

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Band: 7 (1951)

Heft: 3

Artikel: Weltfremdheit und Weltoffenheit des mystischen Denkens

Autor: Bindschedler, Maria

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877490>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 07.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Weltfremdheit und Weltoffenheit des mystischen Denkens.

*Vortrag in der Philosophischen Gesellschaft Basel
am 27. April 1951.*

Als mich die Philosophische Gesellschaft aufgefordert hatte, einen Vortrag zu halten über «ein Thema aus dem Gebiete der Mystik», war ich mir über die Formulierung des Themas sogleich im klaren. Weltfremdheit oder Weltoffenheit des mystischen Denkens ist das Problem, das sich mir bei der Beschäftigung mit mystischer Literatur in immer vermehrtem Maße aufgedrängt hat. Es geht hierbei nicht um ein abstraktes Problem, sondern vielmehr um eine Frage der Lebensgestaltung, um die Frage: wie läßt sich eine typische Denkhaltung, das Denken des Mystikers, verwirklichen innerhalb des einzelnen Existenzraumes?

Zur Klärung des Begriffs «mystisches Denken» sei einleitend gesagt: Als Gegenstand unserer Ausführungen ist die Mystik gewählt, insofern sie sich in der Sprache des Denkens ausdrückt, insofern sie also eine Art der Philosophie ist, der Liebe zur «Weisheit» im theoretischen und praktischen Sinne. — Daß es Mystik gibt, die abseits der gedanklichen Klärung lebt, hat uns hier nicht zu beschäftigen. — Unter Mystik verstehe ich den Glauben an die Identität eines höchsten absoluten Prinzips mit dem, was in jedem einzelnen bedingten Wesen als sein eigenes *ens realissimum* besteht, an die Identität also von allgemeinstem und individuellstem Lebensgrund.

Solche Mystik hat es gegeben und gibt es in Verbindung mit den verschiedensten Denk- und Glaubenssystemen. Die Voraussetzungen für ein mystisches Denken sind so verschiedenartig, wie es die verschiedenen Religionen und Lehrmeinungen nur sein mögen —: die Ergebnisse gleichen einander wie die Früchte eines Baumes. Wir haben uns demnach bei der Behandlung unseres Themas keineswegs auf christliche, abendländische, deutsche oder sonstwie völkisch oder konfessionell bestimmte Mystik zu beschränken, sondern uns beschäftigt hier das mystische Denken, sei es östlicher oder westlicher, früherer oder späterer Herkunft.

Nun ist es eine Tatsache, daß jede spekulative Mystik beginnt mit einer negativen Theologie und entsprechend mit einer negativen, die Welt verneinenden Lebenshaltung. Mystik kommt von *μύειν* und wird verstanden in dem Sinne, daß man sowohl die Augen wie den Mund schließen müsse, um das Absolute zu erfahren. Jenseits der Sinnenwelt und jenseits der aussprechbaren Dinge wird das Letzte erlebt, und jenseits muß es immer auch bleiben, nur dem Eingeweihten, dem von der Welt Abgeschiedenen, zugänglich. Von der Weltfremdheit des mystischen Denkens zu sprechen, ist daher für niemanden verwunderlich: sind doch die Worte «Weltfremdheit» und «Mystizismus» für das Allgemeinbewußtsein beinahe synonym. Plotins *ἄφελε πάντα* ist das erste und bekannteste aller mystischen Gebote, vielleicht aber — wie sich besonders im zweiten Teile unseres Vortrags zeigen soll — nicht auch das letzte.

Um die Weltferne des mystischen Denkens ins Licht zu rücken, genügen einige wenige Hinweise auf die Unentbehrlichkeit der Askese, wie sie alle Mystik, mindestens als Stufe der Vorbereitung, fordert. Askese in der Lebensführung, aber auch Askese, das ist Zucht, Uebung, in der Gedankenführung sind das notwendig erste Stadium einer jeden bewußt ergriffenen *vita mystica*. (Es gibt natürlich den Fall, daß ein mystisches Leben mit dem plötzlichen Einbruch des Höchsten mitten in das Weltgetriebe hinein anhebt; aber dies — als das unberechenbare Wirken der übermenschlichen Sphäre — gehört wiederum nicht in den Bereich einer Untersuchung über das mystische Denken.) Einmal muß der zum mystischen Ziele strebende Mensch jenen Tod erleiden, den der Geist sich selber bereitet. Er muß auf die äußern Glücksgüter verzichtet haben — nicht notwendig aus Verachtung oder Gleichgültigkeit gegenüber diesen Gütern, sondern vielleicht aus dem ahnenden Wissen um ein letztes, alle Dinge aufwiegendes Gut —, und er muß sich von allen Vorstellungen und Denkinhalten befreit haben — nicht notwendig aus Geringschätzung dieser Denkinhalte, sondern etwa aus der Bereitschaft, auch die Vernunft einem allerhöchsten, nur von ihr vernehmbaren und allein sie erfüllenden Inhalte offen zu halten.

So wie an einem Gefäße sein Wesentliches die Leere, der ausfüllbare Raum ist — die Mystik des Taoismus zieht dies

Bild immer wieder herbei —, so ist am Geiste die erfüllbare Leere seines Fassungsvermögens, seine unendlich geöffnete «Vernünftigkeit»¹ oder Empfänglichkeit wesentlich: seine jungfräuliche Bereitschaft, «Weib» zu sein, wie Meister Eckhart in einer seiner Predigten gleichnishaft ausführt.² Ohne die vorhergehende «Tempelreinigung» der Seele ist, wie wiederum Eckhart darlegt³, kein Eingehen Gottes in die Seele möglich; «non impletur nisi vacuum», heißt es in der entsprechenden lateinischen Predigt.⁴ Die Abgeschiedenheit in der Stille ist der einzige Ort, an dem die Begegnung mit dem Höchsten, Vollkommenen stattfinden kann. Um jenes beseligenden Erlebnisses teilhaftig zu werden, in welchem die Seele die Worte vernimmt: «Tat tvam asi» — das bist du —, muß sie die unsäglich mühsame Arbeit des Sich-Scheidens auf sich genommen haben, muß sich bei allen vorletzten Dingen gesagt haben: «Das bist du nicht.» Weltfremdheit, Losgelöstheit von jedem konkreten Gut wie auch von jedem zuverlässigen Begriff sind für den Mystiker eine unumgängliche Stufe seines Weges; und vielfach ist auf dieser Stufe das Ziel verlorengegangen und alles besitzt den Geschmack der Verlassenheit, der Bitternis, des Karfreitags oder des endgültigen Nichts. Den einsamen Aufenthalt in der Wüste — sei es im wörtlichen oder in einem nicht minder strengen symbolischen Sinne — muß jeder durchgemacht haben, ehe er die höchste Erfüllung des mit dem Absoluten eins gewordenen Lebens zu erfahren hoffen darf. Denn die Wüste ist Aufenthaltsort und Symbol nicht nur der äußersten menschlichen Verlassenheit, sondern zugleich auch der unbegrenzten Weite Gottes. Bei Eckhart werden die beiden Termini «Wüste» und «Wesen» (Wesen im Sinne von *essentia* oder *forma*) einander gegenübergestellt. Alles, was Wesen hat, das heißt eine von der «*essentia*» her bestimmte, fest umrissene Daseinsform,

¹ Vgl. Meister Eckhardts Predigt «*Quasi stella matutina*» usw. (Ausgabe der deutschen Forschungsgemeinschaft, Die deutschen Werke, Bd. 1, S. 150): «Vernünfticheit ist der tempel gotes. Niergen wonet got eigenlicher dan in sinem tempel, in vernünfticheit.»

² Vgl. die Predigt «*Intravit Iesus in quoddam castellum*» usw. (a. a. O. 1, 24 ff.) von der «*juncvrouwen, diu ein wip was*».

³ In der Predigt «*Intravit Iesus in templum*» usw. (a. a. O. 1, 4 ff.).

⁴ In der Predigt «*Quia domus mea domus orationis est*» (a. a. O., Die lateinischen Werke, Bd. 4, S. 221).

kann der unendlichen «wite» oder «breite» der Gottheit nicht adäquat sein.⁵ Erst in der Bildlosigkeit und Ueber-Wesenhaftigkeit des wüstengleichen leeren Raums vermag die Seele die Berührung mit dem zu erfahren, was das Ganze ist, und das allein Wahre und allein Sättigende und Stillende. Ein «innerer Tod» ist die unabdingbare Voraussetzung der höchsten Lebenserfahrung, wie uns eine jede Mystik östlicher oder westlicher Herkunft bezeugt.⁶ Die «zehntausend Dinge» in der Sprache der Chinesen, der Bereich «der Zweiheit», wie der Inder sagt, das «dies und das» in der Sprache Eckharts: die Welt als solche muß in unendliche Ferne gerückt und gleichsam vernichtet sein, damit der gänzlich weltverlorene, weltentfremdete Mensch sein Ein und Alles zu empfangen vermag.

Nach dieser Empfängnis aber öffnet sich dem Mystiker eine unendliche Fülle von Möglichkeiten: unter ihnen auch die der Rückkehr in die Welt. — Im folgenden soll keineswegs versucht werden, die mystische Existenz als solche zu systematisieren, etwa die Richtung festlegen zu wollen, die das mystische Denken notwendig einzuschlagen hätte. Ich möchte nur auf Grund verschiedener Zeugnisse anzudeuten versuchen, daß, nachdem eine bestimmte Stufe der *via mystica* erreicht worden ist, Weltoffenheit und mystische Denkhaltung nicht mehr unvereinbar zu sein brauchen. — F. W. Wentzlaff-Eggebert hat in seinem Buche «Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit»⁷ ein Kennzeichen gerade der deutschen Mystik darin sehen wollen, daß diese Mystik die Rückkehr ins tätige Leben erstrebt. Von Meister Eckhart bis zu Fichte fällt es tatsächlich nicht schwer, Zeugnisse deutscher Mystiker und Mystikerinnen ausfindig zu machen, die sich durch ihre Weltoffenheit, ihren Drang nach Aktivität, nach Weltverwandlung auszeichnen, Zeugnisse von Mystikern also, die alle in gewissem Sinne ver-

⁵ Vgl. die oben zitierte Predigt «*Quasi stella matutina*» (a. a. O. 1, 145): «Got wücket über wesene (= *essentia*) in der wite, dâ er sich geregen mac, er wücket in unwesene.» Und (ebda. S. 144): «Diz ende enhât keine wise (= *forma*), ez entwechset der wise und gât in die breite.»

⁶ Zum Ausdruck «innerer Tod» etwa in der orientalischen Mystik vgl. F. Meier, *Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams*, *Eranos-Jahrbuch XIV* (1946), S. 157, Anm. 2.

⁷ 2. Aufl. Tübingen 1947.

wandt erscheinen mit jenem als so typisch deutsch empfundenen Magier Faust. Aber ist dieser Drang nach Weltverwandlung aus dem mystisch vorweggenommenen Wissen um das Absolute heraus wirklich ausschließlich «deutsch»?

Im Taoteking, dem großen Buch der chinesischen Mystik, stehen die Worte (nach der Uebersetzung von Richard Wilhelm):

«Wer in seinem Ich die Welt ehrt,
dem kann man wohl die Welt anvertrauen.
Wer in seinem Ich die Welt liebt,
dem kann man wohl die Welt übergeben.»⁸

Immer wieder betont die taoistische Lehre, daß wer Tao, den rechten Weg, den Sinn des Lebens, das Eine Notwendige besitzt, alle Werke «müheles» verrichten kann, daß er «brauchbar» geworden ist wie ein weites leeres Gefäß oder wie die Oeffnung eines Tores, daß er in die Tiefe und Höhe zu wirken vermag wie Erde und Himmel und daher zur wahren Staatskunst berufen ist. Die Geschäfte der Welt und die Lenkung der Menschen kann man im Grunde nur dem anvertrauen, der das «große Geheimnis» des Tao erfahren hat. Denn dies Geheimnis ist der Weg, auf dem alle Kräfte frei werden. — Freilich, der mystische Weise muß nicht wirken noch herrschen noch sich gebrauchen lassen: auch im Taoteking wird die Stille des gänzlich der Welt Entfremdeten gepriesen —; aber er kann es, er hat die Möglichkeit und Macht dazu. Vom «Berufenen», das ist dem mystisch Erwählten, heißt es:

«Alle Wesen treten hervor,
und er verweigert sich ihnen nicht.
Er erzeugt und besitzt nicht.
Er wirkt und behält nicht.
Ist das Werk vollbracht,
so verharret er nicht dabei.
Und eben weil er nicht verharret,
bleibt er nicht verlassen.»⁹

⁸ Lao Tse, Taoteking, Das Buch des Alten vom Sinn und Leben, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von R. Wilhelm, Jena 1915, S. 15.

⁹ A. a. O. S. 4.

Der mystische Mensch vermag auf diese Weise Großes zu wirken, weil er selber, wie das Buch vom Tao sagt, «groß» ist. Für das Große aber findet sich im Taoteking eine tiefsinnige Wesensbestimmung:

«Groß, damit meine ich: immer im Flusse.

Immer im Flusse, damit meine ich: in allen Fernen.

In allen Fernen, damit meine ich: in sich zurückkehrend.»¹⁰

Wenn wir vorhin vor der Frage standen: gibt es eine Mystik, die wieder weltoffen sein kann, und wenn es sie gibt, dann vielleicht nicht nur, wie das erwähnte Buch von Wentzlaff-Eggebert behauptet, im Bereich des Deutschen —; und wenn ich, um diese Frage zu beantworten, nicht zunächst auf außerdeutsche abendländische Vertreter der Mystik hingewiesen habe — ich hätte etwa bei der heiligen Katharina und ihrer politischen Tätigkeit verweilen können —, wenn ich auch nicht in erster Linie die bei uns bekanntere östliche Mystik des Yoga erwähnt habe — etwa die auch in der Schweiz von Indern gelehrt Form des Hatha-Yoga¹¹, deren Ziel seelische und körperliche Gesundheit und Lebensbeherrschung aus dem mystischen Wissen um die eine lenkbare Lebenskraft ist —; wenn ich zunächst von der Mystik der Chinesen sprach, so geschah es hauptsächlich um der eben zitierten Bestimmung des «Großen» willen, welche mir für das Wesen des mystischen Denkens besonders aufschlußreich erscheint.

«Groß», so hieß das Zitat, «damit meine ich: immer im Flusse. Immer im Flusse, damit meine ich: in allen Fernen. In allen Fernen, damit meine ich: in sich zurückkehrend.» In diesen Worten gibt Lao Tse einer Gesetzmäßigkeit Ausdruck, auf die das mystische Denken, sich selbst überlassen, immer und immer wieder stößt. Was der Neuplatonismus als den trinitarischen Prozeß von $\mu\omicron\nu\eta$, $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$, $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\eta$ begriffen hat, was die christliche Mystik als das Strömen des Geistes oder der Liebe innerhalb der göttlichen Dreifaltigkeit bezeichnet, als das «fließende Licht der Gottheit», das immer wieder in sich selbst zurückkehrt — «*Monas gignit monadem, et in se suum*

¹⁰ A. a. O. S. 27.

¹¹ Vgl. hierzu das Buch von S. R. Yesudian und E. Haich, *Sport und Yoga*, Zielbrücke (Thielle) 1949.

reflectit ardorem», lautet ein von den Mystikern viel gedeuteter Satz hermetischer Spekulation¹² —, was Meister Eckhart als den Vorgang der Gottesgeburt in der Seele und als das Einbezogensein des Seelengrundes in den innertrinitarischen Prozeß erfaßt: das entspricht stets diesem Einen und Dreifachen, für das der Taoismus sagt: immer im Flusse — in allen Fernen — in sich zurückkehrend.

Mystisches Denken, gleichgültig von welchen Voraussetzungen ausgehend, ist reine Dynamik. Es muß dem so sein; denn alle festen Stand- und Gesichtspunkte, alle Bilder, Vorstellungen und Begriffe hat der Mystiker hinter sich gelassen, und der Sprache bedient er sich nur noch als eines unzulänglichen Gleichnisses. Das alttestamentliche Gebot: «Du sollst dir kein Bildnis machen» versteht der Mystiker in dem Sinne: «Du sollst dir keine Idee machen — weder von Gott noch von den Dingen, insofern sie teilhaben an Gottes Unendlichkeit.» Diese Dynamik ermöglicht nun auch dem Mystiker eine Rückkehr aus seiner äußersten Weltfremdheit, aus «allen Fernen», aus dem Desertum divinum, in das er beim Beschreiten der *via negativa*, bei der Verneinung aller Einzeldinge und bei der Aufhebung aller Denkinhalte notwendig geraten mußte. Die Weltoffenheit wird möglich, wenn das Ziel einmal geschaut und unverlierbar im mystischen Denken geborgen wurde. Eckharts berühmtes Wort, daß wer die *Unio mystica* erfahren habe, fähig sei, einen Schweinestall zu putzen und dennoch in der *Unio* zu verbleiben, erscheint an den verschiedensten Orten, da mystisches Denken sich entwickelt hat, als eine Möglichkeit der Vollendung mystischer Lebenshaltung — niemals freilich als die Vollendung an sich. — Auch für Eckhart ist die *μωή*, das Innebleiben in der *Unio*, das eigentlich Wichtige; und das Ausgehen, die Werke der Martha, dienen zur Verherrlichung und Vertiefung gerade dieses Insichbleibens (man muß sich daher hüten, in der Maria- und Martha-Predigt, wie viele Interpreten es tun, eine bloße Verherrlichung äußerer Werkstätigkeit und eine Umwertung der Rangordnung zwischen *vita contemplativa* und *vita activa* zu sehen. An anderer Stelle, sagt Eckhardt

¹² Alanus de Insulis, *Theol. reg.* 3, Pl 210, 624 C, nach dem sog. «*Liber XXIV philosophorum*», prop. 1 (S. 208 in der Ausgabe von C. Baeumker, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 25, Münster i. W., 1928).

deutlich, daß das Insichbleiben vornehmer sei als das Herausgehen. «Finis est ... in processu perfecte ad intra»¹³ — das Endziel des Ausgangs ist der vollkommene Eingang — nicht umgekehrt.) Die von der jenseitigen Welt her bestimmte Rangordnung bleibt bestehen, auch wenn die sinnliche Welt und die äußere Tätigkeit wiederum in ihr Recht gesetzt werden. — Dies gilt wohl nicht nur für Eckhart, sondern für das mystische Denken im allgemeinen, mag es im einzelnen noch so weltoffen sein. Die übersinnliche Welt bleibt stets die vornehmere, nicht nur weil sie über Raum und Zeit erhaben, also als das «Reich Gottes» allgegenwärtig und ewig ist, sondern auch weil sie, wie ein Ausdruck der islamischen Mystik lautet, die «Welt des Befehls»¹⁴ ist. Vielleicht darf man in diesem Ausdruck einen Hinweis darauf sehen, daß die übersinnliche Welt noch ganz jenem *Willen* Gottes entspricht, in dem scholastische und mystische Spekulation in eminenter Weise den «Fons vitae», den eigentlichen Lebensquell, gesehen hat.

Doch diese Einschränkung vorweggenommen, bleibt die Möglichkeit eines Auf-die-Welt-hin-Gerichtetseins des mystischen Denkens dennoch bestehen. Buddha hatte nach seiner Erleuchtung zwei Alternativen vor sich: entweder konnte er unmittelbar ins Nirvana eingehen, oder er konnte in die Welt hinaustreten und ihr seine Lehre verkünden. Er wählte das zweite. Das Mitleid mit den Geschöpfen bewegte ihn dazu, auf den seligen Zustand der absoluten Weltfremdheit so lange zu verzichten, bis er sein Werk vollbracht hatte. Und bezeichnenderweise sieht die Legende in der ersten Möglichkeit, im vorzeitig selbstsüchtigen Eingehen ins Nirvana, eine Versuchung Maras, des Bösen.

Wie nun der einzelne mystisch Begnadete sich entscheidet, bleibt seiner besondern Lage, seinem Auftrag, seiner je eigenen «Gabe» überlassen. Der eine wird nur innerhalb seiner Eremitenklaue oder seines Klosters, seines Ordens oder selbstauferlegter Regeln die konsequente Weiterführung eines Lebens finden, das ihm einmal unter eben diesen Bedingungen das Höchste mitgeteilt hat. Der andere wird indessen versuchen,

¹³ A. a. O., Lat. Werke 4, 9.

¹⁴ Vgl. F. Meier, a. a. O., S. 226.

der Welt ganz sich zu öffnen, ohne doch die mystische Gelassenheit des einst von allem Losgelösten zu verlieren. Er wird, wie Hegel in seiner Jugendschrift «Der Geist des Christentums und sein Schicksal» von dem aus der Wüste zurückkehrenden Jesus sagt, «sicher in die Welt» eintreten, «aber fest gegen sie». ¹⁵ — Endlich gehört zu den Möglichkeiten einer Weiterführung des durch mystische Erfahrungen gesteigerten Lebens das ganze weite Feld der Magie, wie sie vor allem im Osten, etwa in Tibet, ausgeübt werden soll ¹⁶, worauf ich hier nicht eingehen kann. Der Möglichkeiten, das Senfkorn mystischen Wissens in der Welt zur Entfaltung zu bringen, sind so zahlreiche, wie es Menschen gibt, die je die einmalige Aufgabe zu lösen haben, auf Grund einer bestimmten Erfahrung ihre eigene Existenz zu gestalten. — Daß im Maße, wie die Rückkehr in die Welt vorgenommen wird, die Gefahr wächst, das einst gewonnene mystische Gut wieder zu verlieren, braucht indessen kaum gesagt zu werden. Betont muß nur werden, daß was auf einer gewissen Stufe des mystischen Weges als gegensätzlich und unvereinbar erschien, nach dem Erlebnis der Unio vereinbar sein kann. Aus der mystischen Erfahrung heraus wird etwa eine Ethik wieder sinnvoll, die auf der Suche nach dem Absoluten sich als unzulänglich erwiesen hatte. Oder es fällt ein neues Licht auf das Gebiet des Aesthetischen, welches einst dem mystischen Streben als reines Hindernis begegnet war, insofern nämlich Schönheit zum Verweilen in der Beschränkung auffordert: nunmehr wird alles Sinnliche transparent im Hinblick auf die schaffende Kraft, die es erzeugt, erhält und in sich zurücknimmt.

So finden sich bei Eckhart Stellen, die geradezu als Umkehrung dessen erscheinen mögen, was mystisches Denken sonst als Forderung aufstellt, etwa der Satz: «Ex una et eadem radice procedit amare praesentia et absentia appetere, nec refert utrum amore afficiar vel desiderio sive appetitu» — aus ein und derselben Wurzel entspringt beides: die Liebe zu den gegenwärtigen und das Streben nach den abwesenden Gütern, und es ist

¹⁵ Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl, Tübingen 1907, S. 320.

¹⁶ Vgl. etwa A. David-Neel, *Mystiques et Magiciens du Thibet*, Paris 1929.

einerlei, ob mich Liebe (nämlich zu den gegenwärtigen) oder Sehnsucht und Verlangen (nämlich nach den abwesenden) bestimmt.¹⁷ Die Liebe zu den einzelnen gegenwärtigen Dingen bildet hier deshalb kein Hindernis auf dem Wege zum Höchsten, weil sie einbezogen sind in die Dynamik eines vom mystischen Ziele her bestimmten Lebens. «In novitate vitae ambulamus» (Röm. 6, 4) lautet der Text, zu dem die vorliegenden Erläuterungen geschrieben sind.¹⁸ «In der Neuheit des Lebens sollen wir wandeln», und Eckhart führt hierzu aus: Da «die Zeit dieses Lebens», wie Augustinus im 13. Buche *De civitate Dei* (cap. 10) sagt, «nichts ist als ein Lauf zum Tode, bei dem es niemandem vergönnt ist, auch nur ein Weilchen stehen zu bleiben oder ein wenig langsamer zu gehen», darum sollen wir «in der Neuheit des Lebens» — das ist innerhalb der Sphäre des göttlichen Wirkens selbst — «wandeln» und in diesem Wandel die wahre, an keine bestimmte Weise mehr gebundene und daher stets sich erneuernde Freude finden. «Wer sich ... in Gott in keiner bestimmten Weise, sondern in aller und jeder Weise erfreut, der erfreut sich immer; und das will Gott —: ,wandle vor mir (und sei vollkommen', Gen. 17, 1); denn die Natur der Gottheit ist das und fordert das, daß wir uns nicht auf eine bestimmte Weise, ja überhaupt nicht auf eine Weise oder zu einer bestimmten Stunde oder Zeit oder (nur) bisweilen in ihr erfreuen, sondern in allen Dingen, und zwar in allen Dingen gleich, immer und immer gleich.» In der Richtung des «semper et semper aequaliter delectari» liegt die Vollendung des Eckhartischen Menschen, wie er sie in seinem Bild des «Gerechten» entwirft. Gerecht ist, nach antiker und mittelalterlicher Definition, wer jedem das Seine gibt¹⁹; und hierzu ist, wie sich aus Eckharts Werk ergibt, der ganz fähig, der innerlich alles gelassen hat und der gelassen ist: der mystische Mensch. In der Gerechtigkeit vollendet und erfüllt sich die Gelassenheit; und hier — so will es uns scheinen — wendet sich die absolute Weltfremdheit des mystischen Denkens um zur letztmöglichen Weltoffenheit.

¹⁷ A. a. O., Lat. Werke 4, 152 f.

¹⁸ Ebd. 156 ff.

¹⁹ Vgl. die deutsche Predigt «Iusti vivent in aeternum» usw., a. a. O. 1, 99 ff.

Das «*suum cuique dare*» als höchstes Ziel der Lebensführung setzt aber die Rechtfertigung eines jeden einzelnen, auch des geringsten Dinges voraus. Und eine solche Rechtfertigung liegt tatsächlich in dem spekulativen Denken Meister Eckharts begründet. Im Anschluß an Thomas von Aquino²⁰ bezeichnet Eckhart die «*essentia*» Gottes vornehmlich als die «*potentia generandi*»²¹; und dieser Ausdruck enthält für den Mystiker einen Allgemeinsinn, nach dem er die Welt des Geistes und der Sinnendinge wohl noch dem Rang nach, aber nicht mehr wesensmäßig zu unterscheiden hat.²² Die *Potentia generandi* ist jenes Anfängliche, das Existenz will, und in dem weilend, der Mystiker seine Existenz und die der Welt bewußt empfängt. «Darum steht der Himmel niemals stille», sagt der von Eckhart angeregte flämische Mystiker Jan van Ruysbroek²³, weil er nicht will, daß die Geschöpfe verschmachten. Darum gibt es das Strömen der Luft, die ein Gleichnis der göttlichen Kraft ist (wie derselbe Mystiker ausführt²⁴), gibt es ein Einatmen und Ausatmen, ein Aus-Gott-Heraustreten und In-ihn-Zurückkehren, ein Leben in der Natur und nach demselben Rhythmus ein Leben der Seele in Gott. «Der Geist Gottes», so heißt es bei Ruysbroek²⁵, «bläst uns aus um der Liebe und um trefflicher Werke willen; und er trägt uns wieder in ihn hinein um des Ruhens und Genießens willen: und dies ist ewiges Leben. Gleicherweise wie wir die Luft, die in uns ist, ausgeben und neue Luft einatmen und so unser sterbliches Leben in der Natur erhalten, so mag unser Geist ‚entgeistet‘ (das ist entlastet)

²⁰ *Summa theol.* 1, qu. 41, art. 5.

²¹ A. a. O., Lat. Werke 4, 8.

²² Vgl. hierzu Plotin, En. 4, 8 (in der Uebersetzung von R. Harder, Bd. 1, S. 77): «Verbunden ist auf ewig die gesamte Wirklichkeit, das geistig und das sinnlich Seiende, das Geistige das aus eigener Kraft ist, und das Sinnliche das unvergängliches Sein gewonnen hat durch Teilhaben an Jenem, indem es nach Vermögen das geistige Sein nachahmt.»

²³ Van den gheesteliken Tabernakel 4, 43 (Ausgabe der Ruusbroec-Genootschap, Bd. 2, Antwerpen 1934, S. 92).

²⁴ Ebda. S. 90 ff.

²⁵ Van VII Trappen in den graed der gheesteleker minnen 7 D (a. a. O., Bd. 3, Antwerpen 1934, S. 269). — Zum Verständnis der Lehre Ruusbroecks vgl. neuerdings A. Ampe, *De grondlijnen van Ruusbroec's drieëenheidsleer als onderbouw van den zieleopgang*, Tielt 1951.

werden und befreit von seinem Werke im Genuß und in der Seligkeit und doch zumal wieder erneut werden in Gnaden, in Liebe und in den Fähigkeiten zu guten Taten. Darum: Eingehen in ein lauterer Genießen und Ausgehen in guten Werken und zugleich geeinigt bleiben dem Geiste Gottes — das ist es, was ich meine.»²⁶

Für Ruysbroek steht der Himmel niemals stille, weil die oberste Kraft will, daß es Leben gibt: natürliches und geistigewiges Leben. Und so spricht auch Meister Eckhart von Gottes Güte als von seinem Willen sich mitzuteilen, sich selber, sein eigenes Sein zu verschenken und dadurch die seienden Dinge ins Dasein zu rufen. «Güete daz ist, dâ got ûzsmilzet und gemeinet sich allen creatûren»²⁷; und an anderer Stelle führt er aus:²⁸ «Gut ist, was sich mitteilt (sich ‚allgemein macht‘) . . . Gott ist das Allgemeinste. Kein Ding teilt sich mit aus dem Seinen heraus; denn alle Geschöpfe haben ihr Sein nicht aus sich selber. Was immer sie mitteilen, das haben sie von einem andern. Sie geben sich auch nicht selber. Die Sonne gibt ihren Schein und bleibt doch dabei stehen; das Feuer gibt seine Hitze und bleibt doch Feuer. Aber Gott teilt das Seine mit, weil er aus sich selber ist, was er ist; und in allen Gaben, die er gibt, gibt er sich selber stets zuerst. Er gibt sich, Gott, so wie er ist, in allen seinen Gaben, sofern nur immer die ihn fassen können, die es möchten. Sankt Jakobus spricht: ‚Alle guten Gaben fließen von oben hernieder von dem Vater der Lichter.‘» — Und so liegt denn die Begründung allen Daseins für diesen Mystiker, in dessen Denken Weltfremdheit und Weltoffenheit auf beispielhafte Weise zum Ausgleich streben, in dem einen Satze: «Deus caritas est.»²⁹

Basel.

Maria Bindschedler.

²⁶ Die Aufgabe der Seele ist auch nach Plotin eine zweifache; «sie vermag beides zugleich: von oben zu empfangen, in diese Welt zu spenden» (En. 4, 8, 7).

²⁷ A. a. O. 1, 302.

²⁸ «Quasi stella matutina» usw., a. a. O. 1, 149.

²⁹ Vgl. die lateinische Predigt über 1. Joh. 4, 8—21 (a. a. O., Lat. Werke 4, 50 ff.).