

Gott denken und erfahren

Aktuelle Herausforderungen für die spirituelle Bildung

Von Susanne Glietsch

Das Nachdenken über spirituelle Bildungsprozesse ist gegenwärtig nicht nur durch die Suche nach adäquaten Übungswegen zur Verinnerlichung des Glaubens gefordert; es muss sich ebenso der systematisch-theologischen Auseinandersetzung mit der Gottesfrage stellen. Die Orientierung an der Tradition der Mystik – als theologische Denkform und als Wegweisung zur Erfahrung des Religiösen – ist angesichts dieser Herausforderungen besonders ertragreich. Insbesondere die Mystik Meister Eckharts (1260–1328), in welcher Theologie und Spiritualität eine untrennbare Einheit bilden, enthält ein bedeutsames Potenzial für die spirituelle Bildung.

1. Gegenwartsdiagnosen im Bereich der Spiritualität: Erfahrungssehnsucht und Rekurs auf die Mystik

Spiritualität hat Hochkonjunktur. Kein anderes Wort im Bereich des Religiösen hat in den letzten Jahren einen solchen Bedeutungsaufschwung erlebt wie das Wort ‚Spiritualität‘. Ungeachtet seiner Unschärfe kann man wohl sagen, dass der Begriff der Spiritualität gegenwärtig vor allem für eines steht: für das Bedürfnis vieler Menschen nach erfahrbarer Religion, für das Interesse an persönlicher religiöser Erfahrung.¹ Dass mit der Sehnsucht nach religiöser Erfahrung ein großes Interesse an der Mystik korrespondiert, ist von daher nicht erstaunlich, denn als *cognitio dei experimentalis* – als Gotteserkenntnis aus Erfahrung – scheint sie genau die Dimension des Religiösen zu versprechen, nach der sich so viele Menschen sehnen.

Was aber ist es genau, was die Mystik verspricht? Geht es dabei um spektakuläre Ausnahmezustände, ekstatische Gefühlserlebnisse, um Vorgänge und Zustände, die unserer Rationalität unzugänglich sind, um Rückzug in die eigene Innerlichkeit? Oder geht es dabei um etwas anderes, und wenn ja, um was? Weitergefragt in Bezug auf die Erfahrungssehnsucht: Für welche Bedürfnisse genau könnte die Mystik gegenwärtig eine adäquate Antwort sein? Das heißt: was genau ist es eigentlich, was die heutige Erfahrungssehnsucht im Rekurs auf die Mystik als Mangel im religiösen Vollzug einklagt? Auf welches Defizit weist der Rekurs auf die Mystik hin? Und was genau ist es, was Menschen erfahren wollen, wenn sie sich nach religiöser Erfahrung sehnen?

Diesen Fragestellungen soll im Folgenden im Horizont einer christlich-theologischen Reflexion über spirituelle Bildung nachgegangen werden. Dabei soll zuerst die Frage ver-

¹ Vgl. K. Baier, Spiritualitätsforschung heute, in: Ders. (Hg.), Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse, Darmstadt 2006, 11–45, hier: 14.

folgt werden, welche Bedürfnisse sich genauer in der Erfahrungssehnsucht artikulieren, wo deshalb deren Berechtigung sowie ihre Problematik liegen, um dann auf diesem Hintergrund aktuelle Herausforderungen für die spirituelle Bildung herauszustellen. Daran anschließend soll aufgezeigt werden, welches Potenzial die Mystik – konkret am Beispiel der Mystik Meister Eckharts – für die Bewältigung dieser Herausforderungen bereithält und welche Impulse von ihr deshalb für die spirituelle Bildung zu erwarten sind.

2. Legitimität und Problematik der Erfahrungssehnsucht

Insofern die Erfahrungssehnsucht unüberhörbar daran erinnert, dass der christliche Glaube im eigentlichen Sinne nicht eine Lehre, sondern Existenzaufgabe und Existenzvollzug ist, zeigt sich in ihr ein legitimes Bedürfnis: Menschen wollen, dass ihr religiöser Glaube bzw. ihre religiöse Überzeugung nicht nur etwas Gedachtes und Gedankliches bleibt; sie wollen vielmehr wissen, wie der Gehalt des Glaubens zur inneren Wirklichkeit werden und das umfassende Verwandlungsgeschehen bewirken kann, welches der Glaube ja im Grunde impliziert.

In ihrer gegenwärtigen Dominanz kann die Erfahrungssehnsucht damit als ein wichtiger Indikator dafür angesehen werden, dass die lange Tradition einer starken Intellektualisierung christlicher Spiritualität, wie sie sich vor allem im Zuge der Neuzeit konstituiert hat, immer noch nicht breitenwirksam aufgearbeitet und behoben ist, sondern bis in die Gegenwart hinein wirkt.

Greifbar wird diese Intellektualisierung v. a. im christlichen Gebets- und Meditationsverständnis, das im Verlauf seiner geschichtlichen Entwicklung zunehmend einseitig vom Wort und vom Verstand her bestimmt wurde.² War in der Grundform der christlichen Meditation, der *lectio divina*, über die vier Schritte der *lectio – meditatio – oratio – contemplatio* noch ein einheitlicher bzw. ganzheitlicher Vollzug gegeben, der vom Lesen des Wortes über das diskursive Nachsinnen und das affektive Gebet hin zum unmittelbaren Gewahrwerden der Gegenwart Gottes führte, so zerbricht dieser Zusammenhang im Zuge der weiteren Entwicklung.³ Das Element der *meditatio*, also das verstandesmäßige, diskursive Bedenken der Schrift, wird durch die Arbeit mit den drei Seelenkräften Verstand, Wille und Gedächtnis methodisiert, zunehmend ausdifferenziert entfaltet und mehr oder weniger aus dem Gesamtzusammenhang herausgelöst bzw. dominiert diesen zumindest so sehr, dass die anderen Vollzüge stark in den Hintergrund geraten. Spätestens seit den nachignatianischen Jahrhunderten wird die nun vor allem intellektuell und moralisch geprägte Meditation in Form der Betrachtung zur klassischen christlichen Meditationsmethode.⁴ Zugespitzt und etwas holzschnittartig formuliert: Es geht fortan in der christ-

² Vgl. zur Geschichte der christlichen Meditation ausführlich K. Baier, *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*, 2 Bde., Würzburg 2009.

³ J. Zapf, Art. Meditation/Kontemplation, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 3, München 1991, 328–336, hier: 331.

⁴ Ebd.; vgl. auch J. Weismayer, *Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität*, Innsbruck 1983, 84–87.

lichen Meditation vor allem um Nachdenken über etwas und um Willensbildung, weniger um Erfahrung der Unmittelbarkeit der Gottesgegenwart.⁵ Die kontemplative bzw. mystische Dimension der Meditation, die eben auf die Unmittelbarkeit der göttlichen Gegenwart zielt und die im Sinne der *lectio divina* nichts Besonderes war, sondern natürliche Frucht des Gebetsprozesses, ging damit über weite Strecken verloren.⁶

Damit ging aber auch das Bewusstsein dafür verloren, was eigentliche Zielgestalt des meditativen Vollzugs bzw. was im Grunde die Zielgestalt des spirituellen Vollzugs generell ist: dass es dabei letztlich nicht um die Beschäftigung mit Repräsentationsgestalten für die göttliche Wirklichkeit geht (also um Worte, Begriffe, Bilder), sondern vielmehr um die lebendige Begegnung mit dieser Wirklichkeit selbst. Diese kann allerdings eben nicht objektiviert und nicht in der Subjekt-Objekt-Struktur unserer Erkenntnis ergriffen werden, sondern verlangt eine andere Weise des Zugangs, die genau mit der Überwindung dieser Subjekt-Objekt-Struktur zu tun hat. Anders und einfacher ausgedrückt: der spirituelle Vollzug intendiert letztlich, dass Gott als Gegenstand des Glaubens – als Begriff oder Anschauungsobjekt (Repräsentationsgestalt) – überwunden wird, damit die übergegenständliche Wirklichkeit Gottes im Menschen Gestalt werden kann.⁷ Genau diese Überschreitung des Begrifflichen, Diskursiven (Nachdenken), der Repräsentation als Voraussetzung dafür, dass das unmittelbare Begegnungsgeschehen von Gott und Mensch zum Ereignis wird, kann als das angesehen werden, was mit dem Begriff der Mystik in ihrer Erfahrungsdimension gemeint ist.⁸

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die Intellektualisierung christlicher Spiritualität hat also wesentlich mit dem Verlust ihrer mystischen Dimension zu tun, deren Reintegration von den Mystik- und Meditationsbewegungen, die seit Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts immer wieder aufkommen, eingeklagt wird.⁹ In dieser Perspektive wahrgenommen ist die Erfahrungssehnsucht also keine schnelllebige Moderscheinung; vielmehr meldet sich in ihr diese Verlustgeschichte zu Wort. Sie verweist damit eindringlich auf unabgeleitete Bedürfnisse, die eine lange Geschichte haben.

Neben dieser legitimen und notwendigen Artikulation der Erfahrungssehnsucht, die im Verlauf der letzten Jahre letztlich auch schon vielfache Veränderungen im Bereich der kirchlich-christlichen und religionspädagogischen Praxis evoziert hat, finden sich jedoch auch problematische Formen des Erfahrungsbezugs in den gegenwärtigen spirituellen Suchbewegungen.¹⁰ In der Tendenz zur Eventisierung von Religion, die auf die Erlebnis-

⁵ Vgl. zum Rationalismus in der spirituellen Praxis *Baier*, *Meditation und Moderne*, Bd. I (wie Anm. 2), 173.

⁶ Zu weiteren Hintergründen für die Ausgliederung der Mystik aus dem normalen Glaubensvollzug vgl. *S. Peng-Keller*, *Einführung in die Theologie der Spiritualität*, Darmstadt 2010, 116f.

⁷ Vgl. *A. Schönfeld*, *Mystisches Glaubensbewusstsein*, in: *GuL* 85/1 (2012) 1–15, hier: 4: „Der Glaube ist kein geglaubter Gegenstand, sondern ein unverfügbares Gegenwärtigwerden Gottes im Menschen.“

⁸ Die Überschreitung der Repräsentation bestimmt Largier als ein wesentliches Element dessen, was Mystik bei Meister Eckhart bedeuten kann. Vgl. *Meister Eckhart*. *Werke*, 2 Bde., hg. von N. Largier, Frankfurt/M. 1993, hier: Bd. II, 894. Mir scheint diese Bestimmung jedoch über Eckhart hinaus Bedeutung zu haben für das, was die Erfahrungsdimension von Mystik betrifft.

⁹ *Peng-Keller*, *Einführung in die Theologie der Spiritualität* (wie Anm. 6), 119f.

¹⁰ Vgl. dazu etwa *R. Englert*, *Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung*, Stuttgart 2008, hier: 73–79; *S. Glietsch*, *Die Sehnsucht nach religiöser Erfahrung als Herausforderung für spirituelle Bildung*, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 54/1 (2011) 30–36, bes. 31.

intensität religiöser (Groß-)Veranstaltungen setzt, sowie in der Tendenz zur Reduktion von religiösen Praktiken wie Meditation und Kontemplation auf ihre therapeutische, psychologische Wirkung, zeichnet sich tendenziell ein funktionalistisches Spiritualitätsverständnis ab, das sich vorrangig am Gewinn für das subjektive Wohlfühl orientiert. Spiritualität soll „gut tun“, „etwas bringen“ – z. B. Bewusstseinsklärung, Entspannung oder Konzentrations- und Leistungssteigerung –, also „sanfte Lebenshilfe“ sein. Losgelöst von der *religio* im theologischen Sinne, vom Transzendenzbezug, reduziert sich Spiritualität dabei auf eine bloße Intensivierung positiver, rein immanenter Welterfahrung¹¹.

Zum anderen zeichnet sich in der subjektivistisch verkürzten Erfahrungssehnsucht die Gefahr eines Irrationalismus ab, der in unbestimmter Weise nach Erlebnis, Erfahrung und Erfüllung sucht, häufig aber ohne sich eindeutig an ein inhaltlich bestimmtes Wirklichkeitsverständnis oder an eine Glaubenslehre zu binden, ja noch mehr: der letztlich den gedanklichen Hintergrund von spirituellen Erfahrungswegen für beliebig oder irrelevant erklärt, und damit negiert, dass religiöse Erfahrungen durch kognitive Vorstellungen wesentlich vor- und mitgeprägt werden, da es reine Erfahrungen nicht gibt.¹² Vom Bereich der spirituellen Praxis her zeichnet sich also die Gefahr einer theologielosen Spiritualität, bzw. die Problematik einer „Dissoziation von *fides* und *ratio*“¹³, von gelebtem spirituellem Vollzug und gedanklicher Vergewisserung dieses Vollzugs ab.

Für ein christlich-theologisches Verständnis von Spiritualität kann der spirituelle Vollzug jedoch nicht losgelöst von der Frage nach seinem inhaltlichen Bezugspunkt gesehen werden. Christliche Spiritualität vollzieht sich im Spannungsfeld von menschlicher Subjektivität (Erfahrung) und inhaltlich bestimmter, objektiver Bezugsgröße (Glaubensüberlieferung/Lehre). Beides zusammen genommen konstituiert erst die gelebte Spiritualität – eben als „gelebtes christliches Daseinsverständnis“¹⁴.

Aus diesem Grund bedarf die Spiritualität als Lebensvollzug der theologischen Rückbindung und Reflexion, denn Spiritualität – wie der Glaube und wie jede grundlegende Lebensorientierung auch – sucht nach einer Vergewisserung, ruft nach Verstehen und argumentativer Rechtfertigung. Denn nur so kann im Sinne einer ‚Unterscheidung der Geister‘ begründet zwischen gelungenen und weniger gelungenen Spiritualitätsformen bis hin zu Fehlformen unterschieden werden und nur so können notwendige Maßstäbe für die Spiritualitätskritik erarbeitet werden.¹⁵ Und nur eine solchermaßen reflektierte Spiritualität ist argumentations- und dialogfähig, sowohl im eigenen Bereich sowie im Dialog mit anderen religiösen oder säkularen Weltanschauungen.¹⁶

¹¹ Vgl. Englert, Religionspädagogische Grundfragen (wie Anm. 10), 73–76.

¹² Vgl. B. Grom, Der Heilige Geist und die menschliche Psyche, in: StZ 228/3 (2010) 182–195, hier: 186.

¹³ Englert, Religionspädagogische Grundfragen (wie Anm. 10), 78.

¹⁴ J. Weismayer, Leben aus dem Geist Jesu. Grundzüge christlicher Spiritualität (Topos-plus-Taschenbücher 611), Innsbruck u. a. 2007, hier: 20.

¹⁵ Ebd., 28.

¹⁶ Vgl. Ch. Rutishauser, Theologische Weltdeutungen in der Postmoderne, in: StZ 226/10 (2008) 705–708, hier: 706.

3. Herausforderungen für die spirituelle Bildung

Welche Herausforderungen stellen sich auf diesem Hintergrund für den Bereich der spirituellen Bildung?

Erstens scheint es mir bedeutsam zu sein, die Aufarbeitung der Intellektualisierung christlicher Spiritualität weiter voranzutreiben: zum einen, um wieder verstärkt zur Geltung zu bringen, worauf christliche Religion als Existenzvollzug eigentlich zielt, nämlich auf das „Gegenwärtigwerden Gottes im Menschen“¹⁷; zum anderen, um auf diesem Hintergrund zeitgemäße Übungswege und -formen zur Verinnerlichung des Glaubens zu entwickeln. In diesem Bereich ist – zumal in der Religionspädagogik – in den letzten Jahren schon viel Konstruktives erarbeitet worden.

Noch dringlicher scheint mir aber *zweitens* gegenwärtig für den Bereich der spirituellen Bildung zu sein, die inhaltliche, intellektive Dimension von Spiritualität dabei wieder stärker zur Geltung zu bringen, das heißt, Spiritualität deutlicher von ihrer theologischen Rückbindung her zu verstehen und dies auch in Aneignungs- und Vermittlungsprozessen stärker zu berücksichtigen. Gerade die Problematik einer einseitigen Subjektivierung von Spiritualität bzw. eines funktionalistischen Spiritualitätsverständnisses machen offenkundig, dass im Bereich der Spiritualität die systematisch-theologischen und die religionspädagogischen Dimensionen ineinandergreifen und nicht getrennt voneinander verhandelt werden können: Wenn die religionspädagogische Dimension danach fragt, wie das christliche Daseinsverständnis eingeübt und gelebt werden kann, durch welche konkreten geistlichen Gestaltungsformen und methodisierte praktische Übungen es vollzogen werden kann, dann ist dies nicht losgelöst von der Klärung der inhaltlichen Kernmotive dieses Daseinsverständnisses zu beantworten.

Mit dieser theologischen Rückbindung ist nun aber *drittens* eine weitere Herausforderung angezeigt. Denn im Kern dreht sich die Frage nach dem inhaltlich bestimmten Woraufhin des spirituellen Vollzugs genuin um die Gottesfrage, die wiederum in Zeiten der Inhaltskrise des christlichen Glaubens selbst vor massiven Herausforderungen steht. *Eine* (zentrale) unaufgearbeitete Problemstellung der Gottesfrage, die meines Erachtens letztlich auch als verborgener Hintergrund der Erfahrungssehnsucht anzusehen ist, ist in der mit dem durchschnittlichen Verständnis des christlichen Theismus gegebenen Tendenz zur substanzhaften Verobjektivierung Gottes zu sehen, und in der damit verbundenen Tendenz zu einem dualistischen Gegenüber-Verhältnis von Gott und Welt, Gott und Mensch.¹⁸ So bemerkt Rudolf Englert für den religionspädagogischen Kontext, dass unsere Gottesrede nach wie vor von der Vorstellung eines substanzialistischen „Etwas“ geprägt ist, die den Ereignis- und Geschehenscharakter Gottes in unseren

¹⁷ Vgl. Schönfeld, *Mystisches Glaubensbewusstsein* (wie Anm. 7), 4.

¹⁸ Vgl. H. Kessler, *Gott, der kosmische Prozess und die Freiheit*. Vorentwurf einer transzendental-dialogischen Schöpfungstheologie, in: Ders.; G. Fuchs (Hg.), *Gott, der Kosmos und die Freiheit*. Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch, Würzburg 1996, 189–232, hier: 200f.; Ders.: „Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen“ (Hölderlin). Zur Hermeneutik trinitarischer Rede, in: J. Baudler; E. Kunz (Hg.), *Heute von Gott reden* (Religion in der Moderne 5), Würzburg 1998, 97–124, hier: 98f.; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg/Br. u. a. 1976, 71f. weist auf die Wirkung dieser Vorstellung im gewöhnlichen Glaubensbewusstsein hin.

Lebenszusammenhängen nicht angemessen zur Geltung bringt.¹⁹ Durch die damit gegebene Trennung von Gott und Welt hat die herkömmliche westliche Gottesrede allerdings etwas verdrängt, was eigentlich leitende Idee der jüdisch-christlichen Tradition ist: nämlich der Gedanke, dass sich Gott in Liebe an die Welt verliert.²⁰

Das bedeutet in der Konsequenz: Das Nachdenken über spirituelle Bildungsprozesse kommt nicht daran vorbei, sich der Auseinandersetzung mit diesen Problemüberhängen der Gottesfrage zu stellen. Denn nur auf dem Hintergrund der Entfaltung eines angemessenen Gottesverständnisses kann die Vollzugslogik des gelebten Gottesverhältnisses – Spiritualität als gelebter Vollzug – plausibilisiert werden, und kann folglich geklärt werden, was die Eigenart der *christlichen* Erfahrung des Religiösen ausmacht.

Für die Bearbeitung dieser Aufgabenstellung kann die Orientierung an der Tradition der Mystik einen wichtigen Beitrag leisten. Insbesondere die Orientierung am bedeutendsten Mystiker des Abendlandes, am Theologen und Prediger Meister Eckhart (1260–1328), verspricht hier besonders ertragreich zu sein – und zwar aus folgenden Gründen:

Zum einen sind Theologie und Spiritualität in Eckharts Person und in seinem Werk untrennbar miteinander verbunden. Als „Lesemeister“, d. h. als Professor der Theologie, entwickelt Eckhart ein theologisch-philosophisches Denksystem, das er als „Lebemeister“, als Seelsorger und Prediger in Mystagogie und Lebenslehre umsetzt, durch welche er zur Realisierung des in seiner Theologie entworfenen Gott-Mensch-Verhältnisses auf dem je subjektiven Glaubensweg anleiten will.

Zum zweiten enthält Eckharts mystische Lebenslehre eine theologisch fundierte Kritik am religiösen Erfahrungshunger, dem er zu seiner Zeit vor allem in der Frömmigkeit der von ihm zu betreuenden Nonnen begegnete. Das bedeutet, dass Eckhart aus der Theologie, genauer: aus seinem Gottesverständnis heraus eine kriteriologische Perspektive für die spirituelle Praxis entwickelt. Kämpft Eckhart also von dieser Perspektive her einerseits gegen Fehlformen der religiösen Erfahrung, so ist er andererseits wesentlich daran interessiert, das einzelne Subjekt in eine veränderte Weise des Daseinsvollzugs zu führen. In der mystagogischen Dimension seines Denkens zielt Eckhart also durchaus auf „Erfahrung und Vollzug“²¹, allerdings auf eine von selbstbezogenen Motiven gereinigte Form der religiösen Erfahrung.²² So kann am Modell Eckharts aufgrund des starken philosophisch-theologischen Fundaments seiner mystischen Lebenslehre die strukturelle Entsprechung von Theologie und Mystagogie, von Gottesgedanke und Weglehre deutlich herausgestellt werden. Und wie bei kaum einem anderen Mystiker kann deshalb bei ihm herausgearbeitet werden, dass die spirituelle Praxis von der Theologie her ihre Fundierung, Plausibilität und Kriteriologie erhält.

¹⁹ R. Englert, Gottesglaube hier und heute. Empirische und theologische Herausforderungen, in: ThRv 103/3 (2007) 177–186, hier: 184.

²⁰ K. Müller, Allmacht Gottes – Freiheit des Menschen. Der monotheistische Gottesgedanke im Kreuzfeuer kritischer Vernunft, in: A. Franz; C. Maaß SJ (Hg.): Diesseits des Schweigens. Heute von Gott sprechen (QD 240), Freiburg/Br. 2011, 139–158, hier: 146.

²¹ B. Welte, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg/Br. 1979, 14.

²² D. Mieth (Hg.), Meister Eckhart. Einheit mit Gott, Düsseldorf 2002, 68.

Drittens liegt schließlich ein wesentlicher Grund für seine aktuelle Bedeutung und Attraktivität in den inhaltlichen Kernelementen seiner Theologie begründet, weil das neuartige geistphilosophisch begründete Gottesverständnis, das Eckhart zu seiner Zeit entwickelte, das Potenzial enthält, die genannten Problemstellungen der Gottesfrage zu bewältigen und auf diesem Hintergrund das Wesen des spirituellen Vollzugs bzw. des christlichen Existenzvollzugs neu zu erschließen.²³ Theologisch wie mystagogisch geht es dabei um die Überwindung der genannten Objektivierungstendenz.²⁴

Exemplarisch möchte ich dies nun im Folgenden verdeutlichen, indem die Grundzüge von Eckharts Theologie und Mystagogie vorgestellt werden sollen.

4. Impulse aus der Mystik Meister Eckharts

4.1. Einheit (nicht Identität) von Gott – Welt – Mensch

Eckharts Denken ist getragen von einem immensen Vertrauen in das unüberbietbare Nahesein Gottes beim Geschaffenen. Diese innige Nähe und Gegenwart Gottes ist bei ihm unter dem Terminus Einheit gefasst, d. h. seine gesamte Theologie ist von der Gewissheit geprägt, „dass der Mensch und darüber hinaus die gesamte Schöpfung im Grunde eins mit Gott ist“²⁵.

Was aber meint Einheit? Für westliche theologische Ohren hört sich das gefährlich nach Pantheismus an, nach differenzloser Alleinheit, titanischer Vergöttlichung des Menschen bzw. nach Auflösung des Menschen in Gott und Verlust des Personalen. Einheit – wie die neuere theologische Eckhart-Forschung stärker herausstellt – meint aber gerade nicht Identität, sondern eine besondere Weise der Relation: eine Form der innigsten Bezogenheit, eine Nähe ohne Fremdheit, ein wechselseitiges Füreinander-offen-Sein der geschöpflichen und der göttlichen Wirklichkeit, das mit Verschiedenheit und dialogischer Beziehung durchaus vermittelbar ist.²⁶ Das Gegenteil von Einheit ist deshalb nicht Differenz, sondern Getrenntsein, Fernsein, Angst und Ungeborgenheit.²⁷

Die Besonderheit der Eckhart'schen Theologie besteht also gerade darin, dass er eine Denkform entwickelt, in welcher diese Art der Relation – Einheit – als Unmittelbarkeitsverhältnis zwischen Gott und Welt, zwischen Gott und Mensch gedacht werden kann, ohne jedoch die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpflichem aufzuheben und in ein pantheistisches Denken abzugleiten.

Anhand der Kerntheoreme des Eckhart'schen Gottesbegriffs lässt sich diese Konzeption erhellen. Das Zentrum seines Gottesgedankens entwickelt er im kreativen Rückgriff auf neuplatonische Bestimmungen aus dem Begriff des ‚Einen‘ und ‚Ununterschiede-

²³ In knapper und erhellender Weise verdeutlicht Winkler zentrale theologische und mystagogische Implikationen des Eckhart'schen Gottesverständnisses, vgl. *N. Winkler, Meister Eckhart. Zur Einführung*, Hamburg 1997, bes. 35–50; 55–70.

²⁴ Vgl. dazu *Welte, Meister Eckhart* (wie Anm. 21), bes. 72–144.

²⁵ *C. Büchner, Gottes Kreatur – „ein reines Nichts“? Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts* (Innsbrucker theologische Studien 71), Innsbruck – Wien 2005, 18.

²⁶ Ebd., 23.

²⁷ Ebd., 24.

nen‘.²⁸ Gott wird von Eckhart als das Eine, das sich durch Ununterschiedenheit vom Geschaffenen unterscheidet, gefasst. Was ist damit gemeint? Man kann diesen Gedanken verdeutlichen, indem man sich vergegenwärtigt, was Geschöpfsein kennzeichnet, und was demgegenüber „Kennzeichen“ Gottes ist. Kennzeichen des Geschöpfseins ist Begrenztheit, Bestimmtheit und damit Unterschiedenheit von anderen. Das heißt, jedes Geschöpf hat wegen dieser Begrenztheit eine Verneinung an sich, wie Eckhart sagt: „die eine verneint, die andere zu sein.“²⁹ Kennzeichen Gottes ist es demgegenüber, dass er sich gerade nicht in der Weise des Geschaffenen unterscheidet: Als Unendlicher, Unbegrenzter, als begründender Grund von allem, der alles in sich birgt und alles aus sich entlässt, muss er sich eben nicht gegen Anderes abheben. Genau dadurch ist die größtmögliche Differenz zwischen Gott und Geschaffenem gegeben. Und gleichzeitig: Weil Gott sich eben nicht abgrenzen, sich nicht unterscheiden muss, weil Gott als Verneinung der Verneinung (*negatio negationis*) „absolute Bejahung und integrative Gegenwart“³⁰ ist, kann er zugleich die größtmögliche Nähe zu allem Geschaffenen haben, kann unmittelbar zu allem Geschöpflichen sein, und damit viel näher als zwei Geschaffene einander jemals sein könnten. Zusammengenommen bedeutet das: Dadurch dass Gott ganz anders (unterschieden) und somit der Welt des Geschaffenen gegenüber transzendent ist, kann er gleichzeitig ganz immanent sein (ununterschieden), und seine Gegenwart in allem Geschaffenen zum Ausdruck bringen.

Allerdings darf man sich das Verhältnis von Gott und Geschaffenem, von Gott und Mensch nun nicht als statisches Ineinander von Transzendenz und Immanenz vorstellen, so als hätte der Mensch und die kreatürliche Welt im innersten Kern einen Teil Gottes zu eigen. Die Gegenwart Gottes beim Geschaffenen ereignet sich bei Eckhart vielmehr als dynamisches Geschehen, das durch die permanente göttliche Seinsverleihung gegeben ist.

Dieser Gedanke ist in einem weiteren zentralen Element der Eckhart’schen Theologie, in der Gottesgeburtslehre, grundgelegt. „Gottes höchstes Streben ist: gebären“³¹, so Eckhart. Auf diesem Hintergrund bindet er die Schöpfung an die ewige innertrinitarische Sohnesgeburt zurück: Wie der Sohn so geht auch die Schöpfung auf die Weise der Geburt (d. h. unmittelbar) aus Gott hervor – und verliert auch in ihrer zeitlichen Entfaltung diesen Unmittelbarkeitsbezug nicht ganz, da Gott die Schöpfung durch unaufhörliche dynamische Seinsmitteilung in der *creatio continua* in jedem Moment neu zum Existieren ermächtigt.³²

²⁸ *Meister Eckhart*, Die lateinischen Werke, Bd. 2, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1954, 482: „Man muss [...] wissen, dass ‚eines‘ dasselbe besagt wie ununterschieden. (...) Ferner gehört die Ununterschiedenheit zum Wesen Gottes; denn erstens ist er unendlich und zweitens unterliegt er nicht den Schranken und Grenzen einer Gattung oder eines Seienden. Zum Wesen des Geschaffenen gehört aber, eben weil es geschaffen ist, Eingeschränkt- und Begrenztsein [...].“

²⁹ *Meister Eckhart*, Werke, Bd. 1 (wie Anm. 8), 249.

³⁰ *Büchner*, Gottes Kreatur – „ein reines Nichts“? (wie Anm. 25), 560.

³¹ *Meister Eckhart*, Werke, Bd. 1 (wie Anm. 8), 133.

³² Zum Zusammenhang von Sohnesgeburt und Schöpfung vgl. *Büchner*, Gottes Kreatur – „ein reines Nichts“? (wie Anm. 25), 69–150.

Gott gebiert sich damit ein Anderes seiner selbst, das zwar in der Zeitlichkeit durch Materialität, individuelle Bestimmtheit und Begrenztheit von ihm unterschieden, das jedoch nie gänzlich von ihm geschieden, also getrennt ist.³³ Denn Gottes schöpferisches Wirken ist als kontinuierliches Seingeben in allem Geschaffenen wirkend präsent und damit dessen innerste Wirklichkeit.

4.2 Die Gottesgeburt im Menschen: ‚Kommunion‘ und ‚Kommunikation‘

Die Sonderstellung des Menschen innerhalb der geschöpflichen Welt besteht nun darin, dass er für dieses transzendente Strukturgeschehen der permanenten Gottesgeburt transparent werden, es erkennen und in seinem Leben bewusst vollziehen kann: Durch die Immanenz Gottes im Seelengrund und durch die Möglichkeit des Menschen, seine reine Empfänglichkeit für Gott im Seelengrund durch Abgeschlossenheit, Frei- und Ledigwerden, Ent-Bildung freizulegen, kann er sich für das Geschehen göttlicher Selbstmitteilung öffnen und dieses in seinem Leben zur Entfaltung bringen. Er kann sich durchlässig machen für das göttliche Wirken in ihm, sodass er selbst zum (Wirk-)Raum Gottes, zum Raum göttlicher Liebe, Güte und Weisheit, zum lebendigen Ausdruck Gottes wird. In der Terminologie der Gottesgeburtstheorie: Er kann sozusagen zurückgebären, was er empfängt.³⁴

Das innerste Wesen der Seele – der Seelengrund – ist somit unmittelbare Gegenwart Gottes, die allerdings nicht substanzial gedacht werden darf. Ebenso wie Gott ist der Seelengrund kein substanzhaftes „Etwas“, etwa eine organische Vermittlungsinstanz im Menschen; vielmehr ist er als dynamischer, gnadenhaft verliehener Bezug, als dynamische Relation zu denken, in welcher Gott und Seele letztlich nicht eine Beziehung *haben*, sondern diese Beziehung *sind*.³⁵ Im Geschehen der Gottesgeburt vollzieht sich damit in der Dynamik von Empfangen und Zurückgeben das personale Verhältnis zwischen Gott und Seele, aus welchem – sozusagen als Frucht – ein Drittes entsteht: Gemeinschaft („Kommunion“) und Austausch („Kommunikation“³⁶), also ein Zugleich von Einheit (als Ungetrenntheit, innige Bezogenheit) *und* personaler Eigenständigkeit, von Füreinanderdurchlässig-Sein *und* Selbst-Sein, von Einheit *und* Dialog.

Was Gott und Mensch in ihrem Zueinander sind, lässt sich deshalb für Eckhart sprachlich und denkerisch nicht durch ein äußerliches Zusammensetzen von zwei gesonderten, in sich abgeschlossenen Größen beschreiben, sondern am ehesten als lebendiges, unaufhörliches Geschehen, welches Mensch und Gott gleichermaßen umgreift.³⁷ Eckhart veranschaulicht dieses Geschehen durch vielfältige Bilder und Vergleiche: So wie Vater und Sohn im Geschehen der Geburt (bzw. der Erzeugung), wie Abbild und Urbild im Geschehen des Sich-Bildens (etwa im Spiegel), wie Auge und Angeblicktes im Vorgang des

³³ S. Wendel, Der Seele Grund. Die Gottesfrage in der christlichen Mystik, in: Franz; Maaß SJ (Hg.), Diesseits des Schweigens (wie Anm. 20), 159–176, hier: 172.

³⁴ Vgl. Meister Eckhart, Werke, Bd. 1 (wie Anm. 8), 29.

³⁵ Vgl. Büchner, Gottes Kreatur – „ein reines Nichts“? (wie Anm. 25), 445.

³⁶ I. Kampmann, Ihr sollt der Sohn selber sein. Eine fundamentaltheologische Studie zur Soteriologie Meister Eckharts (EHS.T 579), Frankfurt am Main 1996, 88.

³⁷ Vgl. dazu Welte, Meister Eckhart (wie Anm. 21), 110–132.

Sehens, wie Ruf und Echo beim Rufen in den Bergen, wie Wachs und Siegel beim Vorgang des Siegelabdrucks – so ist das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu begreifen als ein Geschehen, welches Verschiedenheit und Einheit (Verbundenheit) von zweien umfasst, die je unterschiedliche Rollen darin spielen, ein Geschehen, das also jeweils mehr aus der Perspektive des einen oder des anderen angeschaut werden kann, das die Differenzen zwischen den beiden Beteiligten nicht auslöscht, sie jedoch in die „Identität des Geschehens“³⁸ versammelt. Gott und Mensch können von daher nur als lebendige Beziehungs- und Wirkeinheit gedacht werden, in welcher das eine nicht ohne das andere sein kann – Vatersein gibt es nicht ohne Sohnsein – weil beide nur durch die Relation sind, was sie sind. Mit den Worten Eckharts: „Gott und ich, wir sind eins in solchem Wirken; er wirkt und ich werde“.³⁹

4.3 Der Mensch auf dem Weg zu Gott – Verwirklichung seines Wesens als Relation zu seinem Grund

Was folgt nun aus Eckharts Gottesgedanken für den Weg zu Gott, auf dem der Mensch die Wirklichkeit Gottes, von der Eckhart in seiner Theologie spricht, subjektiv bzw. existenziell einholen will? Wie sieht eine Weglehre aus, die der Struktur dieses Gottesgedankens entspricht? Will sich der Mensch auf den Weg machen, bewusst aus der Gegenwart Gottes zu leben, so genügt es nach Eckhart nicht, dass er sich Gott als eine Art höheres Objekt vorstellt, dem er sich quasi als Diener oder Knecht unterwirft, denn dann würde er Gott zu einem Gegenstand und zu etwas Fremdem machen, mit dem er innerlich eigentlich gar nichts zu tun hat.⁴⁰ Die Ziel- und Bewegungsrichtung für den mystagogischen Weg ist deshalb nicht, dass der Mensch sich nach etwas über sich ausstrecken soll, sondern der Weg der Verinnerlichung, d. h. die Entdeckung, Annahme und Verwirklichung der (Grund-)Struktur der eigenen Identität: nämlich im Innersten Beziehung und Ereignis göttlicher Gegenwart zu sein.⁴¹

Das bedeutet also: Was als Grundstruktur der Wirklichkeit immer schon gegeben ist, das erlösende Angebot der Nähe und Gegenwart Gottes, die verborgen immer schon im Menschen lebt, wird für den Menschen erst dann „real“, d. h. erfahrbares und in seinen Lebensbezügen wirksames Ereignis, wenn er sich der göttlichen Präsenz in seiner Seele so öffnet, dass ihre Aktivität unmittelbar aus dieser Wirklichkeit hervorgeht⁴², wenn er also die Grundstruktur seines wahren Wesens – als Beziehung zu seinem Grund – verwirklicht.

Was genau muss der Mensch nun tun, um zu dieser Verwirklichung seines wahren Wesens zu gelangen? Die Grundworte der Eckhart'schen Weglehre – Entbildung, Frei- und

³⁸ Welte, Meister Eckhart (wie Anm. 21), 116.

³⁹ Meister Eckhart, Werke, Bd.1 (wie Anm. 8), 87. Welte, Meister Eckhart (wie Anm. 21), 123, übersetzt passend: „Gott und ich, wir sind Eins in diesem Gewirke; er wirkt und ich werde.“

⁴⁰ Winkler, Meister Eckhart (wie Anm. 23), 103.

⁴¹ Vgl. Meister Eckhart, Werke, Bd.1 (wie Anm. 8), 169: „Was oben war, das wurde innen.“ Vgl. dazu S. Glietsch, „Was oben war, das wurde innen.“ Religiöse Bildung im Horizont der Mystik, in: U. Kropač; G. Langenhorst (Hg.), Religionsunterricht und der Bildungsauftrag der öffentlichen Schulen. Begründungen und Perspektiven des Schulfaches Religion, Babenhausen 2012, 208–222, bes. 213f. und 216.

⁴² Vgl. Meister Eckhart, Werke, Bd. 2 (wie Anm. 8), 349 und 795.

Ledigwerden, Armut, Abgeschiedenheit, Gelassenheit – zielen nicht auf Weltflucht oder besondere asketische Praktiken. Vielmehr geht es um die Verwandlung der inneren Haltung hin zu einer „freien Bereitschaft für Gott“⁴³, die in allem Tun wirksam sein soll. Der Mensch muss sich dafür loslösen (abscheiden) von selbstbezogenen Intentionen und Vorstellungen, in welchen er sich letztlich als abgeschlossene und eigenständige Größe begreift und sich allem gemäß seiner eigenen Interessen bemächtigen möchte. Er muss in der Zurücknahme von Selbstverfügungsansprüchen sein Dasein radikal von einem anderen her begreifen, um so Raum zu schaffen für das Wirken dieses göttlichen Anderen in ihm.⁴⁴ Es ist letztlich der Weg, den Jesus Christus in seiner Selbstentäußerung vorgelebt hat – nämlich in jedem Moment aus der Relation zum Ursprung zu leben, sodass jede Tätigkeit und alle Lebensbezüge auf Gott hin transparent werden können.

Man kann auf diesem Hintergrund Eckharts Spiritualität als „Spiritualität der Unmittelbarkeit“ charakterisieren.⁴⁵ Diese grenzt sich nicht auf einzelne spirituelle Akte ein, sondern intendiert, in jedem Moment das existenzielle Auf-Gott-bezogen-Sein wahrzunehmen und zu realisieren. Deshalb ist Gott (so Eckhart) nicht mehr „in Innerlichkeit, Andacht und süßer Verzücktheit [...] als beim Herdfeuer oder im Stalle“⁴⁶, also nicht mehr im intensiven religiösen Gefühlserlebnis zu finden als in den ganz alltäglichen Vollzügen des Daseins. Dann ist die göttliche Wirklichkeit schlichtweg in *allen* Vollzügen und *allen* Erscheinungsweisen des Geschaffenen zu finden.

Daraus erhellt sich auch Eckharts Kritik an den Irrwegen der kontemplativen Spiritualität seiner Zeit, die in der Suche nach angenehmen geistlichen Erfahrungen, etwa durch Trosterlebnisse im Gebet, über die Gottesnähe durch bestimmte Mittel verfügen will, damit aber Gott in selbstbestimmte Wahrnehmungskategorien presst und ihn für die eigenen Wunsch- und Zielvorstellungen instrumentalisiert. Es ist deshalb auch die tätige Martha und nicht die kontemplative Maria, die Eckhart als Vorbild präsentiert.⁴⁷ Martha kann sich im tätigen Umgang den Dingen der Welt offen und empfänglich zuwenden, ohne jedoch innerlich von den Dingen besetzt zu sein, weil sie in allem Tun im Innersten auf Gott ausgerichtet ist. Sie ist frei von der Welt inmitten der Welt. Die Vollendung des Menschen liegt deshalb nach Eckhart in der „Integration des aktiven und des kontemplativen Lebens, die nur dort gelingen kann, wo der Grund der Seele ganz auf Gott ausgerichtet ist, wo also Maria Martha [...] in sich aufgenommen hat [...] und so die Kontemplation unmittelbar sich im Handeln ausdrückt.“⁴⁸

⁴³ Mieth, Meister Eckhart. Einheit mit Gott (wie Anm. 22), 42.

⁴⁴ Vgl. dazu bspw. Meister Eckharts Ausführungen in Predigt 1 zu den Händlern im Tempel, die Jesus vertreibt, in: *Meister Eckhart, Werke*, Bd. 1 (wie Anm. 8), 10–23.

⁴⁵ A. Schönfeld, Meister Eckhart – geistliche Übungen. Meditationspraxis nach den ‚Reden der Unterweisung‘, Mainz 2002, 212.

⁴⁶ *Meister Eckhart, Werke*, Bd. 1 (wie Anm. 8), 71.

⁴⁷ Vgl. Meister Eckharts berühmte Maria-Martha-Predigt, in: *Meister Eckhart, Werke*, Bd. 2 (wie Anm. 8), 209–229.

⁴⁸ *Meister Eckhart, Werke*, Bd. 2 (wie Anm. 8), 743.

5. Das Potenzial der Eckhart'schen Mystik für die spirituelle Bildung

Worin besteht nun das Potenzial der Eckhart'schen Mystik für die spirituelle Bildung? Im Folgenden möchte ich einige zentrale Aspekte seiner Spiritualität sowie daraus zu gewinnende Impulse für die spirituelle Bildung benennen, die angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen bedeutsam sind.

5.1 Einheit mit Gott – Demokratisierung der Mystik

Eckharts Mystik umkreist nicht isolierte seelische Ereignisse oder außergewöhnliche Erlebnisse, sondern die *ontologische Fassung* der Grunddimension eines *jeden* Menschen: seine Einheit mit Gott, die zugleich seine tiefste Identität ausmacht. Einheit ist damit nicht etwas, das allererst hergestellt werden muss, sondern etwas, das sozusagen ontologisch vorgegeben ist und im Leben aktiv eingeholt und verwirklicht werden muss.⁴⁹ Damit kann man in der Perspektive Eckharts von einer Demokratisierung der Mystik⁵⁰ bzw. von einer „Demokratisierung Gottes“⁵¹ sprechen. Eckhart geht von der „Gottfähigkeit“ eines jeden Menschen allein aufgrund seines Menschseins aus.⁵² Jeder Mensch hat die Möglichkeit, die Präsenz Gottes in sich herauszubilden und Gott in der Welt zu verleblichen. Dieser Bildungsvorgang ist nichts Elitäres, nur einigen wenigen Zugesdacht, sondern jedem Menschen möglich.⁵³ Es ist schlichtweg der Weg, auf den hin jeder Mensch angelegt ist. Spirituelle Bildung im Eckhart'schen Sinne bedeutet letztlich der- oder diejenige zu werden, die er oder sie „im Grunde“ immer schon ist: *Bild Gottes*, d. h. Empfänglichkeit für die Selbstmitteilung Gottes im Seelengrund, die im gelebten Leben zur Entfaltung kommen will.

Dieses Mystikverständnis kann damit dem berechtigten Bedürfnis nach religiöser Erfahrung im Sinne einer Entfaltung der Gottunmittelbarkeit, die jeden Menschen kennzeichnet, eine angemessene theologische und mystagogische Basis geben, weil sie den Akzent auf die Vernehmbarkeit Gottes durch den einzelnen Menschen in seinem Inneren legt: Eckharts mystisch-spekulative Gotteserkenntnis beginnt nicht bei der Vermittlung des Heils und der Offenbarung durch externe Autoritäten; er rückt den Menschen nicht vorrangig als ‚Hörer des Wortes von außen‘ in den Blick, sondern in seiner Möglichkeit, der göttlichen Gegenwart in sich selbst gewahr zu werden.⁵⁴

In dieser Akzentsetzung, d. h. im Ansatz beim unmittelbaren Gottesbezug jedes einzelnen Menschen, liegt die große Nähe der Eckhart'schen Mystik zum Denken Karl Rahners begründet, welches ganz ähnlich von der Anwesenheit Gottes als Transzendentalgrund

⁴⁹ S. Wendel, Gott in mir, außer mir, über mir. Zum Verständnis christlicher Mystik, in: GuL 84/1 (2011) 15–27, hier: 24.

⁵⁰ Vgl. ebd.: „Mystik (ist) ein höchst demokratisches Unternehmen“.

⁵¹ D. Mieth, Leidenschaft des Denkens, Spiritualität und Lebenskunst. Mit Überlegungen zur heutigen Rezeption, in: V. Leppin; H.-J. Schiewer (Hg.): Meister Eckhart aus theologischer Sicht (Meister-Eckhart-Jahrbuch 1), Stuttgart 2007, 71–96, hier: 83.

⁵² Ebd.

⁵³ Wendel, Gott in mir, außer mir, über mir (wie Anm. 49), 24.

⁵⁴ Vgl. Wendel, Der Seele Grund (wie Anm. 33), 166f.

im Menschen ausgeht.⁵⁵ Insofern ist dieser Ansatz in der Theologie und auch in der Religionspädagogik eigentlich nichts Ungewöhnliches, sondern etwas Selbstverständliches. Die gegenwärtige Bezugnahme auf die Mystik kann jedoch auch als Indikator dafür angesehen werden, dass diese zentrale Dimension des Rahner'schen Ansatzes zumindest in seiner existenziellen Tragweite theologisch wie religionspädagogisch-spirituell noch nicht ausreichend wirksam geworden ist.⁵⁶

Insofern die Erfahrungssehnsucht in ihrem Rekurs auf die Mystik die Verwirklichung der so verstandenen Gottunmittelbarkeit verstärkt einfordert, kann sich das Nachdenken über spirituelle Bildungsprozesse von der Eckhart'schen Mystik dazu inspirieren lassen, zeitgemäße geistliche Gestaltungsformen und Übungswege dafür zu entwickeln, wie Menschen die Grundstruktur der eigenen Identität als Ort des Gottesgeschehens entdecken und freilegen und das Gottesgeschehen im eigenen Leben bewusst entfalten können. Auf eine mögliche Konkretion für einen solchen Entdeckungsweg – im Bereich der Meditation – werde ich abschließend eingehen.

5.2 Vom ‚gedachten‘ zum ‚wesenhaften‘ Gott, von der Repräsentation zum Vollzug – Spiritualität als inkarnatorisches Geschehen

Will der Mensch die Grundgegebenheit der Einheit mit Gott, seine Empfänglichkeit für Gott im Leben bewusst verwirklichen, so ist von ihm nach Eckhart der Eintritt in ein radikales Verwandlungsgeschehen gefordert, in welchem er sein vermeintliches Eigenständigsein, seine Abgeschlossenheit und sein Für-sich-Sein aufsprengen und sich innerlich auf die Bezogenheit zu seinem Ursprung hin umstrukturieren muss, damit dieser in ihm wirken kann.

Es genügt also nicht, den Gottes-Gedanken vor sich hinzustellen; der Mensch würde sich dabei nach Eckhart beim ‚gedachten‘ Gott aufhalten, der allerdings existenziell keine Bedeutung hat, denn „wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott“⁵⁷. Der Gehalt des Begriffs ‚Gott‘, seine existenzielle Bedeutung, wird nach Eckhart für den Menschen erst da wirklich und zugänglich, wo er den Übergang zum ‚wesenhaften‘ Gott vollzieht, zu dem Gott, der in seiner Seele wirkt – wenn er also die Distanz zu Gott als Gegenstand des Glaubens (als Repräsentation) aufgibt und durch innere Öffnung in das Geschehen eintritt, in welchem er seine Ungetrenntheit von Gott als wahre Identität realisiert.⁵⁸ Die existenzielle Bedeutung des Eckhart'schen Gottesbegriffs ist ohne diese Transformation des Subjekts nicht zu haben; oder umgekehrt: Der wesenhafte Gott als innerste Wahrheit des Subjekts bleibt nicht folgenlos für das Subjekt – er rückt ihm im wahrsten Sinne des

⁵⁵ Vgl. dazu *Büchner*, Gottes Kreatur – „ein reines Nichts“? (wie Anm. 25), 475–487; 507–512.

⁵⁶ Zum Vergessen dieses allzu Selbstverständlichen in der Theologie und den daraus resultierenden Konsequenzen vgl. ebd., 475.

⁵⁷ Vgl. *Meister Eckhart*, Werke, Bd. 2 (wie Anm. 8), 349: „Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem gedachten Gott; denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr einen wesenhaften Gott haben, der weit erhabener ist über die Gedanken des Menschen und aller Kreatur. Wer Gott so, im Sein, hat, der nimmt Gott göttlich, [...] und in ihm glänzt Gott allezeit.“

⁵⁸ Vgl. *Welte*, Meister Eckhart (wie Anm. 21), 131f.: „Der Mensch in seiner Abgeschlossenheit ist reines Erscheinen des Vaters.“; ebd. 131: Als Sohn ist er „nichts anderes mehr als dieses offene Sein vom Vater her.“

Wortes zu Leibe!⁵⁹ Der spirituelle Bildungsprozess in der Perspektive Eckharts ist deshalb letztlich ein radikal zu verstehendes inkarnatorisches Geschehen; er zielt nicht auf Gott als „Gegenstand“ des Glaubens, sondern darauf, dass das Subjekt *wird*, was es glaubt.⁶⁰ Deshalb ist der Mensch bei Eckhart wiederum auch nicht als Objekt göttlicher Gnadenzuwendung zu verstehen, sondern als unverzichtbar Mitwirkender am „Geschehen Gottes“.

Eckharts Mystik als mystagogische Theologie, die damit die existenzielle Dimension von Religion in den Vordergrund stellt, ohne die alles Nach-Denken über Gott bedeutungslos bleibt, kann die spirituelle Bildung dazu anregen, die mystagogische Struktur christlicher Gottesrede bzw. christlicher Wahrheit wieder mehr zu beachten. Gerade im Kontext religiöser Bildung ist dabei verstärkt zur Geltung zu bringen, dass Religion als Existenzvollzug nicht in der Deutung von Erfahrung aufgeht, sondern in eine veränderte Weise des Daseinsvollzugs führen will, innerhalb dessen überhaupt erst bestimmte Erfahrungen möglich sind.⁶¹

5.3 Die Einheit des spirituellen Aktes⁶² – Wirken aus der Verwurzelung des Lebens in seinem Ursprung

Die innere Empfänglichkeit des Menschen für Gott ist nach Eckhart nicht etwas, das im kontemplativen Rückzug auf das eigene Selbst oder in einem abgesonderten Bereich der Muße gelebt werden soll. Wie bereits verdeutlicht, zeichnet sich seine Spiritualität der Unmittelbarkeit gerade dadurch aus, dass sie spirituelle Dualismen überwindet, weil sie die Haltung der freien Bereitschaft für Gott in allen Lebensvollzügen verwirklicht wissen will.

Angesichts der problematischen Seiten der Erfahrungssehnsucht – der Tendenz zur Eventisierung wie insgesamt zur Funktionalisierung – kann diese umfassende Perspektive des Eckhart'schen Ansatzes, in der es keinen Daseinsvollzug jenseits der göttlichen Selbstmitteilung gibt, daran erinnern, dass Spiritualität weniger in besonderen Erfahrungsräumen oder -intensitäten zu suchen ist, als in der Radikalität und Ernsthaftigkeit, alles und jedes aus seiner Verwurzelung in Gott heraus zu verstehen. Spiritualität ist damit kein Ornament des Daseins, kein sekundärer Zusatz zum „eigentlichen“ Leben oder etwas, das sich in einem Sonderbezirk des Lebens abspielt, sondern: der „grundsätzliche spirituelle Vollzug (ist) das Leben selbst“, das „in seiner Herkünftigkeit von Gott und in seiner Hinkünftigkeit auf Gott“⁶³ gelebt wird.

⁵⁹ Vgl. T. Polednitschek, Philosophisch leben. Meister Eckhart, Freiburg/Br. 2010, 23.

⁶⁰ I. Kampmann (Hg.), Meister Eckhart Brevier. Worte für jeden Tag, München 2010, 24.

⁶¹ In der Terminologie, die Rudolf Englert dafür verwendet, würde dies bedeuten, die Dimension von Religion als „Struktur-Konzept“ gegenüber der Dimension als „Lesarten-Konzept“ in spirituellen Bildungsprozessen stärker in den Vordergrund zu stellen. Vgl. dazu Englert, Religionspädagogische Grundfragen (wie Anm. 10), 102–105.

⁶² Vgl. dazu D. 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 (SGKMT 15), Regensburg 1969, 182.

⁶³ R. Stolina, Das Geheimnis Gottes und die Würde des Menschen, in: Ders.; M. Plattig (Hg.), Das Geheimnis Gottes und die Würde des Menschen. Spiritualität zu Beginn des dritten Jahrtausends, Ostfildern 2008, 10–37, hier: 27.

Spirituelle Bildungsprozesse auf diesem Hintergrund gestaltet müssten zur Einübung dieser Radikalität führen im Sinne einer Re-Integration bzw. Verwurzelung des Lebens in seinem Ursprung; und sie müssten sensibel sein für die Gefahr der Etablierung einer „Kultur des pseudo-spirituellen Lebens neben dem eigentlichen Leben“⁶⁴, wie Bernhardin Schellenberger dies nennt. Geistliche Übungen sind nicht dazu da, um parallel zum konkreten Leben „schöne und erholsame Erfahrungen zu machen“⁶⁵, sondern dazu, dem konkreten Leben Struktur, Tiefgang und eine andere Qualität zu geben.

5.4 „Gott lieben wie eine Kuh“? – ein Kriterium zur Unterscheidung der Geister

Schließlich kann auf dem Hintergrund der Eckhart'schen Theologie und Lebenslehre die Problematik eines funktionalistischen Spiritualitätsverständnisses, das sich vorrangig am Gewinn für das Subjekt orientiert, theologisch und spirituell plausibilisiert werden. Denn letztlich hält die spirituelle Erlebnisorientierung – z. B. am besonderen Wohlgefühl oder am intensiven Gefühlserlebnis – an Selbstverfügungs- bzw. Selbstermächtigungsansprüchen des Menschen fest, mit denen er sich der Gottesnähe durch eigene Handlungs- und Zielvorstellungen vergewissern und sie verfügbar machen will. Damit aber schiebt der Mensch sozusagen eine Repräsentationsgestalt zwischen sich und die göttliche Präsenz und entfremdet sich dadurch von seinem Unmittelbarkeitsverhältnis zu Gott.

Diese Funktionalismuskritik, die dem Eckhart'schen Denken inhärent ist, scheint gegenwärtig ein besonders bedeutsames Kriterium zur Unterscheidung der Geister zu sein: Als kritischer Maßstab religiösen Denkens und religiöser Praxis kann er immer dort funktionieren, wo statt Gott selbst die subjektive Bedürfnislage als eigentliches Motiv der spirituellen Suche in den Vordergrund zu treten droht, die letztlich dann Gott liebt wie eine Kuh, wie Eckhart drastisch formuliert, nämlich wegen des Nutzens, den man von ihr hat.⁶⁶

5.5 *Mystagogie konkret: Mystik und Meditation*

Über diese Grundakzente der Eckhart'schen Spiritualität und den daraus entwickelten Impulsen für die spirituelle Bildung hinaus stellt sich nun aber die Frage: Trägt Eckhart auch etwas ganz Konkretes für die Mystagogie aus? Hat er über die recht allgemein gefassten Grundhaltungen (Tugenden) der Gelassenheit, Abgeschiedenheit, des inneren Frei- und Ledigwerdens hinaus konkrete spirituelle Übungsanweisungen zur Verwirklichung dieser Haltungen gegeben – etwa konkrete Techniken der Meditation?

Gerade in diesem Bereich – Eckhart und die Frage nach Theorie und Praxis der Meditation – gibt es einen eigenartigen Forschungsbefund. Auf der einen Seite hat die philosophische und theologische Eckhart-Forschung lange Zeit herausgestellt, dass Eckhart

⁶⁴ B. Schellenberger, Unterscheidung der Geister heute, in: R. Stolina; M. Plattig (Hg.), *Das Geheimnis Gottes und die Würde des Menschen* (wie Anm. 63), 38–65, hier: 56.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Vgl. *Meister Eckhart*, Werke, Bd. 1 (wie Anm. 8), 195: „Aber manche Leute wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen, und wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben. Die liebst du wegen der Milch und des Käses und deines eigenen Nutzens. So halten's alle jene Leute, die Gott um äußeren Reichtums oder inneren Trostes willen lieben; die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz“.

v. a. als intellektueller Mystiker zu verstehen ist, also vorrangig eine spekulative Mystik des Denkens intendiert – was aus der teilweise berechtigten Sorge heraus geschah, ihn mit einem falsch verstandenen, auf ekstatische Sondererfahrung und Irrationalismus abhebenden Mystik-Begriff in Verbindung zu bringen.⁶⁷ Auf der anderen Seite hat die komparatistische Forschung seit dem 19. Jahrhundert die besondere Nähe zwischen Eckharts Abgeschiedenheitslehre und der buddhistischen Zen-Meditation hervorgehoben.⁶⁸ In dieser Perspektive wurde Eckhart häufig zur zentralen Referenzgestalt dafür, die Integration der Zen-Meditation in die christliche Praxis zu legitimieren; bisweilen wurde er gar ohne Rücksicht auf seine Verwurzelung in der christlichen Kontemplation für östliche Übungsformen beansprucht.⁶⁹ Beide Positionen sind so jedoch zu einseitig. Während die erste Position das praktische Potenzial der Eckhart'schen Mystagogie missachtet, welches nämlich durchaus Grundlinien einer Gebets- und Meditationslehre enthält und darin den Grundprämissen seiner Theologie entspricht, so tendiert die zweite Position dazu, Eckharts christlichen Hintergrund zu wenig zu beachten. Gerade aufgrund des starken theologischen Fundaments seiner Spiritualität könnte Eckhart jedoch noch mehr als bislang dazu herangezogen werden, meditative Vollzüge von ihrer Verankerung in einem christlichen Daseinsverständnis her zu verstehen und den spirituellen Vollzug in Gebet und Meditation auf dem Hintergrund seines mystischen Gottesverständnisses christlich-theologisch zu fundieren.⁷⁰

Ein paar knappe Hinweise dazu müssen in diesem Zusammenhang genügen:

Auf dem Hintergrund der Eckhart'schen Theologie der Gottunmittelbarkeit kann plausibilisiert werden, dass der Entbildungsprozess bzw. der Prozess des Abscheidens (d. h. der Loslösung von selbstbestimmten Intentionen und Vorstellungen), wenn er als Übung in der Meditation vollzogen wird, gerade nicht auf eine bestimmungslose Leere zielt – analog zum Zen-Buddhismus oder in Konsequenz einer radikalisierten negativen Theologie. Vielmehr steht, wie bereits ausgeführt, das inkarnatorische Moment bei Eckhart im Vordergrund, sodass es im meditativen Vollzug durch das Ruhelassen der Seelenkräfte um die Disponierung für das Wirken Gottes in der Seele geht und damit um die Aktualisierung des Unmittelbarkeitsverhältnisses zwischen Mensch und Gott als personales Geschehen.⁷¹ Eckharts Theologie und Mystagogie intendieren im letzten nicht Bilderlosigkeit und Weltlosigkeit, sondern Offenheit für die Welt, die jedoch nicht „mit Eigenschaft“, also selbstbezogen, sondern „ohne Eigenschaft“, „ohne warum“ gelebt werden soll, sodass der Mensch aus seinem inneren Grund heraus, der sich verströmende Liebe ist, sich allem frei und in Liebe zuwenden kann.⁷²

Auf diesem theologischen Hintergrund erhellt sich dementsprechend auch, dass Meditation nicht lediglich eine seltsame esoterische Praxis, reine Entspannungstechnik oder

⁶⁷ Vgl. dazu *Schönfeld*, Meister Eckhart (wie Anm. 45), 11.

⁶⁸ Vgl. *N. Largier*, Meister Eckhart und der Osten. Zur Forschungsgeschichte, in: H. Stirnimann (Hg.): *Eckardus Theutonicus, Homo Doctus et Sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart* (Dokimion 11), Freiburg/Schweiz 1992, 185–204, hier: 188–191.

⁶⁹ *Schönfeld*, Meister Eckhart (wie Anm. 45), 11.

⁷⁰ Schönfelds Arbeit ist in dieser Hinsicht wegweisend.

⁷¹ Vgl. dazu *Schönfeld*, Meister Eckhart (wie Anm. 45), 22–25 und 211–216.

⁷² Vgl. dazu *Welte*, Meister Eckhart (wie Anm. 21), 36f.

sonst eine Form von sekundärem, willkürlichem Vollzug ist. Vielmehr kann dadurch aufgezeigt werden, dass sie letztlich das zutage fördern hilft, was ursprünglich im Menschen Grundgelegt ist, und dass sie damit als Wesensvollzug des Menschen zu verstehen ist, in welchem er seine Grundstruktur, seine wahre Identität verwirklicht. Schließlich kann damit auch verdeutlicht werden, dass Meditation kein Selbstzweck ist oder dem quietistischen Rückzug in die Innerlichkeit dienen soll, sondern dass sie letztlich auf die Einübung einer Lebensgrundhaltung abzielt, die in Gebet und Meditation wie gleichermaßen im gelebten Leben zur Entfaltung kommen soll.

Von Eckhart sind also wichtige Impulse zur Erneuerung und Profilierung der eigenen christlichen kontemplativen Tradition zu erwarten, sodass für die Aufarbeitung der Intellektualisierung christlicher Spiritualität in diesem Bereich nicht immer Zuflucht bei der Zen-Meditation gesucht werden müsste. Auf diesem Hintergrund könnten zeitgemäße theologisch fundierte Meditationstheorien und Anleitungen für die Praxis entwickelt werden. Die Entsprechung von Glaubenslogik und spirituellem Vollzug wäre so stärker ersichtlich und deutlicher vermittelbar.

Auf diese Weise könnte die gegenwärtige Eckhart-Faszination und insgesamt der Zulauf zur Mystik im Kontext religiöser Bildungsprozesse noch stärker in ihrer praktischen und existenziellen Dimension furchtbar gemacht werden; die Mystik würde damit gerade mit der Eigenart zur Geltung kommen, mit der sie zurecht gegenwärtig große Anziehungskraft ausübt: mit der Verbindung von Theologie und Spiritualität.

Die Orientierung an der Mystik kann also in der Tat auf das Bedürfnis nach religiöser Erfahrung und den damit gegebenen Herausforderungen eine wichtige Antwort sein: Im Licht der mystischen Tradition können die berechtigten Anliegen der gegenwärtigen Erfahrungssehnsucht auf angemessene Weise aufgenommen und konstruktiv weitergeführt werden, so wie ihren problematischen Seiten damit kritisch begegnet werden kann.⁷³

Ob der Christ der Zukunft ein Mystiker, die Christin der Zukunft eine Mystikerin sein wird, ist ungewiss. Dass ein an der Mystik orientiertes Spiritualitätsverständnis jedoch Bedeutendes zur Verwesentlichung und Vertiefung des Glaubens bzw. der christlichen Spiritualität beitragen kann – diese Hoffnung scheint berechtigt zu sein.

At present, it is necessary to reflect on spiritual learning processes not only in order to develop adequate paths of practice for the internalization of faith, but also because such deliberations play a part in the systematic-theological debate on the question of God. In view of these challenges, using the tradition of mysticism as a guideline – both as a theological category of thought and a pointer to religious experience – is particularly fruitful. In particular the mysticism of Meister Eckhart (1260–1328), in which theology and spirituality form constitute an inseparable unity, holds a significant potential for spiritual education.

⁷³ Wenn nach *Grethlein* als gegenwärtige Grundaufgabe spiritueller Bildung die Suche nach christlichen Traditionen ansteht, die für heute besonders angemessen und zu fördern sind, um daraus zu entwickeln, wie Christsein in der heutigen Gesellschaft gelebt werden kann, dann sollte in Bezug auf die mystische Tradition noch einiges an Aufarbeitung geschehen. Vgl. *C. Grethlein*, Spirituelle Bildung – Gebet – Meditation, in: G. Bitter u. a. (Hg.), *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, München 2002, 252–255, hier: 252.