

Was ist das Seelenfünkeln beim Meister Eckhardt?

Autor(en): **Frei, Walter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **14 (1958)**

Heft 2

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878926>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Was ist das Seelenfünklein beim Meister Eckhardt?

Antrittsvorlesung an der Christkatholisch-theologischen Fakultät
der Universität Bern.

1.

Der Meister Eckhart wird allgemein den Mystikern zugeordnet. Obgleich dies wenig besagt, wirkt es doch wie eine stillschweigende Verabredung, sich auf seine «Ketzereien» nicht weiter einzulassen. Man weiß, was man von den Mystikern halten muß. Aber vielleicht ist notwendig, daß wir das Festgehaltene allem vorauf als das Fragwürdige erfahren. Dieses hat seine Würde darin, daß es nach dem fragt, was sich langher behauptet hat. Das Fragen gelangt freilich nicht zu brauchbaren Ansichten. Aber es gibt vermutlich die Aussicht frei auf ein ursprünglicheres Denken.

Solcher Weg eines fragenden Denkens bleibt nutzlos; denn er führt durch ein Gelände, das allem Vernützten und Abgenützten fern liegt. Dieses Gelände ist *die sagende Sprache* des Meisters Eckhart.

«Wort hânt ouch grôze kraft; man möhte wunder tuon mit worten. Alliu wort hânt kraft von dem êrsten worte», heißt es in der Predigt «Adolescens, tibi dico: surge».

Das Verständnis dieser dunkeln Stelle wird uns um wenig aufgehellt durch einen Zusatz, den die Basler Taulerdrucke überliefern. Dieser mag auf den Eckhart-Schüler Johannes Tauler zurückgehen, der von 1339 bis 1346 im Kloster der Predigerkirche am Totentanz zu Basel weilte. Der Zusatz lautet: «Alle wort hant krafft von dem ersten wort. Wie wol der vnnutz irer manigfaltigkeit (den vnbesinten menschen nit ansehent) entedelt die wort / das ist / das sy verachtet werdent vnd kein nutz bringen. Darumb solt man gar fleyszlich warnemen was man redte / vnd wie die wort gethan werent / wann nit on grosse vrsach das ewig wort des himmelschen vatters Christus sprach. Von eim yegklichen vnnützen wort / das die menschen geredt hand / werden sy rechnung daruon geben am tag des vrteils. Aber das sieht man (leider) wenig an / darumb entspringt so grosses übel vnnd iamer darusz / das es zû erbarmend ist.»

Soll uns dieser Zusatz einen Hinweis in das Wort des Mei-

sters Eckhart geben, so müssen wir beachten, daß wohl eine Welt den Meister von seinem Schüler trennt. Dieser redet von «nutz» und «vnnutz», wo jener das «wunder» nennt.

Dem Schüler entgeht jedoch nicht, wie den «vnbesinten menschen», denen also, die keinen Sinn haben für den einfältigen Adel der Sprache, daß «übel vnnd iamer» im Geschick der Worte waltet. Nur weil er solches wahrhaft als Geschick erfährt, verliert er sich nicht in fruchtloser Kritik oder ohnmächtiger Klage, sondern vermag er zu fragen nach dem, was schon geschehen sein muß, daß überhaupt derartiges zuwege kommt. — Die Worte stellen sich uns zu in «manigfaltigkeit». Aber weder geschieht das von den Worten selber her, noch ist die Mannigfaltigkeit ein beliebiger Haufe. Sie ist das haufenweis betriebene Entfalten des durch den Menschen vollzogenen Herstellens und Bestellens im Bereich der Sprache . . .

Solches Herstellen und Bestellen kann nur geschehen, wenn sich das Denken aus seiner ursprünglichen Achtsamkeit und Behutsamkeit eingestellt hat auf das eine Geleise des Vorstellens. Das Vorstellen stellt das Zu-Denkende vor sich hin. Im Griff dieses Vorstellens wird das Vorgestellte zum Gegenstand. Der vorgestellte Gegenstand läßt sich behandeln und begreifen. Solches Greifen der behandelnden Hände des Vorstellens verlangt vom Gegenstand eine bestimmte Handlichkeit. Erlangt er diese, so ist der vorgestellte Gegenstand zulänglich begriffen. Aber was ist damit geschehen? An die Stelle des Denkens hat sich das zudringliche Verrechnen nach Handlichkeit und damit auch schon nach Nutz und Unnutz gestellt. Beachten wir, daß der Eckhart-Schüler auf diesem Wege unterwegs ist, vermögen wir ihn allererst gründlich, also von Grund auf, zu verstehen und aus solchem Verständnis eine Weisung in das Denken des Meisters zu empfangen. Erst wenn dem zu- und herstellenden Vorstellen sich längst auch die Sprache als ein benutzbarer Gegenstand darstellt, kann festgestellt werden, daß die Worte «kein nutz bringen». Aber warum bringen sie keinen Nutz? Weil sie schon zuvor «verachtet werdent». Das Verachten zeigt sich, wie die Vorsilbe ver- besagt, darin, daß etwas in falsche Acht genommen wird. Welches ist diese falsche Acht? Doch offenbar das Vorstellen selbst, das die Sprache nur mehr benützt. Indessen bleibt dies im Zusatz ungedacht und verdeckt

durch die abkünftige Auskunft, daß «der vnnutz irer manigfaltigkeit entedelte die wort». Daß diese entedelnde Mannigfaltigkeit nichts anderes ist als der zum hergestellten Bestand herabgewürdigte Adel des einfältigen Wortes mit seinem wunderbaren Reichtum, bleibt unausgesprochen. Und der Fortgang des Zusatzes führt nicht hinaus über eine gängige Maßnahme, die sich am Wesen der Sprache vermißt. Dermaßen unangemessen erfährt sie jenes Notwendende Geschick nicht mehr, das beim Meister Eckhart zur Sprache kommt.

«Man möchte wunder tuon mit Worten», heißt es bei ihm. Und wir ahnen, daß für Eckhart die Sprache nicht bloß ein Ausdrucksmittel der Mitteilung ist. Die Sprache kommt ihm hervor aus der Welt des Wunders. Sie kommt als das Wunderbare her zu uns, gesetzt ihr Herkommen habe uns schon vordem in Verwunderung gebracht — und sie kommt vor in jenes Unverborgene, das ihr Geheimnis nur strenger birgt. Die Sprache kommt hervor als das Wunderbare, dem wir am ehesten entsprechen, indem wir schweigen. Wenn das Gerede verstummt und das Geschwätz verhallt, dann kann es sein, daß wir im Horchsamen etwas erfahren von der Kraft des ersten Wortes, da das «dinc» benannt wird in einem Namen, der aufweist, was das Genannte an ihm selber ist. Dann sind Worte nicht Laute mit menschlich vereinbarten Bedeutungen. Worte sind Gedanken, denen ein Denken entspringt, das sich nicht mehr ausgibt für eine Erfindung des als Person vorgestellten animal rationale. Das Denken der von den Worten uns zugesprochenen Gedanken ist das ursprüngliche Denken, welches in verantwortlicher Antwort erstattet, was es von den Worten empfangen hat. Das dankbare Denken ist selten wie das Wunder. Vermöchten wir es, wir möchten «wunder tuon mit Worten». — Aber wir vermögen es nicht.

Das nachfolgende Fragen also verzichtet, gehorsam gegen das Gehörte, darauf, in gelehrsamem Eifer sofort eine umfassende Darstellung der Probleme um das Seelenfünklein bei Meister Eckhart oder gar eine Kritik zu liefern. Vermutlich müßten uns dazu allererst Darstellungen wie Widerlegungen in ihrem Wesen fragwürdig werden. Es genügt, wenn ein Weg sichtbar werden dürfte, der einst in ein Gespräch mit dem ursprünglichen Denken des Meisters Eckhart fände. Dies gelingt

vielleicht, wenn wir Heideggers Mahnung ins Gedächtnis nehmen, daß ein Unterschied waltet «zwischen einem gelehrten Gegenstand und einer gedachten Sache».

2.

Vom Seelenfünklein spricht Eckhart zum Beispiel in der Predigt «Intravit Jesus in quoddam castellum»: «Unser herre Jesûs Kristus der gienc ûf in ein bürgelîn.» Dieses «bürgelîn» ist für Eckhart der edelste Name für das «vüncelîn der sêle». Solches erscheint jetzt unserem exegetischen Verstand als eine Allegorese. Diese ist wissenschaftlich schon lang erledigt. Aber sind wir denn auch gewiß, daß in der genannten Predigt eine Allegorese vorliegt? Und haben wir das Wesen der Allegorese schon genugsam bedacht? Diese Fragen gelten als sinnlos oder unverschämt. Allegorese, vom griechischen ἀλληγορέω, ist eine Darstellungsweise, die etwas durch etwas anderes bezeichnet. Das «bürgelîn» wird als Seelenfünklein bezeichnet. Also ist dies eine Allegorie. Wenn wir jedoch so antworten, haben wir uns den gestellten Fragen überhaupt nicht gestellt. Wir haben uns schon vorher davongemacht und uns gedankenlos in das bloße Vorstellen geflüchtet. Nur das Vorstellen kann die Allegorese als eine Darstellungsweise begreifen. Dem Denken sind hier manche Fragen aufgegeben. Warum erscheint in der Allegorese das Sagen nicht als λέγειν, sondern als ἀγορεύειν? Gibt das einen Wink dahin, daß niemals das λέγειν, sondern immer nur das ἀγορεύειν etwas durch etwas sagen kann? Beruht dies etwa darin, daß das ἀγορεύειν seine Wesensherkunft aus dem ἀγείρειν, dem versammelnden Zusammenbringen, hat? Vermöchte aber ein ursprüngliches Versammeln auch solches zusammenzubringen, was gar nicht zusammengehört? Gründet nicht vielmehr das versammelnde Zusammenbringen darin, daß das zur Versammlung Gebrachte je schon zusammengehört, so zwar, daß die Versammelten aufeinander hören und als so Zusammengehörige auf das hören, dem selbst sie in ihrem Hören von anher gehören? Und dürfen wir hier am Ende das Eckhart-Wort in Joh. n. 556 anführen: Notandum primo, sicut omnis inaequalitas nascitur ab aequalitate, ut ait Boethius in fine Arismetriae,

sic ipsa aequalitas ab unitate nascitur? — Wir lassen alle diese Fragen zur Allegorese unbeantwortet. Indessen tun wir das nicht aus Lässigkeit oder üblichem Zeitmangel. Diese Fragen sollen uns vielmehr als Fragen bewegen auf dem Weg zum Seelenfünklein des Meisters Eckhart.

Das Seelenfünklein heißt in der vorliegenden Predigt ein «bürgelîn». Heißt es vielleicht nur so, weil Eckhart den Vulgatatext auslegen soll: *Intravit Jesus in quoddam castellum, εις κώμην τινά*, wie es in Luk. 10, 38 lautet? Wir hören einige Worte der Predigt! Bei Quint, in Band I der deutschen Werke des Meister Eckhart, S. 42, lesen wir: «Alsô ein und einfaltic ist diz bürgelîn boben alle wîse . . . in der sêle, daz disiu edele kraft, von der ich gesprochen hân (die Vernunft), niht des wir-dic ist, daz si ze einem einigen mâle einen ougenblik geluoge in diz bürgelîn und ouch diu ander kraft, dâ ich von sprach (der Wille) . . . diu engetar ouch niemer mê dar în geluogen; so rehte ein und einfaltic ist diz bürgelîn, und sô enboben alle wîse und alle krefte ist diz einic ein, daz im niemer kraft noch wîse zuo geluogen mac noch got selber.» Und S. 44: «Sehet, alsus als er (Gott) ein ist und einfaltic, alsô kumet er in daz ein, daz ich dâ heize ein bürgelîn in der sêle, und anders kumet er en-keine wîse darin; . . . Mit dem teile ist diu sêle gote glich und anders niht.» Und unmittelbar folgt der Schluß: «Daz ich iu geseit hân, daz ist wâr; des setze ich iu die wârheit ze einem geziugen und mîne sêle ze einem pfande. — Daz wir alsus sîn ein bürgelîn, in dem Jesus ûfgeunge und werde enfangen und êwiclîche in uns blîbe in der wîse, als ich gesprochen hân, des helfe uns got. Amen.»

Merken wir auf den Spruch der angeführten Sätze, die von Eckhart als Grund-Sätze in diese entscheidende Predigt gesetzt sind, so bemerken wir, daß das im Text stehende «bürgelîn» gar nicht als Seelenfünklein ausgegeben wird, sondern daß umgekehrt Eckhart das Seelenfünklein ein «bürgelîn» heißt. Genau beachtet ist dies das gerade Gegenteil von dem, was man landläufig für allegorische Schriftauslegung hält. Verständen wir solches jedoch als eine bloße Umstellung von Wörtern, so bliebe unser Denken noch immer im Vorstellen. Das Vorstellen mit dem ihm eigenen λέγεισθαι durch und durch auf den Kopf stellen (διά) — das ergibt zwar die dialektische Methode des Vorstel-

lens, aber nicht das Denken. Dessen Weg führt jenem zu, welches uns als «bürgelîn» zu denken gibt.

Wir nennen, was sein Wesen darin hat, geworfen zu sein — einen Wurf. Demnach hätte die Burg ihr Wesen im Geborgensein. Aber die Burg gilt uns doch im Gegenteil als das, was birgt! Indessen stellen wir derwege bloß von uns her das Bergende der Burg vor ihrem Geborgensein vor, während dieses an ihm selber unbeachtet bleibt. Gleichwohl vermag die Burg nur insofern zu bergen, als sie schon zuvor selbst geborgen ist. Das Bergende der Burg sind nämlich nicht Wall und Graben, Mauer und Wehrgang, sondern ihr eigenes Geborgensein. Dieses übereignet erst der Burg das Bergen. Das Geborgene aber ist das Ereignis des vordem Bergenden. Und was allererst birgt, heißen wir den Berg. Der Berg birgt die Burg in ihr Geborgenes. Der Berg ist als dieses Ereignis die eigentliche Burg.

Damit sind wir nun dem Gedanken des «bürgelîn» beim Meister Eckhart schon näher gekommen. Dieses hat sein Wesen gleichfalls im Geborgensein. Aber im «bürgelîn» entbirgt das Geborgensein noch einen besondern Zug. Grammatikalisch vorgestellt ist «bürgelîn» die Verkleinerungsform von «burc». Der Lesemeister wählt diese indessen nicht aus bloßer Willkür. Im «bürgelîn» entbirgt sich ihm vielmehr der Zug des Geborgenen in die Besonderung des Verborgenen. Dieser Zug ist freilich nicht eine beliebige Ansicht, welche sich zuweilen an der nach außen gekehrten Oberfläche des Geborgenen auch noch zeigt, sondern der Grund dieses. Nur als Grundzug vermag er das Geborgene zu besondern ins Verborgene. Das Ziehen des Grundzuges waltet mithin als Entzug. Dieser Entzug entzieht das Geborgene dem zudringlichen Eindringen. Als dieses Entzogene bleibt das Geborgene allem Andrang verborgen. Darum sagt der Meister von Hochheim, daß dem «bürgelîn niemer kraft noch wîse zuo geluogen mac noch got selber».

Wenn so das Geborgene und Verborgene das gleiche sind, wäre der Entzug das Ereignis des bergenden Berges. Wie aber möchte das «bürgelîn» dem Berg verborgen bleiben? Gesetzt, Gott sei der Berg, in gleicher Weise wie das Seelenfünklein das «bürgelîn» ist, lautet die Frage: Wie möchte das Seelenfünklein Gott verborgen bleiben? So zu fragen haben wir Grund; denn wie wir hörten, behauptet Eckhart eben dies, daß dem

Seelenfünklein nicht einmal «got selber zuo geluogen mac». Befremdend erscheint uns dies, solange im Denken der Burg aus dem Berg unbeachtet bleibt, welches dieses «Aus» zwischen Burg und Berg ist. — Indessen sagten wir: Der Berg ist als das Bergende der Burg in ihr Geborgenes die eigentliche Burg. Der Berg ist, als Ereignis gedacht, selbst die Burg. Darum sagt der Meister Eckhart vom Seelenfünklein: «Mit dem teile ist diu sêle gote glîch und anders niht.» Gott mag also dem Seelenfünklein darum «niemer zuo geluogen», weil er und das «bürgelîn» das gleiche sind.

Wir sind jetzt wohl alle mehr oder weniger geneigt, dies dem Mystiker als eine Ketzerei zu brandmarken. Aber sehen wir zu, daß wir nicht wie jene Inquisitoren handeln, welche 1329 achtundzwanzig offensichtlich aus dem Zusammenhang gerissene Sätze Eckharts verurteilten, nachdem sie ihm vorher, wie üblich, gewisse Vorlesungen und dann überhaupt jede Lehr- und Predigtstätigkeit verboten hatten. Vielleicht ist es überdies auch etwas unbescheiden, einem mittelalterlichen Ordenstheologen vom Formate des Meisters Eckhart die Lehre zuzutrauen, das Seelenfünklein sei von Natur aus göttlich. Aber haben wir denn nicht eben vorhin diesen Satz selbst herausgefunden? Keineswegs! Unser Fragen gelangte nur zum Satz: «Mit dem teile (mit dem Seelenfünklein) ist diu sêle gote glîch und anders niht.» Es heißt eindeutig «gote glîch» und nicht «von nature götliche». Das Gleiche ist etwas durchaus anderes als das Selbe. Diesen Unterschied in den Wind zu schlagen, weil man weiß, was man von den Mystikern halten muß, wäre nur ein Schlag gegen uns selbst und unser windeiliges Alles-Verstehen. Denn daß dieser Unterschied nicht ein Fündlein oder gar eine Erfindung ist, weist die Schlußbitte der Predigt auf, die lautet: «Daz wir alsus sîn ein bürgelîn, in dem Jêsus ûf gange und werde enfangen und êwieliche in uns blibe in der wîse, als ich gesprochen hân, des helfe uns got.» Zwar spricht das Wort eine deutliche Sprache; doch seien zwei Erläuterungen herausgehoben: «In der wîse, als ich gesprochen hân» heißt: nicht in der Weise, wie es vielleicht der Hörer mißverstanden hat; nicht in der Weise, wie es vielleicht die Schüler umgedeutet haben (wir hörten anfangs ein solches Beispiel); und es heißt endlich: nicht in der Weise, wie es sich vielleicht die spätere For-

schung vorstellt. «Des helfe uns got» heißt, gesetzt, wir verstehen es nicht, wie schon das erste Wort, als eine Redewendung, die dem schläfrigen Kirchgänger das Ende der Predigt anzeigt: Mit Gottes Hilfe, aber niemals von uns selbst aus, vermögen wir jenes Bürglein zu sein, in welches Jesus kommt.

3.

Was wir bisher vernahmen, ist also dies: Das Seelenfünklein ist das seinem Wesen nach Geborgen-Verborgene schlichthin, welches in der Kraft dieses seines Wesens dem bergend-verbergenden Gott gleich ist. Nur in dem Maße Gott das «bürgelîn» birgt und verbirgt, gelangt dieses in sein Wesen, wird es Gott gleich.

Aber damit ist der Gedanke freilich noch nicht zureichend gedacht. Jetzt, da er sich uns anfänglich zeigt, weckt er allererst das Fragen. Wie ist nämlich *das Gleichen* des Gleich von Gott und Seelenfünklein zu denken? Gleicht das Seelenfünklein Gott? Oder gleicht Gott dem Seelenfünklein? Oder gleichen Gott und das Seelenfünklein einander?

Gliche das Seelenfünklein Gott, so wäre es göttlich. Indessen nennt es Eckhart mit Bedacht nicht «göttliche», sondern «gote gleich». Beides wird durch eine Welt voneinander getrennt. «Gote gleich» besagt folglich auch nicht, Gott gleiche dem Seelenfünklein, oder gar, was erst und bei weitem nicht dasselbe ist, Gott sei etwas Seelisches, wie es gern den sogenannten Mystikern unterschoben wird von denen, welche als «Liebhaber der Seele» nur das gedankenlose Mißverständnis des Denkens betreiben. So bleibt die Frage: Gleichen Gott und das Seelenfünklein einander? Aber was heißt das? Was heißt überhaupt «gleichen»?

Gleichen besagt nach allem Vorigen nichts derartiges wie ähnlichsein, wobei das Ähnliche vorgestellt wird als das Übereinstimmen in einem beiden Gemeinsamen. Gleichen nennt das Gleich-sein. Das Gleich-sein ermöglicht allererst so etwas wie das Übereinstimmen. Es kann also nie nachträglich von diesem her bestimmt werden. Aber worin gründet das Gleich-sein des Gleichen? Gleichen ist ge-lichen. Die Vorsilbe ge- gibt den Zeitwortformen die Beziehung auf Eintritt oder Abschluß der Handlung. Ge-ligen heißt: zum Liegen kommen. Ge-swigen heißt: zum

Schweigen kommen. Ge-lichen heißt folglich: zum «lichen» kommen. Lîch, Leiche — ist der alte Name für Gestalt. Gelîchen heißt demnach: dahin kommen, eine Gestalt zu sein. Somit bestimmt sich das Gleichen aus dem Wesen der Gestalt.

Was ist das: die Gestalt? Gestalt, als Vollendungsbeiform von stellen in seiner alten Nennkraft gestalten, heißt das Gestaltete. Um dessen Wesen in acht zu bekommen, heben wir es ab vom Hergestellten. Das Her-ge-stellte ist solches Zeug, das zu Stand gekommen ist durch das anfertigende Zustellen eines bestellten Fachmannes. Es ist von ihm selber her eingestellt auf die Zweckdienlichkeit des nützenden Gebrauches. Das Gestaltete dagegen entzieht sich allem Gebrauchen oder Nützen. Allen Anforderungen des Zweckes weist es die ungegenständliche Eigenständigkeit des In-sich-stehens. Das In-sich-stehen des Gestalteten läßt sich mithin niemals herstellen. Es glückt, gesetzt der Gestalter vermag solches, das von ihm selber her In-sich-stehendes ist — stehen zu lassen und derwege in gelassener Freiheit als Gestalt eigens zu stiften; will sagen: fest zu machen, zu gründen und zu errichten. So wäre die Gestalt die Stiftung des von anher In-sich-stehenden. Dieses nennt der Meister Eckhart auch das einige Eine.

Jetzt wissen wir: Gott und das Seelenfünklein kommen zum Gleichen, sofern sie je Gestalt und als Gestalt je ein *einiges Eine* sind. Darum sagt der Meister Eckhart: «Sehet, alsus als er (Gott) ein ist und einfaltic, alsô kumet er in daz ein, daz ich da heize ein bürgelîn in der sêle, und anders kumet er enkeine wise dar in . . . Mit dem teile ist diu sêle gote glîch und anders niht.» In der Predigt «Vidi supra montem Syon» bringt der Meister sogar eigens von der jetzt als «bürgelîn» besprochenen Kraft das Sagen vom Gleichen in das Eine: «Disiu kraft nimet got blôz zemâle in sînem istigen wesene; si ist ein in der einicheit niht glîch in der glîcheit.» Das Wort hat nun sein Gängiges abgegeben in das Befremden vor dem, welches sich uns erneut entzogen hat: Zwar gibt uns das Gleichen eine Weisung in das einige Eine; doch was ist das einige Eine?

Wer vermöchte dies zu sagen, da noch kaum begonnen ist, diese Frage auch nur als Frage zu achten! Sie will uns im Gegenteil leicht als eigensinnige Liebhaberei solcher vorkommen, die scheint's nichts konsequent zu Ende führen können und

die, wie man meint, mit ihrem langweiligen Spezialistentum die Theologie verunstalten. Aber verstehen wir, warum der Meister sagt: «alsus als got ein ist und einfaltic, alsô kumet er in daz ein, daz ich da heize ein bürgelîn in der sêle . . .»? Wir verstehen es nicht. Darum bescheiden wir uns, vorläufig das Merkwürdige dieser Frage anzugehen.

Das einige Eine in der Seele ist das «bürgelîn». Wir nannten es das seinem Wesen nach Geborgen-Verborgene schlichthin, welches in der Kraft derartigen Wesens dem bergend-verborgenden Gott gleich ist. Dieser wäre demnach der Geborgen-Verborgene schlichthin. Als solcher ist er «ein und einfaltic».

Besagt dies, daß der verborgene Gott als der Einfaltige nie so etwas ist wie *der Dreifaltige*? Wäre der Verborgene als das einige Eine jenes, was die Drei einigt in die Einfalt ihres Wesens? Sind diese ihre Einfalt und ihre Verborgenheit das nämlich Selbe?

Wer nicht unliebsam auffallen will, betreibt jetzt freilich Theologie der Offenbarung. Aber woher empfangen wir die Weisung, neutestamentliches ἀποκάλυψις als Offenbarung zu übersetzen? Welches ist das Offene dieser Offenbarung? Und woher und wohin wird dieses Offene gebracht? Und wer bringt überhaupt das Offene der Offenbarung? Der verborgene oder der entborgene Gott? Der Eine oder die einigen Drei? Sind vielleicht die Drei aus der Kraft des Einen? Der Entborgene aus der Kraft des Verborgenen? Und wäre der Verborgenheit dieses Verborgenen schon Genüge getan mit der vermehrten Beachtung des herkömmlichen dogmatischen Ortes? Drängte sich dann nicht alsbald die Frage auf: woher denn überhaupt dieses Herkömmliche kommt? Gelangten wir durch diese Frage auf den Weg, die fragwürdige Verborgenheit zu entdecken als den alles durchwaltenden Grundzug, der als das alles Begründende und somit Nächstliegende immer schon, und zwar notwendig vergessen bleibt, solange unser Denken seinem Wesen nach metaphysisches Vorstellen ist?

Das Vorstellen betreibt das Seiende als das Seiende, ohne dem Sein ein Andenken zuzudenken. Wäre es möglich, daß sich dem Denken Eckharts dieses langher vergessene Sein des Seienden zuspricht als der verborgene Gott? Weist uns der erste Satz aus dem opus propositionum des dreiteiligen Werkes in diese

Richtung, welcher lautet: Deus est esse? Wäre es möglich, daß dieser scheinbar scholastische Satz noch anderes, und dieses ursprünglicher sagt als: Gott sei das oberste Seiende und als dieses wiederum die erste Ursache des Seienden im Ganzen, als welches er allerdings von Thomas und den Neuthomisten und darüber hinaus, genau besehen, auch von den angeblich nicht durch den spätgriechischen Aristotelismus mitbestimmten Theologen bis zur Stunde — ausdrücklich oder auch kaum bemerkt — dargestellt wird?

Wir versuchten zu fragen: «Was ist das Seelenfünklein beim Meister Eckhart?» Nun hat sich aber bisher nicht allein die Antwort entzogen — sondern überdies sind wir durch das Verfolgen der Frage, wie es scheint, auf Abwege geraten. Aber vermutlich scheint es nur so; denn Gott und das Seelenfünklein sind, wie sich zeigte, das Gleiche, einige Eine. Es weist dagegen nur die planetarische Herrschaft der Metaphysik auf, wenn heute sogar in der Gottesgelehrtheit die Frage nach dem umirrenden Wesen des Menschen ausschließlich in der Weise von theologisch vorgestellten Anthropologien zum handgreiflichen Gebrauch der bestellten Verkündiger auf deren Wirkkreis in der vermeintlichen Wirklichkeit festgestellt und durch die autoritativen Wünsche und Ratschläge von Beauftragten vor unerwünschtem Fragen im vorhinein sichergestellt wird.

«Was ist das Seelenfünklein beim Meister Eckhart?» — wie, wenn wir diese Frage vor lauter Abzweckung auf Antworten langher verlernt haben zureichend zu fragen? Wissen wir überhaupt noch, was eigentlich das Fragen ist?

«Was ist das einige Eine?» — wie, wenn diese Frage uns als dauernd fragwürdige gegeben wäre vom bergenden Bergen, damit wir in den Zug seines verbergenden Entziehens gerieten, damit wir derwege hörender würden darauf, wohin die Gottentfremdung einer seelenlosen Neuzeit gehört? Wie, wenn das unscheinbare Eine mit seinem sanften Schein als Frage in die Mannigfaltigkeit der modernen Probleme leuchtete und diese so in die einfältige Klarheit des einen wesentlichen und darum notwendigen Gedankens brächte, der dem ganzen Denken des Meisters Eckhart vordem als die Gottesgeburt in der Seele aufgegeben war? «Was diu sêle in irm grunde sî, dâ enweiz nieman von. Was man dâ von gewizzen mac, daz muoz übernatiur-

lich sîn, es muoz von gnâden sîn: dâ wûrket got barmherzicheit.» Sind wir wenigstens so fragend geworden, daß wir dieses Wort aus der Predigt «Populi eius, qui in te est, misereberis» nicht sofort zurechtlegen in die bloße Richtigkeit des Rechtgläubigen?

Solche Fragen sind erst noch zu bestehen. Damit dies vielleicht gelingt, müssen wir uns darauf besinnen, wohinein wir mit ihnen geraten sind. Vermutlich in jene selbe Not, in der vor dem der Meister Eckhart das Notwendende gesucht hat. Wäre dies am Ende die Einsicht, daß Theologie immer, solange sie sich als theologische Wissenschaft vorstellt und sich damit den Zugang zu einer Überwindung der Metaphysik endgültig verstellt — ihr bis zur Stunde verborgenen philosophischen Voraussetzungen ausgeliefert und so durch eine Welt vom schlichten Sagen des Glaubens getrennt bleibt? Wäre dagegen dieses schlichte Sagen des Glaubens von ihm selber her als ein Gründen in der Wahrheit verwandt mit der durch einen Abgrund von ihm geschiedenen Sprache des Denkens?

Basel und Bern.

Walter Frei.