sondern auch in der *philosophischen* Semantik dieses Wortes: „Es ist naturgemäß und gilt allgemein, sowohl im Bereich des Göttlichen, von dem hier die Rede ist, als auch in Natur und Kunst, dass das von einem Hervorgebrachte (*productum*) oder aus ihm Hervorgehende (*procedens*) vorher in ihm ist.“ Zur Begründung hierzu bringt Eckhart dann die Beispiele vom Samen im Ursprung (Origenes), vom mitgeteilten Wort durch den Sprechenden bzw. von einer Idee oder einem Gleichnis, um dadurch zu unterstreichen: Der Anfang als *principium* ist absoluter *Ursprung*, und wenn in jedem Hervorgehen zugleich auch ein *Unterschied* ausgesagt ist, so gilt dieser zwar für die hierbei noch vorausgesetzte scholastische Analogielehre von den geschaffenen Seienden, nicht aber in Bezug auf den göttlichen Logos als „Idee“ und „Wort“: „Denn *bei Gott* deutet auf eine gewisse Gleichheit (*aequalitas*) hin“; es bedeutet weder eine bloß absteigende Emanation noch ein Sich-unter-Gott-Stellen – also das, was Eckhart in seinen Predigten *Einheit* nennt.<sup>50</sup>

Im Falle Gottes handelt es sich mithin um eine Gleichheit von „derselben Natur“, so dass der „Hervorgehende“ (der Sohn) diese *selbe* Natur „ganz von seinem Ursprung

<sup>47</sup> Predigt 9: Werke I, 113; ebenfalls Predigt 19 zum „Wort“, das Gott in die Seele spricht, indem er sich im Sprechen dieses Wortes „verzehrt“: ebd., I, 217f.; vgl. auch Anm. 4, sowie zum „Horchen“ auf dieses Wort etwa Predigt 45: ebd., 485.

<sup>48</sup> Werke II, 489.

<sup>49</sup> Vgl. S. Ueda, Das Problem der Sprache in Meister Eckharts Predigten, in: E. Jain; R. Margreiter (Hg.), Probleme philosophischer Mystik. FS K. Albert, Sankt Augustin 1991, 95–108.

<sup>50</sup> Werke II (Hg. N. Largier), 493; vgl. entsprechend auch die Predigt 16B – Werke I, 187–197 – über das unvermittelte Bild oder Abbild in Gott als Gleichheit, bzw. Predigt 44 über das Bild als *Einigung* im Sinne von „Zubinden“ und „Einschließen“: ebd., 469f.

schlechthin empfängt, ohne Abzug und in derselben Vollkommenheit“. Die *Sohnschaft* beinhaltet auf diese Weise denselben Ursprung wie der Vater, weshalb Eckhart ontologisch auch einen Schritt weiter gehen kann und mit Hilfe des Beispiels vom künstlerischen Schaffen ausführt, dass „im Ausgang (*in processione*) und in der Hervorbringung (*productione*) alles Sein in Natur und Kunst dasselbe ist“.<sup>51</sup> Das heißt, seine Anfangs- als Ursprungs- und Hervorbringungslehre in Anlehnung an Joh 1,1f. ist neben der *Einheitslehre* für Gott zugleich auch Einheitslehre für alle Kreatur, sofern sie in Gott gesehen wird, wie es für Eckharts Denken zentral ist: „Alles, was Gott wirkt, das ist Eins; darum gebiert er mich als seinen Sohn ohne jeden Unterschied.“<sup>52</sup> Oder Predigt 10 ebenfalls: „Nun soll der Mensch so leben, dass er eins sei mit dem eingeborenen Sohne und dass er der eingeborene Sohn sei. Zwischen dem eingeborenen Sohne und der Seele ist kein Unterschied.“<sup>53</sup> Dasselbe Verhältnis ist im Begriff des „Ebenbildes“ enthalten: „Wir sollen Vater sein; zum zweiten sollen wir ‚Gnade‘ sein, denn des Vaters Name ist: gebären; er gebiert in mich sein Ebenbild. [...] Der himmlische Vater gebiert in mich sein Ebenbild, und aus der Gleichheit entspringt eine Liebe, das ist der Heilige Geist.“<sup>54</sup>

Dies unterstreicht Eckhart sodann in einer wichtigen Auslegung des mehrfach von Johannes gebrauchten „war“ in den ersten vier Sätzen des Prologs, indem eine Art phänomenologische Reduktion der Zeit durchgeführt wird, die radikaler ist als später bei Husserl und Heidegger. In der Hervorbringung als *Ausgang* oder *Ausfließen*, das heißt im reinen Entstehen als solchem (*generatio*) betrachtet, gibt es keine räumliche Bewegung noch Zeitlichkeit, da diese *generatio*, sofern sie substantiell im Sinne des *esse* zu verstehen ist, das Ziel im Anfang selbst mit umfasst. Dies besagt ontologisch für das *univoke* Sein der Dinge unter diesem Substanzaspekt zunächst, dass sie nicht in ihrer empirischen Faktualität analysiert werden, sondern auf der Ebene ihres ewigen „Ausflusses“ in der Gottheit, wo sie weder Vernichtung noch Verschwinden in die Vergangenheit hinein kennen, wie dies aus der phänomenologischen Zeit- wie Bewusstseinsanalyse vertraut ist<sup>55</sup> und auch für die zeitliche Schöpfungswirklichkeit als „Kreatur“ gilt. Wenn jedoch gerade diese Zeit reduktiv aufgehoben wird, dann findet *im Anfang* ohne Unterbrechung (*semper in principio*) ein immerwährendes Entstehen von lebendigem Sein statt, weshalb Eckhart auch sagen kann, wie wir schon ausführten, dass „dann die Geburt immer ist“. Der Ausschluss der Zeit als Nicht-Sein (*non-esse*) im Sinne des Vergehens oder auch des Nicht-sein-Könnens als Kontingenz bedeutet daraufhin konsequent für diesen absoluten Anfang, dass dieser „*im Anfang* immer ist“. Der Anfang ist damit als rein substantielle oder phänomenologische Immanenz bzw. *istichheit* zu sehen, die sich selbst in sich selbst durch sich selbst hervorbringt und entgegennimmt, weshalb in Bezug auf das *Wort* als

<sup>51</sup> Werke II, 495.

<sup>52</sup> Predigt 6: Werke I, 85.

<sup>53</sup> Predigt 10: ebd., 127.

<sup>54</sup> Predigt 13: ebd., 157.

<sup>55</sup> Vgl. M. Henry, *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*, Freiburg – München 1992, 80ff.

*Sohn Gottes* in der Tat gesagt werden kann, dass dieser „in der Gottheit, [als] das Wort im Anfang, immer geboren wird, immer geboren ist“.<sup>56</sup>

Als Anfang ist das „Sein“ (*esse*) als Substanz oder Wesen also zugleich immerwährender *Ursprung*, der nicht vergeht oder sich in keinem Außen bzw. in keiner Transzendenz verändert, da er immer Geburt in jenem schon genannten absoluten „Nun“ ist, wie Eckhart diese Selbstgegenwärtigkeit des wesenhaften Anfangs als „Prinzip“ (*arché*) ebenfalls nennt: „Nehme ich aber das Nun, so begreift das alle Zeit in sich. Das Nun, in dem Gott die Welt erschuf, das ist dieser Zeit so nahe wie das Nun, in dem ich jetzt spreche, und der Jüngste Tag ist diesem Nun so nahe wie der Tag, der gestern war.“<sup>57</sup> Für die lebensphänomenologische Rezeption des Johannesprologs darf entsprechend grundlegend festgehalten werden, dass er die *eine* oder *ungeteilte* phänomenologische Hervorbringung des „Seins“ in Gott denken lässt, welche in sich *nicht* die Kategorie der *Differenz* benötigt, um gleichzeitig Anfang wie Hervorbringung als wesenhafte *generatio* zu sein, welche dann auch als der immanente Bezug von *Sein* und *Leben* – bzw. von *Sein als Leben* – ausgedrückt zu werden vermag: „Gott erkennt nichts als nur Sein, er weiß nichts als Sein, Sein ist sein Ring. [...] Unser ganzes Leben sollte ein Sein sein. Soweit unser Leben ein Sein ist, soweit ist es Gott. Soweit unser Leben eingeschlossen ist im Sein, soweit ist es Gott verwandt.“<sup>58</sup> In diesen uranfänglichen Lebensbegriff wird auch der zuvor schon genannte Verstand (*intellectus*) integriert,<sup>59</sup> sofern er ein originär *lebendiges Vermögen* als *intellectus possibilis* (und nicht *agens*) ist, welcher die Seienden als „geistig Erfassbares“ gemäß den johanneischen Worten „in ihren Ursprüngen“ nimmt. Zwischen dieser Predigt 8, der „Quaestio Parisiensis I“ und dem Johanneskommentar gibt es hierbei gewisse Unterschiede zwischen dem jeweiligen konzeptuellen Vorrang von *Sein*, *Erkenntnis* und *Leben*, indem man sagen kann: Alles Sein der Dinge ist dem Leben gegenüber sekundär, sofern eben im Johanneskommentar das Sein der Dinge in ihrer Ursache (als *puritas essendi*) im *Erkennen* besteht, welche dann als inneres *Leben* (der Gottheit) bezeichnet wird. Es muss dann weiter dabei festgehalten werden, dass die Einheit aller drei Aspekte von Sein, Erkennen und Leben danach nicht „intellektuell“ als eine irgendwie begrifflich oder logisch *bestimmbare* Weise verstanden wird, sondern als die namenlose *istichheit* der gottheitlichen Fülle als „Einöde“<sup>60</sup> – wofür lebensphänomenologisch das ebenso unmittelbare wie selbstgewisse wie unsichtbare *Pathos* des Lebens in seiner reinen Immanenz steht, in der „Sein“ als Leben ankünftig wird im Hervorquellen (*bullitio*) vor dem (kreatürlichen) „Ausfluss“.

Durch den nochmaligen Vergleich mit der Idee (*ratio*) oder dem Entwurf des Künstlers (*conceptus vitalis artificis*) kann Eckhart deshalb in seinem Johanneskommentar auch die

<sup>56</sup> Werke II, 495f. Oder in der Predigt 24 kann Eckhart entsprechend auch sagen, dass „Gott allzeit der Seele einfließend ist und er der Seele niemals entfallen kann“, mit anderen Worten, das die Seele von Gott „nach ihm selbst“ gezeugt worden ist. „nach seinem ausfließenden innebleibenden Werk“ (Werke I, 273). Zum *erat* vgl. Anm. I u. 4.

<sup>57</sup> Predigt 9: ebd., 105f.

<sup>58</sup> Predigt 8: ebd., 99.

<sup>59</sup> Vgl. K. Flasch, *Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg*, in: K. Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984, Stuttgart 1986*, 125–134 u. 218–224.

<sup>60</sup> Vgl. hierfür auch den Kommentar zu Predigt 8 von N. Largier in: Werke I, 830f. u. 852f.

ältere Lesart von Vers 3–4 „*quod factum est in ipso vita erat*“ aufgreifen und solche Kunst des „Hervorbringens“ wesenhaft als *Leben* bestimmen. Wenn dazu Aristoteles genannt wird, der in seiner „Metaphysik“ das *animal rationale* als Menschsein gerade durch dessen Kunstvermögen bestimmte,<sup>61</sup> so darf trotz der scheinbar hier wie selbstverständlich angeführten Betrachtungsweise des Menschen als „vernünftiges Lebewesen“ nicht übersehen werden, dass Eckhart in der Gleichstellung von Wort und Kunst weiterhin das *uranfängliche Leben* als phänomenologische Substanz im Auge hat, wodurch dieses Leben gemäß Vers 4b im Johannesprolog unmittelbar auch „das Licht der Menschen war“. In seiner Immanenz, so wäre aus der reinen Ursprunghaftigkeit des Lebens heraus zu folgern, weiß das Leben durch sich selbst immer schon, was und wie es zu erkennen hat, ohne eine äußere Vermittlung in Anspruch nehmen zu müssen, welche dem *intellectus agens* durch sinnliche Wahrnehmung eigen ist.

Die Auslegung der ursächlichen Lebensrealität als „Erkennen“ im Sinne des *intellectus possibilis* erlaubt naturgemäß über die klassische *Lichtmetapher*<sup>62</sup> eine Entgegensetzung mit der *Finsternis* aus Vers 5 im Johannesprolog, aber da dieses Licht als Leben nicht der Zeit unterliegt, wie wir in Bezug auf das Sein in Gott ausführten, leuchtet es *ständig*, und zwar sowohl im Inneren wie im Äußeren, was genau die Allpräsenz des *intellectus possibilis* als Leben unterstreicht, insofern er ursächlich-empfangliche Erkenntnis von allem ist. Eckhart führt dies mit einem weiteren Rückgriff auf Aristoteles (Met. 1012a24) aus, dass nämlich das in den Dingen leuchtende Licht ihre *Idee* als Begriffsbestimmung (*diffinitio*) sei, welche des Weiteren von ihm als Beweis(mittel) verstanden wird, wodurch unser Wissen erzeugt werde. In den geschaffenen Dingen selbst also leuchtet nichts, sondern wenn etwas erkannt wird, dann ist es die *Washeit* (*quiditas*) als Idee oder Begriffsbestimmung. Eckhart vollzieht folglich, wie er es im Vorwort seines Johanneskommentars angekündigt hatte, eine rein philosophische Auslegung, welche hier die mystisch-ontologischen Grundbestimmungen der transzendentalen Seinskategorien betrifft, was naturgemäß auch den *Logosbegriff* als *Wort* oder *Idee* mit einbezieht.

Dabei tritt jedoch eine für Eckhart charakteristische Auffassung von *Immanenz* und *Transzendenz* in Bezug auf die Singularität der Dinge zu Tage: „*Das Wort*, der Logos oder die Idee der Dinge ist so in ihnen, und (zwar) ganz in den einzelnen, dass sie trotzdem ganz außerhalb jedes einzelnen ist, ganz drinnen, ganz draußen. [...] Deswegen bleibt die ganze Idee der Dinge unbeweglich und unzerstört, mögen auch die Dinge selbst bewegt, verändert oder zerstört werden.“<sup>63</sup> Es gibt demnach in den als je singulären Wesen verstandenen Einzeldingen eine immanente Kausalität, welche nicht der raum-

<sup>61</sup> Vgl. Metaphysik, I. Buch: „das Geschlecht der Menschen lebt [im Unterschied zu den Tieren] auch in Kunst (τέχνη) und Überlegung (λογισμοί)“ (980b28). Für den Anspruch Eckharts, über Aristoteles' bloße Vernunft-erkenntnis der Washeit (*quod*) hinauszugehen, vgl. zum Beispiel Predigt 15: Werke I, 177, wo die Bestimmung des „Menschen“ durch die Erkenntnis aller „Urbilder und Formen“ als höchste (natürliche) Deutung stehen bleibe, ohne die Hinwendung „nach innen“ zu vollziehen, das heißt die gottheitliche „Einfaltigkeit“ der Empfänglichkeit praktisch wie theoretisch zu realisieren. Auf diese Ebene, mit anderen Worten im Eckhart'schen Sinne, wäre auch eine Diskussion mit A. Hilt zu führen: Ousia – Psyche – Nous. Aristoteles' Begriff der Lebendigkeit, Freiburg – München 2005, 286ff. u. 315ff., wo die Herauslösung der Lebens- und Leibrealität aus der *Intentionalität* für nicht vollziehbar gehalten wird.

<sup>62</sup> Vgl. W. Beierwaltes, Art. „Licht“, in: HWP, Bd. 5. Darmstadt 1980, Sp. 282–286.

<sup>63</sup> Werke II, 499f.

zeitlichen Gesetzlichkeit der Veränderung unterliegt und mithin an die reine Immanenz der göttlichen Hervorbringungsmacht im Logos selbst zurückgebunden ist, insofern auch dieses innergöttliche Wort in Bezug auf sein Hervorgehen aus dem Vater keine Transzendenz impliziert. Wenn daher Eckhart zur weiteren Begründung auf das neuplatonische „*Liber de causis*“ zurückgreift, um zu unterstreichen, dass „die erste Ursache alle Dinge leitet, ohne sich mit ihnen zu vermischen“ (prop. 19),<sup>64</sup> dann ist damit nicht nur das *Wort im Anfang* die akausale Ursache aller Dinge als deren Idee, sondern die wesenhafte Natur der Dinge ruht in diesem Anfang selbst. Dass die bisher von uns dargestellte Hervorbringungsweise als *Geburt* allen Seins im Anfang dies am besten darstellt, verdeutlicht dann nicht nur den Zusammenhang der Einheit von Hervorgehen und Hervorgegangenem, sondern auch das grundlegend *immanente* Verständnis des Seins als Leben, wo sich die Immanenz nie in eine Transzendenz übersteigt, sondern letztere als „Idee“ trägt. Wenn „die Finsternis das Licht nicht erfasst hat“ (Joh 1,5b), dann besagt dies, dass die Ursächlichkeit des immanenten Anfangs niemals in eine Sichtbarkeit eintritt, sondern nur in ihrer Identität mit dem ständigen Hervorgebrachtsein verstanden zu werden vermag. Mit Augustinus (*De trinitate* VI, 10.11) kann Eckhart deshalb auch sagen, der Sohn Gottes selbst als das Wort im Anfang sei „die schöpferische Fülle aller lebendigen unveränderlichen Ideen“, insofern eben *Sein als Wirken* und das *Wirken als Leben* betrachtet wird.

### 3. Gottesgeburt, Bild und immanentes Wirken

Seine bisherigen Ergebnisse im Johanneskommentar illustriert Eckhart sodann durch eine längere Auslegung zum Beispiel der Tugend der *Gerechtigkeit*, die aber gerade nicht im Sinne der scholastischen Tugendlehre als *Habitus* vorgestellt wird, sondern er verleiht ihr den überraschenden Status einer „theologischen Tugend“, wie dies in der kirchlichen Tradition nur dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe zukam. Das heißt, „der Gerechte, insofern er gerecht ist (*inquantum iustus est*)“, wird „in der ihn gebärenden Gerechtigkeit (*iustia gigante*)“ betrachtet, worin wir die lebendige Immanenz des göttlichen Anfangs wiedererkennen, denn die Geburt der Gerechtigkeit impliziert, dass der Gerechte in der Gerechtigkeit als solcher ist – und nicht „außerhalb“ oder „getrennt von ihr draußen“. Dieses *immanente* Verständnis der Gerechtigkeit bildet also einen thematischen wie methodischen Übergang zum Eckhart’schen Kerngedanken der Sohnesgeburt im Menschen, denn wenn der Gerechte nur in der Gerechtigkeit selbst lebt, sie mit anderen Worten nicht erst durch Tugendübung erwirbt, so ist er einerseits das „Wort der Gerechtigkeit“ selbst, durch welches diese sich ausspricht, und andererseits setzt die Gerechtigkeit, sofern sie von Gott empfangen wird, dessen Erkenntnis in seiner Dreifaltigkeit voraus, was zusammen bedeutet: Die Gerechtigkeit entspricht der *generatio* aus der

---

<sup>64</sup> *Liber de causis*, édition établie à l’aide de 90 manuscrits (Hg. A. Patten), in: TPh 28 (1966) 90–203. Zur Unterscheidung der Immanenz als „emmanative Ursache“ (Plotin), „wesenhafte Ursache“ (Eckhart) und „immanente Ursache“ (Spinoza) vgl. auch S. Laoureux, *Le pli. Approche du sens de l’immanence chez Maître Eckhart*, in: A. Dierkens; B. Beyer de Ryke (Hg.), *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Études sur la mystique „rhéno-flamande“*, Brüssel 1995, 187–202.

Gottheit als solcher heraus, so dass die ab-gründige Selbsterkenntnis Gottes in seiner Dreifaltigkeit auf eben diese Weise „dem [von Gott] angenommenen Menschen (*homini assumpto*) bekannt ist“. Die Gerechtigkeit ist daher nicht von einer äußeren „gerechten“ Anwendung her zu verstehen, sondern sie besitzt in sich selbst jenes Vorbild (*exemplar*), nach dessen Gleichnis oder Idee (*similitudo sive ratio*) jedes Gerechte konkret gelebt wird.<sup>65</sup>

Zwar gibt es (personalen) *Unterschied*, sofern Gebären einen „Anderen“ als nur sich selbst durch die Geburt voraussetzt, aber entgegen der Analogie der aristotelischen und thomasischen Seinslehre,<sup>66</sup> wo der Unterschied zugleich auch immer Unterordnung oder Ungleichheit beinhaltet, ist durch die Einheit von Gerechtigkeit und Gerechtem eine *Univozität* gegeben, die Eckhart hier so ausdrückt: „Der Gerechte ist Spross und Sohn der Gerechtigkeit.“ Als *Sohn* besitzt der Gerechte mithin *dieselbe* Natur, auch wenn er der Person nach unterschieden ist; denn wäre hier keine einheitlich gottheitliche Natur gegeben, so hätte auch keine wirkliche *generatio* oder Geburt stattgefunden. Der Gerechte als Sohn kann daher nicht „geringer als der Vater“ sein, so dass wir im Johanneskommentar auf rein begriffliche Weise jener Einheitslehre begegnen, die Eckharts „Mystik“ mit ihrem besonderen Sprachstil der Übersteigerung als „Überbildung“ in seinen Predigten ausmacht. Indem die Gerechtigkeit also nicht nur – und zunächst – einen erworbenen Habitus durch eigene Kraft wie in der antik-scholastischen Lehre von den Seelenkräften der Vernunft und des Willens bildet,<sup>67</sup> sondern ein „Gleichnis“ der Einheit wie Ursprünglichkeit von Vater und Sohn in Gott darstellt, so ist die Gerechtigkeit konsequenterweise auch der Zeit enthoben. Damit bedeutet das Geborenwerden des Gerechten aus der Gerechtigkeit seine Geburt in letzterer von Anfang an (*a principio*), mit anderen Worten seine öfters schon genannte *Ungeschaffenheit*, wie es gerade der Johannesprolog in seiner Logoslehre ausdrückt.<sup>68</sup>

An dieser Stelle macht sich Eckhart im Übrigen die zweite Lesart des Verses 1,3b bei Johannes zunutze, nämlich „alles ist durch [den Logos] geworden, und ohne ihn ward

<sup>65</sup> Außer Werke II, 501ff., vgl. auch Eckharts Predigten „*lusti vivent in aeternum*“ (Predigt 6) und „*In diebus suis placuit deo et inventus est iustus*“ (Predigt 10); ebenfalls Predigt 46: Werke I, 493f.

<sup>66</sup> Vgl. Werke II, 493; dazu auch W. Beierwaltes, *Andersheit. Grundriss einer neuplatonischen Begriffsgeschichte*, in: ABG 16 (1972) 166–197; *Ders.*, *Unterschied durch Un-unterschiedenheit*, in: *Identität und Differenz*. Frankfurt/M. 1980, 97–104; bzw. über den radikalen Einheitsgedanken bei Eckhart, der trotz des Einflusses von Maimonides die Relationalität der innergöttlichen Personen nicht aufhebt: M. Enders, *Zur Metaphysik der Einheit bei Meister Eckhart und bei Moses Maimonides als ihrer bedeutendsten Quelle*, in: J. Brachtendorf (Hg.), *Einheit und Vielheit* (im Druck).

<sup>67</sup> Vgl. etwa Predigt 9: Werke I, 111f., über den Vorrang der *Vernunft* über den *Willen*; sowie über die Tugend der *Liebe* Predigt 10: ebd., 125f, wo jegliche Tugend an die Abgeschiedenheit zurückgebunden wird – folglich alles „tugendhafte Wollen“ reduziert wird: „Nun ist es gar recht bestellt mit dem Menschen, der in Tugenden lebt, [...]. Wer des Seinen nichts sucht an keinen Dingen, weder an Gott noch an den Kreaturen, der wohnt in Gott, und Gott wohnt in ihm.“ Es folgt dann (129) der radikale Bezug auf die Abgeschiedenheit. Zu den Seelenkräften vgl. auch Predigt 14 u. 26: ebd., 165f. u. 299, oder Predigt 42 und 43: ebd., 453 u. 461f. Ebenso heißt es Predigt 45: „Ein einziger Gedanke nur oder irgend etwas von Eigennutz gesucht, und (schon) ist es nicht (mehr) eine *wahre* Tugend; es wird vielmehr zu einer Untugend.“ (ebd., 481).

<sup>68</sup> Vgl. zum ungeschaffenen „Fünklein“ der Seele bes. Predigt 20A-B: ebd., 227f. u. 237, sowie K. Kremer, *Das Seelenfünklein (scintilla animae) bei Meister Eckhart: ungeschaffen oder geschaffen? Ein kontroverses Kapitel in der Meister-Eckhart-Forschung*, in: TThZ 97 (1988) 8–38.

nichts“, indem er die „geborene Gerechtigkeit“ aus der „Gebälerin Gerechtigkeit“ auf das Wirken des Gerechten bezieht – und zwar nicht in einem moralischen oder erbaulichen Sinne, sondern weiterhin auf der Ebene prinzipieller Ontologie. In Anwendung des zuletzt zitierten Johanneswortes lässt sich sagen, dass alles gewordene *Werk* nur mittels der in ihm ursprunghaft wirkenden Gerechtigkeit entsteht, das heißt als *lebendiger* Vollzug. In seinem absoluten Anfang ist dieser Vollzug „Ursprung ohne Ursprung“ oder „ungeborene Gerechtigkeit“ im Sinne der zuvor genannten Ungeschaffenheit, so dass Eckhart hier zu einer jener seiner rein immanenten Aussagen vom Leben findet, die auch seine deutschen Predigten so wesentlich kennzeichnen. Ist in der Tat Hervorbringung *Leben* „ohne Ursprung“, dann „lebt [nur] das im eigentlichen Sinne, was ohne Ursprung ist. Denn alles, was den Ursprung seiner Tätigkeit von einem anderen als anderem hat, das lebt nicht im eigentlichen Sinne“. <sup>69</sup> Eckhart'sche Ursprungslehre *in principio* ist mithin mystisch-philosophische Einheitslehre des Göttlichen (der Gottheit) als wortvermittelte „Geburt“ im ungeborenen Leben, wodurch nochmals deutlich wird, dass Eckhart sowohl in seinem Johanneskommentar wie in seinen Predigten keine bloß existentiell-spirituellen Anweisungen gibt, sondern ein stets vollzogenes Denken des rein phänomenologischen oder immanenten Lebens präsentiert. Dieses ist in seiner innergöttlichen Reziprozität der Personen zugleich Fülle und Lust ohne alles Äußere, um den lateinischen Text derselben Stelle nochmals zu zitieren: „*Nam omne habens principium operationis suae ab alio, ut aliud, non proprie vivit.*“ Gilt jedoch dieses Gesetz *ab alio* auch in der menschlichen Gerechtigkeit nicht, dann ist die singuläre Gerechtigkeit des einzelnen Menschen gleichfalls nicht *ab alio*, sondern seine wesenhafte Ungeschaffenheit ist selbst nur im reinen oder göttlichen Ursprung des lebendigen Ab-Grundes zu denken, der keiner weiteren Bestimmung von Sein oder Erkennen unterliegt: „Alles, was je erdacht werden könnte an Lust und Freude, an Wonne und an Liebenswertem, hält man das gegen die *Wonne*, die in dieser Geburt liegt, so ist es *keine* Freude mehr.“ <sup>70</sup>

Dass Eckhart daher auch im Johannesprolog eine *zweifache* Phänomenalisierungsweise kennt, nämlich einmal als Licht im Ursprung und sodann im Vorstellungsbild (*phantasma*), zeigt deutlich die Gleichsetzung von *Licht* und *Leben* in der „ungeborenen Gerechtigkeit“ sowie von Erkenntnis *a posteriori* und Finsternis, das heißt eben als Vorstellung mittels eines abgeleiteten Wissens. Um die Gemäßheit der ursprünglichen „Erkenntnis“ im Leben zu erlangen, ist nicht nur ein „Wissen ohne Furcht und Meinung“ zu erreichen, sondern dieser Rückgang der Erkenntnis in die „Ursprünge“ ist zugleich die Überwindung dessen, was „man an allem Geschaffenen spürt“ – nämlich „den Schatten des Nichts“ (*nihil*). Das Verhältnis von Leben und Licht sowie von Licht und Finsternis in Joh 1,4b-5 wird mithin sowohl erkenntnistheoretisch wie ontologisch ausgelegt, wobei „Gebrechlichkeit“ (*privatio*) und „Nichtigkeit“ (*negatio*) die Welt des Sichtbaren oder der zeitlich vergänglichen Körperwelt kennzeichnen, <sup>71</sup> die ihr Sein nicht *durch sich selbst* besitzen und so auch nicht die Unmittelbarkeit der Erkenntnis teilen, wie sie dem ursprünglichen Leben eignet. Jede Kreatur als „Schatten des Nichts“ ist mit anderen Worten durch

<sup>69</sup> Werke II, 505; vgl. Predigten 5B–6.

<sup>70</sup> Predigt 38: Werke I, 415; ähnlich Predigt 39 u. 43: ebd., 421f., 423, 425 u. 463.

<sup>71</sup> Werke II, 507f.

die Unterschiedlichkeit gekennzeichnet, welche eine Andersheit – und damit den Status *ab alio* – impliziert, wozu auch die räumliche Stufung in Niederes und Höheres sowie des zeitlich Früheren und Späteren gehört, sofern sie nicht in ihrer Spitze der alles einenden „goldenen Kette“ des Seins (*catena aurea*) in die „Inständigkeit“ Gottes als Immanenz der Gottheit zurückreichen:

„Gott berührt alle Dinge, er aber bleibt unberührt. Gott ist über allen Dingen ein ‚Einstehen‘ in sich selbst, und sein Insichselbststehen erhält alle Kreaturen. Alle Kreaturen haben ein Oberstes und ein Unterstes; das hat Gott nicht. [...] Was alle Kreaturen haben, das hat Gott allzumal in sich. [...] Gott (aber) ist ein einfaches ‚Einstehen‘, ein ‚Einsitzen‘ in sich selbst. Je nach der Edelkeit ihrer Natur bietet sich jegliche Kreatur, je mehr sie in sich selbst einsetzt, um so mehr nach außen dar. [...] Die Meister sagen, dass keine Kreatur so großes ‚Einsitzen‘ in sich selbst habe wie Leib und Seele, und (dabei) hat auch nichts (zugleich) so großes Übersichhinausgehen wie die Seele in ihrem obersten Teile.“<sup>72</sup>

Der Ursprungsbereich des göttlichen Lebens, so wie er von Eckhart zuletzt durch das Beispiel von der Gerechtigkeit erläutert wurde, kann nunmehr als das Verhältnis von Vater und Sohn noch genauer analysiert werden, womit Eckhart wiederum auf seinen eigentlichen Ausgangspunkt im Johanneskommentar zurückkommt, welcher die Weise des Hervorgehens und die Natur des Hervorgebrachten im Ursprung als Anfang selbst betrifft. Die Geburtsthematik wird demzufolge als das Verhältnis von Vorbild (*exemplar*) und Abbild (*imago*) gefasst, aber das Ausfließen (*emanatio*) oder Erzeugen (*gignitio*) des Abbildes sowie des Empfangens (*accipit*) macht deutlich, dass es sich um eine Beschreibung des innersten „innestehenden“ oder „einsitzenden“ Lebens Gottes selbst handelt. Das Abbild (Sohn) empfängt „sein ganzes Sein“ (*esse*) vom Vorbild, so dass es in der Gottheit auch nur einen *einzigsten* Sohn des Vaters geben kann, was als gegenseitige Immanenz oder Innerlichkeit einschließt, dass es im Abbild „nichts Fremdes gibt“, sondern die Formung oder Zeugung erfolgt „gewissermaßen [als] Ausfließen der Form“ selbst. Die Einzigkeit dieses Prozesses vollzieht sich zudem *im Anfang* sowie *als Anfang*, woraus eine „Gleichzeitigkeit“ von Vorbild und Abbild resultiert, mithin die erwähnte „innerliche Gegenseitigkeit“ beider – der Sohn kann nicht ohne den Vater und der Vater nicht ohne den Sohn gedacht werden. Mystisch-ontologisch ausgedrückt: „Beide haben *ein Sein*“, das heißt, es gibt keinerlei Fremdheit zwischen ihnen, so dass auch ihr *Erkennen* mit dem *Sein* selbst identisch ist, insofern Inhalt und Akt solchen Erkennens das Selbe sind – nämlich dieses göttliche Sein als solches,<sup>73</sup> das heißt das *Leben* als „Sein“

<sup>72</sup> Predigt 13A: Werke I, 161; vgl. die thematisch ähnliche Predigt 13: ebd., 153. Der Vergleich des „Einsitzens“ Gottes mit dem Verhältnis von *Leib* und *Seele* macht überdeutlich, dass die rein phänomenologischen Strukturen leiblicher Lebendigkeit eine *unmittelbare* „Offenbarung“ über die Immanenz des gottheitlichen Wesens in sich bergen, um sie somit prinzipiell für die Ausarbeitung einer „Praxis“ auch im Sinne Eckharts nutzen zu können. Ähnlich Predigt 23: ebd., 273, über die Einheit von Leib und Seele, sofern das „Erkennen Gottes“ von der Seele in den Leib überströmen kann, das heißt die zeitliche Sinneserkenntnis ein „unmittelbares Erkennen in Gott“ nicht behindert; vgl. auch Predigt 44 u. 47: ebd., 473 u. 501–503.

<sup>73</sup> Ebd. 509f.; vgl. auch Predigt 16B u. 72 zum Verhältnis von Bild/Urbild: ebd., 187ff. u. Werke II, 83f. – Der in diesem Zusammenhang benutzte Begriff der *gegenseitigen Innerlichkeit* entstammt *M. Henry*, „Ich bin die Wahrheit“. Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg – München 1997, 159ff. u.ö. Als rein lebensphänomenologische Analyse dazu vgl. *B. B. Kanabus*, *Généalogie du concept henryen d'Archi-Soi. La hantise*

des göttlichen Ab-Grundes. Dass Eckhart die traditionelle Seinslehre zugunsten einer „Intellekttheorie“ revolutioniert, darf also nicht verkennen lassen, dass solches „Erkennen“ nur als die Einheit von Gebären und Offenbaren Gottes verstanden werden kann, das heißt als „Entblößung“ des Bildes Gottes im Menschen: „Am Gebären nämlich ist die Offenbarung Gottes zu erkennen, denn dass der Sohn von dem Vater *geboren* heißt, das kommt daher, dass der Vater ihm auf Vaterweise sein Geheimnis offenbart. Und darum: Je mehr der Mensch und je klarer er Gottes Bild in sich entblößt, umso klarer wird Gott in ihm geboren.“<sup>74</sup>

Wie Eckhart zu Beginn seiner *Expositio* zum Johannesprolog angekündigt hatte, variiert er schließlich seine Ergebnisse, das heißt den Logosbegriff als Idee bzw. als Sohn Gottes durch weitere Auslegungen, wobei besonders das Verhältnis von *Ursprung* und *Wirkung* mit Beispielen aus der Erkenntnisanalyse eben als Theorie des Intellekts oder der Kunstfertigkeit der Menschen erläutert wird, wie wir diese schon kennen lernten. Auch wenn Eckhart hierbei zum großen Teil Bekanntes aus der philosophischen Tradition, vor allem zu Aristoteles, Boethius, Augustinus oder Averroes aufgreift, so läßt sich dennoch erkennen, dass sein philosophisch-mystisches Denken eine stringente Verknüpfung zwischen dem „wesenhaft Wirkenden“ in dessen Ursprung und dem „Zuinnerst-Sein“ Gottes (*intimum esse*) sucht, sofern die „erste Wirkung Gottes nach außen [...] das Sein ist, das Innerste von allem“.<sup>75</sup> Das Logosverständnis bei Eckhart im Anschluss an Joh 1,1 ist also in *einem* Trinitäts-, Schöpfungs- und Erlösungslehre, insofern das von Gott in die Seele gesprochene göttliche Wort auch in allen Aspekten des Geschaffenen als „Sein“ wieder klingt. Hört die Seele nämlich dieses Wort in ihrem inneren Schweigen, so ist das Erkennen des Wortes mit dem Erkanntwerden ihrer selbst identisch, was wir eingangs unter dem Gesichtspunkt der Gottes- und Sohnesgeburt in der Seele bzw. durch die Verbindung von *creatio continua* und *incarnatio continua* schon herausgestellt haben.<sup>76</sup> Die Seele gebiert dann nämlich nicht nur „sich aus Gott, das heißt dort, wo sie gottförmig ist“, sondern durch solche „geistige Geburt ist sie allezeit und überall fruchtbar“.<sup>77</sup>

Für die mystisch-phänomenologische Rezeption ergibt sich daraus, dass Ontologie und Intellekttheorie als Erkenntnislehre in den unmittelbaren Zusammenhang von biblischem Schöpfungsbericht und Johannesprolog eingebettet sind, um letztlich von der Geburt Gottes in der Seele des Menschen her verständlich zu werden. Denn das göttliche *Leben der Seele*, auf das alle Analysen und Predigten hin abzielen, ist das „Zurücksprechen“ des Wortes Gottes in jenem empfänglichen Vermögen als *intellectus possibilis* selbst, welches der Seele mit dem inneren „Aussprechen“ des Wortes als Sohn Gottes zugesprochen wurde.

---

de l'Origine, Hildesheim – Zürich – New York 2011, der allerdings eher auf Schelling als auf Meister Eckhart als Parallele zurückgreift.

<sup>74</sup> Predigt 40: Werke I, 451; vgl. auch *J. Halfwassen*, Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg, in: *ThPh* 72 (1997) 338–360.

<sup>75</sup> Werke II, 517, mit Kommentar ebd. von N. Largier, 859f., der jedoch mehr den „Dialog“ bzw. das „Zwiesgespräch“ zwischen Gott und Seele betont; ähnlich sein Kommentar zum „inneren Gespräch“ mit Gott in: Werke I, 869f. u. 932 – vgl. auch Augustinus, *Confessiones* X, 27.38. Es scheint uns im Übrigen, dass die historisch-exegetische Eckhart-Forschung nur selten an den Punkt *radikaler Epoché aller Transzendenz* gelangt, sei es in Bezug auf „Gott“ oder die menschliche „Person“ bzw. hinsichtlich des differenzlosen „Bezugs“ zwischen „beiden“.

<sup>76</sup> Vgl. auch *V. Lossky*, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960.

<sup>77</sup> Predigt 44 u. 43: Werke I, 465–467 u. 459f.

Phänomenologisch betrachtet, handelt es sich dabei unserer Analyse nach aber weniger um eine „dialogische“ Struktur, als eben um ein *Identitätsdenken*, denn sofern in diesem Geburtsgeschehen als reine Innerlichkeit in allem *ungeteilte Gleichzeitigkeit* herrscht, gibt es eigentlich auch keinen Raum und keine Zeit mehr für einen „Dialog“, der immer noch *Distanz* einschließt. Vielmehr ist das Hören des Wortes Gottes als Geburt des Sohnes in der Seele zugleich das Sohnsein der Seele selbst, wodurch sie ihrerseits zur unmittelbaren „Antwort“ *im Sein* geworden ist. Das heißt, die Phänomenalisierungsrealität der Seele als Immanenz des Lebens Gottes selbst nimmt sich ganz in das „Sein“ des Erst-Geborenen als Logos hinein, außerhalb dessen alles Geschaffene „Nichts“ ist, um allerdings auch unter dem Aspekt allen uranfänglichen Lebens in Gott seinerseits zur Wesenhaftigkeit der abgründigen Gottheit zu gehören. Deshalb kann Eckhart in seinen Predigten auch sagen:

„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. [...] Sind sie (nun schon) so gleich in der Zeit, so sind sie in Gott in der Ewigkeit noch viel gleicher. [...] 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. [...] Es ist ihm eine Lust, dass er seine Natur und sein Sein da völlig ausgießt in die Gleichheit, weil er die Gleichheit selber ist.“<sup>78</sup>

Diese Unterscheidung eines *duplex esse rerum* wird im Johanneskommentar auch besonders dort deutlich, wo Eckhart auf Gott als die *Zielursache* zu sprechen kommt. Indem der Sohn *vom* Vater gezeugt wird oder *aus* diesem ausfließt, bleibt er dennoch *mit* ihm wesensgleich, da dieser Unterschied nur die trinitarische Person des Sohnes, aber nicht seine göttliche Natur betrifft. Begriffsphilosophisch gesprochen beinhaltet dies, dass die *Wirkung* als *Kraft* mit ihrer Ursache stets identisch ist und bleibt, denn die Wirkung ist der Form nach bereits in der Idee enthalten. Dies erlaubt es Eckhart, in Bezug auf den Johannesprolog zu unterstreichen, dass dort der Ausdruck „*im* Anfang“ und nicht „*vom* Anfang“ gebraucht wird, insofern die Eigentümlichkeit des Gezeugtwerdens des Sohnes „*vom*“ Vater ein „*Immer-Geboren-Werden*“ impliziert – und mithin ein *ständiges* „*Im-Vater-Sein*“ als Formalursache. Daran kann Eckhart nunmehr anschließen, dass das „*In*“ die Natur der Zielursache erkennen lasse, während das „*Vom*“ mehr die bewirkende Ursache ausdrücke. Wiederum mit Rückgriff auf Aristoteles' „*Metaphysik*“ (2994b9–14) sagt Eckhart daher, Gott sei „*eher und eigentlich die Zielursache alles Verursachten*“, was besagt, dass die Dinge vom Ziel der *Kraft nach* und vom Bewirkenden der *Form nach* zum Sein gebracht werden. Bezogen auf die abgründig immanent verbleibende Gottheit läßt sich dann hervorheben, wie wir schon zu Beginn ausführten: „*Das Vermögen zu zeugen kommt in der Gottheit unmittelbar der Wesenheit zu und ist ihr ursprünglicher als [die] Beziehung, welche die Vaterschaft ist.*“ In der ersten Ursache als *causa essentialis* liegt mithin das lebendige Sein schlechthin, weshalb für Gott gilt, dass hier „*jede Wirkung Sein hat*“, so dass Wirkung und Ziel in ihm zusammenfallen.<sup>79</sup> Im Sohn ist mit an-

<sup>78</sup> Predigt 12: Werke I, 147f.; vgl. auch schon unsere Anm. 41.

<sup>79</sup> Werke II, 527ff.; vgl. in Bezug auf die Dreifaltigkeit auch die Predigten 14, 15, 22, 38, 40 u. 47: Werke I, 171, 173f, 181, 265, 411, 429f u. 497.

deren Worten die *Fülle* des Seins, da die genannte *causa essentialis* als *generatio* bereits die ganze Wesenhaftigkeit Gottes als sein Wort in sich einschließt, während das kreatürliche Sein nach diesem als Zielursache hinstrebt, aber eben „Sein“ nur im uneigentlichen Sinne besitzt, nämlich nur der zeitlich veränderlichen oder differenziert eigenen Form dem „Werden“ nach.

Der *Lebensbegriff* als *generatio* drückt mithin radikal phänomenologisch am besten das Ineinanderfallen von Wirk- und Zielursache in Gott aus, denn er fasst jene *plenitudo essendi* in sich, welche im Dreifaltigen Gott als wesensgleich sowie als persönliche Bezüge im Anfang im Sinne eines je aktuellen Anfangs verwirklicht wird. Das Wort des Vaters ist als lebendige Idee nicht geworden, weshalb es von der „Welt“ auch nicht erkannt wird, da dieser Welt nur die vermittelte Erkenntnis nach der Form des je eigenen Seins eignet, auch wenn die Dinge *vor* der Weltschöpfung „nicht etwa nichts waren, sondern ein gewisses Sein der Kraft nach hatten“, wie Eckhart mit Rückbezug auf Gen 1,14 festhält. Das innere Leben Gottes als Wort „im Anfang“ besitzt mithin „die Wirkung in ihrer uranfänglichen, wesenhaften und ursprünglichen Ursache (*effectus in sua causa primordiali, essentiali et originali*)“. In diesem Sinne ist die *causa essentialis* als *verbum, ratio* oder *logos* jene Fülle des Seins, welche in Gott als der abgründig lebendigen Gottheit ist. Im abschließenden Teil seines Kommentars kann Eckhart daher auf das Verhältnis des menschlichen Geistes zur Gerechtigkeit und Wahrheit nochmals zurückgreifen und in Übereinstimmung mit seinen Ausführungen zur Zielursache darauf verweisen, dass die Formung durch die Gerechtigkeit ein „Anschmiegen“ oder eine „Liebe zur Gerechtigkeit“ ist, die dem „Herzen süß wird“. Diese *affektive* Konnotation, die Eckhart hier mit Zitaten aus Augustinus und Hugo von Sankt Viktor unterlegt, können zwar rhetorisch als „erbauliche“ Ergänzungen gewertet werden, von denen Eckhart in seinem Vorwort zum Johanneskommentar sagte, dass er sie nur „bisweilen“ einfüge, aber der eigentliche Grund ist das lebendige Verbleiben in der reinen oder mystisch-ontologischen Zielursache: „Das Ziel ist ganz allgemein dasselbe wie der Ursprung. Es kennt kein Warum, sondern ist selbst das Warum aller und für alle.“<sup>80</sup> Nichts anderes aber ist auch die Bestimmung des Lebens in seinen deutschen Predigten: „Das Leben [...] lebt aus seinem eigenen Grunde und quillt aus seinem Eigenen; darum lebt es ohne Warum eben darin, dass es (für) sich selbst lebt.“<sup>81</sup> Zum Erkennen Gottes als sein „Schmecken“ dürfte genau diese *affektive* Konkretisierung des göttlichen Lebens gehören, nachdem alle sonst noch mitgedachten Kategorien der Transzendenz oder Distanz überwunden sind, wie hierauf noch kurz zu erwähnen sein wird.<sup>82</sup>

Dementsprechend mündet der Abschluss der Ausführungen zum 1. Kapitel des Johannesevangeliums auch darin ein, „dass der Ursprung all unseres Strebens (*intentio*) und Tuns Gott sein muss“. Dieses Streben tritt eben nicht von außen zu unserem Tun hinzu, sondern insofern der Vollzug des Lebens uranfängliches „Streben“ als immerwährende

<sup>80</sup> Ebd., 531; vgl. Predigt 44: „Wenn (Gott) die Seele (in seine eigene göttliche Natur) zieht, so findet sie, dass Gott sein eigener Erhalter ist, und dort bleibt sie, sonst bliebe sie niemals“ (ebd., 473).

<sup>81</sup> Predigt 5B: ebd., 71.

<sup>82</sup> Vgl. Predigt 15, 17 u. 22, wo dieses „Schmecken Gottes“ auch mit der Einheit und Liebe Gottes verbunden wird: Werke I, 173, 201 u. 263; ebenso folgende Anm. 86.

lebendige Praxis im Sinne radikaler Phänomenologie beinhaltet, ist es göttlich, „denn Ursprung und Ziel sind dasselbe: Gott“.<sup>83</sup> Da uns die Vernunft nach Eckhart von Gott eingepägt ist, wir im Sinne der reinen Idee an der des Wortes in ihm teilhaben, beinhaltet der erste Satz des Prologs „Im Anfang war das Wort“ nichts anderes als die absolute (praktische) Intelligibilität des uranfänglichen Lebens selbst, mit anderen Worten Gottes inneres Werden als seine immerwährende Zeugung oder Geburt im Sohn, welche das Ziel als das „Gute“ für uns ausmachen. Die *Ethik* entspricht damit ungeteilt und ungekürzt der *Ontologie* als solcher, denn die „Abgeschiedenheit der Seele“,<sup>84</sup> wie Eckhart in seinem deutschsprachigen Werk betont, ist die Innerlichkeit der Gottesgeburt als der eigentlichen „Zielvernunft“ – die Transparenz oder die Einheit von Ursprung und Ziel im Tun „ohne Warum“. Diese Konsequenz lässt sich als ein wichtiger Beitrag für eine Analyse der Praxis- oder Vollzugswirklichkeit auch daran ablesen, dass Eckhart zwar die thomatische Realdistinktion von Seele und Seelenkräften nicht aufgibt, aber in der Perspektive der „Rückkehr“ zur Einheit von der je *selben* lebendigen oder gottheitlichen Immanenz durchwirkt sie läßt: „Ein Mensch muss ein lauterer, klares Wissen haben von göttlicher Wahrheit. Der Mensch, der in allen seinen Werken ein rechts Streben hat, bei dem ist der Anfang dieses seines Strebens Gott, und die Ausführung des Strebens ist (wiederum) Gott selber und ist die lautere göttliche Natur, und es (= sein Streben) endet in göttlicher Natur, in ihm selbst.“<sup>85</sup> Dass es sich hierbei um ein zentrales mystisch-praktisches Anliegen des ganz und gar *einheitlichen* Lebensvollzuges als „Wirken“ oder „Kraft“ handelt, zeigt innerhalb derselben Predigt 10 die folgende Aussage Eckharts mit einem Hinweis auf seine Predigtabsicht allgemein: „Darum habe ich gesagt: Lasst ab vom Nichts und ergreift ein vollkommenes Sein, in dem der Wille recht ist. Wer seinen ganzen Willen gelassen hat, dem schmeckt meine Lehre, und er hört mein Wort“, sofern es der „Lust“ entspricht, „alle Dinge auf ihr Allerhöchstes zu vollenden“.<sup>86</sup>

The intention of the present article is to deepen Meister Eckhart's metaphysics and his doctrine of intellect of the "Sole and Only One" ("das einzig Eine") by means of a radical phenomenological reading. Eckhart's commentary on the Prologue to St. John's Gospel embraces the connection between the act and the product of creation as emergence ("Hervorbringen und Hervorgebrachtes") from a radical perspective and in such a way that they respond timelessly to one and the same "work" "in the beginning". Any transcendence, such as the one contained in the ideational "exemplary causes" which account for the first difference, must be eliminated from the notions of "Godhead", the birth of the son and the soul. In purely practical terms, such phenomenalization is implicit in the transcendence of our human existence – in other words, in a perpetual birth which time and again establishes our "sonship" in the inscrutable "proficiency" of a completely pathic conduct of life.

<sup>83</sup> Werke II, 537.

<sup>84</sup> Von Abgeschiedenheit: ebd., 434–459.

<sup>85</sup> Predigt 10: Werke I, 125.

<sup>86</sup> Ebd., 127f. mit Bezug auf die „reine Abgeschiedenheit“.