

Das Freiheitsmotiv bei Meister Eckhart

Dietmar Mieth

1. Sprache und Gnade. Gottes Freiheit als Gabe und Selbsthingabe

„Und got der ist aleine vr̄it und ungeschaffen und dar umbe ist er ir (der Seele) gl̄ich nach der vr̄iheit und niht nach der ungeschaffenheit, wan sie ist geschaffen.“ (Pr. 1, NL 16,31 f.).

„Die Gnade ist eine Art Übersprudeln der Zeugung des Sohnes und hat ihre Wurzel im innersten Herzen des Vaters.“ (Sermo, NL 606,11 f.).

Für Eckhart sind Identität und Differenz gleich entscheidend. Er bevorzugt das „Zwei-Eine“. Es geht mir darum, den Urakt der Freiheit in Gott zu erfassen. Denn Gottes Sein ist Freiheit. Nach Theo Kobusch ist „Gott zum ersten Mal als vollkommene Freiheit gedacht“. Nach Andres Quéro-Sanchez ist Gott „die sich aus dem Nichts selbstsetzende Freiheit“.

Pr.1 (NL 14,36 f.) „Gott sucht das Seine nicht; in allen seinen Werken ist er ledig und frei und wirkt sie aus echter Liebe.“ Das auf uns kommende Sein Gottes ist seiner Hingabe nach Liebe, seiner lauterer Natur nach Freiheit.

Denn „Gott“ ist zu uns korrelativ, insofern alle Geschöpfe, wenn sie sich als Geschöpfe, als geschaffen, begreifen, „Gott“ sagen, wenn sie nach ihrem Ursprung, nach ihrem Prinzip und Anfang fragen. „In Principio“ nach Joh 1,1 ist für Eckhart nicht „am“, sondern „im Anfang“, d.h. im Schöpfungsereignis ruht schon das Ereignis der Sohneszeugung und damit der Menschwerdung. Das alles kann bei Eckhart nur simultan, d.h. nicht in zeitlicher Reihenfolge gedacht werden. Tauler sagt zu den dabei entstehenden Missverständnissen:

„Er sprach aus der Ewigkeit, und ihr versteht es nach der Zeit.“ Aber jedes Wort hat nicht nur seine Wirklichkeit im Sprecher, den es durch seinen Anspruch erst zum Sprecher macht, sondern auch in seiner Wirkung als Wort. Offenbare Wahrheit „unbedähtiu wârheit“ (Pr.52, NL 562,26) ist also für Eckhart die Offenlegung des zugleich bei sich selbst bleibenden und sich hingebenden Seins. Hingabe ist Zeugung und Gezeugtwerden zugleich. Das ist Korrelation: Das Wort macht den Sprecher und bleibt in ihm; die Geburt macht zugleich Sohn und Vater/Mutter. Der Prozess stellt eine Schwebel her. Deshalb heißt es nach dem obigen Zitat über die Freiheit Gottes sogleich: „Ganz so der Mensch“. Aber eben nur in der Korrelation der Freiheit, nicht in der gleichen Ungeschaffenheit.

Der nicht in Korrelation stehende Gott ist die Gottheit in sich selbst, gleichsam von uns abgewandt, „unantwortet“, nicht wortbar, nicht offenbar. Deshalb herrscht in dieser Dimension, soweit wir in der Lage sind, ihr „Dass“ als solches Abgewandtes wahrzunehmen, wenn auch eben deshalb als Nichts, als die Finsternis, als die Dunkelheit, als das Nichts, aus dem zugleich aus Freiheit das Nichten des Nichts, das nicht Gott ist, hervorgeht. Wenn unser Begehren bei dem uns zugewandten Gott nicht halt macht, steht es zwischen der Bitte „gottlos“ zu werden (Pr.52), um uns in eine Wüste der Gottheit zu begeben, oder von Gott korrelativ zu sprechen, was bedeutet, dass der Prozess (quer zur Zeit, simultan verstanden), das in ihm Wirkende und das dieses Wirken



Prof. Dr. Dietmar Mieth, Professor für Theologische Ethik an der Universität Tübingen, Präsident der Meister-Eckhart-Gesellschaft

Erleidende univok vereint. „Ratio est quia in talibus passivum patiendo agit activum agendo patitur“. „Das Erleidende ist im Erleiden wirkend (d.h. der Mensch in seiner Erkenntnis), und das Wirkende ist im Wirken erleidend.“ (In Jih. N. 182, LW III, 151,2f. vgl. dazu: Quero-Sanchez 186 und Mojsisch, 1983,61) Das Empfangen des Menschen und das Wirken Gottes sind miteinander auf gleicher Ebene verknüpft, was Eckhart zu der emphatischen Aussage drängt: „wäre ich nicht, wäre Gott nicht“, mit dem Kommentar: „Dies zu wissen ist nicht nötig.“ (Pr. 52, 560,21) Falls die päpstliche Bulle in ihrer „narratio“ hier eine Anspielung macht oder umgekehrt Handschriften auf die Bulle anspielen – dort steht über Eckhart: „einer ..., der mehr wissen wollte, als nötig ist“ –, hätte die Bulle hier eine Selbstaussage ironisch aufgegriffen? Oder hat jemand die Bulle in die Eckharts Predigt interpoliert? Die berühmte und provozierende Armutspredigt spielt ja merkwürdigerweise im Prozess keine Rolle.

Wie auch immer, das Denkmuster der Korrelation (Eckhart: „widertragunge“) denkt den das Sein und mit dem Sein alles andere gebenden Gott als jemanden, der in seinem offenbaren Wirken doch unser menschliches Wort als Sprache „erleiden“ muss. Indem wir uns als Erben göttlicher Freiheit aufgrund unseres Intellekts denken können, bleiben wir, abhängig von der gnadenhaften Seinsverleihung, als nicht aus uns selbst heraus Existierende und Errettbare. Wir können jedoch auf der Gnadenspur, die uns zugleich ermöglicht und rettet, zurückzusehen, uns an den Worten der Schrift in den Ursprung zurück-zuhangeln und so an die Stelle zu gelangen, an der wir waren, bevor wir zeitlich wurden. Hier ist ein Punkt, wo Kurt Flasch die Armutspredigt (2003) anders auslegt: Der Intellekt reist aus Natur, aus eigener Kraft, zurück, und die Gnade hilft ihm nur noch im zeitlichen Werden. Flaschs Argument, der Intellekt sei der „abnegatio proprii“, der Abstraktion vom Erkenntnisbild, fähig,

scheint mir zwar einsichtig. Ich sehe aber, dass eine Differenz bleibt: Wir sind nicht die Erzeuger, sondern nur als Erzeugte, gleichsam, wie Eckhart selbst sagt, mit Christus adoptiert, und damit die aufgrund von Seinsgabe und Menschwerdungs-Hingabe möglichen nachträglichen Mitvollzieher des Uraktes der göttlichen, fundamentalen Gnade.

Hier stimme ich Andres Quéro-Sanchez und Niklaus Largier zu (Vgl. Das Sein als Freiheit, 185; Niklaus Largier, Zeit, Zeitlichkeit; Ewigkeit, 1989, 1698, Anm. 339). Denn Eckhart wehrt sich gerade in der Armutspredigt dagegen, dass man seine „Rede“ als „oberhalb der Gnade“ befindlich versteht (vgl. NL 560,4 f.). Indem er freilich die Gnade als offenbar und keineswegs als verborgen beschreibt, ist sie eine „Morgenerkenntnis“, nicht erst eine schlussfolgernde „Abenderkenntnis“; sie ist im Anfang, Prinzip von allem. Die Offenbarkeit der Gnade scheint mir Eckharts Punkt zu sein, d. h. ihre Einsehbarkeit unter der Voraussetzung ihrer selbst als einer Offenbarung, als fundamentale Gnade, als Ursprung. Man sollte diese Offenbarkeit nicht mit der Naturhaftigkeit einer Intellekttheorie verwechseln. Denn Eckhart sagt eindeutig: „Gnade ist außerhalb der Gattung: Und folglich ist sie auch über dem Intellekt.“

Der tätige Intellekt, eine Denkfigur, die Eckhart aus einer von Dietrich von Freiberg aufbereiteten aristotelischen Tradition entnimmt, ist abnegations- d.h. abstraktionsfähig. Eine der möglichen lateinischen Quellen für Abgeschiedenheit ist neben „abnegatio proprii“, die „abstractio“, d. h. die von sich selbst als einzelnes absehende Vernunft. Dabei ist „Intellekt“ sehr viel existentiell ganzheitlicher als unser heutiger Vernunftbegriff gemeint. Aber warum, so frage ich, „landet“ der Intellekt auf der negierenden Rückreise in die Abgeschiedenheit in einem Ursprung? Warum ist dies kein infinites Regress? Dies liegt eben an der Offenbarkeit, von der das Denken, schon bei den arabischen Philosophen, die Flasch hier als Quellen nennt, ausgeht. Dies übersieht er, wenn er über „Eckharts Absicht“ schreibt, „das einzig wahre Gottesverhältnis sei mit der natürlichen Vernunft zu erkennen.“ (a.a.o. 27). Flasch muss folgerichtig Eckharts Selbstverteidigung für eine aus der Not geborene Strategie halten. (Sein Titel „Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie“ überseht ohnehin, dass diese „Mystik“ bereits etabliert war, ehe Eckharts Predigten sie verstärkte.)

Ziehen wir dazu einem bedeutsamen lateinischen Sermo XXVIII über die Gnade heran, den Largier in seine Auswahl aufgenommen hat (NL 597-613; sonst LW IV, 325-333): Es handelt sich um einen Predigtentwurf – die lateinischen Predigten sind meistens nicht als Fließtext ausgeführt – zu einem Thema, das zum geflügelten, stets verfügbaren Bestandteil von Eckharts Bibelworten gehört, das Pauluswort „durch die Gnade Gottes bin ich was ich bin“ (1 Kor 15, 10) . Es heißt dort:

„Jedes Wesen lobt und kündigt entsprechend dem, was es ist, das, wodurch es ist... Denn aus ihm ist es ursprünglich, durch es ist es der Form nach, in ihm ist es ist als Endzweck das, was es ist und dass es so ist.“ – Wirkursache ist Gott, Form ist die Gnade, Ziel ist das, was „ich bin“. Schlicht ausgedrückt: Gott wirkt mich in der Form der Gnade. „Was ist schöner als Gnade?“ fragt Eckhart. (NL 599,34). Bei der Gnade „wirkt nicht Geschaffenes mit“ (601,4), sie ist gratis, ohne Verdienst. „Jedes Werk Gottes im Geschöpf ist Gnade, und zwar ist die Gnade eine Tat oder ein Geschenk Gottes allein.“ Eckhart unterscheidet eine Schöpfungsgnade, die für jeden Augenblick der

Welt als seinsverleihend erforderlich ist, von einer nur den Menschen, insofern er Vernunft hat und gut ist, betreffende Befähigungsgnade. Die seinsverleihende Gnade ist aus Gott ausfließend, die Befähigungsgnade lässt zu Gott zurückkehren (602). Ursprung in beiden Fällen ist Gott allein. In der Befähigungsgnade geht es jedoch um einen eingegossenen Habitus. Eckhart verbindet ihn am Schluss der Predigt mit dem Taufsakrament, was er vielleicht sonst nicht tut, weil er es für selbstverständlich hält. Er folgt damit, was oft übersehen wurde, einer Tradition der Gottesgeburtstheorie der Väter (vgl. Hugo Rahner). Gnade als eingegossener Habitus ist nun für Eckhart durch Rückkehr in den Ursprung, d.h. durch die Freiheit der Abgeschiedenheit, wonach man zwar in der Welt und bei den Dingen ist, ohne jedoch von ihnen besetzt zu sein (vgl. Pr. 86), rekonstruierbar. Da es sich um eine quer zur Zeit stehende Rückkehr zu Gott handelt, ist sie nicht als ein Werk oder nach Verdienst zu behandeln, sondern als eine Loslösung von allem, das zeitlich nach vorne oder nach rückwärts ausgerichtet sein könnte. Dies macht eben die spirituelle Bereitschaft des Menschen aus, über die Eckhart dem Volk, insbesondere den Beginen, so viel gepredigt hat, und auf die wir jetzt eingehen.

2. Freiheit als Offenbarkeit der Gnade – der Vollzug der Gnade in der lassenden Freiheit

Pr.33.: NL 366,21 ff.: „Der gnâde wer ist, daz si die sêle snel machet und gevuege ze allen götlichen werken, wan diu gnade vliezet ûz dem götlichen brunnen und ist ein gl̄ichnisse gotes und smeket als got und machet diu sele got gl̄ich. Swenne sich diu gnâde und der smak wirfet in den willen, sô heizet es ein minne und wenne sich diu gnâde und der smak wirfet in die redefliche kraft, so heizet ez ein lieht des glauben; und swenne sich diu selbe gnâde und smak werfet in die zürnerin, daz ist eine ûfkriegendiu kraft, so heizet es ein hofenunge.“

Was Eckhart hier sagt und was er in einer anderen Predigt, Pr.32 über Elisabeth von Thüringen, weiter ausführt, scheint konventionell: theologische Tugenden als Bestandteil der Gnadenlehre. Sie sind „virtutes infusae“, eingegossene Tugenden. Aber ganz anders sieht dies aus, wenn wir uns mit den bekannten Eigentümlichkeiten der Eckhartschen Freiheitslehre beschäftigen. Dabei geht es nämlich um die Bewerksstelligung der reinen Empfänglichkeit, traditionell der „potentia oboedientialis“ oder auch der Widerstandlosigkeit gegen die Gnade, „non ponere obicem“. Wie werde ich für die Gnade durchlässig? Freiheit ist die Durchlässigkeit für Gnade, weil sie so das Wirken Gottes einfach geschehen lässt. Soviel Durchlässigkeit, soviel effiziente Freiheit Gottes in uns. Das meint Abgeschiedenheit und Gelassenheit.

Die beiden in den Ausgaben als erste und zweite Predigt fungierenden Texte, die darüber handeln, stehen an dieser bevorzugten Stelle, weil sie durch Verurteilungen als echt erwiesen sind. Man kann nun auch sagen: Sie sind dadurch ausgezeichnet, das sie das Provokative von Eckharts Gedanken enthalten. Die erste Predigt richtet gegen die Hindernisse, die auch bei „guten Menschen“ – das wäre der Mensch im Gnadenstand von Glaube, Hoffnung und Liebe – auftauchen können. Es geht um wirkliche Ungebundenheit und eine Selbstmächtigkeit, die zugleich Selbstnegierung ist. Nach der zweiten Predigt soll der Mensch so frei sein, wie er war, als er noch nicht war. Welche Art Freiheit ist damit gemeint? Eine Freiheit, in der er

seinen Eigennamen aufgibt und vergisst. Eine Freiheit als gelassener und damit das Wirken zulassender Zustand. „Gott wirkt und ich werde“. Eine Freiheit als Werden quer zur Zeit, als ein Durchbruch durch den Ablauf, als ein Neusein jenseits von Veränderung und Veralten, in diesem Sinne auch jenseits des Alterns (vgl. Pr.2, NL 30,14!). Es ist eine ähnliche Freiheit, wie sie die Begine Marguerite sucht und in der aus Liebe vernichteten Seele gefunden hat.

Wie kommt diese Freiheit zustande? Durch einen Grundakt des Denkens, also eine intellektuelle Befindlichkeit, durch einen Grundakt des Willens bzw. der Liebe, durch einen Grundakt des Strebens bzw. des Begehrens, der sich auf die Gerechtigkeit richtet? Eckhart dekonstruiert die Termini der spirituellen Bereitschaft, die Demut, die Reinheit des Herzens, die Gelassenheit, die Gelöstheit, die Armut in großer Vielfalt, aber nach einer gleichen Methode: Er will den Kern, nicht die Schale, obwohl die Schale oft begehrter und üblicher ist als dieser Kern. Letztlich löst das vom Begehren und dem Willen bzw. der Liebe begleitete Denken den Kern aus der

Wir wollen zum Sein zurück, nicht zum Tun voran, sagen schon die Reden der Unterweisung. Dies sagen auch die religiösen Selbstvergewisserungen Marguerite Porettes.

Schale. Voraussetzung ist freilich eine Umkehr der erkennenden, liebenden und strebenden Einstellung. Eckharts „Geheimnis“ ist der Verzicht auf jede Teleologie oder Finalisierung im Denken, Lieben oder Begehren, auch im Handeln. Nach vorne in Richtung auf unsere denkbaren konventionellen Ziele, das Ziel „Gott“ eingeschlossen, gibt es nur ein Warnschild mit dem Namen „Nicht“. Das meint die Armutspredigt, wenn sie von „nicht wissen, nicht wollen, nicht haben“ spricht (Die Übersetzung mit „nichts“, auch bei Flasch, scheint mir hier fehl am Platz.). Eckharts Sicht ist konsequent „archeologisch“: eine Rückreise, keine Hinreise (das hat Dorothee Sölle nicht rezipiert.). Wir sollen zum Sein zurück, nicht zum Tun voran, sagen schon die Reden der Unterweisung. Dies sagen auch die religiösen Selbstvergewisserungen Marguerite Porettes. Hier sind wir als Rezipienten in unserer pragmatischen Welt befangen: „erkenne dich selbst“, ist abgelöst durch „mache es richtig“. Man muss freilich darauf aufmerksam machen, dass Eckhart die Frage nach der praktischen Richtigkeit nicht etwa aufgelöst hat. Er hat sie nur überantwortet an die autonome Philosophie. In der Predigt 86 über Maria und Martha (vgl. NL II, 15-36, vgl. Mieth, Lebenskunst 12) bringt er es auf den Punkt: Das überhelle Licht der Gnade erlaubt keine Einzelerkenntnis des Richtigen im Handeln oder der konkreten Tugenden. Das kann das auch den Heiden eigene natürliche Licht der Vernunft besser. Gemäß der Vernunft handeln heißt, richtig handeln. Diese Ethik anerkennt Eckhart auch in der moralischen Auslegung der Schrift, aber sie ist nicht sein Punkt. Ich komme darauf zurück.

In der archeologischen Sicht Eckharts, der Rückreise in den Ursprung, wo der Quell der fundamentierenden Gnade übersprudelt, geht es um einen anderen Zustand, freilich nicht als Ziel, sondern als Entdeckung. Eckharts Rede über die Freiheit ist entdeckend,

aufdeckend, offenbarend, nicht Ziele setzend. Komm zu dir selbst, sieh, was du bist, verneine alles dies Verneinende. Dahinter kann durchaus eine Denkhaltung stehen, eine ständige Wiederholung, die Eckhart in seinen Volkspredigten ja auch nicht scheut. Demut, Loslösung, Armut und Gelassenheit – alles auch im üblichen Sinne Weisen und Wege, aber nur dann zurückführend, wenn sie von einer Bindung an sich selbst und von einer Einengung auf sich selbst frei sind. Deshalb lobt Eckhart die Abgeschiedenheit im gleichnamigen Traktat (vgl. Mieth, Auswahl, 2008) vor allen spirituellen Übungen, soweit diese noch „eigenschaft“ in sich tragen und als besondere Auszeichnungen der Person verstanden werden. Denn so heißt es im Traktat, Abgeschiedenheit kann man sich nicht selbst zuweisen noch zuweisen lassen. Sie ist der Punkt, wo wir in uns, ohne uns und außer uns sind. Deshalb passt zu diesem Punkt auch bei Eckhart gelegentlich emphatische, ja ekstatische Rede über das Glück und die Seligkeit, die da sind, aber ohne, wie VeM ausführt, aufgrund solcher begleitenden Empfindungen garantiert da zu sein. Also wissen wir gar nicht, wenn wir uns an diesem Punkt befinden, dass wir uns an diesem Punkt des Durchbruchs befinden. Nein, wir wissen es nicht, es sei denn, unser Leben würde sich bekehren. Zeichen des Durchbruchs ist wie beim Blitz im Baum, sagt Eckhart: Er ist da, wenn sich alle Blätter umdrehen. (Vgl. Pf. 24-30 und die Übersetzung mit Kommentar bei Mieth, Auswahl 2008, 170-180).

Damit scheinen wir an Nathan den Weisen verwiesen: Wir haben es nicht, aber wir leben daraus im Wettbewerb. In der Tat: Wirken und Leben ohne Worumwillen, oder bei Marguerite „vivre sans pourquoi“ sind hier gefragt. Kurt Flasch hat die Parallele in provokanter Weise aufgetan (zu Pr. 52, in: Eckhart in seiner Zeit, 2003, 37):

Marguerite spricht von selbstvergessener Liebe der Seele zu Gott. Die Seele wird in reiner Liebe zu nichts. Nichts hat sie mehr, nichts weiß sie mehr, nichts will sie mehr. Marguerite schreibt: Fragen wir eine solche Seele, ob sie ins Paradies wolle, so sagt sie: Nein. Sie begehrt nichts. Weil sie „vernichtet“ ist, kennt sie keine Zwecke mehr; ihr Leben bleibt frei von Zielen, von Tugenden und Geboten (Das steht freilich so nicht bei Marguerite!). Sie braucht keine Außenregulierung. Dies hielten Kirchdenker und Kirchenbehörden für gefährlich, mit Grund. Sie beantworten die Bedrohung ihres Systems, indem sie die junge Frau (sic! Sie war vermutlich 60 Jahre alt) verbrannten. Der Zusammenhang mit Eckharts Armutspredigt ist unübersehbar.

Diesem Fazit stimme ich gern zu. Beide lehren die Lösung aus den Intentionen, den Zielen, dem darin als Habhaftem Angestrebten. „Fragte man das Leben, warum es lebt, es würde antworten: Ich lebe darum, dass ich lebe.“ (s. o.). Das ist Hineinlassen in die Ursprünglichkeit des Lebens bei sich selber, also aus göttlicher Hand, das Freisein von Gewalten, damit eine andere Gewalt uns erfasst, an die wir freilich glauben, wie Eckhart sagt, ohne sie vorher beweisen zu können (In Joh n. 361). „Soweit in Gott, soweit in Frieden“ heißt es in Eckharts Predigt über Frieden und Ruhe. Ein solcher Hinweis kann uns darauf aufmerksam machen, wie sehr Eckharts archeologische Spiritualität von seiner Denkform des „Insofern“ oder „Insoweit“, „Inquantum“ abhängig ist. Marguerite sucht Gewissheit und lässt sich in die selbstvergessene Liebe fallen. Eckhart sucht das Sein und Wirken im Ursprung und lässt sich aus der Versuchung der erlebten Gewissheit selbst herausfallen. Wir sind es, aber wir

wissen es nicht. „Aus Wissen muss man in ein Nichtwissen kommen.“ Vor der Gewissheit steht das Begehren nach dem Bleiben und nach der Beständigkeit (Vgl. NL 151). Wissen um das Dasein ist nicht einfach Dasein. Aber Eckhart kehrt das um: Es ist da, auch wenn wir nicht darum wissen. Denn die fundamentale Gnade „wirkt nicht“ (Pr. 38, NL 416,9.24 f.9). Sie ist einfach da. Gibt es also, wie Alessandra Beccarisi mit Hinweis auf Kurt Ruh sagt, bei Eckhart „Freiheit weder als Voraussetzung für Mystik noch für Ethik“? (Jahrbuch 2,19).

3. Gibt es bei Eckhart eine Ethik der Freiheit?

Theo Kobusch hat bei Eckhart ein „esse morale“ als „Sein der menschlichen Freiheit“ ausgemacht (Kobusch 1986, 51). Er bringt dies in einen scholastischen Zusammenhang: „Als Wesen der Freiheit hat die Person Würde.“ Im Wesen der Freiheit spiegelt sich trinitarisches Sein: erzeugend, erzeugt und in Korrelation der Liebe. Die Seele als Abbild des trinitarischen Musters ist ein Thema Augustins, das Eckhart aufgreift. Angewandt auf Eckharts Lehre von der Gerechtigkeit als Topos seiner Ethik ist der Gerechte von der Gerechtigkeit erzeugt. Das Zeugende, die Gerechtigkeit und das Erzeugte, der Gerechte, befinden sich miteinander in habitueller Korrelation (vgl. BgT). Sofern dies so ist, ist die Gerechtigkeit zugleich in Gott und im Menschen, habituell als Tugend, d. h. sie geschieht mit Leichtigkeit und Selbstverständlichkeit (vgl. in Joh. N. 477; LW III, 410 u.a.). Die Korrelation setzt voraus, dass der Mensch in den

In die archeologische Dimension gerät man aber nur durch Selbstentäußerung, Wiederholung zugleich der Entäußerung Christi bis zum Tode.

Ursprung zurückreist; dort ruht die Frucht bereits in der Blüte (In Eccl.). Die Korrelation Gerechtigkeit-Gerechter ist wie die Gottesgeburt, nach Kobusch, ein Grundakt des Moralischen, weil sie zugleich parallel zur zeugenden Gerechtigkeit und zum erzeugten Gerechten zu denken ist. In die archeologische Dimension gerät man aber nur durch Selbstentäußerung, Wiederholung zugleich der Entäußerung Christi bis zum Tode. Kobusch spricht hier von der „mors mystica“, dem mystischen Tod. (vgl. dazu RdU 11, DW V, 225 f. und BgT 2, DW V, 45,12-25). Freiheit repetiert den göttlichen Grundakt, der sich nicht selbst in der beziehungslosen Göttlichkeit festhält. Da es dabei um die allzeit neue Freiheit geht (vgl. Kobusch 56), geht es nicht um ein zeitliches Werden, das auf dem Wege des Veraltens läge, sondern um die zur Zeit quer stehende Neuheit des schöpferischen und erlösenden Wirkens Gottes. Nur diese wahre Neuheit ist Freiheit; Veränderung als solche veraltet (Das schließt konservative Veränderungen durchaus ein!). Nach Kobusch: „Also ist die durch den moralischen Grundakt bedingte Sohnesgeburt im Menschen, die diesen als moralisches Wesen konstituiert, das Neue im eigentlichen Sinne.“ (Kobusch 55, Belege: Pr.31, DW II, 117,1-2; Pr. 2, DW I, 29,5). Hier bleibt die Frage, ob man den anvisierten Grundakt, der einem eher erkenntnistheoretisch erscheint, mit Kobusch „moralisch“ nennen kann.

Nun ist dieses querzeitliche Werden zugleich ein Sein der Gnade, in der das Freisein lebt und verlebendigt wird. Deswegen würde ich hier eher von einer

„ars vivificandi“ von einer Kunst der Verlebendigung, reden oder von einer Ethik der Lebenssteigerung. Eckhart nimmt an Freiheit und Gerechtigkeit parallele Dekonstruktionen vor: Sie sind erst „absolut gut“ (vgl. Kobusch 56.57), wenn sie Ausfluss aus der Rückkehr in den Ursprung sind, wo sie mit diesem identisch sind. Freiheit ist hier selbstverständlich: „Gott zwingt den Willen nicht, er setzt ihn so in Freiheit, dass er nichts anderes will, als was Gott selber ist und was die Freiheit selbst ist. Und der Geist vermag nichts anderes zu wollen, als was Gott will; dies aber ist nicht seine Unfreiheit, es ist seine eigene Freiheit.“ (Pr.29, DW II; 78,2 ff.; NL I, 328, 11ff.). Man ist aber zugleich gebunden, weil man alles, was vom absoluten Guten abweicht, nicht mehr wollen kann. Wer die Tugend in ihrem Grunde hat, der ist ihr zwar nicht unfrei ausgeliefert, aber er verliert sie, wenn er sie nur einen Augenblick nicht im Grunde hat. Umgekehrt gilt im Sinne des Origenes-Zitates über die Gottesgeburt, das bei Eckhart oft genug geflügelt auftaucht: Jedes Werk des Gerechten, jede „widertragung“ im Tun, jeder Vollzug der Korrelation verstärkt diese, so dass der Sohn in das Herz des Vaters zurückgeboren wird. Der Mensch in diesem Sinne des querzeitlichen Geburtsprozesses ist nach der 2. Predigt zugleich Jungfrau und gebärende Mutter („wîp“). Er handelt „ohne Worumwillen“ aus dem Grund der Freiheit. Er handelt gut wie Martha und Elisabeth, Eckharts Vorbildfiguren, weil er aus der absoluten Güte kommt. Die Frage des moralisch Richtigen steht jedoch, wie wir gesehen haben, auf einem anderen Blatt, dem Blatt der natürlichen Vernunft.

Hat Andres Quéro-Sanchez recht, wenn er dieses Konzept der Freiheit ganz im Gegensatz zu Flasch, „übernatürlich“ nennt? „Die höchste für den Menschen mögliche Erkenntnisart ist keine Leistung, die er selbst durch die Realisierung eines ihm natürlich gegebene Vermögens vollbringen soll, sondern sie kommt vielmehr durch die wegen der Vernichtung des natürlichen Seins hervorgebrachte Befreiung des wahren (übermenschlichen) Selbst zustande.“ (Sein als Freiheit 187).

Zunächst scheint hier die Unterscheidung natürlich-übernatürlich gar nicht am Platze. Denn es geht Eckhart um den Unterschied von Sein in sich selbst und von hervor gebrachten „esse hoc“ des individuellen Menschen, des Hinz und Kunz. Aber der Urakt der Gnade, der zugleich die offenbare und öffentliche Wahrheit ist, verlangt auch den theologischen, nicht nur den philosophischen Zugang.

4. Die Notwendigkeit der konkreten und individuellen Endlichkeit des Menschen für seine Erkenntnis der Freiheit

Hat Eckhart in seiner emphatischen Redeweise wirklich gemeint, wir sollten unsere individuelle Endlichkeit hinter uns lassen? Darauf kann man antworten: Individuelle Endlichkeit als Unfreiheit zu denken, ist die Bedingung dafür, Freiheit als Nicht der Endlichkeit zu denken. Umgekehrt: Das Nicht der Endlichkeit ist punktuell, ist Augenblick, ist in dem Sinne, wie wir sagten, quer zur Zeit, Durchblick zur Ewigkeit. Wenn wir mit Eckhart sagen „Gott wirkt und ich werde“, dann hat das m. E. einen doppelten Sinn: einerseits das Quer im Augenblick und andererseits das Werden in der Zeit oder, wie es bei Martha heißt, das „Wirken in der Zeit“. Werden als zeitliches Geschehen, die Wohlgeübtheit des Guten, ist auch bei Eckhart nicht gleichgültig, die Endlichkeit ist nicht nur darin wegweisend, dass sie von sich weg weist. Aber diesen

Von Sich Wegweiser brauchen wir. Es ist eine glückselige Endlichkeit. In diesem Sinne ist die Philosophie als Freige-lassene der Theologie hilfreich, weil sie Kurzschlüsse theologischen Denkens auflösen kann, vorausgesetzt, diese Auflösung verliert nicht alles Staunen vor dem, was sie einmal ausgelöst hat.

5. Institutionelle Wirkungen des religiösen Freiheitsanspruchs?

Eine Theologie der Freiheit gerät vor Gericht. Das scheint heute noch ein Problem zu sein. Nun liegen die „Fälle“ Meister Eckhart und Marguerite Porete, deren besonderes Freiheitspathos wir ja immer wieder herangezogen haben, trotz der Querverbindung anders. Auf den ersten Blick ist Marguerite „politischer“, wobei wir hier von einer Verzahnung von Kirchenpolitik und Staatspolitik in der Ketzerbekämpfung, insbesondere zwischen Avignon und Paris, ausgehen können; sie marschieren zwar getrennt, reiben sich u. U. aneinander, schlagen aber vereint. Man kann es angesichts der verzögerten Beginnenverfolgung in Deutschland und angesichts ihrer Wirkungslosigkeit in Flandern auch so ausdrücken: Wo die staatliche Autorität nicht mitzog, gab es auch keine Verfolgung (vgl. Springer zur Dominikaner-Inquisition in der Erzdiözese Mainz). Marguerite wollte die Freiheit der christlichen Selbstvergewisserung, einerseits als spirituelles Verfahren, andererseits auch als kirchliche Anerkennung dieses Verfahrens, nicht als Ersatz für Sakramente und Heilsinstitution, aber als deren Bereicherung und deren Einbettung in eine größere und großzügigere Kirche. Auch die Tugendethik wollte sie nicht ersetzen, sondern, hier ähnlich wie Eckhart, tiefer und freier verankern. Der ethische Grundakt des Willens ist in der Einheit mit Christus so effizient, dass hier der Quellgrund für das Gute liegt.

Dass Marguerites Inquisitions-Probleme nicht rein theologisch-dogmatischer Natur waren, erhält man aus drei positiven theologischen Gutachten zu ihrem Buch, u. a. von Gottfried von Fontaines, in Paris Hausgenosse von Meister Eckhart. Die Beginnen, anfangs seit dem 13. Jahrhundert als große Laien-Bußbewegung und Möglichkeit eines Dritten Ordens von der Kirche gefördert – ganz im Sinne der erwähnten Beschreibung des Beginentums in Erfurt durch Nicolaus von Bibra – wurden zu unabhängig. Das lag daran, dass es von den Städten gefördert wurde, aber auch daran, dass sie sich zwar eine Hausregel, nicht aber eine übergreifende Ordensregel gaben. Pluralität ist schwer einzuordnen. Die weibliche Laienbewegung sah sich vielen Erwartungen und Einflüssen ausgesetzt, nicht alle konnten der kirchlichen Obrigkeit gefallen. Das Vagantentum, das Begardentum, die Freigeisterei – all das ist für uns heute nicht so leicht zu fassen, weil die Häresien, die auf dem Konzil von Vienne 1311 konstatiert wurden, aus heutiger historischer Kenntnis nicht so leicht an den Beginnen, denen sie unterstellt werden, festzumachen sind. Marguerite geriet nun in eine formale juristische Mühle, weil ihr Buch trotz seiner frühen Verbrennung, verbunden mit einem Schweigegebot, weiter verbreitet wurde und weil es den Beginnen, die man kirchenpolitisch einschränken wollte, als programmatische Häresie angelastet werden konnte oder sollte. Da Marguerite in ihrem anderthalbjährigen Gefängnisaufenthalt in Paris seit 1308 mit der von vorneherein feindlich geleiteten Inquisition jede Kooperation ablehnte, wurde sie exkommuniziert und nach Vorlage des Gutachten von 21 Professoren schließlich als hartnäckige Ketzlerin dem weltlichen Arm übergeben. Indem

sie als standhafte Märtyrerin starb, bezeugte sie nochmals die Kraft ihrer christlichen Selbstvergewisserung und ihrer persönlichen Glaubenserfahrung. Wer sie liest, kann die größere Freiheit ihres Christentums sehen und ihre Vision von der Größeren Kirche teilen. Ihr beehrtes Buch triumphierte über die „damnatio memoriae“, eine Unterdrückung der Autorin, die erst von Guarnieri 1948 mittels der zugänglichen Prozessakten aufgehoben werden konnte.

Ich sagte, Marguerite sei „politischer“. Das gilt aber eminent für ihren Fall als Paradigma und statuiertes Exempel, nicht für sie als Täterin. Sie ist das *Opfer*. Etwas anders ist das bei Meister Eckhart, der auf seine Weise das gleiche Freiheitsmotiv vertritt, freilich es nicht ekklesiologisch wendet. Herma Piesch hat aber schon in „Meister Eckharts Ethik“ (Luzern 1935) darauf aufmerksam gemacht, dass Eckhart „Menschtum“ aufgrund seiner Inkarnationslehre in den Mittelpunkt stellt, in diesem Sinne über Marguerites größere Kirche hinausgeht. Der Seelsorger Eckhart hat als Prediger wohl gemeint, er könne Marguerites Lehre bzw. ihre geflügelte Rezeption besser integrieren. Ich würde hier eher von „Integrierung“ als wie Kurt Ruh von „Korrektur“ sprechen. Für eine Korrektur ist die Nähe zu groß.

Eckhart ist aber in der Wirkung, gleichsam absichtslos, revolutionärer, insofern er die Wurzeln der Freiheit in die Selbstmächtigkeit der Selbstentäußerung eines jeden Menschen legt. Ich wüsste gern und weiß es nicht, was er in seiner Verteidigung im Prozess, in welchem er ja trotz Protest kooperierte, mit seinem „Eifer für die Gerechtigkeit“ gemeint hat, der ihm seine Anfeindung und Anklage eingetragen habe. Meinte er damit Konkretes? Es ist nicht auszuschließen. Eckharts Aufwertung des Menschen von innen heraus ließ nicht neue Institutionen oder äußere Reformen entstehen, aber diese Aufwertung schuf ein neues, allen zugängliches Selbstbewusstsein, das sich auch in der Folgezeit immer wieder anmeldete und nicht nur die Christen einschloss. Erst die theologischen Schulen von Krakau und von Salamanca, 100 bzw. 200 Jahre später, haben dieses aus dem Geist des Christentum geborene Selbstbewusstsein menschenrechtlich verallgemeinert. Diese Spuren, die auch über Wiclif und Hus, nicht nur über Tauler und Luther, führen, sind forschungsmäßig bisher nicht erhellt.

Ohne das Freiheitsmotiv ist Eckhart als Professor, Ordensmann und Prediger bzw. Seelsorger nicht zu denken. Da er institutionell hochrangig verankert war, da er seine zuständigen Ordensbrüder und die sogenannten Eckhartisten auf seiner Seite hatte, wurde er als Person *kein Opfer der Inquisition*. Seine Lehre wurde zensuriert, nicht er selbst. Die schnöde klingende „narratio“ der Bulle – „Einer aus deutschen Landen“ – kann nicht darüber hinwegtäuschen. Das vergleichsweise milde, aber natürlich einen um seine Lehre kämpfenden „organischen Intellektuellen“ schwer belastende Ende des Prozesses wäre bei Fortsetzung des Kölner Inquisitionsverfahrens in Avignon nicht möglich gewesen. Eckharts häretische Zensuren kamen aufgrund von Gutachten von gescheiterten Theologen zustande, die seine Verteidigung mit Hilfe von Autoritäten wie Thomas und Augustinus aufnahmen und pedantisch zerpflückten. Etwas Neues aus seinen eigenen Voraussetzungen zu verstehen, war den auf bestimmte Sätze losgelassenen Gutachtern freilich nicht gegeben. Der Meister aber wollte „nova et rara“. Schon das musste im Mittelalter verwerflich klingen. „Gäbe es nicht Neues, so würde nichts Altes“, sagt Eckhart, der Gelassene. □