

„Hier ist mein Grund Gottes Grund...“

Meister Eckhart

Zur Lehre von der Gottesgeburt in der Seele

Vor dem Hintergrund der Lehre von der Gottesgeburt erhält die Feier der Geburt Jesu an Weihnachten eine andere Dimension: In der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth scheint auf, was genau besehen in allen und immer schon geschieht bzw. geschehen kann, was allen geschenkt ist: Einung mit Gott und aus ihr heraus Gott in der Welt zum Ausdruck zu bringen.

Saskia Wendel

Dr. theol., Prof. für Fundamentaltheologie an der Universität Tübingen

„Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren und nicht in dir, du bleibst noch ewiglich verloren.“¹ Dieser Spruch von Angelus Silesius wird gern und häufig in der Weihnachtszeit zitiert. In ihm wird ein Motiv intoniert, das zu den zentralen Überlieferungen des Christentums gehört: die Christus- bzw. Gottesgeburt im Grund bzw. Herzen der Seele – und in Form der Gottesgeburt begegnet dieses Motiv auch in anderen religiösen Traditionen, so etwa im Sufismus, der Mystik des Islams.

Das Motiv der Gottes- bzw. Christusgeburt bezieht sich natürlich zum einen auf die Glaubensüberzeugung, die im Zentrum des Weihnachtsfestes steht: die Menschwerdung – oder noch konkreter: Fleischwerdung, Inkarnation Gottes bzw. des göttlichen Logos in Jesus von Nazareth. Zum anderen erweitert und transformiert das Motiv der Gottesgeburt diese Überzeugung: Zum Bekenntnis zum singulären Inkarnationsgeschehen in der Person Jesu tritt der Gedanke einer kontinuierlichen, immerwährenden Inkarnation Gottes in jedem Menschen hinzu, und zwar der Tradition der Seelenmetaphysik entsprechend in jeder einzelnen Seele. Im Blick darauf wurden denn auch immer wieder die Fragen gestellt, wie sich *incarnatio singularis* und *incarnatio continua* zueinander verhalten, ob beides denkbar ist oder nicht, und was das Motiv der Gottesgeburt für die Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt, Schöpfer:in und Geschöpf, bedeutet. Denn die immerwährende Gottesgeburt schließt, wie noch zu zeigen ist, ggf. auch den Gedanken einer immerwährenden Schöpfung, *creatio continua*, mit ein. Die Geburt Jesu im Sinne eines konkreten geschichtlichen Ereignisses könnte sich so auch als Teil und Moment eines viel umfassenderen Geschehens erweisen, und das Zitat des „schlesischen Engels“ könnte sich ja auch so interpretieren lassen: Von eigentlicher Bedeutung ist nicht die Geburt Jesu als historisches Faktum, sondern das Geschehen der Gottesgeburt in jedem einzelnen Menschen, von dem ausgehend dann wiederum das Geschehen, das unter dem Zeichen „Bethlehem“ verhandelt wird, bedeutsam wird. Heil und Erlösung, so lässt sich Angelus Silesius durchaus auch deuten, hängen nicht vom äußeren Faktum ab, sondern davon, dass alle qua Einwohnung Gottes in der Seele an Gott selbst und dem von Gott zugesagten Heil partizipieren. Das aber hat natürlich im Blick auf das Christusbekenntnis und alles, was damit verknüpft ist, eine große theologische Brisanz.

Ich möchte im Folgenden das Motiv der Gottesgeburt erläutern, und dies vor allem am Beispiel der Lehre von der Gottesgeburt im Seelengrund bei Meister Eckhart, der wohl prominentesten und bedeutsamsten Fassung dieses Motivs. Dazu ist es aber notwendig, vorab auf Wurzeln der Lehre von der Gottesgeburt in philosophischen und theologischen Traditionen einzugehen, die auf Eckharts Lehre von der Gottesgeburt einen großen Einfluss hatten. Abschließend werde ich Aktualisierungen des Motivs der Gottesgeburt sowie ihr religionstheologisches Potenzial vorstellen.

1 Silesius, Wandersmann, 14.

Wurzeln der Lehre von der Gottesgeburt im Seelengrund

Der Topos von der Einwohnung und Geburt Gottes im Seelengrund reicht in der christlichen Tradition bis zu den Kirchenvätern zurück, wie Hugo Rahner in seiner bahnbrechenden Studie *Die Gottesgeburt* nachgewiesen hat. Es handle sich, so Rahner, um ein uraltes Lehrstück der frühchristlichen Gnadenlehre.² Dort allerdings spielt eine besondere Metapher eine zentrale Rolle, nämlich diejenige des Herzens: Das Herz ist Symbol des ‚inneren Menschen‘ und Wohnort der Weisheit, des λόγος. Das erste ausdrückliche Zeugnis der Lehre von der Gottesgeburt findet sich bei Hippolyt von Rom³. Origenes hat dieser Lehre seine klassische Form gegeben, und zwar im Zusammenhang mit seiner Tauftheologie.⁴ Die Lehre von der Gottesgeburt verzweigt sich nach Origenes in zwei große Traditionslinien: in die dogmatische, deren Hauptvertreter die Kappadokier, insbesondere Cyrill von Alexandrien, sind, und die mystische Theologie, vor allem vertreten durch Gregor von Nyssa und Maximus Confessor. Letztere ist es, die die größte Wirkungsgeschichte entfaltet und dann auch von Meister Eckhart rezipiert wird.⁵ Die Kappadokier betonen weniger den Geburtscharakter der göttlichen Einwohnung in der Seele, sondern eher die durch Gnade gegebene Umformung des Herzens zur Christusgleichheit, während die Geburtsmetapher der Seele zumindest ein aktives Moment zuspricht.⁶ Die mystische Theologie Gregor von Nyssas etwa stellt das Motiv der Gottebenbildlichkeit in das Zentrum der Lehre von der Gottesgeburt, und dies in Verbindung mit dem neuplatonischen *exitus-reditus*-Motiv: Die Seele kehrt zu dem Leben zurück, das sie einst verloren hatte.⁷ Gott ist der Urheber der Geburt; sie ist Werk göttlicher Gnade und vollzieht sich im Empfangen des Geistes im Herzens- bzw. Seelengrund.⁸ Maximus Confessor führt diese Tradition weiter: Für ihn vollzieht sich die Gottesgeburt als permanente Inkarnation Christi in der Zeit.⁹ Diese permanente Menschwerdung Christi im Inneren des Menschen bedeutet zugleich die ‚Menschwerdung‘ des Menschen zu sich selbst, das heißt zur Vervollkommnung seines je eigenen Wesens. Genau dies ist nichts anderes als die immerwährende *theosis*, die Vergöttlichung, Gottwerdung des Menschen in der Menschwerdung des Logos in seinem Herzen. So besehen ist die Gottesgeburt, die Inkarnation Christi in der Seele, gleichbedeutend mit der Erlösung des Menschen; die Bereitschaft, das göttliche Wort im Herzen aufzunehmen und sich derart umgestalten zu lassen, die Bereitschaft, Christus bzw. Gott im eigenen Inneren zu gebären, ist der Weg zu Heilung, Erlösung, Glückseligkeit, Vollkommenheit – der Weg zur Vergöttlichung. Für Maximus ist die Seele μοῖρα θεοῦ, Teil Gottes. Der mystische Weg der *unio* mit Gott als *theosis* des Menschen ist hier klar und deutlich vorgedacht, wie Rahner ausführt: „Mystik und Gottesgeburt sind von nun an überall dort unauflöslich vereinigt, wo diese mystische Theologie des Maximus, der die bei Origenes und Gregor von Nyssa schon vorhandenen Keime der Lehrentwicklung zur vollen Entfaltung gebracht hat, nachwirken wird.“¹⁰

2 Vgl. Rahner, *Gottesgeburt*, 334. Vgl. zum Folgenden auch Hof, *Scintilla Animae*, 162-170.

3 Belege zu den frühchristlichen Quellen bei Rahner, *Gottesgeburt*.

4 Vgl. Rahner, *Gottesgeburt*, 351.353.

5 Vgl. ebd., 365.

6 Vgl. ebd., 365f.

7 Vgl. ebd., 375.

8 Gregor von Nyssa, *De virginitate* c. 13 (PG 46,380 D). Zit. n. Rahner, *Gottesgeburt*, 375f.

9 Vgl. Rahner, *Gottesgeburt*, 378, Anm. 45.

10 Ebd. 382f.

Das Motiv der Gottesgeburt begegnet des Weiteren vor allem bei Augustinus: Er rezipiert die *theologia cordis* der Väter im Kontext seiner Illuminationstheorie, fügt allerdings noch ein weiteres Motiv hinzu: das Motiv des *abditum mentis* bzw. der *apex mentis*. Dieses Motiv wurde später u. a. von Bonaventura, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart aufgegriffen. Die innewohnende Wahrheit ist

Augustinus zufolge Christus als ‚innerer Lehrer‘ der Seele, der diese erleuchtet und zur Erkenntnis der Wahrheit führt, die ihr schon immer verborgen einwohnt und die der Lehrer letztlich selbst ist. Aus diesem Grund soll sich der Mensch in sich selbst kehren und so die Wahrheit in sich selbst entdeckend erkennen.¹¹ Diesen Weg nach innen beschreibt Augustinus als mystischen Weg des Aufstiegs zu Gott¹², der zugleich Einkehr in das Herz, den Grund, die Mitte der Seele und damit des Menschen ist. Der ‚innere Mensch‘ ist das Bild Gottes¹³; die göttliche Trinität spiegelt sich in der Dreiheit *mens, notitia, amor*¹⁴ bzw. in der Dreiheit der Seelenvermögen *memoria, intellectus* und *voluntas*. Augustinus identifiziert nun das Innerste, die Mitte und den Grund der menschlichen Seele, nicht allein – wie noch die Vätertradition – mit dem Herzen der Seele, sondern mit dem „caput animae“¹⁵, das zugleich *abditum mentis*, Verborgenes des Geistes¹⁶, sowie *apex mentis* bzw. *acies mentis*¹⁷ ist: Die Spitze und der Grund des Geistes ist gleichbedeutend mit der Spitze, dem Haupt, dem Grund der Seele, da der Geist das Höchste der Seelenteile ist. Ob Mitte, Herz, Grund, Abgrund, Spitze – stets ist dasselbe gemeint: der Ort im Innersten des Menschen, der Wohnort, Tempel Gottes ist, der Ort der Gottesgeburt und Einwohnung Gottes in der Seele. Ganz klar dominiert hier eine ontologische Perspektive neuplatonischer Provenienz: Der Mensch partizipiert an Gottes Sein und Wirklichkeit, indem sich Gott in den Seelengrund emanieren hat, hineingeflossen ist. Einwohnung Gottes ist gleichbedeutend mit Emanation Gottes in den Menschen.

Augustinus identifiziert das *abditum mentis* bzw. *acies mentis* und das *cor animae* mit der *memoria interior*, dem (inneren) Gedächtnis als eines der drei Vernunftvermögen bzw. eines der drei Seelenteile. Damit ist der Seelengrund zugleich auch – als Vermögen der *memoria* – deren Teil. In der *memoria* erkennt der Mensch sein Innerstes, das zugleich mehr ist als sein Innerstes, und somit ist die *memoria* der ‚Ort‘ der Gotteserkenntnis, die sich als Schau jenseits des diskursiven Denkens des *intellectus* vollzieht. Damit ist sie auch *acies mentis*, die Spitze der Seele, die als das Innerste und Mitte zugleich das Höchste ist, weil es an das reicht, was über der Seele ist. Ist also das Gedächtnis das Haupt des Geistes, so ist der Seelengrund wiederum Grund, Tiefe, aber auch Spitze und Haupt des Gedächtnisses. In der *memoria* wohnt Christus als innerer Lehrer der Seele, in der *memoria* ist der Tempel die Wohnstätte Gottes.¹⁸

Das augustiniische Motiv des *abditum* oder *apex mentis* rekurriert allerdings in seiner Bezeichnung weniger auf den Neuplatonismus als vielmehr auf einen Gedanken, der bereits in der Stoa formuliert worden war und von Origenes und dann von Augustinus übernommen und christlich modifiziert wurde. Darauf hat insbesondere Endre von Ivánka hingewiesen¹⁹: Die stoische Seelenlehre ging davon aus, dass es einen Seelenmittelpunkt, eine seelische Grundkraft gibt, die sich in eine Vielzahl von Seelenvermögen und Seelenkräften ausdifferenziert. Diese Grundkraft, Ivánka bezeichnet sie als letzten Persönlichkeitsgrund, nennt die Stoa auch ἡγεμονικόν, *principale mentis*.²⁰ Allerdings hat die Stoa, so Ivánka, den Begriff des ἡγεμονικόν nicht im Sinne eines Seelengrundes verwendet, der eine Erkenntnis des Absoluten und des Urgrundes des Seins vermittelt. Diese Bedeutung erhält das *principale mentis* erst unter (neu-)platonischem Einfluss bei Origenes.²¹

11 Vgl. etwa Augustinus, De ver. rel. XXXIX, 72.

12 Vgl. Augustinus, Conf. VII, 17.

13 Vgl. z. B. Augustinus, De civ. Dei VIII, 5 und XI, 26.

14 Vgl. Augustinus, De trin. XV, 3, 5.

15 Augustinus, Conf. X, 7.

16 Vgl. z. B. Augustinus, De trin. XV, 21, 40.

17 Vgl. z. B. Augustinus, Conf. X, 17.

18 Eindeutig ist Augustinus hier von neuplatonischer Tradition abhängig, so etwa vom proklischen „*unum in nobis*“ oder der Skizzierung des Aufstiegs zum einen als Weg nach Innen bei Plotin. Bei Plotin findet die mystische Erkenntnis, die mit dem *eros* verbundene und vom *eros* geführte Schau jenseits diskursiven Denkens in der „obersten Schicht des Geistes“ (Plotin, Enneade VI, 9, 19) statt. Diese identifiziert er mit dem Mittelpunkt bzw. der Wurzel der Seele.

19 Vgl. von Ivánka, *Apex mentis*, 149.

20 Vgl. von Ivánka, 151. Durch die lateinische Übersetzung *principale cordis* des von Origenes übernommenen stoischen Ausdrucks ἡγεμονικόν durch Hieronymus und Rufinus findet sich erneut ein Bezug zur Herzenssymbolik.

21 Vgl. ebd., 155.

Eine weitere wichtige Station ist Bonaventuras *Itinerarium mentis in deum*. Dort rezipiert Bonaventura Augustins Dreiteilung der Seelenvermögen und betont, dass die Seele Gott so in sich trägt, „daß sie ihn wirklich erfäßt und durch das Gedächtnisvermögen fähig ist, ihn zu besitzen und seiner teilhaft zu werden.“²² Insofern ist die Seele „*imago Dei et similitudo*“.²³ Die *memoria* ist nun der Ort der Erkenntnis, insbesondere der Erkenntnis Gottes als des (inneren) Wortes. Das Seelenvermögen der *memoria* entspricht dem Seelenteil *mens*; *mens* ist hier jedoch keineswegs gleichbedeutend mit *intellectus* im Sinne des diskursiven Denkens und Erkennens, also neuzeitlich gesprochen mit dem Vermögen des Verstandes. *Mens* geht noch über den Verstand hinaus, aber ist gleichwohl ein Erkennen, das sich nicht-diskursiv vollzieht. Genau dies meint die *memoria*, das Gedächtnis: Sie entdeckt, findet vor, sie analysiert und zerlegt nicht wie der diskursive Verstand, sondern erkennt unmittelbar, intuitiv das, was in ihr wohnt, in ihr schon bereit liegt. Insofern sind *mens* und *memoria* ‚Orte‘ intuitiver Erkenntnis und dementsprechend für Bonaventura die höchste Stufe des Aufstiegs zu Gott, der Ort der mystischen Schau, des *excessus mentis* jenseits der Tätigkeit des Verstandes.²⁴ Diese Schau vollzieht sich – durch Christus geführt – in uns, da Gott im Gedächtnis und damit im Inneren der Seele wohnt – auch hier eindeutig augustinisch-neuplatonische Anleihen.²⁵ Die Seele ist denn auch Haus, Tochter, Braut und Freundin Gottes sowie Tempel des Hl. Geistes.²⁶ Bonaventura nennt nun sechs stufenweise geordnete Seelenkräfte, denen entsprechend sich für ihn der sechsstufige Aufstieg zu Gott vollzieht: „*sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla*.“²⁷ *Apex mentis* bzw. *synderesis scintilla* sind die höchsten Stufen der Seelenkräfte, wobei hier mit der *synderesis* eine Bezeichnung für den Grund der Seele, den Seelenfunken, *scintilla animae*, genannt wird, die später Eckhart aufgreifen wird.²⁸

Meister Eckharts Lehre von der Gottesgeburt im Grund der Seele

Eckhart konzipiert die Lehre von der Gottesgeburt im Blick auf das mystisch-theologische Grundmotiv der Einung (*unio*) von Gott und Seele, und dies sowohl in epistemologischer als auch in ontologischer Hinsicht: Die Einung verleiht qua intuitivem Erfassen (häufig unter der Metapher der Schau gefasst) eine instantane, non-reflexive umfassende Erkenntnis, in der sich in einem einzigen Augenblick („nu“) Selbst-, Welt- und Gotteserkenntnis einstellen²⁹, folglich eine Erkenntnis des Ganzen, von Allem und Einem zugleich, die vor die Herausforderung stellt, das Non-Reflexive reflexiv nachzuvollziehen, begrifflich zu bestimmen und sprachlich zu vermitteln bzw. zur Darstellung zu bringen. Die Einung qua Gottesgeburt im Seelengrund bringt jedoch überhaupt erst das ‚beseelte Leben‘ hervor und erhält es, setzt den Menschen solcherart in seine Existenz. Die Gottesgeburt ist folglich sowohl Erkenntnis- als auch Seinsgrund. Darüber hinaus ist sie auch gleichsam Heils- und Erlösungsgrund, denn in und durch sie ist der Mensch im Grund der Seele mit Gott geeint, was wiederum den Weg in die *theosis* und in die *visio beatifica* eröffnet, in die Rückkehr zu Gott.

22 Ebd., 97.

23 Ebd., 96.

24 Vgl. Bonaventura, *Itinerarium*, 146.

25 Vgl. ebd., 108.

26 Vgl. ebd., 120.

27 Ebd., 60.

28 Eckharts Seelengrundlehre ist jedoch auch noch von einer anderen Tradition zentral geprägt, und zwar von den intellekttheoretischen Spekulationen der Schule des Albertus Magnus, der Eckhart selbst entstammte. Diese Spekulationen entzündeten sich anlässlich der Debatten um das Verständnis der aristotelischen Seelenlehre, die dieser etwa in *De anima* vorgestellt und verteidigt hatte, insbesondere die Debatten um den Status des *intellectus agens* und des *intellectus possibilis* und das Verhältnis beider zum göttlichen Intellekt, die prominent von dem muslimischen Theologen Ibn Ruschd (Averroes) angestoßen wurden. Averroes und die ihn rezipierenden christlichen Theologen („Averroisten“) vertraten die These, dass anders als der geschaffene und endliche *intellectus possibilis* der aktive Intellekt ungeschaffen und mit Gott geeint ist. Im Kontext dieser Debatte formulierte etwa der Albert-Schüler Dietrich von Freiberg eine wichtige Differenzierung zwischen Seelengrund und Seelenteilen bzw. einzelnen Seelenvermögen und identifizierte in diesem Zusammenhang z. B. die *memoria* (und mit ihr die *apex mentis* bzw. die *scintilla animae*) nicht mehr nur mit einem höchsten oder tiefsten Seelenteil, sondern als Grund aller Vermögen. Gemäß dominikanischer Priorisierung des Intellekts vor dem Willen hat Dietrich dann diesen Grund mit dem *intellectus agens*, dem aktiven Intellekt, gleichgesetzt. Bei Eckhart findet sich eben jene Differenzierung von Grund und Vermögen der Seele und die Gleichsetzung des Grundes mit dem „Funken“ der Seele, der *scintilla animae*. Vgl. hierzu Flasch (Hg.), Meister; ders., *Converti ut imago*; Mojsisich; Theorie; Wendel, Affektiv.

29 „In dem sie [die Seele, S.W.] Gott erkennt, erkennt sie sich selber und alle Dinge, von denen sie sich geschieden hat, in ihm“ (Eckhart, Pr. 68, 533).

Die ‚Verortung‘ dieses Geschehens im Grund der Seele durch Eckhart steht nun zum einen in der skizzierten Tradition der Lehre von der Gottesgeburt, zum anderen in der Rezeptionslinie der um Averroes‘ Seelenlehre sich rankenden intellekttheoretischen Debatten: Intellekt, Wille, Gedächtnis, sie sind für Eckhart in augustinischer Tradition zunächst Teile bzw. Kräfte der Seele. Doch der Intellekt differenziert sich auch für Eckhart wie schon für Dietrich von Freiberg zwischen *intellectus agens* und *intellectus possibilis* aus. Der Intellekt hat einen reflexiven Teil und einen non-reflexiven Teil; Intellekt bedeutet für Eckhart folglich nicht nur das Vermögen diskursiven Erkennens, sondern auch ein non-reflexives Vermögen als Grund allen diskursiven Erkennens: *abditum mentis*. Der Seelengrund ist eine Kraft, aus der alle Kräfte allererst entspringen.

Bei Eckhart findet sich folglich eine zweifache Verwendung des Ausdrucks „Intellekt“: Die Bezeichnung für den Intellekt im Sinne von Verstand als Vermögen der Seele sowie die Bezeichnung für den Grund und die Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis- bzw. Seelenvermögen.³⁰ In dieser Hinsicht meint „Intellekt“ nicht mehr nur den Verstand, sondern das Erkennen selbst, die Vernunft überhaupt. Diese identifiziert Eckhart mit dem Grund der Seele, der allerdings nicht allein nichtdiskursive Möglichkeitsbedingung diskursiver Erkenntnis ist, sondern der zugleich Vollzug einer der Reflexion entzogenen und sie gleichzeitig ermöglichenden intuitiven Erkenntnis ist. Hier, im Obersten in der Seele, der zugleich der Grund der Seele ist und ihr nicht mehr als Teil angehört, vollzieht sich die unmittelbare, intuitive, intellektuelle Schau Gottes. Jenes Oberste bzw. Haupt der Seele als Seelengrund ist also von einem obersten Seelenteil wie etwa der *memoria* bei Augustin zu differenzieren: Die Seele geht in ihrem obersten Teil über sich hinaus in ihren Grund, und genau dies ist die mystische *ekstasis*.

Eckhart bezeichnet den Seelengrund, das ‚Etwas in der Seele‘, mit einem breiten Metaphernfeld wie z. B. Burg, Fünklein, Hut des Geistes, Kraft im Geiste, Licht des Geistes. Als Kraft *in* der Seele, nicht Kraft der Seele, ist der Seelengrund für Eckhart zeit- und ort- bzw. raumlos, berührt weder Zeit noch Fleisch. Das heißt: Der Seelengrund ist im eigentlichen Sinne kein Ort, keine Stätte, an dem sich Erkenntnis vollzieht, obgleich wir auf solche Formulierungen zurückgreifen müssen, um uns die erkenntnistheoretische Funktion des Grundes verdeutlichen zu können. Der Grund ist überhaupt kein Seiendes im Sinne einer *res*, eines Dings oder einer Sache, ‚weder dies noch das‘, eben weil er zeit- und ortlos ist. Dementsprechend wird ein Zweifaches deutlich: Als Nicht-Seiendes ist der Grund zum einen keine Substanz im aristotelischen Sinne, da „Substanz“ eine Kategorie des dinghaft Seienden ist, und zum anderen unterliegt der Grund in seiner Zeit- und Ortlosigkeit nicht den reinen Anschauungsformen Raum und Zeit sowie in seiner Nicht-Substantialität nicht den Kategorien im kantischen Sinne. Über den Grund kann folglich nichts kategorial ausgesagt werden; erneut wird deutlich, dass und inwiefern der Grund als *abditum mentis* dem Bereich des Diskursiven, der Reflexion, entzogen ist.

Ist der Grund weder Substanz noch Seiendes, so ist er für den mittelalterlichen Philosophen und Theologen Eckhart allerdings doch mehr als lediglich erkennt-

30 Vgl. hierzu auch Flasch, *Converti ut imago*, 146f.

nistheoretische Möglichkeitsbedingung. Er ist auch Seinsgrund und damit eine ontologische Größe: Im Eingebären Gottes in den Grund der Seele gebiert Gott den Grund und darin zugleich den Ursprung des menschlichen Selbst und setzt so den einzelnen Menschen in sein Sein. Durch seine Identifikation des Grundes mit dem Intellekt entreißt Eckhart den Grund der Seele zudem einer gleichsam ‚gefrorenen Ontologie‘ parmenideischer Provenienz, die sich einen Grund nur im Sinne einer statischen Identität vorstellen kann: Dem Seelengrund eignet als Intellekt Dynamik und Prozessualität, weil Erkennen selbst Dynamik ist. Das Sein des Seelengrundes, das kein Seiendes ist, ist somit gleichsam Ereignis, dynamischer Vollzug.

Für Eckhart ist die Seele Tempel und damit der ‚ortlose Ort‘ der Einwohnung Gottes, den Gott ihm selbst gleich gebildet und geschaffen hat. Der Seelengrund aber ist im Gegensatz zur Geschaffenheit der Seele ebenso ungeschaffen und unerschaffbar wie Gott, dem er gleicht. Seelengrund und Gott sind wesensgleich, sie sind identisch ihrem Sein und ihrer Substanz nach: „Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund.“³¹ Wie Gott ist der Seelengrund Eines, kein Seiendes, und zudem als ‚Nichts‘ des Seienden unnennbar und namenlos,

Die Gottesgeburt ist also kein einmaliger Akt, sondern ein immerwährender Prozess, ein immerwährendes Geschehen zwischen Gott und Seele in deren Grund, welches auch als Aussprechen des göttlichen Wortes, das der Sohn ist, in den Grund der Seele bezeichnet werden kann.

denn er entzieht sich dem diskursiven Sprechen und Erkennen, das immer auf Seiendes bezogen ist. Ebenso ist er wie Gott völlig leer, frei von allen Bildern, Dingen, Formen. Schließlich ist er das „einig Eine“ ebenso wie die einfaltige Gottheit als Grund der Dreifaltigkeit der göttlichen Personen. In

diesen Grund kann die Seele, also das Selbst, mittels seiner Vermögen niemals ‚hineinlugen‘, weil er über alle Weise und Kräfte erhaben ist, umgekehrt kann Gott niemals in seiner Personalität in den Grund schauen, nur kraft seiner Gottheit gelangt er in den Grund der Seele, die mit dem Grund Gottes, der Gottheit, identisch ist:

„Gott selbst wird niemals nur einen Augenblick da hineinlugen und hat noch nie hineingelugt, soweit er in der Weise und ‚Eigenschaft‘ seiner Personen existiert. [...] Soll Gott je darein lugen, so muß es ihn alle seine göttlichen Namen kosten und seine personhafte Eigenheit; das muß er allzumal draußen lassen, soll er je darein lugen. Vielmehr, so wie er einfaltiges Eins ist, ohne alle Weise und Eigenheit, so ist er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist in diesem Sinne und ist doch ein Etwas, das weder dies noch das ist.“³²

Die Einwohnung Gottes formuliert Eckhart im Rekurs auf die Tradition der Väter auch als Geburt Gottes im Grund der Seele, genauer hin als Geburt des Sohnes im Seelengrund. Die Seele empfängt Gott, der sich in sie hineingebiert, zugleich aber gebiert sie Gott bzw. den Sohn, der sich in sie hineinsinken lässt, und dies immerwährend: „Denn der ewige Vater gebiert seinen ewigen Sohn in dieser Kraft ohne Unterlaß so, dass diese Kraft den Sohn des Vaters und sich selbst als denselben Sohn in der einigen Kraft des Vaters mitgebietet.“³³ Die Gottesgeburt ist also kein

31 Eckhart, Pr. 5b, 450.

32 Eckhart, Pr. 2, 437.

33 Ebd., 436.

Der Einheit von Grund und Gott entsprechend ist die *unio* bei Eckhart nicht nur als Willenseinheit zu verstehen und als Vereinigung im Sinne einer einigenden Begegnung von Gott und Seele, sondern als Wesenseinheit, als eine Einheit vor aller Vereinigung.

einmaliger Akt, sondern ein immerwährender Prozess, ein immerwährendes Geschehen zwischen Gott und Seele in deren Grund, welches auch als Aussprechen des göttlichen Wortes, das der Sohn ist, in den Grund der Seele bezeichnet werden kann. Jenes Sprechen ist identisch mit dem Setzen des Grundes; der Vater gebiert im Eingebären des Sohnes bereits den Grund, er spricht im Aussprechen des Wortes den Grund, setzt also bereits im Gebären und Sprechen die Wirklichkeit des Grundes. Analog zum Verständnis der *creatio* lässt sich die Gottesgeburt im Grund der Seele folglich auch als die Wirklichkeit konstituierender Sprechakt deuten – und umgekehrt die Sprachhandlung als Akt der Geburt im Sinne der Setzung neuer Wirklichkeit. Das göttliche Sein gebiert kein anderes Sein, sondern setzt aus seinem Sein ein ‚Etwas‘, das ihm ganz und gar zugehört und dennoch als Geborenes, Gesprochenes, Gesetztes ein anderes ist als das Gebärende, Sprechende, Setzende.

Der Einheit von Grund und Gott entsprechend ist die *unio* bei Eckhart nicht nur als Willenseinheit zu verstehen und als Vereinigung im Sinne einer einigenden Begegnung von Gott und Seele, sondern als Wesenseinheit, als eine Einheit vor aller Vereinigung. Die *unio* kann auch gar keine bloße Willenseinheit sein, weil der Grund dem Willen als Vermögen voraus ist. Die Einung ist von Eckhart also zunächst als absolute Identität konzipiert, in der keine Zweiheit sein kann, da Zweiheit schon Mangel impliziert, Gott aber vollkommen ist. Die *unio* vollzieht sich im Durchbruch des Selbst in seinen eigenen Grund, und wenn das Selbst in den Grund durchbricht, dann – und nur dann – gilt, „daß ich und Gott eins sind. Da bin ich, was ich war, und da nehme ich weder ab noch zu, denn ich bin da eine unbewegliche Ursache, die alle Dinge bewegt.“³⁴ Dennoch folgt aus dieser Identität zum einen keine vollkommene Identität von göttlichem Grund und dem Grund der Seele, sondern eine Identität in Differenz, und zum anderen keine Gleichheit von Gott und Seele und somit von Gott und Mensch: Nur das ‚Bürglein in der Seele‘, nicht die Seele selbst und ihre Kräfte, ist Gott gleich: „Mit *dem* Teile [genauer: dem Grund, S.W.] ist die Seele Gott gleich und sonst nicht.“³⁵ Und weil die Seele dem Menschen in der ontologischen Tradition des Mittelalters als *forma corporis* wesentlich zugehört, sind auch Mensch und Gott nicht gleich. Der Mensch ist wie seine Seele geschaffen, also Geschöpf, Kreatur, und in dieser Hinsicht individuell Seiendes, ‚*hoc aut hoc*‘, und demgemäß kontingent Seiendes. Anders als alle anderen Kreaturen trägt der Mensch jedoch ein ungeschaffenes ‚Etwas‘ in sich, den Grund des menschlichen Selbst, das Fünklein der Seele, das Gott gleicht. Wenn Eckhart also schreibt: „Gott und ich, wir sind *eins*. Durch das Erkennen nehme ich Gott in mich hinein; durch die Liebe hingegen gehe ich in Gott ein [...]“³⁶, dann ist nicht die Identität von Selbst und Gott intendiert, sondern die Identität des Ich, welches der Grund ist, und des göttlichen Ich.

34 Eckhart, Pr. 52, 731.

35 Eckhart, Pr. 2, 438.

36 Eckhart, Pr. 6, 455.

37 Vgl. hierzu ausführlich Wilde, Bild; Reiter, Seele; Wendel, Affektiv, 195-209.

In der Identität von Seelengrund und Gott ist allerdings auch eine Differenz markiert, die in der Eckhart'schen Bezeichnung des Grundes als Bild Gottes zum Ausdruck kommt, sowie in der spezifischen Fassung des Bildbegriffs.³⁷ Das Bild,

In dieser Abkünftigkeit von Gott ist der Grund Bild Christi und damit Gottes.

das die Seele aufgenommen hat und ihr eingedrückt ist, ist Gabe, Geschenk Gottes, der sich der Seele als Bild eingegossen hat. Demgemäß wurzelt das Bildsein des Menschen nicht in den drei Seelenvermögen, in denen Augustinus noch das Bild Gottes als Bild der göttlichen Trinität bestimmt hatte, sondern jenseits der Seelenvermögen. Das heißt: Gott teilt sich im Bild, das der Grund ist, unvermittelt mit, ohne die Vermittlung des Willens oder des diskursiven Erkennens, aber auch ohne Vermittlung anderer, äußerlicher Bilder. In dieser Abkünftigkeit von Gott ist der Grund Bild Christi und damit Gottes.

Insofern der Grund das Bild Gottes ist, nicht aber die Vermögen Intellekt, Wille oder auch Gedächtnis, ist das Bild weder ausschließlich mit dem aktivem noch ausschließlich mit dem passiven Intellekt zu identifizieren, da beide im Grunde zusammenfallen. Dann aber vollzieht sich das Bildsein auch nicht im diskursiven Erkennen. Der Grund ist vielmehr im Vollzug der vorreflexiven Gewissheit Bild Gottes, denn in dieser Erkenntnis in der Zeit- und Ortlosigkeit des Grundes „[...]“ erfaßt sie [= die Seele] die reine ‚Absolutheit‘ des *freien* [= reinen] Seins, das ohne ‚Da‘ [= Ort] ist, wo es weder empfängt noch gibt: es ist vielmehr die reine Seins-

In jenem Bildsein des Seelengrundes mit dem göttlichen Grund als präreflexiv erkennender Intellekt ist eine Identität beider ausgedrückt, eine Gleichheit, die mehr ist als ein Ähnlichkeitsverhältnis.

heit, die alles Seins und aller Seinsheit beraubt ist. Dort erfaßt sie Gott rein dem [göttlichen] *Grunde* nach, wo er über alles Sein hinaus ist. Gäbe es da noch Sein, so nähme sie [dieses] Sein im [absoluten] Sein; dort *ist* nichts als *ein* [absoluter] *Grund*.³⁸ Im präreflexiven Erkennen gleicht der Grund dem göttlichen Intellekt, den er in dieser Gleichheit erfassen kann: „Vernunft blickt hinein und durchbricht alle Winkel der Gottheit und nimmt den Sohn im Herzen des Vaters und im <göttlichen> Grunde und setzt ihn in ihren Grund.“³⁹

In jenem Bildsein des Seelengrundes mit dem göttlichen Grund als präreflexiv erkennender Intellekt ist eine Identität beider ausgedrückt, eine Gleichheit, die mehr ist als ein Ähnlichkeitsverhältnis. Der ganze Mensch ist Bild Gottes, allerdings nur insofern er das Fünklein in sich trägt, das im eigentlichen Sinne Bild Gottes ist; dieses Bildsein unterscheidet den Menschen von allen anderen Geschöpfen,

Das Bild hat sein ganzes Sein und seine Natur von Gott und trägt deshalb auch dieses Sein voll und ganz in sich.

die nicht Bild (*imago*), sondern lediglich Gleichnis (*similitudo*) Gottes sind. Im Bildsein fallen also Identität und Differenz zu einer differenzierten Einheit bzw. Differenz in der Einheit zusammen. Dieses Verhältnis der Identität in der Differenz unterscheidet sich allerdings von einem Abbild-Urbild-Verhältnis oder einem Verhältnis bloßer Teilhabe platonischer Provenienz, auch wenn Eckhart teilweise noch von „Abbild“ spricht. Eckhart bricht vielmehr mit der Repräsentationstheorie: Das Bild hat sein ganzes Sein und seine Natur von Gott und trägt deshalb auch dieses Sein voll und ganz in sich; Gottes Sein ist einerseits das Bild selbst, denn es kann, so Eckhart, kein Bild ohne Gleichheit geben. Andererseits geht Gott weder im Bild auf noch löst sich umgekehrt das Bild in Gott auf;

38 Eckhart, Pr. 67, 529.

39 Eckhart, Pr. 69, 538.

das Bild ist und bleibt Bild. Damit bleibt die Eigenständigkeit dessen, das Bild ist, also des Seelengrundes, gewahrt. Zugleich bleibt Gott unaussprechlich, unnenbar, namenlos wie der Grund, in dem er zur Erscheinung kommt.

Der Mensch ist also immer schon Bild Gottes, weil er den Seelengrund als das Bild des Sohnes in sich trägt und dementsprechend dieses Bild selbst ist. Dieses

Dieses Bildsein jedoch ist kein statisches, unveränderliches Sein, sondern wie das Sein des Seelengrundes Ereignis, Vollzug.

Bildsein jedoch ist kein statisches, unveränderliches Sein, sondern wie das Sein des Seelengrundes Ereignis, Vollzug. Damit kommt ihm eine prozessuale Dynamik zu, das Sein des Bildes

ist gleichzeitig ein Werden und damit offen für Geschichtlichkeit. Zudem ist der Mensch als In-der-Welt-sein kontingent und somit kein vollkommenes Bild. Es ist ihm jedoch aufgetragen, zum reinen und vollkommenen Bild Gottes zu werden, und dies geschieht in der *unio*. Das bedeutet: Er soll und muss das realisieren und nachvollziehen, was er eigentlich je schon ist, gemäß dem Grundsatz „Werde, was du bist!“ Das Bild kann deshalb realisiert werden, weil es selbst schon Vollzug ist; im Vollziehen des Bildwerdens ist das Bild schon, nämlich Ereignis, Sein im Werden. Zudem muss der Mensch zum Bild werden, damit sich Gott ins Bild setzen, zur Erscheinung kommen kann: Ohne Bildwerden keine Gottesgeburt, umgekehrt jedoch auch ohne Gottesgeburt kein Bildwerden. Und ohne Gottesgeburt letztlich keine Schöpfung bzw. keine Vollkommenheit der Schöpfung, denn wenn sich Gott nicht gebären kann, dann bleibt notwendigerweise in der Welt ein Platz leer, Gott wäre nicht wirklich alles in allem, absolut, sondern das Sein wäre dem Nichts preisgegeben, wenn die Seele ihn nicht wiedergebirt

Damit der Mensch aber zum Bild Gottes werden kann, muss er sich aller anderen Bilder entledigen, muss ihrer ledig werden, sich entbilden, entblößen, auch der eigenen Bilder, nicht nur der fremden.

in ihrem Grund. Letztlich wäre Gott selbst nicht, da er vollkommen sein muss, um wirklich Gott, das absolute Sein, sein zu können. Folglich ist die Gottesgeburt sogar notwendig, damit Gott überhaupt ist; sein Sein hängt an

der Möglichkeit der Geburt: „Der Vater gebiert seinen Sohn im ewigen Erkennen, und ganz so gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele wie in seiner eigenen Natur, und er gebiert ihn der Seele zu eigen, und sein Sein hängt daran, daß er in der Seele seinen Sohn gebäre, es sei ihm lieb oder leid.“⁴⁰ Dazu gehört wesentlich die Geburt Gottes als Gebären seiner selbst. Denn das Sein Gottes ist nicht nur Erkennen, sondern als Erkennen auch Gebären, und würde er nicht gebären, dann wäre Gott letztlich gar nicht.

Damit der Mensch aber zum Bild Gottes werden kann, muss er sich aller anderen Bilder entledigen, muss ihrer ledig werden, sich entbilden, entblößen, auch der eigenen Bilder, nicht nur der fremden. Denn diese Bilder verstellen das unmittelbare Bild Gottes im Grund: „Durch die Entblößung des Bildes im Menschen gleicht sich der Mensch Gott an, denn mit dem Bilde gleicht der Mensch dem Bilde Gottes, das Gott rein seiner Wesenheit nach ist. Und je mehr sich der Mensch entblößt, um so mehr gleicht er Gott, und je mehr er Gott gleicht, um so mehr wird er mit ihm vereint.“⁴¹ Diese Entbildung führt zum Bildwerden, zur Einbildung

40 Eckhart, Pr. 4, 444.

41 Eckhart, Pr. 40, 688.

und Überbildung des Menschen in die Gottförmigkeit und Einheit mit Gott. Aus der Bildlosigkeit, dem Zerschneiden der Bilder, aus dem Sprung aus den Repräsentationen und Abbildern entspringt das unmittelbare Bild, das kein Abbild ist, das Bild Gottes: „Willst du die Natur unverhüllt finden, so müssen die Gleichnisse alle zerschneiden, und je weiter man eindringt, um so näher ist man dem Sein.“⁴²

Noch ein weiterer Aspekt macht deutlich, dass die Identität von Seelengrund und Gott bei Eckhart als ein Modell der Identität in der Differenz gedacht wird: Die Identität von Gott bzw. Christus und Seelengrund ist zwar einerseits eine Einheit im Sein und der Natur, aber andererseits gewährt Gott diese Einheit im Eingießen

Gott gebiert in der Geburt des Sohnes zugleich den Seelengrund, der ungeschaffen, aber von Gott geboren ist.

und Eingebären in die Seele. Insofern Gott sich in die Seele gebiert, gebiert er zugleich das Fünklein, den Grund. Gott gebiert in der Geburt des Sohnes

zugleich den Seelengrund, der ungeschaffen, aber von Gott geboren ist. Darin aber zeigt sich eine Einheit in der Unterschiedenheit: Gott setzt sich selbst in die Seele als deren Grund, setzt sich als Grund, und dies ist die Einheit von Gott und Grund. Aber insofern er sich *als* Grund setzt, setzt er ein Anderes seiner selbst aus sich heraus, gebiert er ein von ihm Unterschiedenes (dies ist die Differenz in der Einheit, die sich im „als“ ausdrückt). In der Gabe des Geborenscheidet sich also der Grund von dem, mit dem er zugleich identisch ist. Auch dies markiert eine Differenz zwischen Gott und Seelengrund in bleibender Identität.

Die bleibende Aktualität des Konzepts der Gottesgeburt

Das Konzept der Gottesgeburt ist nicht auf Eckharts Theologie reserviert, es findet sich auch – teilweise in deutlicherem Bezug auf die Metaphorik des Herzens der Seele – in anderen Modellen christlicher Mystik, aber auch im Sufismus.⁴³ Diskutiert wurden auch Parallelen zwischen Meister Eckharts Theologie und dem Zen-

Ein wichtiges Aktualitätsmoment der Lehre von der Gottesgeburt liegt in in der Möglichkeit einer interreligiösen Perspektive auf gemeinsame anthropologische Grundmotive und spirituelle Theologien mystischer Provenienz sowie Gemeinsamkeiten in Gottesbildern.

Buddhismus. Insofern liegt ein wichtiges Aktualitätsmoment der Lehre von der Gottesgeburt in der Möglichkeit einer interreligiösen Perspektive auf gemeinsame anthropologische Grundmotive und spirituelle Theologien mystischer Provenienz sowie Gemein-

samkeiten in Gottesbildern. Die Lehre von der Gottesgeburt begegnet allerdings in modifizierter Form auch in zeitgenössischen christlichen Theologien prozess-theologischer Ausrichtung, insbesondere dann, wenn etwa das Schöpfungs- und das Inkarnationsverständnis in Richtung einer kontinuierlichen Schöpfung und einer ebenso kontinuierlichen Inkarnation Gottes nicht nur singulär in Jesus von Nazareth, sondern in jeglicher Kreatur als Bild und als Gleichnis Gottes interpretiert wird, bis hin dazu, in deutlichen Anklängen an Giordano Bruno, der Eckharts Konzept radikalisiert hatte⁴⁴, das ganze Universum als Bild und darin als Verkörperung Gottes zu verstehen.⁴⁵ Die Lehre von der Gottesgeburt unterläuft so einen traditionellen personalen Theismus und betont die Relation zwischen Gott und

42 Eckhart, Pr. 51, 725.

43 Vgl. z. B. Zarrabi, *Practical Mysticism*.

44 Vgl. hierzu Wendel, *Affektiv und inkarniert*. 228-237.

45 Vgl. Ueda, *Gottesgeburt*.

Welt: Gott und Welt sind im Bildverhältnis nicht gleich, doch sie gehören einander zu und stehen in bleibender Relation zueinander. Dementsprechend wird das Gottesgeburt-Motiv teilweise auch im Sinne eines pantheistischen Gottesverständnisses ausgelegt. Wichtig ist aber zu sehen, dass der Bildbegriff zwar einerseits durchaus die Identität von Gott und Welt dem Sein nach betont, zugleich aber auch deren Unterschiedenheit im Abhängigkeitsverhältnis herausstellt: Die Welt hat ihren Ursprung nicht in sich selbst, sondern aus Gott, und darin, dass sie aus Gott ist, ist sie nicht Gott, da kontingent, somit nicht selbstursprünglich und unbedingt wie Gott, folglich auch nicht vollkommen. Allerdings wird auch Gott insofern als abhängig von der Welt gedacht, als Gott im immerwährenden Eingebären in den Grund wird, also ein Sein im Werden darstellt. Die Gottesgeburt impliziert deutlich ein temporalistisches Verständnis Gottes in seiner Relation zur Kreatur, ohne Gott im göttlichen Grund Ewigkeit abzusprechen. Kontrovers diskutiert wird jedoch die Frage, ob das Gott-Welt-Verhältnis ein Freiheitsverhältnis ist oder nicht, und ob Schöpfung als freier Akt Gottes zu verstehen ist, da Eckhart ja betont, dass Gott sich notwendigerweise in den Seelengrund eingeboren hat und immer wieder neu eingebiort: Gott kann nicht anders als sich eingebären, zugleich ist dieses Nicht-anders-können als höchster Vollzug göttlicher Freiheit bestimmt. Schließen sich hier aber Freiheit im Sinne von Anderskönnen und Notwendigkeit nicht aus? Begegnen hier Momente eines durchaus auch problematischen Freiheitsverständnisses, das Freiheit damit identifiziert, der Notwendigkeit seiner Natur zu folgen (Spinoza) oder als Einsicht in die Notwendigkeit (Hegel)?

In aktuellen Modifikationen erfährt die Lehre von der Gottesgeburt jedoch eine deutliche Transformation dahingehend, dass sie nicht mehr nur als Geburt Gottes im Grund der Seele gedeutet und damit mentalistisch bzw. intellektualistisch reduziert wird.

Oder verhält es sich anders, wenn man die göttliche Freiheit in Entsprechung zur göttlichen Liebe setzt und damit als ein Allvermögen Gottes versteht, in vollkommener Liebe, unbedingter Zuwendung, zu handeln, Anderes zu setzen und sich auf es bleibend zu beziehen?

Dann wäre die Gottesgeburt Ausdruck dieses Allvermögens Gottes, welches in Entsprechung zu Gottes vollkommener Moralität stünde, und das Nicht-Anders-Können Gottes wäre identisch mit dem Ineinsfall von Sollen und Können, Moralität und Freiheit in der Vollkommenheit Gottes.⁴⁶

In aktuellen Modifikationen erfährt die Lehre von der Gottesgeburt jedoch eine deutliche Transformation dahingehend, dass sie nicht mehr nur als Geburt Gottes im Grund der Seele gedeutet und damit mentalistisch bzw. intellektualistisch reduziert wird. Die Gottesgeburt bezieht sich auch auf das Materielle insofern, als Materie nicht mehr als Gott äußerlich gedacht wird, sondern als Gott als Attribut bzw. Aspekt, als Potenzial zugehörig, so dass sich Gott in der Gottesgeburt sowohl mental als auch physisch manifestiert. Die Gottesgeburt geschieht dann zum einen im verkörpert verfassten bewussten Leben, zum anderen im gesamten Universum, welches Mentales wie Physisches umfasst und enthält. Hier gibt es Anklänge an „Welt-als-Körper-Gottes“-Theologien bzw. an das Motiv des „kosmischen Christus“. Diese aktualisierenden Konzeptionen eröffnen Möglichkeiten dafür, einen gemeinsamen Boden für ein interreligiöses Gespräch zu schaffen, welches sich fundiert über Gemeinsamkeiten wie auch Unterschiede (insbeson-

⁴⁶ Vgl. hierzu ausführlich Wendel, Theologie.

dere im Blick auf Christologie und Soteriologie) verständigen kann. Im Blick auf eine Erweiterung des Inkarnationsverständnisses wäre es zudem möglich, den immer noch subkutan wirksamen religionstheologischen Superiorismus, der vor allem christologisch und soteriologisch verankert ist, hinter sich zu lassen.

Nicht zuletzt besitzt die Lehre von der Gottesgeburt das Potenzial, das Verhältnis von Gott und Mensch gleichsam zu demokratisieren: Sie begegnen einander sozusagen auf Augenhöhe, der Mensch ist zwar von Gott abhängig, aber nicht unterworfen. Und auch die Menschen untereinander sind in ihrem Gottesverhältnis

Die Lehre von der Gottesgeburt besitzt das Potenzial, das Verhältnis von Gott und Mensch gleichsam zu demokratisieren.

gleich, nicht unterschieden. Es gibt keine unterschiedlichen, hierarchisch geordneten Stufen an Gottesnähe und Teilhabe an Gott, an Gleichgestaltung und Repräsentanz, und das impliziert

Egalität. In alle gebiert sich Gott in gleicher Art und gleichem Maße, allen wohnt Gott gleichermaßen ein. Das Gleiche gilt auch für Christus und den Geist, da die Gottesgeburt zugleich als Christus- bzw. Logos- wie Geistgeburt aufgefasst wird: Das göttliche *subiectum* (Grund, Ursprung) gebiert sich in all seinen Subsistenzweisen (Logos bzw. Intellekt und Spiritus bzw. Wollen, Begehren, Gefühl) ein. Die Lehre von der Gottesgeburt stellt somit ein wichtiges Moment eines Gottesverständnisses dar, das Gott nicht mehr als „höchstes Wesen“ außerhalb der Welt bzw. in einer „Hinterwelt“ bestimmt, sondern als Teil und Moment der Welt und als dem Menschen inwendig. Selbstvollzug und Gottesbezug, Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis, werden so aufs engste miteinander verbunden, wobei dabei auch der Bezug auf Andere und Anderes, das ebenso als Ausdruck und Vollzug der Gottesgeburt begriffen wird, darin eingeschlossen ist.

Vor diesem Hintergrund der Lehre von der Gottesgeburt und ihren theologischen Potenzialen erhält denn auch der Bezug auf die Feier der Geburt Jesu an Weihnachten eine andere Dimension: In der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth scheint auf, was genau besehen in allen und immer schon geschieht bzw. geschehen kann, was allen geschenkt ist: Einung mit Gott und aus ihr heraus Gott in der Welt zum Ausdruck zu bringen. Jesus ist so gesehen nicht Konstituens, sondern besonderes Exemplum, Exemplar dessen, was allen verheißen ist, nämlich der wunderbare Tausch: „Gott wird Mensch, damit wir Gott werden“ – und darin zugleich dem Leben in Fülle, dem Reich Gottes jetzt schon teilhaftig zu sein und dereinst vollkommen teilhaftig zu werden.

Literatur

Bonaventura, *Itinerarium mentis in deum*. Pilgerbuch der Seele zu Gott, lat./dt. Übersetzt und eingeleitet von Marianne Schlosser, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1993.

Flasch, Kurt (Hg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg 1984.

- Flasch, Kurt, *Converti ut imago – Rückkehr als Bild. Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998) 130-150.
- Hof, Hans, *Scintilla Animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung*, Lund 1952.
- Ivánka, Endre von, *Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 72 (1950) 129-176.
- Meister Eckhart, Pr. 2, in: *Die Deutschen Werke Band I.*, hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1958, 434-438.
- Meister Eckhart: Pr. 4, in: *Die Deutschen Werke Band I.*, hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1958, 442-445.
- Meister Eckhart, Pr. 5b, in: *Die Deutschen Werke Band I.*, hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1958, 449-451.
- Meister Eckhart, Pr. 6, in: *Die Deutschen Werke Band I.*, hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1958, 452-455.
- Meister Eckhart, Pr. 40, in: *Die Deutschen Werke Band II.*, hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1988, 687-689.
- Meister Eckhart, Pr. 51, in: *Die Deutschen Werke Band II.*, hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1988, 723-726.
- Meister Eckhart, Pr. 52, in: *Die Deutschen Werke Band II.*, hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1988, 727-731.
- Meister Eckhart, Pr. 67, in: *Die Deutschen Werke Band III.*, hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1976, 528-530.
- Meister Eckhart, Pr. 68, in: *ders.*, *Die Deutschen Werke Band III.*, hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1976, 531-534.
- Meister Eckhart, Pr. 69, in: *Die Deutschen Werke Band III.*, hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1976, 535-539.
- Mojsisch, Burkhard, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg 1977.

- Rahner, Hugo, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 59 (1935) 333-418.
- Reiter, Peter, Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre, Würzburg 1993.
- Ueda, Shizuteru, Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus, Gütersloh 1965.
- Silesius, Angelus, Cherubinischer Wandersmann. Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge, in: Sämtliche poetische Werke in drei Bänden. Band 3, München 1949.
- Wendel, Saskia, Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung, Regensburg 2002.
- Wendel, Saskia, Die Theologie Meister Eckharts – eine Metaphysik der Notwendigkeit oder der Freiheit?, in: Meister-Eckhart-Jahrbuch 12 (2018) 187-199.
- Wilde, Mauritius, Das neue Bild vom Gottesbild. Bild und Theologie bei Meister Eckhart, Freiburg/Schweiz 2000.
- Zarrabi, Zadeh Saeed, Practical Mysticism in Islam and Christianity. A comparative study of Jalal al-Din Rumi and Meister Eckhart, New York 2016.

