

Wolfgang Wackernagel

Der transimaginäre Blick

Bild-Abschied und Bild-Wiederkehr in Meister Eckharts beschaulichen Unterweisungen

1. Vorbemerkungen

Was hat der vor siebenhundert Jahren lebende Meister Eckhart mit einer Ausstellung über „Das mystische Paradoxon in der Kunst des 20. Jahrhunderts“ zu tun? Dafür gibt es mehrere Antworten.

Erstens gilt Meister Eckhart als ein ‚Mystiker‘, der uns angesichts unserer kurzlebigen Zeit viel zu sagen hat. Manche Forscher sehen in ihm heute geradezu eine normative Gestalt. Auch wenn Eckhart davon spricht, dass man die Zeit transzendieren soll, ist er doch alles andere als weltfremd. Er hat verstanden, dass die Zeitlosigkeit der dynamische Kern der Zeitlichkeit ist, und er wusste, wie man intellektuelle Gotteserfahrung mit der Lebenspraxis vereint. Man hat von ihm gesagt, er sei ‚Lesemeister‘ (Lehrmeister) und ‚Lebemeister‘ zugleich. Von ihm kann man lernen, ein Gleichgewicht zwischen Tun und Lassen zu finden. Abgeschiedenheit oder Gelassenheit waren für Eckhart wesentliche Begriffe der geistigen Unterweisung. Nur wer sich innerlich löst, kann frei und unbefangen denken und wirken.

Das zweite Schlüsselwort lautet ‚Paradoxon‘. In Hinblick auf unsere fast alltägliche Auseinandersetzung mit Paradoxen erscheinen Eckharts Gedanken geradezu modern. Darüber hinaus war Eckhart in einer bemerkenswerten Weise bemüht, diesen scheinbar chaotischen Widersprüchen eine tiefere, harmonische Bedeutung zu geben. In gewissem Sinne hat er bereits dialektisch gedacht: Durch innere Schau wollte er Gegensätze auf eine höhere Ebene bringen, ohne sie jedoch aufzuheben oder aufzulösen. These und Antithese münden bei ihm nicht in Aufhebung schlechthin, sondern in geistige Erhebung. Eine derart erhebende Dialektik berührt sich auch mit fernöstlichen Denkern.

Drittens scheint an dem Namen Eckhart selbst eine legendäre Aura zu haften, welche nicht allein durch die ebenso verbreitete Kenntnis wie auch Unkenntnis des Thüringer Meisters zu erklären ist. Es ist doch eigentlich bezeichnend, dass so vieles bei einem Autor unbekannt geblieben ist, dessen hinterbliebene Schriften sich gerade ganz wesentlich mit dem Unaussprechlichen auseinandersetzen. Meister Eckharts Werk illustriert beispielhaft das menschliche Streben, das Unaussprechliche in die Sprache zu bringen. Als begnadeter Redemeister hat er in seinen lateinischen und deutschen Schriften seltene, neue und

beschauliche Begriffe geprägt, von denen sich noch heute Denker und Künstler inspirieren lassen.

So hat der vermutlich aus dem Eckhart-Wortschatz stammende Begriff ‚Bildung‘ in der Geschichte der deutschen Sprache eine außergewöhnliche Entwicklung und Vertiefung erfahren. Ein Philosoph wie Gadamer zögert nicht, ihn an erster Stelle der ‚Humanistischen Leitbegriffe‘ zu nennen.ⁱ Hingegen hat das ebenfalls von Meister Eckhart eingeführte Wort ‚entbilden‘ und der nachträglich daraus abgeleitete Begriff ‚Entbildung‘ kaum Gebrauch gefunden. Tauler und Seuse, die unmittelbaren Schüler des Predigers, so wie der Tauler-Leser Angelus Silesius gehören zu den wenigen Autoren, bei denen dieses heute unbekannte und vergessene Wort überhaupt zu finden ist.ⁱⁱ Bemerkenswert ist, dass bei diesen Autoren ‚entbilden‘ nicht unbedingt als Gegenteil von ‚bilden‘ verstanden werden muss. Wer sich auch in diesen scheinbaren Widerspruch nicht von der Sprache treiben lassen will, sieht sich genötigt, nochmals die Begriffsbedeutung von ‚Bildung‘ bei Meister Eckhart selbst zu überprüfen.

„*Bilde* ist ein Terminus, der in der Lehre von dem Verhältnis zwischen dem göttlichen und dem geschöpflichen Sein Verwendung findet“, schreibt Benno Schmoldt in seiner *Deutschen Begriffssprache Meister Eckharts*.ⁱⁱⁱ Schmoltds fünfteilige Analyse zur äußerst umfangreichen und oft unbestimmten inhaltlichen Sinnfülle von ‚bilde‘ bleibt approximativ; sie kann auf drei semantische Stufen, vom sakralen bis zum profanen Bereich, reduziert werden: von der Imagolehre als wichtigem Bestandteil der Trinitätsspekulation über den als Ebenbild Gottes geschaffenen Menschen bis zu den ungleichen Abbildern und ‚phantasmata‘ der inneren und der ‚ûwendigen‘ Welt. So betrifft die erste Stufe die Trinität, die zweite beschreibt den Menschen, während die dritte die Welt der ‚intelligibilia‘ und Wahrnehmungen kennzeichnet. Die erste und zweite Stufe befinden sich insofern in engster Wechselwirkung, als die zweite nach Angleichung an die erste strebt (gemäß einer mystischen Deutung von 2 Kor. 3,18: „in eandem imaginem transformamur“), während die dritte Stufe in einem antithetischen Verhältnis zu den beiden ersten steht, gleich einem Schatten oder einem passiven Hindernis der Angleichung der zweiten Stufe an die erste. Die erste und die dritte Stufe stellen deshalb die beiden Pole des „in sich dialektisch bewegten Seins“^{iv} dar. Ist mit der ersten Stufe das Bild schlechthin gemeint, so bezeichnet die dritte das Nicht-Bild, und die zweite den Bereich der Identität und Differenz zwischen der ersten und der dritten Stufe. Wird dagegen, durch eine Art semantischer Oszillation, die dritte Stufe als ‚Bild‘ bezeichnet, dann wird die erste zum Nicht-Bild und die zweite zum Bereich der Differenz und Identität zwischen der dritten und der ersten Stufe.

Die dritte Stufe beinhaltet also die Differenz zwischen der ersten und der zweiten Stufe, so dass sich die Entbildung auf diesen antithetischen Pol des Bildes beziehen wird. Während das Wort ‚bilden‘ generell die erste semantische Stufe als ‚Bild‘ voraussetzt und deshalb auch die Ähnlichkeit der zweiten mit dieser ersten Stufe hervorhebt, macht das Wort ‚entbilden‘ die dritte Stufe zum positiven Bildbegriff, so dass die Unähnlichkeit der zweiten

mit der ersten – und deshalb auch eine gewisse Ähnlichkeit der zweiten mit der dritten Stufe in Erscheinung tritt.

Das Wort ‚Bilden‘ ruht also auf einer positiven Einschätzung des Bildes und der Bildung als ‚Paideia‘, das heißt einer Herausbildung dessen, was göttlich im Menschen ist. Hingegen ist ‚entbilden‘ aus einer negativen Einschätzung des Bildes entstanden, denn es bezeichnet eine Entäußerung dessen, was ‚ungleich‘, also nicht ‚Gott gleich‘, und nicht ‚göttlich Bild‘ ist.^v Durch eine derartige semantische Oszillation des Bildbegriffes, welche zugleich die positive **und** negative Einschätzung des Bildes umfasst, kommt es, dass bei Meister Eckhart bilden und entbilden sprachlich nicht zwei entgegengesetzte, sondern bloß **einen** und den gleichen Vorgang aus zwei entgegengesetzten Blickpunkten beschreiben.

2. Bild-Abschied als Offenbarung des Urbildes

In Eckharts Bildersprache ausgedrückt, setzt die Erfahrung des Unaussprechlichen ein Abschiednehmen von den äußeren Bildern – also ein gewisses ‚Entbildetwerden‘ – voraus. Meister Eckhart meint damit, dass unter allen äußeren Bildern das Gottesbild in der Seele des Menschen freigelegt wird. Man kann deshalb auch von einem übermalten Bilde oder bildhaften Palimpsest sprechen, weil der Seelengrund einem durch andere Bilder überdeckten oder überschriebenen Bilde gleicht. Auch wenn es verschüttet ist, wird das ursprüngliche Bild keineswegs entstellt. Es besteht weiter unter den Bildern die es verdecken. So ist es jederzeit möglich, das ursprüngliche Gottesbild in der Seele freizulegen. Ähnlich wie ein Paläograph oder ein Kunsthistoriker, der einen alten Text oder ein älteres Bild – vielleicht sogar von einem großen Meister – unter einem jüngeren Aufstrich oder einer neueren Schrift, auf ein und der selben Grundlage, sprich Leinwand oder Pergament, wiederfindet.

Das bestätigt ein Spruch, „von den sieben Stufen des inneren und neuen Menschen“, welchen Eckhart im Traktat *Vom edlen Menschen* (VeM) in einer metaphorisch bereicherten Form von Augustinus übernommen hat. Dabei ist die allerhöchste Stufe erreicht, „wenn der Mensch entbildet und von Gottes Ewigkeit überbildet ist und zu gänzlich vollkommenem Vergessen vergänglichem und zeitlichen Lebens gelangt ist und gezogen und hinüberverwandelt in ein göttliches Bild“ (Bei Augustin: *Sextam omnimodae mutationis in aeternam vitam, et usque ad totam oblivionem vitae temporalis transeuntem in perfectam formam, quae facta est ad imaginem et similitudinem Dei*).^{vi} An gleicher Stelle werden die ‚heidnischen Meister‘ Tullius (Cicero) und Seneca zusammen mit der angrenzenden Thematik des ‚Samen Gottes‘ zitiert, und schließlich noch mit dem ‚großen Meister‘ Origenes in Zusammenhang gebracht: „Da Gott selbst diesen Samen eingesät und eingedrückt und eingeboren hat, so kann er wohl bedeckt und verborgen und doch niemals vertilgt noch in

sich ausgelöscht werden [...] Gottes Bild ist in der Seele Grund wie ein lebendiger Brunnen.“^{vii}

Auch in den Lateinischen Werken ist diese Idee in ähnlicher Weise ausgedrückt: Ein Beispiel sehen wir, wenn ein Bildnis aus Holz oder Stein gemacht wird, wobei das Bild immer schon vorhanden ist; es muss vielmehr nur vom umgebenden Material gereinigt bzw. aus dem Stoff herausgehauen und freigelegt werden. Ist dies alles durch die Hand des Künstlers geschehen, erscheint und erstrahlt das Bild – So lässt auch in unserer Seele das, was darübergemalt und -geschrieben ist, das göttliche Urbild nicht zum Vorschein kommen und uns nicht merken, was wir sind. (1. Joh. 3,2:) „Wir sind Söhne Gottes“, sagt er, „aber es ist noch nicht offenbar“.^{viii}

Aus der Perspektive der philosophischen Überlieferung heraus kann man den Begriff der ‚Entbildung‘ auf die neuplatonische Thematik der Abstraktion (aphairesis) zurückführen. Dies geschieht am eindeutigsten in einer dritten Variante der gleichen Idee: „Wenn ein Meister ein Bild macht aus Holz oder Stein, so trägt er das Bild nicht in das Holz hinein, sondern er schnitzt die Späne ab, die das Bild verborgen und verdeckt hatten.“^{ix} Obwohl Meister Eckhart hier keinen Namen nennt, hat er vermutlich dieses auch von Michelangelo gebrauchte Gleichnis dem zweiten Buch der *Mystischen Theologie* des Dionysius Aeropagita entnommen.^x

An verschiedenen Stellen ist der Name des Areopagiten mit Eckharts ‚mystischer‘ Auslegung der *theologia negativa* verbunden. So zum Beispiel auch in den lateinischen Werken (im Kommentar zu Exodus 20, 21: „Moyses accessit ad caliginem, in qua erat deus“):

„Das meint Dionysius im 1. Kapitel von der Mystischen Theologie: ‚die einfachen, verborgenen und unwandelbaren Geheimnisse der Theologie sind gänzlich bedeckt vom überhell strahlenden Dunkel eines auf verborgene Weise gelehrten Schweigens, das im Allerdunkelsten das Allerklarste überhell erstrahlen lässt‘. Und im 1. Brief an Gajus sagt er: ‚vollkommenes Nichtwissen ist Erkenntnis dessen, der über allem Erkennbaren ist‘. Johannes Sarracenus sagt im Prolog zu (seiner Übersetzung) der Mystischen Theologie: ‚steigt man durch Verneinung zur Erkenntnis Gottes auf, so bleibt am Ende doch verschlossen und verborgen, was Gott ist‘. Im vorliegenden Textwort ist wiederum auch das ausgedrückt, dass der, der hinzutreten will, um Gott zu schauen, ganz von den Wassern, das heißt von allem Wandelbaren, abgehoben und abstrahiert sein muss (absumptus et abstractus ab aquis).“^{xi}

Was nun diese ‚bild-ergründende Entbildung‘ als ‚Abstraktion‘ (aphairesis) betrifft, spricht schon Plotin (*Enneade I, 6, 9, 7*) von einem „poiètès agalmatos“, der die Späne entfernt (aphairei), um die schönen Linien des Marmorbildes herauszuholen. So lautet auch sein aphairetischer Aufruf zum Abschluss des dritten Buches der fünften *Enneade*: „Aphale panta!“^{xii}

Neben diesen eindeutig heidnischen Quellen kann auch auf eine besonders schöne Deutung des biblischen Hoheliedes hingewiesen werden: „Nicht achtet darauf“, meint das Buch der

Liebe, ‚dass ich braun bin, ich bin doch schön und wohlgestaltet; aber die Sonne hat mich entfärbt‘ (Hohel. 1,5) ‚Die Sonne‘ ist das Licht dieser Welt und meint, dass selbst das Höchste und Beste, das geschaffen und gemacht ist, das Bild Gottes in uns verdeckt und entfärbt.“^{xiii}

Mit dieser originellen Auslegung des Hohenliedes im Traktat *Vom edlen Menschen* lässt sich die gesamte Thematik der Entbildung zusammenfassen. Wobei die sonnengebräunte Haut, wie nach einem langen Sommertage, direkt mit der augustinischen Thematik der ‚Abenderkenntnis‘ verknüpft wird: „Wenn man die Kreatur in ihrem eigenen Wesen erkennt, so heißt das eine Abenderkenntnis, und da sieht man die Kreaturen in Bildern mannigfaltiger Unterschiedenheit; wenn man aber die Kreaturen in Gott erkennt, so heißt und ist das eine Morgenerkenntnis, und auf diese Weise schaut man die Kreaturen ohne alle Unterschiede und aller Bilder entbildet und aller Gleichheit entkleidet in dem Einen, das Gott selber ist.“^{xiv} Der Abend, das ist schon fast die Nacht, mit ihrer dämmernden Schwelle des kreatürlichen Nichts, bei der die ‚Kehre‘ („widerslac“) des ‚edlen Menschen‘ vom irdischen zum göttlichen ‚Nichts‘ über den schmalen und steilen Weg führt, von der Entbildung zur „morgenbekantnisse“, von der Dämmerung zur Morgenröte, von der seelischen Entfremdung zur Unverborgenheit. In anderen Worten: die Offenbarung des im Seelengrunde verborgenen Urbildes.

3. Die sieben Grade des schauenden Lebens

Erst im Aufbruch zur Offenbarung des unverborgenen Urbildes erkennt man die bedeutende Stellung, welche der Bildbegriff in Eckharts Denken einnimmt. Nämlich im Hinblick auf das Verhältnis zwischen den Bereichen des menschlichen und des göttlichen Seins. Dieser Aufbruch zur Quelle göttlichen Seins versteht sich als eine geistige Praxis, die Eckhart das „tugentliche schouwen“ nennt. Tugendliches Schauen – oder Meditation, wie man heute sagen würde – ist wohl am treffendsten in dem von Franz Pfeifer herausgegebenen Spruch 53 beschrieben. Weil sich dieser Spruch noch nicht in der kritischen Ausgabe befindet, wurde er lange Zeit übersehen. Deshalb soll er hier in ungekürzter neuhochdeutscher Fassung wiedergegeben werden:

„Dies sprach Meister Eckehart: Es gibt sieben Grade des schauenden Lebens. Wer sich im schauenden Leben üben will, der suche eine heimliche Stätte auf und denke zuerst daran, wie edel seine Seele ist, dass sie unmittelbar von Gott ausgeflossen ist, und darüber soll er in eine große Freude kommen.

Zum anderen, wenn er dies wohl betrachtet hat, soll er bedenken, wie Gott seine Seele geliebt hat, dass er sie nach dem Bilde der Dreifaltigkeit schuf und dass sie all das aus Gnade werden kann, was Gott von Natur ist. Darüber muss der Mensch notwendigerweise in eine noch größere Freude fallen, denn es ist viel adliger, dass wir nach dem Bilde der Dreifaltigkeit geschaffen sind, als unmittelbar von Gott ausgegangen.

Zum dritten soll der Mensch darauf verweilen, dass er ewig von Gott geliebt worden ist, denn so wie die Dreifaltigkeit ewig gewesen ist, so hat Gott den Menschen ewig geliebt.

Zum vierten soll der Mensch sich bewusst werden, dass ihn Gott ewig dazu eingeladen hat, dasselbe mit ihm zu genießen, was Gott ewig genossen hat und immer mehr genießen soll, das ist Gott selbst.

Zum fünften soll der Mensch in sich selbst eingehen und Gott in sich selbst erkennen. Das geschieht auf diese Weise: Wesen kann nicht ohne Wesen sein. Wesen wird durch Wesen gespeist. Kein Wesen kann von einer Speise ernährt werden, bevor sich die Speise in die wohlgeordnete Natur dessen verwandelt hat, der ernährt werden soll. Das kann nur von einem Wesen geschehen, das selber Wesen ist. Es hat aber nichts aus sich selber Wesen als Gott. Darum kann meine Seele von nichts gespeist werden als von Gott. Wenn der Mensch in dieser Weise in sich eingeht, so findet er Gott in sich selbst. Will Gott, dass ich siege, so muss er mir Wesen geben. Kein Wesen kann ohne Gott bestehen. Will er also, dass ich Wesen habe, so muss er sich mir selber geben.

Zum sechsten soll die Seele sich selbst in Gott erkennen. Das geschieht in dieser Weise: Alles, was in Gott ist, ist Gott. Da mein Bild ewig in Gott gewesen ist, wie es noch ist und immer sein muss, darum ist meine Seele ewig eins mit Gott gewesen und ist Gott. Und so finde ich mich in Gott in so hoher Weise stehen, dass ich ewig Gott in Gott gewesen bin. Dies bringt dem Menschen, der sich darin üben kann, eine solche Freude, wie er sie keinem beschreiben kann.

Zum siebenten soll der Mensch Gott in sich selbst erkennen als den Anfanglosen, aus dem alles ausgeflossen ist. Diese Erkenntnis kann in diesem Leben niemandem gänzlich zuteil werden. Das liegt an der Schau göttlichen Seins, die sich hier nicht ereignen kann.^{4xv}

Analytisch betrachtet, lassen sich diese sieben Grade in zwei Hauptgruppen aufteilen. Die vier ersten Grade sind dem ‚Gedenken‘ gewidmet: wie edel die Seele ist; dass sie nach dem Bilde der Dreifaltigkeit geschaffen ist; dass der Mensch ewig von Gott ‚geminnet‘ ist; und schließlich, dass er ewig dazu eingeladen ist, Gott selbst zu genießen. Nach dieser Einladung, bei der die ‚große‘ und ‚noch größere Freude‘ zweimal betont wird, folgt mit dem fünften Grad die eigentliche Phase der Versenkung: „Zuo dem fünften mâle sol ein mensche in sich selber gân und sol got in ime selber bekennen“.

Die drei letzten Grade sind diesem ‚Bekennen‘ (Erkennen) gewidmet. In dem fünften Grad: Gott in sich selbst ‚wesensgleich‘ erkennen; in dem sechsten Grad, umgekehrt: sich selbst ‚als ewiges Bild‘ in Gott erkennen – dabei wird zum dritten Mal die dadurch erlangte Freude betont, nämlich eine „soliche froide, daz er nieman dâ von gesagen kann“. Um schließlich in den, in diesem Leben nie völlig erreichbaren, siebten Grad zu gelangen, zur anfanglosen (zeitlosen) Schau des göttlichen Seins.

Auch wenn der Bildbegriff explizit nur im zweiten und im sechstem Grad erscheint, kann man feststellen, dass er implizit auch in den anderen Graden enthalten ist. Ist im ersten Grad

die Seele als göttliche Emanation betrachtet, so kommt es daher, weil sie laut dem bekannten Satz der Genesis (1, 26) nach dem Bilde und Ähnlichkeit Gottes geschaffen wurde. Die gleiche Idee wird dann im zweiten Grad bezüglich der Dreifaltigkeit entwickelt. Denn die Dreifaltigkeit bezeichnet die schöpferische Natur Gottes, wodurch die Seele die Gabe der Intelligenz empfängt – sie ist sich nach dem Bilde der Dreifaltigkeit ihrer selbst bewusst. Das Modell einer Beziehung (Heiliger Geist) zwischen Abbild (Sohn) und Urbild (Vater) hat Eckharts Bildbegriff inspiriert.

Im fünften Grad dient der Bildbegriff dazu, die Beziehung zwischen dem göttlichen Wesen (Urbild) und dem geschöpflichen Wesen (Abbild) zu beschreiben. So wie sich der Mensch seiner selbst bewusst werden kann, indem er sich in sich selbst kehrt. Wenn der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen ist, dann muss eine gewisse Wesensverwandtschaft zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Sein bestehen. Indem dem Mensch bewusst wird, dass er aus dem göttlich Wesen heraus dieses oder jenes Wesen ist, kann er Gott in sich selbst erkennen. Im sechsten Grad ist diese Erkenntnis wiederum explizit durch den Bildbegriff beschrieben: Mein Bild befindet sich ewig in Gott, weil Gott mich aus der Ewigkeit seines Geistes erschaffen hat. Nur der siebte Grad übertrifft die Dualität der Bildlichkeit, jenseits des ‚Anfanglosen, aus dem alles ausgeflossen ist‘.

Aus der Sicht der biblischen Überlieferung kann man wiederum das Entbildetwerden auf das alttestamentarische Bildverbot zurückführen. Exodus, 20,4: „Neque omnem similitudinem, quae est in caelo desuper et quae in terra deorsum“. Dazu schreibt Eckhart in seinem Exoduskommentar: „Wie sollte nämlich dem Unendlichen, Unermesslichen, Unsichtbaren ein sichtbares Gleichnis und dem Unerschaffenen die Gestalt eines Bildes gegeben werden? [...] Und doch sagt Gott: ‚Lasst uns den Menschen nach unserm Bild und Gleichnis machen‘ (Gen. 1,26). Und ‚Wir werden ihm ähnlich sein und ihn schauen, wie er ist‘ (1. Joh. 3,2)“.^{xvi} Aus dieser Auslegung des alttestamentarischen Bildverbots lässt sich die gesamte Lehre der doppelten Perspektive, das Paradox der semantischen Polarität vom Wesen des Bildes in drei großen Zügen zusammenfassen:

„Man muss also wissen, dass nichts so unähnlich ist wie der Schöpfer und jegliches Geschöpf. Andererseits ist zweitens nichts so ähnlich wie der Schöpfer und jegliches Geschöpf.“ (Sciendum ergo quod nihil tam dissimile quam creator et quaelibet creatura. Rursus secundo nihil tam simile quam creator et creatura quaelibet. Adhuc autem tertio nihil tam dissimile pariter et simile alteri cuiquam, quam deus et creatura quaelibet sunt et dissimilia et similia pariter).^{xvii} Diese ‚Dialektik‘ lässt sich in folgender Synthese zu einem Satz zusammenfassen: „Ferner aber drittens ist nichts einem anderen so unähnlich und ähnlich zugleich, wie Gott und jegliches Geschöpf unähnlich und ähnlich zugleich sind.“ Dieses dialektische Paradox illustriert Eckhart an verschiedenen Beispielen: Da Gott außerhalb jeder Gattung ist, kann zwischen ihm und den Geschöpfen keine Ähnlichkeit bestehen, ebenso wenig wie zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, denn „Gott ist von allem Seienden ununterschieden, so wie auch das Sein selbst von jeglichem Seienden ununterschieden ist [...]. Alles Geschaffene jedoch ist eben dadurch, dass es geschaffen ist,

ununterschieden.^{xxviii} In einer anderen Auslegung heißt es, dass „das Ununterschiedene vom Unterschiedenen mehr unterschieden ist als zwei beliebige Unterschiedene voneinander“.^{xix} Hiermit begründet Eckhart die absolute dissimilitas zwischen Schöpfer und jeglichem Geschöpf.

Doch „wenn man von der Kunst des Meisters sprechen will, so spricht man von dem Bilde, das er geschaffen hat; das Bild offenbart des Meisters Kunst.“^{xx} So begründet die absolute ontologische Abhängigkeit der Schöpfung gegenüber dem Schöpfer eine gewisse similitas. „Denn was ist dem anderen so ähnlich wie das, was das Sein ganz und gar aus der Hinordnung und der Beziehung auf das andere hat und empfängt, dessen ganzes Sein vom anderen hergeleitet und ihm nachgebildet ist?“^{xxi} So unterscheidet sich das Geschöpf nicht mehr vom Schöpfer und ist von seiner Ununterschiedenheit gewissermaßen nicht mehr unterschieden, wie das Abbild vom Urbild, die Kunst vom Künstler, und die Traube vom Rebstock. Ein „poetisches Compendium des *Timaeus*“ (Josef Koch) aus dem 3. Buch vom *Trost der Philosophie* des Boethius bringt dafür das ausschlaggebende Argument:

„flecklose Gestalt des Guten: das All vom Urbild/ leitest du her;/ du trägst im Geiste die Welt, nach deinem Bilde sie schaffend“.^{xxii}

Eine unendliche qualitative Distanz zwischen Gott und Schöpfung sowie eine fast pantheistische Nähe finden sich in ein und der selben Auslegung. Schließlich werden sie sogar in einem Satz zusammengefasst:

„Weil er sich also durch seine Ununterschiedenheit unterscheidet und durch seine Unähnlichkeit ähnlich wird, sind sie um so ähnlicher, je unähnlicher sie sind. Je mehr auch einer vom Unaussprechbaren spricht, desto weniger spricht er von ihm, insofern es unaussprechbar ist, wie Augustin im 1. Buch von der christlichen Lehre sagt. So bejaht ferner die Zeit, wer die Zeit verneint, wie der Kommentator (Averroes, Phys. IV com. 124) sagt, denn das Verneinen der Zeit geschieht in der Zeit.“^{xxiii}

Zwei verschiedene Perspektiven stehen einander gegenüber. Da der Intellekt auf beide nicht verzichten kann, bleibt ihm als Ausweg aus diesem Widerspruch die Erarbeitung einer Erkenntnisform, welche die Auseinandersetzung mit Paradoxen in mystisch-spekulative Denkweisen lichtet.

4. Das ontologische Paradoxon vom Dasein des Bildes

Um das paradoxe Verhältnis zwischen dem göttlichen Sein und dem geschöpflichen Sein zu verdeutlichen, soll nun der ontologische Ansatz des Bildbegriffes in den Lateinischen Werken erforscht werden. Eckharts *Vorrede zum Werk der Thesen* („Das Sein ist Gott.“) kann zum besseren Verständnis der Bildlehre dienen. Das Verhältnis zwischen Sein und Seiendem sowie das Verhältnis zwischen Urbild und Abbild und das Verhältnis zwischen den

semantischen Polen des Bildbegriffes können sowohl auf gleiche als auch vertauschbare Weise (convertibiler)^{xxiv} ausgelegt werden: „seiend bezeichnet allein das Sein“ (ens solum esse significat).^{xxv} Die Beziehung zwischen ‚seiend‘ (ens) und ‚Sein‘ (esse) ist dabei so zu deuten, dass das ‚Seiende‘ nur ein Zeichen (oder Abbild) des Seins ist, „wie der (am Wirtshaus aushängende) Kranz, der nichts vom Wein in sich hat, den Wein“ (sicut circulus vinum, qui nihil vini in se habet). „Seiendes aber oder Sein und jede Vollkommenheit, besonders jede allgemeine, wie Sein, Eines, Wahres, Gutes, Licht, Gerechtigkeit und dergleichen, werden von Gott und den Geschöpfen analog ausgelegt.“^{xxvi} Dieser Hinweis auf die Analogielehre führt wiederum direkt zum Paradox vom ähnlich/unähnlichen Verhältnis zwischen Gott und jeglichem Geschöpf.

Ontologisch ausgedrückt heißt das bei Meister Eckhart, man solle anders über das Seiende als solches und über „das Sein an sich und schlechthin ohne nähere Bestimmung“ (de esse absolute et simpliciter nullo addito), als über das „Sein dieses oder jenes (Seienden)“ **[Fußnote?]** urteilen. Den vier ‚oder mehr‘ oben genannten Thesen der allein auf das Urbild bezogenen Abbildlehre kann man also die vier sehr gründlich ausgelegten Thesen aus der *Vorrede zum Werk der Thesen* gegenüberstellen:

„Einleitend ist also zu bemerken: erstens, dass Gott allein im eigentlichen Sinne Seiendes, Eines, Wahres und Gutes ist; zweitens, dass von ihm alles Sein, Einheit, Wahrheit und Gutheit hat; drittens, dass alles von ihm unmittelbar hat, dass es ist, dass es eines, wahr und gut ist. Viertens, wenn ich sage: dieses Seiende oder dies und das Eine oder dies und das Wahre, so fügen oder legen ‚dies‘ und ‚das‘ nichts weiter an Seinsgehalt, Einheit, Wahrheit oder Gutheit zum Seienden, Einen, Wahren und Guten hinzu.“^{xxvii}

Bei dieser Auslegung könnte also das Sein (esse) oder das Seiende als Seiendes (ens in quantum ens) die Stellung des Urbildes einnehmen, wobei das ähnlich/unähnliche Abbild als ‚dies oder das Seiende‘ (ens hoc aut hoc) gekennzeichnet ist. Das Abbild ist also dem Urbild ähnlich und wesensgleich, weil es ‚seiend‘ ist, und deshalb am Urbild-Sein teilnimmt; doch ist es zugleich dem Urbild unähnlich und wesensfremd, weil es ein unterschiedenes ‚dies oder das‘ (hoc aut hoc) ist. Während die erste These das eigentliche Leitmotiv (Esse deus est) seiner Auslegung unter anderem mit Ex. 3,14 (ego sum qui sum) begründet, befassen sich die zweite und dritte These damit, dass alle Dinge das Sein unmittelbar und „ohne jede fernere Vermittlung“ von Gott allein beziehen: „Wie nämlich hätte etwas Sein außer vom Sein?“ und „Wie könnte etwas sein, wenn zwischen es und das Sein ein Mittleres träte und es folglich draußen, gleichsam abseits, außerhalb des Seins stünde?“ **[Fußnote?]**

Die Auslegung der vierten These ist für unseren abschließenden Vergleich von Bildlehre und Seinslehre besonders wichtig:

„Was aber gesagt worden ist, dass nämlich alles und jedes Seiende von Gott selbst unmittelbar sein ganzes Sein, seine ganze Einheit, Wahrheit und Gutheit habe, wird wiederum so erklärt: es ist unmöglich, dass irgendein Sein oder irgendeine unterschiedene Seinsweise dem Sein selbst fehle oder abgehe. Eben dadurch, dass es dem Sein fehlt oder

abgeht, ist es nicht und ist es nichts. Gott ist aber das Sein. [...] Dem Seienden selbst oder dem Sein selbst kann also kein Seinsgehalt überhaupt abgesprochen werden. Deswegen kann von Seienden selbst, das heißt von Gott, nichts verneint werden außer vermittelt durch die Verneinung der Verneinung alles Seins. [...] Dies und das Seiende (ens hoc aut hoc), dies und das Eine, dies oder das Wahre, dies oder das Gute fügen oder tragen also, insofern sie dies und das sind (in quantum hoc vel hoc), nichts an Seinsgehalt, Einheit, Wahrheit und Gutheit (zum Sein, Einen, Wahren und Guten) bei. Das ist der vierte oben aufgestellte Grundsatz. Mit dieser Behauptung nehmen wir aber den Dingen nicht das Sein noch zerstören wir ihr Sein, sondern geben ihnen erst den rechten Halt (Hoc autem dicentes non tollimus rebus esse nec esse rerum destruimus sed statuimus).“ **[Fußnote?]** Dem ‚dies oder das Seienden‘ (ens hoc aut hoc) als ‚dies‘ und ‚das‘ (in quantum hoc vel hoc) das Sein absprechen heißt also nicht, das ‚dies oder das Seiende‘ zerstören und ‚zu Nichte‘^{xxviii} sprechen. Ganz im Gegenteil: Es heißt vielmehr, dem Seienden als Seiendes (ens in quantum ens) das göttliche Sein selbst zuzusprechen. Dabei erhält nämlich das mannigfaltige ‚dies oder das‘ Sein der erschaffenen Dinge erst wirklich in seiner ‚dies oder das seienden‘ Seinsweise das absolute und göttliche Sein. Sein Bestehen als ‚dies oder das Seiendes‘ ist damit im unmittelbaren Wesen des göttlichen Seins selbst begründet.

Indem man die unmittelbare Gegenseitigkeit von Bildlehre und Seinslehre erkennt, kann man verstehen, warum die Entbildung, als ‚Verneinung der Verneinung‘ aller Bilder wahrhaftig eine eminent bild-bejahende ‚Verneinung‘ der Bilder ist: Das ‚zu Nichte‘ sprechen der Abbildhaftigkeit des Abbildes führt unmittelbar zur Erkenntnis der Seinsfülle des Urbildes, wodurch das Abbild selbst, auch als ‚dies oder das‘ Abbild erst wirklich metaphysisch bestehen kann. Dadurch ist also auch das Sein des Bildes als ‚dies oder das Seiende‘ in dem göttlichen ‚Ich‘ als des „ersten gotes isticheit“ begründet.^{xxix}

Darüber hinaus lässt dieser Zusammenhang von Bildlehre und Seinslehre die Grundlagen einer Lebensweisheit erkennen:

„Ihr fragt oft, wie ihr leben sollt. Das sollt ihr hier mit Fleiß erkennen. Ganz ebenso, wie es hier von dem Bild gesagt wurde, sieh, so sollst du leben. Du sollst aus ihm sein und sollst für ihn (Gott) sein und sollst nicht aus dir sein und sollst nicht für dich sein und sollst niemand zugehören.“^{xxx}

So zu leben, wie es von dem Bild gesagt wird, heißt erst einmal, sich der Welt entbilden. Aus der oben genannten doppelten Perspektive der ‚ähnlichen Unähnlichkeit‘ aller weltlichen Dinge bedeutet das aber noch lange nicht, man solle das Weltliche schlechthin verachten. In folgenden zwei Sätzen sind wiederum beide Momente dieser nuancierten Haltung begründet: „Das Geringste, das man (als) in Gott erkennt, ja, erkannte man selbst (nur) eine Blume so, wie sie ein Sein in Gott hat, das wäre edler als die ganze Welt.“^{xxxi} Etwas weiter in der gleichen Predigt fügt Eckhart hinzu: „Ich sage: Dies sollte der Mensch begreifen und erkennen, dass das Sein so edel ist. Keine Kreatur ist so gering, dass sie nicht nach dem Sein begehrt. Die Raupen, wenn sie von den Bäumen herabfallen, so kriechen sie an der Wand hoch, auf dass sie ihr Sein erhalten. So edel ist das Sein.“^{xxxii}

Das göttliche Sein ist das Licht der Schöpfung und als solches auch die Grundlage aller Erkenntnis.^{xxxiii} Aber wer es in quantum esse zu erkennen trachtet, sieht ‚Nichts‘ und tastet in der ‚Finsternis‘. Was ist diese Finsternis? Auch hier scheinen die Antworten und die semantischen Systeme einander zu widersprechen. Denn das unsichtbare Wesen Gottes ist zugleich das unsichtbare Wesen der Dinge. Zum einen wird die Kreatur als das ‚reine Nichts‘ bezeichnet, welches ganz und gar vom Licht des göttlichen Seins abhängt: „Was wir an den Kreaturen suchen, das ist alles Nacht. Es ist wirklich meine Meinung: Alles, was wir an irgendeiner Kreatur suchen, das ist alles Schatten und Nacht. Selbst noch des obersten Engels Licht, so hoch es (auch) sei, es berührt doch nichts von der Seele. Alles, was das erste Licht nicht ist, das ist alles dunkel und ist Nacht.“^{xxxiv}

Zum anderen heißt es aber: „Wer von Gott in irgendwelchem Gleichnis redet, der redet auf unlautere Weise von ihm. Wer aber mit nichts von Gott redet, der redet zutreffend von ihm.“^{xxxv} Meister Eckhart nimmt deshalb auch die mit der Bekehrung des Saulus (Apostelgeschichte 9,8) verbundene Erfahrung wörtlich: „Mit dem Lichte meint er nichts anderes, als dass er mit offenen Augen nichts sah. Damit, dass er nichts sah, sah er das göttliche Nichts.“^{xxxvi} Denn: „Ich kann nicht sehen, was eins ist. Er sah nichts, das war Gott. Gott ist ein Nichts, und Gott ist ein Etwas. Was etwas ist, das ist auch nichts. Was Gott ist, das ist er ganz. Daher sagt der erleuchtete Dionysius, wo immer er von Gott schreibt, da sagt er: Er ist ein Über-Sein, er ist ein Über-Leben, er ist ein Über-Licht; er legt ihm weder ‚dies‘ noch ‚das‘ bei, und er deutet damit an, dass er, ich weiß nicht was, sei, das gar weit darüber hinaus liege.“^{xxxvii}

Inmitten dieser ‚doppelten Finsternis‘ der einander umstürzenden metaphorischen Systeme, zwischen der nichtigen Opazität der Kreatur und dem ‚göttlichen Nichts‘ der abscondita dei^{xxxviii} finden sich der menschliche Verstand und der Wille. Sie erinnern an die unheimliche Finsternis, die Petrus und Johannes vor dem leeren Grabe empfunden haben (Joh. 20,8): „Er sah (Nichts) und er glaubte.“^{xxxix} Doch über des Grabes und des Glaubens Schwelle, jenseits von Wille und Verstand, führt der Weg zum über jedes Bild erhabenen, aller Bilder entbildeten Seelenfunken (Maria, als erste Augenzeugin des Auferstandenen) „schwanger vom Nichts wie eine Frau mit einem Kinde, und in diesem Nichts ward Gott geboren, *der* war die Frucht des Nichts“.^{xl}

6. Beschauliche Metaphern des Unsichtbaren

Ein besonders wichtiges Merkmal der unaussprechlichen Schau göttlichen Seins ist der ausgiebige Gebrauch von Metaphern. Besonders wenn es darum geht, das Bildlose zu beschreiben. Geht es um das Unaussprechliche im Seelen Grunde, dann sollte man schweigen. Und doch kann es Meister Eckhart nicht lassen, gerade von den ineffabilia des Seelengrundes fortwährend zu sprechen. Zum Teil in Anlehnung an ältere Überlieferungen, verwendet er Metaphern wie „Tempel der edlen Seele“ (DW I, 13,3), „bürgelîn“ (42,2) – die

damals auch als erotische Metapher gebraucht wurde^{xii} –, „oberster Teil der Seele“ (54,4), „das Innerste der Seele“ (66,6), „das eigen Bild der Seele“ (165,3), das „vünelîn“ der Seele (311,11), „das Licht der Seele“ (319,12) usw.

Ähnliche Metaphern des Seelengrundes – wie die vom Seelenfunken (scintilla animae, apex mentis, synderesis) – gibt es schon im Neuplatonismus und bei der Stoa. Bei den Stoikern ist die Seele wie ein Funke (apospasma) aus dem kosmischen Feuer.^{xiii} Und genauso, wie in der traditionellen Auffassung das Bild (Abbild) auf das Muster (Urbild) deutet, weist auch das metaphorische Bild auf etwas anderes als das, was es aus sich selbst ist. Aufgrund dieser Eigenschaft kann man sagen, dass jede Metapher Auskunft über drei Bereiche gibt:

1) über den *Anblick* auf das eigentlich Sichtbare, aus dem das Bild entnommen ist.

2) über die *Absicht*, welche als Metapher ‚darüber hinaus‘ vom konkreten Anblick ab-sieht (sich der Konkretheit des Bildes entbildet).

3) und schließlich über den *Abstand* zwischen den beiden ersten, und also auch über die *Weise* wie das Verhältnis zwischen Anblick und Absicht verstanden werden kann.^{xiiii}

Vom ‚Anblick‘ ausgehend ist also eine Metapher des Unsichtbaren (MdU) [?] nicht unbedingt „etwas, das man nicht photographieren kann“. [Fußnote?] Eigentlich könnte also nicht nur ‚entbilden‘ (dynamisch), sondern jedes Bild (statisch) als Metapher des Unsichtbaren gesehen werden. Ausschlaggebend ist, wie man das Bild gebraucht. So ist selbst eine Fotografie – zum Beispiel eines Kolloquiums über die Metapher – nicht unbedingt aus dieser Kategorie auszuschließen. Zunächst zeigt ein solches Foto ein Ereignis, das im Bilde festgehalten, aber dessen tieferer Inhalt unsichtbar ist: Man sieht zwar die Teilnehmer eines Kolloquiums, weiß aber nicht, worüber sie sprechen. Das Sichtbare weist auf den unsichtbaren, sinngebenden Kern des Geschehens hin. Zweitens hält das entwickelte Bild für den Betrachter einen längst vergangenen Augenblick fest, sei es in fünfhundert Jahren oder schon in sieben Tagen. Auch in diesem konkreten Sinn könnte eine Fotografie als Metapher des nicht (mehr) Sichtbaren gelten.

Auch die bei Meister Eckhart am häufigsten vorkommenden Metaphern dieser Art sind besonders ‚anschaulich‘, wie zum Beispiel das „bürgelîn“ der Predigt 2. Wobei das, was als ‚Absicht‘ darüber hinaus (= Metapher) gemeint ist, wie bei Novalis durch ‚tausend Bilder‘ angedeutet, und doch durch keines festgehalten werden kann:

„Ich habe bisweilen gesagt, es sei eine Kraft im Geiste, die sei allein frei. Bisweilen habe ich gesagt, es sei eine *Hut* des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein *Licht* des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein *Fünklein*. Nun aber sage ich: Es ist weder dies noch das, trotzdem ist es ein Etwas, das ist erhabener über dies und das als der Himmel über der Erde. Darum benenne ich es nun auf eine edlere Weise, als ich es je benannte, und doch spottet es sowohl solcher Edelkeit wie der Weise und ist darüber erhaben. Es ist von allen Namen frei und aller Formen bloß, ganz ledig und frei, wie Gott ledig und frei ist in sich selbst. Es ist so völlig eins und einfältig, wie Gott eins und einfältig ist, so dass man mit keinerlei Weise

dahinein zu lügen vermag. Jene nämliche Kraft, von der ich gesprochen habe, darin Gott *blühend und grünend* ist mit seiner ganzen Gottheit [...].^{xliv}

Es findet sich offenbar, gerade in der transzendenten Metaphorologie des Thüringer Meisters, eine bemerkenswerte Immanenz. Durch das Spannungsfeld zwischen ‚Anblick‘ und ‚Absicht‘ entsteht der eigentliche Widerspruch dieser bildhaften Jenseitssprache: Denn es mag wohl paradox erscheinen, dass Meister Eckhart sich gerade dann am liebsten auf Metaphern beruft, wenn es darum geht, das Bildhafte zu transzendieren. Das ist das besondere Kennzeichen dieser Sprache, die ganz darauf ausgerichtet ist, die unmittelbare Erfahrung des ‚Seelengrundes‘ zu beschreiben.^{xlv}

Wie in folgender Variante aus der selben Predigt 2: „In dieser Kraft (Bürglein, Fünklein) ist Gott ganz so grünend und blühend in aller Freude und in aller Ehre, wie er in sich selbst ist.“ **[Fußnote?]** Zu diesem „grünenenden“ und „blüejenden“ Erfahrungsbereich der *significatio mystica* gehört also auch der gesamte Wortschatz der ‚Morgenerkenntnis‘ und auch dessen Gegenüberstellung zur ‚Abenderkenntnis‘ mit den ‚Bildern mannigfaltiger Unterschiedenheit‘. Und in dieser Hinsicht spielen nicht allein die bildhaft-statische *significatio mystica*, sondern auch jene dynamische Metaphorik der Entbildung, als Metapher des Unsichtbaren *par excellence*, eine ganz wesentliche Rolle: Denn der metaphorische Aufstieg zum Bildlosen weist auf eine Überwindung der Metaphorik selbst – schon allein deshalb, weil es hier nicht nur um Sprache geht, sondern, letzten Endes, um das „ungesprochen inneblühende“: „Was ist das letzte Ende (Endziel)? Es ist die verborgene Finsternis der ewigen Gottheit und ist unbekannt und war nie bekannt und wird nie bekannt werden.“^{xlvi}

Ein ähnlich unerhörter Gedanke wird auch im 13. Kapitel der *Reden der Unterweisung* entwickelt, wenn es darum geht, den Unterschied zwischen der sinnlichen und der göttlichen Reue zu klären: „Es gibt zweierlei Reue, die eine ist zeitlich oder sinnlich, die andere ist göttlich und übernatürlich. Die zeitliche zieht sich immerfort hinab in größeres Leid und versetzt den Menschen in solchen Jammer, als ob er gleich jetzt verzweifeln müsse, und dabei beharrt die Reue im Leid und kommt nicht weiter; daraus wird nichts.“^{xlvii}

Eine solche zeitliche und sinnliche Reue – psychologisch würde man wohl heute von einer ‚depressiven Reue‘ sprechen – ist zunächst unvermeidlich und notwendig, um zu akzeptieren, dass alles anders geworden ist. Um wieder zu einer positiven Lebenseinstellung zu gelangen, muss aber dieser Zustand depressiver Reue überwunden werden:

„Die göttliche Reue aber ist ganz anders. Sobald der Mensch ein Missfallen empfindet, sogleich erhebt er sich zu Gott und versetzt sich in einen unerschütterlichen Willen zu ewiger Abkehr von allen Sünden. Und daraus kommt eine geistige Freude, die die Seele aus allem Leid und Jammer erhebt und sie fest an Gott bindet. Denn je gebrechlicher sich der Mensch findet und je mehr er gefehlt hat, desto mehr Ursache hat er, sich mit ungeteilter Liebe an Gott zu binden, bei dem es keine Sünde und Gebrechen gibt. Die beste Stufe drum, auf die man treten kann, wenn man in voller Andacht zu Gott gehen will, ist: ohne Sünde zu sein,

kraft der göttlichen Reue. [...] Und je größer und je schwerer die Sünden sind, um so unermesslich lieber vergibt sie Gott und um so schneller, weil sie ihm zuwider sind. Und wenn dann die göttliche Reue sich zu Gott erhebt, sind alle Sünden bald verschwunden im Abgrund Gottes, als ich mein Auge zutun könnte, und sie werden dann so völlig zunichte, als seien sie nie geschehen, dafern es nur eine vollkommene Reue wird.“^{xlviii}

Im vorgehenden Kapitel erklärt Eckhart: „Fürwahr, Sünden getan zu haben ist nicht Sünde, wenn sie uns leid sind.“^{xlix} Solche Äußerungen könnten allerdings falsch verstanden werden. Es ist daher nicht verwunderlich, dass ein ähnlicher Satz – in überspitzter Form und ohne dialektisch ausgleichenden Kontext – im 15. Artikel der Bulle *In agro dominico*, vom 27. März 1329 verurteilt wurde: „Wenn ein Mensch tausend Todsünden begangen hätte, und es wäre ein solcher Mensch in rechter Verfassung, so dürfte er nicht wünschen, er hätte sie nicht begangen.“^l

Doch dürfte man nicht ohne weiteres daraus schließen, dass es für Eckhart keine Sünde gibt, denn: „Nicht soll der Mensch Sünde tun *wollen*, nicht um alles, was in Zeit oder in Ewigkeit geschehen mag“^{li}, aber „wer recht in den Willen Gottes versetzt wäre, der sollte nicht wollen, dass die Sünde, in die er gefallen, nicht geschehen wäre“.^{lii} Eckharts kühne Überlegungen über die ganz persönliche und ‚allzu menschliche‘ Erfahrung mit der Reue entsprechen einer tiefen psychologischen Einsicht. Denn könnte nicht gerade diese antithetisch dramatisierende und doch zugleich feinfühlig thematisierende Reue zur Entwicklung eines größeren Verantwortungsbewusstseins führen – um erst einmal das ‚Beharren der Reue im Leid‘ zu heilen, und daraus einen lebensbejahenden ‚Mut zum Neubeginn‘ werden zu lassen?

Meister Eckhart scheint jedenfalls davon überzeugt zu sein. Sein ‚Entbilden‘ ist gewissermaßen auch ein seelisches Trümmerräumen. Ein erneuerndes ‚Entlernen‘. Der Aufstieg ist im Abstieg geborgen, und der göttliche Mut ist die De-Mut (althochdeutsch: *diomuoti*), als Erfahrung des Seelengrundes. Dort ist laut Eckhart die Höhe und die Tiefe eins.

Meister Eckharts Originalität besteht also wesentlich in einer metaphorischen Bereicherung und sprachlichen Neuprägung der Lehren der Kirchenväter und der „heidnischen Meister“ der Antike. „Enwaere niht niuwes, sô enwürde niht altes“ – denn wäre kein Künftiges, so würde auch nichts Vergangenes.^{liii} Man kann sagen, dass Meister Eckharts Originalität darin besteht, den Ursprung (*origo*), also das Gewesene, wieder ‚lebendig‘ zu machen. Der Gegensatz zwischen alt und neu ergibt sich dann von selbst durch die Notwendigkeit einer ständigen Erneuerung des Lebens: ‚neu machen‘ heißt hier nicht zwangsläufig ‚anders machen‘, sondern ganz einfach ‚lebendig machen‘, entsprechend der inneren Notwendigkeit des ‚Lebemeisters‘.

Dabei geht es hier um viel mehr als nur um die Übernahme philosophischer Begriffe aus einer toten in eine lebendige Sprache. Wenn also von einer begrifflichen Neuprägung die Rede ist, wenn es um Abstraktion und negative Theologie, um *aphairesis* und *apophasis* geht, wenn es heißt, man solle die verschiedenen Bedeutungsebenen des Bildbegriffs

durchschreiten, die sinnlichen Bilder abstrahieren um zum Verbum-Imago zu gelangen, dann handelt es sich nicht allein um die begriffliche Vorgeschichte der Entbildung, sondern um die Entbildung selbst, als Mittelpunkt einer philosophischen Lehre, aber auch und vor allem als eine subjektive Erfahrung, die unmittelbar mit dieser begrifflichen Neuprägung verbunden ist.

Damit gelangen Abstraktion, als Inbegriff geistlicher Exerzitien, und negative Theologie durch diesen paradigmatischen Begriff der Entbildung zu einer wahrhaft im Leben und im Bewusstsein wirkenden Dynamik: Fast alle bedeutenden Themen des Eckhartschen Gedankenguts können nämlich so eingeordnet werden, dass sie um dieses „seltene und neue“^{liv} Wort ‚entbilden‘ wie um einen thematischen Mittelpunkt kreisen, so dass die im Bereich der Metaphysik, der Physik und der aristotelischen Wahrnehmungstheorie erarbeiteten Lehren dabei als ethische und geistige Leitbegriffe umgeprägt werden.

7. Versenkung und Wiederkehr zum inneren und äußeren Wirken

Wie schon Platon im Höhlengleichnis weiß auch Eckhart, dass die Vollendung des tugendlichen Schauens nicht ohne eine Rückkehr in das aktive Leben möglich ist. In der Predigt 86 rehabilitiert er deshalb auch die missachtete Rolle der Martha. Die bekannte Episode aus Lukas 10, 38-40 wird nämlich meist als Beispiel der Überlegenheit des kontemplativen Lebens (Maria) über dem aktiven Leben (Martha) verstanden. Ohne den von Maria auserwählten ‚besseren Teil‘ zu leugnen, interessiert sich Eckhart vorwiegend für Marthas Persönlichkeit, deren größere existentielle Reife er immer wieder hervorhebt:

„Martha kannte Maria besser als Maria Martha, denn sie hatte (schon) lange und recht gelebt; denn das Leben schenkt das edelste Erkennen. Das Leben erkennt besser als Lust oder Licht (es vermögen) alles, was man in diesem Leben unterhalb Gottes erlangen kann, und in gewisser Weise reiner, als es das Licht der Ewigkeit zu verleihen vermag. Das Licht der Ewigkeit (nämlich) lässt uns immer (nur) uns selbst und Gott erkennen, nicht aber uns selbst ohne Gott; das Leben aber gibt uns selbst zu erkennen ohne Gott (unter Absehung von Gott). Wo es (das Leben) aber nur sich selbst im Blick hat, da nimmt es den Unterschied von Gleich und Ungleich schärfer wahr. Das bezeugen Sankt Paulus (einerseits) und andererseits die heidnischen Meister: Sankt Paulus schaute in seiner Verzückung Gott und sich selbst in (rein) geistiger Weise; und doch erkannte er in ihm nicht anschaulich eine jegliche Tugend in bildhafter Anschauung; und das kam daher, weil er sie (vor seiner Bekehrung) nicht in Werken geübt hatte. Die (heidnischen) Meister (hingegen) gelangten durch Übung der Tugenden zu so hoher Erkenntnis, dass sie eine jegliche Tugend anschaulich genauer erkannten als Paulus oder irgendein Heiliger in seiner ersten Verzückung.“^{liv}

Die geistige Haltung Marthas wird auch dadurch beschrieben, dass sie mit ihrer Aufmerksamkeit ‚bei den Dingen‘ wirkt, ohne dass die Dinge in ihr sind. Sie ist also nicht im

aktiven Leben verloren gegangen. Obwohl sie ‚in rechter Sorge‘ in der äußeren Welt wirkt, ist sie dennoch im Sein ‚am Umkreis der Ewigkeit‘ verwurzelt. Und weil sie in dieser inneren Gelassenheit ruht, lässt sie sich bei ihrem Tun nicht stören: „Daher sprach er: ‚Du bist sorgsam (umsichtig tätig)‘ und meinte (damit): Du stehst bei den Dingen, nicht aber stehen die Dinge in dir. Die aber stehen besorgt (= in rechter Sorge), die in allem ihrem Tun unbehindert stehen. Unbehindert (aber) stehen die, die alle ihre Werke ordnungsgemäß nach dem Vorbild des ewigen Lichtes ausrichten; und diese Leute stehen bei den Dingen und nicht in den Dingen. Sie stehen ganz nahe (bei den Dingen) und haben (doch) deswegen nicht weniger, als wenn sie dort oben am Umkreis der Ewigkeit stünden.“^{lvi}

Für Eckhart kommt es also darauf an, einem einseitig ekstatisch-kontemplativen Leben (Maria) entgegen zu wirken, indem man die Werke des tätigen Lebens (Martha) aufwertet, ohne deswegen den größeren Wert des tugendlichen Schauens zu leugnen.

In einer anderen Predigt erklärt Eckhart, dass es zwei Weisen der Erkenntnis gibt, die den beiden Augen, als dem ‚doppelten Blick‘ der Seele entsprechen:

„Die Seele hat zwei Augen, ein inneres und ein äußeres. Das innere Auge der Seele ist jenes, das in das Sein schaut und sein Sein ganz unmittelbar von Gott empfängt: dies ist sein ihm eigenes Werk. Das äußere Auge der Seele ist jenes, das da allen Kreaturen zugewendet ist und sie in bildhafter Weise und in der Wirkweise einer Kraft wahrnimmt. Der Mensch aber nun, der in sich selbst gekehrt wird, so dass er Gott in dessen eigenem Geschmack und in dessen eigenem Grunde erkennt, ein solcher Mensch ist befreit von allen geschaffenen Dingen und ist in sich selber beschlossen in einem wahren Schlosse der Wahrheit.“^{lvii}

Während das geöffnete Auge die Außenwelt wahrnimmt; blickt das geschlossene Auge nach innen in das ‚unmittelbare Wesen‘, ohne äußere Bilder – sogar durch und jenseits der inneren Bilder und Vorstellungen. Dazu sagt Eckhart: „Das ist das eigentliche Bild der Seele, wo nichts aus- noch eingebildet wird, außer was Gott selbst ist.“^{lviii}

Jedoch sollte man die Bereiche der inneren und äußeren Erfahrung nicht mit Maria oder Martha gleichsetzen. Auch wenn das innere Auge dem kontemplativen Leben, dem Leben der Maria entspricht, so ist das Leben Marthas nicht einfach das Gegenteil von Marias Leben, kein nur aktives Leben, sondern beides. Weil Martha in beiden Lebensweisen wirkt, spiegelt sich der oben erwähnte ‚doppelte Blick‘ gerade in ihr vollständig wider.

Diese ausgewogene Betrachtung, die einer gesunden Lebenserfahrung entspricht, zeigt sich nicht erst in Eckharts außergewöhnlicher Predigt 86.^{lix} Auch in den schon in den Jahren 1294-1298 in Erfurt vorgetragenen *Reden der Unterweisung* finden sich ähnliche Gedanken:

„Gesetzt, du wolltest dich in dir selbst zurückziehen, mit allen deinen inneren und äußeren Kräften, so kommst du in einen bildlosen Zustand, ohne jeglichen Gedanken („in dem kein bilde noch getwank enist“), ohne inneres noch äußeres Wirken. Da solltest du gut darauf achten, ob nicht etwas dich dabei zu dir selbst zurückführen möchte. Ist es aber so, dass es dich zu keinem Werk zieht und Du nichts unternehmen magst, so sollst du dich gewaltsam zu

einem inneren oder äußeren Werk zwingen. Denn an nichts sollst du dein Genügen finden – wie gut es auch scheint oder sein mag. Damit, wenn du dich mal unter hartem Druck oder zwingenden Umständen so befindest, dass du den Eindruck bekommst, gewirkt zu werden statt selbst zu wirken, so musst du lernen zusammen mit Deinem Gott zu wirken.“^{lx}

8. Aufbruch zur unaussprechlichen Schönheit

Wir haben nun verschiedene Aspekte der Bildfrage bei Meister Eckhart erörtert. Nämlich die wesentliche Bedeutung des Entbildetwerdens, womit das „in der Verborgenheit liegende Bild“^{lxi} freigelegt wird, und dessen Rolle im „tugendlichen Schauen“, das heißt, in den sieben Graden des schauenden Lebens. Wir haben auch die damit verknüpften Fragen, vom alttestamentarischen Bildverbot bis zu einem ontologischen Bildbegriff hin, behandelt. Dabei noch aus einer anderen Perspektive die Problematik der Metaphern aufgegriffen. Schließlich haben wir die ‚depressive Reue‘ als ein Harren in den äußeren Bildern und die ‚göttliche Reue‘ als eine Art Entbildetwerden gedeutet. Zuletzt haben wir die Notwendigkeit einer Rückkehr zu den Bildern als eine Integration der Vita contemplativa in der Vita activa mit der Lehre von den zwei Augen der Seele besprochen. Man kann zusammenfassend feststellen, dass es in dieser Problematik des Bildes nicht an vielfältigen Paradoxen fehlt, deren Themenfülle noch lange nicht ausgeschöpft ist.

Beim christlichen Meister Eckhart, wie in vielen anderen Religionen, soll der Bildbegriff zunächst als Etappe im Erwachen des spirituellen Lebens verstanden werden. Selbst im Streben nach einem Bilde jenseits aller Bilder zeigt Eckhart, dass es nicht notwendig ist, einen Erkenntniszustand zu zerstören, um zu einem anderen zu gelangen. Damit verfielen man dem Irrtum der Ikonoklastik. Durch ein inneres ‚sich der Bilder Entblößen‘ sucht Eckhart, die Weisheit des göttlichen Bildes (Logos) in der Seele zu offenbaren. Dieser ‚Durchbruch zur Gottheit‘ ist zwar eine Erhebung über die Sphäre der gesamten Schöpfung – auch der Bilder – aber keineswegs ein Leugnen der Vielschichtigkeit oder gar ein Vernichten des immanenten Bestehens aller weltlichen Dinge.

Im Mittelalter wie heute ist das Bild auch eine Etappe im Erwachen des sinnlichen Lebens. Das gilt besonders für den Bereich der Kunst. Es ist eine Art Freundschaft oder Liebe, die das Medium mit dem Muster verbinden; ein als Abbild, Abdruck oder ‚Kuss‘ sich zu eigen gemachtes Urbild, Vorbild oder Modell. Dieses Erwachen der Sinnlichkeit steht nicht unbedingt im Widerspruch zum spirituellen Leben, „denn jegliche Kreatur ist voll Gottes und ist ein Buch“.^{lxii} Doch besteht auch immer die Sehnsucht nach der Jenseitigkeit eines solchen Bildes. Bis in die abstrakte Kunst hinein, die das Bild als eigenes ‚Jenseits‘ verkörpert. Hier trachtet der Künstler danach, jegliche Referenz zum Urbild oder Muster zu überwinden. Umgekehrt versucht Eckhart das Abbild zu übersteigen, und so die Seele dem göttlichen Urbild anzugleichen.

Im Grunde ähneln sich gerade diese extremen Bestrebungen, indem sie versuchen, die Dualität zwischen Abbild und Urbild (also bei Eckhart: die Dualität zwischen Schöpfer und Geschöpf) zu überwinden. Man kann sagen, dass im Grunde jedes Bild per definitionem nach einem transzendenten oder immanenten Jenseits, beziehungsweise Diesseits, des eigenen Wesens strebt.

So zieht – auch aus dem Gesichtspunkt der Sinnlichkeit heraus – ein anonymer Student (vermutlich ein Zeitgenosse Meister Eckharts) dem illusorischen Charakter eines gemalten Bildes ganz selbstverständlich die Wirklichkeit des ‚leibhaftigen Urbildes‘ vor. Das heißt, den roten Mund seiner Geliebten: „Nimm, ô Blume die Blume!“ Wobei er zum Abschluss folgendes bemerkt:

„Die Blume im Bilde ist keine Blume, nur eine Figur;/ Wer eine Blume malt, malt nicht ihre duftige Natur.“ (Flos in pictura non est flos, immo figura;/ Qui pingit florem, non pingit floris odorem.)

(*Carmina Burana* 186) **[Fußnote?]**

Andererseits ist erst recht im geistlichen Bereich das Verständnis der Bilder nicht zu verachten. Ihr Zauber und ihre ‚Macht‘ bestehen aber gerade darin, dass sie die Vernunft und das Gemüt auf ein unsichtbares Jenseits richten. Dank dem göttlichen Funken im Auge des Betrachters lassen sie etwas von einer geheimnisvollen Wesensverwandtschaft erkennen, die man auf dem ersten Blick nicht findet. Sowohl für Eckhart als auch für Angelus Silesius liegt deshalb der göttliche Sinn des offenbarten Marienbildes in der Seele des Betrachters verborgen:

„Was sinnest Du so tief?/ Das Weib im Sonnenschein/ Das auf dem Monde steht/ Muss deine Seele sein.“ (*Der cherubinische Wandersmann* II, 9) **[Fußnote?]**

Mit diesem Spruch könnte man abschließend den sinnlichen und den geistig-mystischen Bereich in ein und derselben Bildlehre verbinden. Beide finden sich nämlich in der Freude des Schauens wieder. Die inwendig oder nach außen geöffneten Augen freuen sich an dem, was den Umständen entsprechend in mannigfaltigen Graden Liebreiz, Charme, Charisma oder unaussprechliche Schönheit genannt werden könnte. Im Rahmen dieses Aufsatzes verbleibt alsdann die Frage: Was ist Schönheit? Schön sind für Eckhart die Frauen, die Braut im Hohelied, der Himmel ganz besonders und auf Erden das grünen und blühen der Natur. Doch am allerschönsten sind das Schweigen und der von Ignoranz befreite Tempel der Seele.

ⁱ „Wenden wir uns dem Begriff der Bildung zu, dessen Bedeutung für die Geisteswissenschaften wir hervorgehoben haben, so sind wir in einer glücklichen Lage. Hier lässt sich aus einer vorliegenden Untersuchung (J. Schaarschmidt) die Geschichte des Wortes gut überschauen: sein Ursprung in der mittelalterlichen Mystik, sein Weiterleben in der Mystik des Barock, seine religiös begründende Spiritualisierung durch Klopstocks

‚Messias‘, die das ganze Zeitalter ergreift, und schließlich Herders grundlegende Bestimmung als ‚Emporbildung zur Humanität‘. Die Bildungsreligion des 19. Jahrhunderts hat die Tiefendimension dieses Wortes in sich aufbewahrt, und unser Begriff der Bildung ist von da bestimmt.“ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 4. Aufl. Tübingen 1975, S.7.

ⁱⁱ Meister Eckhart, *Die deutschen Werke (DW)*, Ed. Kohlhammer, Stuttgart 1958 ff. Zu ‚entbilden‘, siehe DW II, S. 278,4-6; DW V, S. 11,9-14; 12,21-13,4; 21,7-11; 27,6-7; 112,19-22 und 116,12-17; LW (Lateinische Werke) V, S. 201, n. 8 und S. 202, n. 10. In seinem ‚Büchlein der Wahrheit‘ hat Seuse (1295-1366) Meister Eckhart zum Teil wörtlich übernommen: ‚entbildet‘ befindet sich auf S. 347 der Ausgabe von Bihlmeyer, Stuttgart, 1907. Siehe dazu DW V, S. 131 und 133, Anm. 46 und 48. *Die Predigten Taulers* (um 1300-1361), Ed. F. Vetter, Weidmann, Dublin/Zürich 1968: S. 68,39; 159,22; 257,34; 350,29. Angelus Silesius (Johannes Scheffler, 1624-1677) *Cherubinischer Wandersmann II*, 54, Reclam, Stuttgart 1984, S.79. *Das Deutsche Wörterbuch*, von Jakob und Wilhelm Grimm, (Leipzig 1854, ff.) zitiert bei diesem Wort nur zwei Autoren aus dem XVII. und XVIII. Jahrhundert: Daniel von Czepko, 1605-1660: ‚wo sich des vatern geist im sohn entbilden kann‘; Barthold Heinrich Brockes, 1680-1747: ‚düfte ... wie sie sich bilden und entbilden‘ (Lat. *deformare*). Dabei steht noch ‚entbildern‘ (Friedrich Rückert, 1788-1866: „den baum der phantasie entbildert/ nun des verstandes kalte hand“, Lat. *imaginibus nudare*) dem Eckhartschen Gebrauch am nächsten. Vgl. auch dazu den im *Processus Colonienensis* vorkommenden lateinischen Begriff *imagine*, bzw. *y imagine denudari*. LW V, S. 201, n. 8, und S. 202, n. 10 / DW V, S. 11,5-15 und 12,21-13,4 / G. Théry, *Edition critique des pièces relatives au procès d’Eckhart*, contenues dans le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Soest, in: *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Vrin, Paris, 1926-27, S. 159.

ⁱⁱⁱ Benno Schmoltdt, *Die Deutsche Begriffssprache Meister Eckharts*, Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen, Heidelberg 1954. Zur auch schon bei Schmoltdt hervorgehobenen, besonders umfangreichen Sinnfülle von ‚bilde‘ bemerkt Alois M. Haas mit Recht: ‚Irritierend wird dabei vor allem der indistinkte Gebrauch von *bilde* für *exemplar* und *imago*, Urbild und Abbild, empfunden, der jenseits des sprachlichen Sachzwangs – die Präfixbildungen Ur- und Abbild waren noch ungeläufig – korrekt den Eckhartschen Befund einer strengen Zuordnung von Urbild und Abbild benennt.‘ Meister Eckharts *Mystische Bildlehre*, in: *Sermo mystikus (Dokimion 4)*, Freiburg (Schweiz) 1979, S. 211.

^{iv} ‚Das Bild ist [...] kein statisch fixiertes, sondern ein in sich dialektisch bewegtes Sein; die Qualität dieser Bewegtheit beruht auf dem je verschiedenen Maß an Einheit im Bild oder auf dessen Nähe zum absoluten Anfang, dem ersten Prinzip.‘ Werner Beierwaltes: *Denken des Einen*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985, S. 77.

^v ‚Solange sich irgend etwas in dir erbildet, was das ewige Wort nicht ist oder aus dem ewigen Worte auslugt, und mag es auch noch so gut sein, so ist es wahrlich nichts Rechtes damit‘. Predigt 16 b, DW I, S. 272,9-11, und Übersetzung Josef Quint, S. 494.

^{vi} *Traktat Vom edlen Menschen (VeM)*, DW V (Meister Eckhart, *Deutsche Werke*, Stuttgart, Kohlhammer 1958 f., Band V), S. 111,22-112,24, und Anm. 20, S. 124 (*Augustin*: De vera religione c. 26 n. 49 – PL 34,143 f.), Übersetzung J. Quint (DW V), S. 500.

^{vii} VeM, DW V, S.111,18-113,5/ Quint (DW V) S. 499-500.

^{viii} ‚Exemplum videmus quod imago educitur de ligno vel de lapide, nihil immutando, sed solum expurgando, excidendo et educendo. Quibus eductis manu artificis imago apparet et elucet; sic et in nobis ea quae superinducta et superscripta sunt, non sinunt apparere nec nos sentire, quid sumus. ‚Filii inquit ‚dei sumus‘, sed non apparet. (1 Ioh. 3,2)‘ Exp. in Ioh., LW III (Meister Eckhart, *Lateinische Werke*, Stuttgart, Kohlhammer, 1964 f., Band III), S. 503, n. 575.

^{ix} VeM, DW V, S. 113,18-20/ Quint (DW V) S. 500-501.

^x VeM, DW V, Anm. 30, S. 126.

^{xi} *Expositio libri Exodi*, LW II, S. 196.

^{xii} Plotin: *Enneade V 3, 17*; und *Enneade I 6, 7, 7*; *V 8, 11*; *VI 7, 34*; *VI 9, 9, 50*. Siehe dazu (mit weiteren bibliographischen Angaben) W. Beierwaltes: *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*. Plotins *Enneade V 3*. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen, Frankfurt a.M., Klostermann 1991, S. 250-253. Zur spirituellen Abstraktion in der Antike, siehe auch P. Hadot: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, *Etudes Augustiniennes* 1987 (2e édition).

^{xiii} ‚[...] Und das ist es, was unser Herr in jenen Worten sagen will, da er spricht, dass ‚ein edler Mensch auszog‘, denn der Mensch muss aus allen Bildern und aus sich selbst ausgehen und allem gar fern und ungleich werden, [...]‘ VeM, DW V, S. 114,11-14/ Quint (DW V), S. 501.

^{xiv} VeM, DW V, S. 116,12-17, und Übersetzung Quint, S. 502.

^{xv} F. Pfeiffer (Hg.): *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Band 2: Meister Eckhart, Leipzig 1857, Aalen ²1991, S. 618-619 (III, Spruch 53), neuhochdeutsche Übersetzung nach E. Albrecht: *Meister Eckharts sieben Grade des schauenden Lebens*, mit einem Nachwort von Karlfried Graf Dürckheim, Aachen 1987, S. 45-48.

- ^{xvi} Expositio libri Exodi, Cap. 20 v. 4, LW II, S. 109, n. 111. Zum Thema einer bildlosen Gottesverehrung, vgl. auch Tacitus, De origine et situ Germanorum, 9,2 und 43,3: *nulla simulacra* - "es gibt keine Bildnisse von ihnen".
- ^{xvii} Ebenda., S. 110, n. 112.
- ^{xviii} Ebenda., S. 110, n. 113.
- ^{xix} Expositio libri Sapientiae, LW II, S. 489, n. 154.
- ^{xx} Predigt 20 b, DW I S. 346,11-13/ *Quint* (DW I) S. 510.
- ^{xxi} Expositio libri Exodi, Cap. 20 v. 4, LW II, S. 111, n. 115.
- ^{xxii} Ebenda., siehe auch LW III, S. 583, n. 670.
- ^{xxiii} Ebenda., S. 112, n. 117.
- ^{xxiv} Dieser Ausdruck wird von Meister Eckhart selbst in diesem Sinn gebraucht: „Non enim ipsum esse et quae cum ipso *convertibiliter* idem sunt [...]“ Prologus generalis in opus tripartitum, LW I, S. 153, n. 8.
- ^{xxv} Prologus in opus propositionum, LW I, S. 166, n. 2. Für eine detaillierte Auslegung der Seinslehre, vgl. K. Albert, Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum, Kastellaun, A. Henn 1976.
- ^{xxvi} In Eccl., LW II, S. 281, n. 52.
- ^{xxvii} Prologus in opus propositionum, LW I, S. 166-176, n. 3-15 (für dieses und die nächsten Zitate).
- ^{xxviii} Umgekehrt sollten wir Gott allein das Sein zusprechen, und Gott um nichts anderes als um Gott – also um das Sein – bitten, denn „wenn wir Gott um etwas anderes als um Gott bitten, so ist das unrecht und ist Unglaube und ist (gewissermaßen) eine Unvollkommenheit, denn da will man (noch) etwas zu Gott hinzusetzen [...] : Man will Gott zum Nichts und aus dem Nichts (= aus der Kreatur) Gott machen (*so wellent sie got machen ze nihte und wellent ûz dem nihte got machen*).“ Predigt 65, DW III, S. 102,9-103,2/ *Quint* (DW III) S. 523. Vgl. mit LW V, S. 43, n.7: „Wie auch das Bild als solches ein Nichtseiendes (*non ens*) ist; denn je mehr man das Bild seinem Seinsgehalt nach betrachtet, um so mehr lenkt es von der Erkenntnis des Gegenstandes, dessen Bild es ist, ab.“
- ^{xxix} Predigt 77, DW III, S. 339,1, auch Zeile 5-6: „Und alsô meinet daz wort 'ich' die isticheit götlicher wârheit, wan ez ist ein bewîsunge eines 'istes'. Darumbe bewîset ez, daz er aleine ist.“ Zur ontologischen Begründung dieser Lehre Meister Eckharts über ein als Ebenbild Gottes verstandenes, also Gottverwandtes ‚Ichsein‘ des Menschen, vgl. Predigt 6, DW I, S. 106,1-3: „Waz ist leben? Gotes wesen ist mîn leben. Ist mîn leben gotes wesen, sô muoz daz gotes sîn mîn sîn und gotes isticheit mîn isticheit, noch minner noch mêr.“ In dieser „isticheit“ (Englisch: „isness“) ist also das wahrhaft Göttliche im Menschen zu finden. Auch diese schon bei Eckhart auf das „Begreifen der eigenen Wesenheit“ gerichtete Frage des „Ich(bewusst)seins“ könnte als Ansatz für ein Leitmotiv künftiger philosophischer Auseinandersetzungen gelten. Vgl. M. Frank: Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1991. Vgl. Exodus 3,14: „Ego sum qui sum.“
- ^{xxx} Predigt 16 b, DW I, S. 271,1-3 / *Quint* (DW I) S. 494.
- ^{xxxi} Predigt 8, DW I, S. 132,7-9 / *Quint* (DW I) S. 460.
- ^{xxxii} Predigt 8, DW I, S. 133,5-134,4 / *Quint* (DW I) S. 460.
- ^{xxxiii} Und umgekehrt, kann auch die Erkenntnis als Grundlage des Seins gelten. Siehe dazu die in den Quaestiones Parisienses erörterte Frage, „Utrum in deo sit idem esse et intelligere“, LW V, S. 37-48.
- ^{xxxiv} Predigt 71, DW III, S. 219,10-220,3 / *Quint* (DW III) S. 545.
- ^{xxxv} Ebenda., DW III, S. 224,2-3 / *Quint* (DW III) S. 546.
- ^{xxxvi} Ebenda., DW III, S. 228,8-9 / *Quint* (DW III) S. 547.
- ^{xxxvii} Ebenda., DW III, S. 222,11-223,5 / *Quint* (DW III) S. 545.
- ^{xxxviii} „Gen. 1(,2): ‘tenebrae erant super faciem abyssi’ – ‘tenebrae’ : abscondita dei ; ‘super faciem abyssi’ : super rationem omnis creaturae.“ Exp. in Exod., LW II, S. 18-19, n. 13.
- ^{xxxix} Siehe dazu Exp. in Ioh., Cap. 20 v. 4, LW III, S. 608-613, n. 692-698.
- ^{xl} Predigt 71, DW III, S. 224,6-7 / *Quint* (DW III) S. 546. Siehe auch Predigt 72: „Die Seele weiß von nichts als vom Einen, sie ist erhaben über jedes Bild.“ DW III, S. 246,2 / *Quint* (DW III) S. 549. Auch das wohl bekannte „Ich sehe Dich in tausend Bildern / Maria, lieblich ausgedrückt, / Doch keins von allen kann dich schildern / Wie meine Seele dich erblickt. / Ich weiß nur, dass der Welt Getümmel / Seitdem mir wie ein Traum verweht, / Und ein unnennbar süßer Himmel / Mir ewig im Gemüte steht.“ des Novalis verbindet Maria (= das Seelenfunklein) mit dem Begriff der Entbildung.
- ^{xli} Vgl. Carmina Burana II, Die Liebeslieder, 185,9: „*Er warf mir uof daz hemdelin / corpore detecta, / er rante mir in daz purgelin / cuspide erecta.*“
- ^{xlii} Vgl. H. Hof: Scintilla Animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff Meister Eckharts, Lund, Bonn 1952.
- ^{xliiii} Vgl. dazu Meister Eckharts Analogielehre, insbesondere das Bild vom Reif oder Kranz als Zeichen des Weines: Exp. libri Exodi, LW II, S. 58, n. 54; Exp. in Eccl., LW II, S. 281, n. 52; Sermo XLIV, 3, LW IV, S. 372, n. 446.
- ^{xliiv} Predigt 2, DW I, S. 39-41 / *Quint* (DW I) S. 437.

^{xlv} Vgl. zu diesem Thema: D. Bremer Buono: *Le langage de la mystique dans l'oeuvre allemande de Maître Eckhart*, in *Voici Maître Eckhart, Textes et études réunis par E. Zum Brunn*, Grenoble 1994 (bibliographische Übersicht).

^{xlvi} Predigt 22, DW I, S. 388, 2 und S. 389, 6-8 / *Quint* (23) S. 261.

^{xlvii} Reden der Unterweisung (RdU), Kapitel 13, DW V, S. 236, 1-6 / Übersetzung (anders als *Quint*, DW V): *Quint* (Deutsche Predigten und Traktate, München 1963, Darmstadt 1985 = DPT), S. 73.

^{xlviii} RdU, Kapitel 13, DW V, S. 236,7-238,6 / *Quint* (DPT), S. 73.

^{xlix} RdU, Kapitel 12, DW V, S. 232,1 / *Quint* (DPT), S. 71.

^l DW V, S. 339, Anm. 188.

^{li} RdU, Kapitel 12, DW V, S. 232,1-3 / *Quint* (DPT), S. 71.

^{lii} RdU, Kapitel 12, DW V, S. 233,4-5 / *Quint* (DPT), S. 71.

^{liii} Traktat 1: *Liber Benedictus*, „Daz buoch der götlichen troestunge“, DW V, S. 61,1, Übersetz. *Quint* S. 497, und Anm. 224, S. 105.

^{liv} Siehe dazu die berühmte Bemerkung aus der Vorrede zum Werk der Thesen: „praesertim quia dulcius irritant animum nova et rara quam usitata, quamvis meliora fuerint et maiora“. LW I, S. 149, n. 2. Und auch im *Processus Coloniensis*: „estimo [...] omnia esse vera quamvis rara sint plurima et subtilia“, G. Théry, op. cit., S. 186.

^{lv} Predigt 86, DW III, S. 482-483 / *Quint* (DW III), S. 593. Die andere Übersetzung von *Quint* (DPT, S. 281) ist an dieser Stelle wesentlich vereinfacht.

^{lvi} Predigt 86, S. 485. / *Quint* (DW III), S.594.

^{lvii} Predigt 10, DW I, S. 165,4-11 / *Quint* (DW I), S. 468-469. Vgl. S. 165, Anm. 3: Hinweis auf Pfeiffer, S. 250,36 f.: „Dô vant er zwei antlit. Daz ein wirket niderwart, daz ander wirket ûfwart. [...]“ In Gen. II, n. 138: ... sic intellectuale in nobis distingitur in superius et inferius, quae Avicenna vocat duas facies animae. Augustinus, In Ioh. tr. 13 n. 3 (PL 35, 1493).

^{lviii} Predigt 10, DW I, S. 165, 3-4 / *Quint* (DW I), S. 468.

^{lix} Es ist bisher unbemerkt geblieben, dass man sie in einer berühmten Buchmalerei wiederfindet, die die Niederschrift der Visionen von Hildegard von Bingen darstellt. Mit offenen Augen (in Wirklichkeit könnten sie ebenso gut geschlossen sein, weil laut ihren eigenen Berichten ihr Wissen dem innersten ihrer Seele entspringt), befindet sich Hildegard in einem kontemplativen und visionären Zustand (wie Maria). Zugleich scheint ihre geistige Tochter Richardis von Stade sowohl nach außen als auch nach innen zu blicken, in die Quelle der inneren Erkenntnis. Die gleiche Quelle, die sich allegorisch über dem Gesicht der Hildegard befindet. Es hat den Anschein, als würde der Tochter Richardis seltsam geschlossenes Auge in Wirklichkeit die Integration der *vita contemplativa* in der *vita activa* verkörpern.

^{lx} DW V, S. 290,5-291,2. Da Meister Eckhart in den *Rede der Unterscheidung* öfters zwischen „du“ und „der mensche“ wechselt, wurde in dieser etwas freien, hermeneutischen Übersetzung „der mensche“ jeweils durch „du“ ersetzt, um den außergewöhnlichen Sinn dieser Unterweisung mit größter Klarheit hervorzuheben.

^{lxi} Vgl. Pfeiffer, S. 251,3-4: „Ein ander kraft ist in dem obersten antlite, daz ist verborgen, in der verborgenheit lît daz bilde.“

^{lxii} Predigt 9, DW I, S. 156,9 / *Quint* (DW I) S. 465.