

THEOLOGISCHE REVUE

120. Jahrgang

– Januar 2024 –

Heizler, Christoph: Der Einbezug in die Güte bei Meister Eckhart. Ein Beitrag zur theologischen Begründung und praktischen Entfaltung klinischer Seelsorgepraxis. – Würzburg: Echter 2022. 320 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 114), brosch. € 48,00 ISBN: 978-3-429-05749-7

Meister Eckhart predigt über „den Einbezug des Guten in die Güte“ (9). Mit dieser Bemerkung beginnt die Studie. Sie macht sich damit von der theol. Spekulation des spätmittelalterlichen Denkers bis hin zu einer „klinischen Seelsorgepraxis“ auf den Weg. Oder zunächst umgekehrt.

Auf ersten 100 S. sichtet der erste Teil der Untersuchung zunächst „aktuelle pastoraltheologische Diskurse“, um diese spezifisch als Anwendung auf eine „rezeptiv-kreative Mitwirkung an Gutem“ hinzuführen und zugleich „zur individuellen Standortfindung“ in der klinischen Seelsorgepraxis einzuladen (34). Denn Pastoraltheol. ist eine „fragefreudige“ und in diesem Sinne auch lernbereite Disziplin. Der Gegenstand der Untersuchung sind „Verhaltensvorprägungen und habituelle Dispositionen“ die dann zu „rezeptiv-kreativen Handlungspotentialen führen“ (47). Dabei sind die klinischen und im weiteren Sinne auch die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, analysiert durch Soziologie und Psychologie, jeweils zu berücksichtigen. Dazu liefert der Vf. auch einen „Historischen Abriss‘ der Krankenfürsorge“, der „drei typische Paradigmen“ am Werk sieht: „Beratende Begleitung, Mystagogie und diakonisch-prophetische Seelsorge“ (54f). Sie werden in „aktuellen Konzepten“ entfaltet (58f). Leitend sind dabei u. a. Doris Nauer zu „Seelsorge“ und Simon Peng-Keller für „Spiritual Care“. Die institutionellen Bedingungen der Seelsorgepräsenz werden sodann dargestellt, erörtert, ökumenisch und ehrenamtlich erweitert (67f). Wichtig werden dabei unter Einbezug von Hartmut Rosas „Resonanztheorie“ die „Prozesse responsiver Wechselwirkungen“ (90f). Als eigenen Ausgangspunkt wählt der Vf. jedoch die „Haltung und Einstellungen der seelsorglich präsenten Personen“ (97f). Man kann sich fragen, warum noch nicht hier, sondern erst später bei Meister Eckhart von „Tugenden“ die Rede ist (164f).

Der zweite Teil der Untersuchung widmet sich Meister Eckhart als Impulsgeber einer „systematische[n] Erschließung“. D. h. es geht um den „Einbezug in die Güte“ bei Meister Eckhart (103–174). Dieser Teil zeigt mit Hilfe einschlägiger und kenntnisreicher Autoren Studien (z. B. Loris Sturlese), wie eine phil. Theol. und eine „mystagogische Kerygmantik“ einander entsprechen können. Hervorgehoben werden dabei die „Tranzendentalienlehre“ („Tranzendentalien als exklusive Prädikationen Gottes“, 115), die „Intellekttheorie“ (119f) und die „Ontologisierung der Ethik“ (125) durch die „Transposition der Tugenden in ihren Grund“ (130). Darauf folgt eine Interpretation von Eckharts berühmtem Traktat über die „göttlichen Tröstungen“, die Eckhart als „Einbezug des Guten in die Güte“ erläutert. Wer ist „der Gute“? Das ist der Mensch nur „insoweit“ oder „insofern“ er bereits

praktisch in der Güte ist, obwohl er es empirisch nicht im Vollsinn sein kann (136). Praktisch in der Güte sein setzt Durchlässigkeit für das „Ergießen“ der Gutheit in den Guten voraus (137), insofern geht es um eine Empfänglichkeit, die praktisch durchdringt. Dieser „Einbezug“ ist trinitarisch vorgeformt als „Sohnschaft“ (140f). Das Paradigma „gut“ ist stellvertretend für alle einwohnenden göttlichen Ursprünge der „Tugenden“, wie z. B. der Gerechtigkeit. Was der Vf. anhand des „Buches der göttlichen Tröstung“ dargestellt hat, erweitert er durch den Blick auf Eckharts lateinisches Werk (144f), seine Deutschen Predigten (147f) und das Grundwort „Abgeschiedenheit“ in seiner Predigtintention (150f) und im Traktat „Von Abgeschiedenheit“¹. „Abgeschiedenheit“ legt H. mit Quero-Sanchez als „Absolutheit“ aus.

Mit dieser „Basis“ soll eine „Aneignung der speziellen Eckhartschen Tugendethik als ontologisch begründeter Gesinnungsethik“ vorbereitet werden (151). Zuvor stellt der Vf. „kritische Anfragen [...] in pastoralem Interesse“ (157–163) an Meister Eckhart. Eckhart sei „geschichtsvergessen“, „kontextschwach“, „widersprüchlich“, für konkrete Fälle unsensibel (161 mit Zitaten). Der Vf. kommt zum Schluss: „Am bedeutsamsten für unsere Fragestellung nach klinischer Seelsorgepraxis scheint seine [Eckharts] irritierende Insistenz darauf, dass alles Faktische auch Gottes Wille sei, und dass von daher ein Einwilligen in das Gegebene der Königsweg zur Willenskonkordanz mit dem Göttlichen bedeute“ (163). H. verweist darauf, dass dieses jeweils metaphysisch und nicht moralisch gemeint sei. Es komme auf die Perspektive an. Dies scheint mir freilich keine ausreichende Antwort auf die Kritik zu sein, dass Eckhart es nicht leiste, von der konkreten Einschränkung menschlichen Daseins auszugehen. Wo ist der tugendethische „Resonanzpol“ (165) für Eckharts Aufhebung des konkreten Geschicks in die Transzendenz? H. sieht ihn in einer „theologisch-geistlichen Schwingung, deren Virulenz in praktischer Hinsicht zu erläutern wäre.“ (165) Es geht um eine korrespondierende „Gegenschwingung“ (166).

Das Wort „Gegenschwingung“ aufgreifend – ein Zwischenruf des Rez.: Les extrêmes se touchent – die Gegensätze berühren sich. Es ist schon überraschend, dass sich gerade Menschen, die in extremen Befindlichkeiten Trost suchen, an Meister Eckhart wenden könnten, der ihnen dann vorschlägt, alles „Faktische“ ins „Metaphysische“ zu wenden. Wenn man in den letzten Teil des Eckhartschen Trostbuches hineinschaut, dann wird einem die Trostlosigkeit „normaler“ Tröstungen bewusst, die Eckhart gleichsam sprichwörtlich auflistet. Hat er sie gesammelt, um „normale“ Einstellungen zu befriedigen, die etwa darauf hinauslaufen: fehlt dir etwas, dann denke an das, was du hast? Aber hat nicht gerade Eckhart dieses „Haben“ trotz allen Entzuges als jeweiligen Trostgrund ausgeschaltet? Was hat ihn bewogen, diese Liste seiner metaphysischen Position gegenüberzustellen? Wollte er sagen: wenn dir das Metaphysische nicht passt, dann halte dich an das Übliche? So wie er manchmal am Ende einer steilen Predigt sagt: das musst du nicht wissen, geh nach Hause und mach einfach weiter wie bisher – das ist auch gut.² Eckhart als Ironiker, der zugleich ein Ireniker ist?

Zurück zum Duktus des Buches auf der Suche nach „Integration“: „Einladung, dem Anruf der Güte in Freiheit zu entsprechen“ (167). „Vielmehr zeigt sich in der werbenden und auf freie Annahme ausgelegten Form eines Angebotes göttlicher Güte unmittelbar die Qualität und Bedeutung dessen an, was nahe kommt und auf Resonanz hin wirksam werden will.“ (167) „Was herantritt ist [...] die Güte (Gott) an sich, das unbedingt und immer schon Gute, dessen Wesen es ist, sich zu verströmen und

¹ Meister Eckhart, *Predigten, Traktate, lateinische Werke* (Werke, 2), hg. von Nicklaus LARGIER, Frankfurt 1993, 434–459.

² Vgl. dazu den Schluss der Predigt 109, DW IV,2, 774.

mitzuteilen.“ (167) Nun gibt es ja Stellen, meint der Rez., wo Gott gerade nicht „gut“ ist – dann scheint gemeint zu sein: wenn wir unsere Vorstellung von „gut“ als „moralisch gut“ an ihn herantragen, denn wir wissen nicht, welche Qualität „gut“ als „göttlich“ haben kann.

Also: wohin führt das sich Einschwingen in die Selbstmitteilung Gottes als „optio fundamentalis“ (169)? Antwort H.s: „Die der Hinkehr zur Güte und darin zu Gott innewohnende bewusste und ebenso vorrangige *Abkehr vom Nicht-Gütigen* jedweder Art birgt erhebliche Konsequenzen für derart ausgerichtete AkteurInnen.“ (169) Die kalte „Ökonomisierung moderner Kliniken“ (169) ist da ein Hindernis. Umkehr zur Güte ist einerseits der Einbezug des Konkreten und andererseits dessen Überwindung in einer „Sinndeutung aus dem Glauben“ (171f), freilich im Bewusstsein, wie viel „Fragmentarisches“ (172) es dabei gibt, auch wenn man „wohlfeile sprachliche Wendungen vermeidet“ (173).

Was also ist „güteaffine Seelsorgepraxis“? Das ist die Frage des dritten Teiles dieser Arbeit (175–286). Es geht um Kriterien („Kriteriologie“) und um den richtigen Umgang mit der Zeit („Kairologie“), um am „Ankommen und Gestaltwerden der Güte konkreativ mitzuwirken“ (175). „Güte um der Güte willen.“ (177) Eckharts mittelalterliche Distanz dazu scheint etwas „sperrig“ (178). Aber man kann ja „kreatives Handeln“ nach Hans Joas pragmatistisch einbeziehen. Es geht darum, Eckharts Ansatz „lebensweltsensibel“ aufzulegen, zumal er selbst das „Wirken“ als Ort der Gotteserfahrung betont hat. Hier hätte der Vf. mehr Eckhart-Interpreten auf seiner Seite, als er heranzieht. Erst auf S. 212 kommt er auf Eckharts lebenspraktische Predigt über Martha von Bethanien zu sprechen. Immer wieder greift er mit Hilfe von Rosa auf Resonanzphänomene zurück (191). Man darf sich fragen, warum ab hier dann Eckhart doch nicht mehr so wegweisend einsetzbar zu sein scheint. Ob der S. 196 (Anm. 656) angeführte „Primat des Seins“ in Bezug auf Gerechtigkeit und Heiligkeit dies ohne Übersetzung erbringen kann? Es geht freilich um „kreative Erprobung“ (197) an innovativen Prozessen. D. h. der Impulsgeber ist hier nicht mehr der Taktgeber. Dieser Taktgeber scheint der Pragmatismus nach William James zu sein (199). Das finde ich gut, sähe es aber gern mit dem „Wirken“ bei Eckhart vermittelt. Hier fehlt mir eine Brücke. Auch zu Eckharts eigenem „prozesshaften Denken“ – etwa: was heißt es, „die Liebe in sich [zu] schöpfen“³ (Eckhart)? Ist „Eckharts Weg“ nur „aus der Zeit in die Ewigkeit“ und nicht auch umgekehrt: aus der Ewigkeit in die Zeit? (dazu 207) Es geht nicht nur mit Alois Haas um „Abkehr von der Zeit“ (208), so radikal Eckharts diesbezügliche Formulierungen auch klingen – hier wäre die Gegenschwingung bei Eckhart selbst zu untersuchen, d. h. eine Historisierung seiner Position als angefeindeter „Schützer“ der damaligen Laienbewegungen. „Abgeschiedenheit“ hat dann nämlich auch einen (Kirchen-) politischen Klang. Es geht darum, nicht von „Eigenschaft“ bestimmt zu sein, worin neben der Bindung an persönliche Eigenheiten auch Leib-Eigenschaft im sozialen Sinn anklingt. Damit wäre deutlicher auszuführen, was thematisch durchscheint: „Abkehr von der Zeit ist in Eckharts Optik gesichtet jedoch keine endgültige Weltflucht, sondern lösende und den Menschen befreiende Transformation seines Weltbezugs“ (211). Aber was heißt das genauer, kirchlicher-weltlicher? Dazu wäre eine konkretere Betrachtung zur Kliniken-Ökonomie nötig! H. verbleibt m. E. zu sehr in der individuellen Begegnung. Das „Einbrechen“ dort (220) ist mir sozialetisch zu wenig. Freilich ist ab S. 221 auch von „Mitgestalten“ die Rede und es geht um „das soziale Moment an der Ankunft von Güte mit Zeit verbunden“ (322). Da scheint Eckhart mit seiner jedoch „latent angelegten Tendenz zur Privatisierung und Verinnerlichung und darin aber zur

³ Vgl. *Meister Eckhart*. Lateinische Predigten über Liebe, Auswahl und Übersetzung Dietmar MIETH, Ostfildern zuletzt 2022, 288–358.

Engführung des religiösen Verhältnisses“ (223) zu versagen. Hier hätte eine Lektüre z. B. von Erich Fromm Eckharts-Rezeption weiterführen können. Dann wäre das Fazit besser begründet: „Als Durchbruch zu sozialer Verantwortung begriffene Zeit ist somit nicht etwas, das sekundär zur privaten Innerlichkeit des Gottesbezugs noch additiv hinzukäme.“ (226) Was H. hier aus dem JohEv bezieht, hatte Eckhart längst daraus erläutert. Was er zur „Präsenz der Güte“ als seelsorgliche Begegnung ausführt, hätte durch Eckharts Vorstellung von der Bedeutung des Menschseins, die allen Menschen zugleich im Namen der Menschheitswerdung Gottes zuteil wird, ergänzt werden können. (Wir nennen das heute: „Menschenwürde“.) Damit hätte auch Emmanuel Levinas', d.h. die vorrangige, Bedeutung des Anderen vermittelt werden können (246f), statt dass dieser als „Ethiker“ der „Ontologie“ Eckhart entgegenzustehen scheint. H.s Beschreibung eines „Zwischenraumes“ scheint mir durchaus geeignet, hier mehr Eckhart ins Spiel zu bringen. Denn Eckharts phil. Theol. verbunden mit „auführerischer“ Seelsorge ist durchaus ein „Zwischen“ von Ewigkeit und Zeit.

Wie formuliert H. den „Ertrag“ seiner Studie? Es ist ein „mystagogischer Impuls“ für die Pastoral an kranken Menschen. Gott und der Gute stehen demnach „in einem personalen Verhältnis“ (289). Gemeint ist: in einer „Relation“, einer „Beziehung“. Das scheint mir zu blass. Um dies etwas aufzufüllen, braucht H. die Resonanztheorie. H. hätte aber noch Weiteres über Eckharts „Verschränkung von Theologie, Philosophie und praktischem Handeln“ (294) einbringen können, wenn er etwa bei Herma Piesch (1935) eingesetzt und dann die Historie Eckharts auch etwas „politischer“ verstanden hätte, und zwar anhand der von Eckhart über Johannes Tauler ausgehenden Aufwertung des Wirkens, die dann Max Weber für die Ökonomie analysierte.⁴ So erscheint Meister Eckhart zu sehr auf der Schiene einer „Gesinnung“. Das ändert nichts an dem positiven Eindruck. Dieses Buch bemüht sich nicht nur darum, die Klinikseelsorge in einer tieferen Besinnung über die gottmenschlichen Beziehungen zu verorten, sondern es gibt auch für die Klinik viele spirituell-pastorale Wegweisungen.

Über den Autor:

Dietmar Mieth, Dr., Professor em. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen (dietmar.mieth@uni-tuebingen.de)

⁴ Vgl. etwa Dietmar MIETH: Menschenwürde – vormoderne Perspektiven am Beispiel zweier Impulse des Spätmittelalters, in: *Die Aktualität der Vormoderne*. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität (Europa im Mittelalter, 23), hg. v. Klaus RIDDER / Steffen PATZOLD. Berlin 2013, 319–240, gekürzt auch in: *Handbook on Human Dignity*, hg. Marcus DÜWELL / Dietmar MIETH u. a., Cambridge, 2014. Ferner DERS.: Der Aufstieg des „Gewerbes“: Meister Eckhart, Johannes Tauler, Martin Luther, Max Weber – Historisch-systematische Betrachtungen, in: *Von Meister Eckhart bis Martin Luther* (Meister Eckhart Jahrbuch, 13), hg. v. Volker LEPPIN / Freimut LÖSER, Stuttgart 2019, 139–168.