

Eckhart, Artikel EKL (Evangelisches Kirchenlexikon)

Eckhart, Meister (um 1260-1328), Dominikaner, Mystiker. Geboren in Hochheim (bei Gotha oder bei Erfurt) in Thüringen, trat E. um 1275 in das Erfurter Dominikanerkloster ein. Er durchlief die übliche Ausbildung, studierte wohl noch vor dem Tod des Albertus Magnus († 1280) Theologie am Kölner, 1293f am Pariser dominikanischen Studium Generale. Danach war E. ab 1294 Prior in Erfurt und Stellvertreter des Provinzials Dietrich von Freiberg. 1302 wurde E. in Paris zum Magister promoviert. 1303-1311 wirkte er als erster Provinzial der neugeschaffenen Ordensprovinz Saxonia. Obwohl E. 1310 zum Provinzial der Provinz Teutonia gewählt worden war, wurde er 1311 vom General nach Paris gesandt, wo er bis 1313 lehrte. Von 1314 bis etwa 1323 war E. in Straßburg Seelsorger, Prediger und Visitator von Nonnenklöstern. Hier entstanden zahlreiche Schriftauslegungen und dt. Predigten. Nonnenklöster betreute E. auch in Köln, wo er frühestens ab 1323 am Studium Generale lehrte. 1326 wurde seitens des Kölner Erzbischofs Heinrich II. von Virneburg ein Inquisitionsverfahren gegen E. eingeleitet, obwohl sein Orden ihn gegen jeden Häresieverdacht in Schutz genommen hatte. Ihm wurde vorgeworfen, durch seine starke Betonung der »unio mystica« die Grenze zwischen Gott und Mensch zu verwischen. Die beiden mit der Untersuchung beauftragten Franziskaner stellten die zu beurteilenden Sätze vornehmlich aus E.s dt. Schriften zusammen. E. appellierte an den in Avignon residierenden Papst Johannes XXII. Bevor er zur Verteidigung nach Avignon reiste, rechtfertigte er sich im Anschluß an eine Predigt in Köln. Die päpstliche Bulle *In agro dominico* vom 27. 3. 1329 verurteilte von den 28 bedenklichen Sätzen 1-15 und 27/28 als häretisch, die anderen 11 als »sehr kühn« und »der Häresie verdächtig«. E. starb, bevor das Verfahren am 30. 4. 1328 abgeschlossen war.

E.s lat. Schriften gehören fast alle zum *Opus tripartitum*. Erhalten als Bestandteile dieses Hauptwerkes sind Prologe (unabgeschlossen), Komm. zu Gen, Ex, Weish, Joh, Predigtentwürfe und verschiedene andere Schriften (unabgeschlossen). Die Überlieferung des lat. Werkes ist schmal. Breiter sind die dt. Werke überliefert, v.a. die vor jungen Erfurter Ordensbrüdern gehaltene »Rede der unterscheidung« und »Von abgescheidenheit«. E. widmete um 1318 der verwitweten Königin Agnes von Ungarn den *Liber benedictus* mit dem »Buch der göttlichen Tröstung« und dem »Sermon vom edlen Menschen«. Von den ihm zugeschriebenen etwa 150 Predigten können nach heutigem Wissen 86 als echt gelten. Die dt. Schriften E.s wurden bis etwa 1500 im ganzen dt.-niederländ. Sprachraum tradiert, allerdings häufig anonym oder pseudonym; so konnten Lehren E.s trotz der Verurteilung weite Verbreitung finden und auch im Protestantismus rezipiert werden. Zentral für E.s Lehre ist die Formel »esse est Deus« (das Sein ist Gott), mit der E. die Identität dieser beiden Größen ausdrückt: Gott ist das wahre Sein, und alles andere Sein ist nur, insofern es Sein von ihm ist. Dies bringt E.z.B. mit dem Bild des Spiegels im Wasser zum Ausdruck, der die Sonnenstrahlen reflektiert, so daß er selbst als Sonne leuchtet. Philos. Erkenntnis und christl. Glaube als Ausdruck des neuen in Christus geoffenbarten Seins stehen nicht für zwei unterschiedliche Wahrheiten, sondern der »philosophus« (Aristoteles), Mose und Christus lehren dasselbe, wobei es bei Mose im Modus des Glaubens (*credibile*), bei Aristoteles in dem der Wahrscheinlichkeit (*probabile*), bei Christus in dem der Wahrheit (*veritas*) auftritt. Die Inkarnation Gottes vollzieht sich im Seelenfünklein eines jeden Menschen, wenn der Mensch sich in Abgeschiedenheit der Welt entledigt. E.s Lehre dient Predigt und

Seelsorge, sie kritisiert an manchen Erscheinungsformen der Frauenmystik einen Mangel an Verinnerlichung: Selbstabtötung durch asketische Praktiken ist von geringerem Wert als Selbstvernichtung in der Gotteshingabe; das gemeinschaftliche Gebet ist dem privaten vorzuziehen; »in Gott verliebt sein« ist nicht gleichbedeutend mit »Gott lieben«; Gottesliebe entäußert sich in die Nächstenliebe.

Werke: - Quint, J. / Koch, J.u.a. (Hgg.): Meister E. Die dt. u. lat. Werke, 5 Bde., Stuttgart 1936-1963. - Lit.: Ruh, K.: Meister E. Theologe, Prediger, Mystiker, München 1985 - Langer, O.: Mystische Erfahrung u. spirituelle Theologie. Zu Meister E.s Auseinandersetzung mit d. Frauenfrömmigkeit seiner Zeit, München 1987 - Lohn, F.: Die Predigt Meister E.s. Seelsorge u. Häresie, Heidelberg 1993 - Manstetten, R.: Esse est Deus. Meister E.s christologische Versöhnung v. Philosophie u. Religion u. ihre Ursprünge in d. Tradition d. Abendlandes, Freiburg u.a. 1993.
[Register: E. Evangelisches Kirchenlexikon, S. 15874 (vgl. EKL Bd. 5, S. 152 ff.)]

Eckehart. Religion in Geschichte und Gegenwart, S. 7400 (vgl. RGG Bd. 2, S. 304 ff.) (c) J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)

Eckehart, gen. Meister E. (* ca. 1260 wohl in Hochheim bei Gotha, † vor dem 30.4.1328 wohl in Avignon), OP, zwischen 1294 und 1298 Prior in Erfurt und Vikar von Thüringen, 1302 Magister der Theol. in Paris, wo er bis 1303 lehrte, dann Ordensprovinzial von Norddeutschland (Saxonia), 1307 dazu Generalvikar von Böhmen, 1311 zum zweiten Mal nach Paris berufen. In Straßburg (seit 1313) und Köln (seit ca. 1323) wirkte E. wahrscheinlich als mit der Seelsorge unter den Nonnen des Ordens betrauter Vikar des Ordensgenerals (worauf ein großer Teil seiner deutschen Predigten zurückgehen dürfte), in Köln dazu als Professor am Generalstudium. Verdächtigungen seiner Ausdrucks- und Lehrweise führten 1326 zum Lehrprozeß. Gegen die Anklagen des Kölner erzbischöflichen Gerichtes verteidigte sich E. durch eine Rechtfertigungsschrift und appellierte an die Kurie. Dort konnte er sich vor einer Kommission rechtfertigen, die ihn zwar objektiver beurteilte, sich jedoch mit einer Bereinigung der Kölner Anklagepunkte begnügte, statt seine Werke selber zu prüfen. 1329 verurteilte eine Bulle Johannes' XXII. 26 Sätze E.s (s. Denz. Nr. 501 ff.) und erwähnte, daß er vor seinem Tode widerrufen habe. - Diese Verurteilung hat E.s Nachwirken gestört, aber nicht unterbunden. Bei seinen Schülern Tauler und Seuse lebt das Andenken an den »göttlichen Meister« fort.

Über 200 Handschriften mit Predigten E.s bezeugen seinen starken Einfluß auf das geistliche Leben des ausgehenden MA (Mystik: VI; Marquard von Lindau, Jordan von Quedlinburg, Jan van Ruysbroek, Deutsche Theologie, Nikolaus von Kues). Die deutsche Mystik des 14. Jh.s »hat der deutschen Sprache die Bereiche des Gedanklich-Übersinnlichen erobert. Dabei steht M. E. allen andern voran« (J. Koch). - Nachdem E. in Kreisen der Romantik (Baader) wieder entdeckt worden war, hat das erste Jh. der E.-Forschung (Pfeiffer, Denifle) eine verwirrende Fülle von Deutungen seiner Lehre hervorgebracht, die sich zwischen solchen Extremen wie Thomismus und Existentialismus bewegen. Förderliches kam nur zustande, wo man die thomistischen und neuplatonischen Voraussetzungen E.s ernst nahm (letztere durch Pseudo-Dionysius bestimmt, z. T. von Albert d. Gr. und seiner Schule [s. Ü II, 418] vermittelt; auch direkter Einfluß von Avicenna, Averroes, Maimonides), wo man ferner die mystische Lehre der deutschen Schriften nicht von der Metaphysik und (weitgehend aus der Bibelexegese erwachsenen) Theologie der lateinischen trennte. Es besteht kein Anhaltspunkt zur Annahme, E. habe selber mystische Erfahrungen gehabt. Seine spekulative Mystik, in der nur Mißverständnis pantheistische Züge findet, verbindet den biblischen Gedanken der Gotteskindschaft mit einer E. eigentümlichen Schöpfungslehre: Versteht E. Gott als das Sein, wertet er die Kreatur als Nichts; schreibt er aber der Kreatur Sein zu, muß Gott in der Sphäre des neuplatonischen Über-Seins (E. sagt gerne: des reinen Intellekts) gesehen werden. Gott ist dem Geschaffenen in unmittelbarster Weise gegenwärtig. Als das Sein, als »primus actus formalis« gibt er dem Seienden sein geschöpfliches Sein mit all seinen Vollkommenheiten nie so, daß es Eigenbesitz des Geschöpfes wird (wie bei Thomas von Aquino), sondern immer nur »ze borge«, als »Einstrahlung«, als etwas, das im Empfänger nie Wurzel schlägt. Den Ursprung, in dem nichts geschieden ist und der doch der Grund aller Unterscheidung ist, sucht E. jenseits der drei göttlichen Personen und doch in ihnen als ihr Wesen. Wenn er die biblischen Lehren von der Menschwerdung und der Gotteskindschaft erklärt, betont er nicht nur Gottes Priorität

im Gnadenwerk, sondern sucht darüber hinaus jenen Ort zu bestimmen, an dem der Mensch fähig wird, Gott zu empfangen. Es ist das »Seelenfünklein« (scintilla animae), in dem wir, jenseits der geschöpflichen Merkmale, unser wesentliches Sein »in Gott« finden, »Gottes Sohn in uns gebären«, d. h. nicht uns in Gott auflösen, sondern einer eingebildeten Eigenständigkeit absagen; in dem wir die Bedürftigkeit, in der unser Sein »nach Gott hungert«, als das wahre, uns von Gott geschenkte Sein erfahren - ethisch: uns von allem äußern Wollen abwenden, zur »Abgeschiedenheit« gelangen, die zugleich die feste, ruhige Grundlage für alles gute Tun ist.

Werke: Von dem von E. geplanten Opus tripartitum (vgl. Werke I, 148 ff.) sind die Prologe, Auslegungen von Gen (doppelt), Ex, Weish, Joh, Predigten und Vorlesungen zu Sir 24, 23-31 u. eine sicher unvollständige Sammlung von Sermones erhalten. Von den kleineren tat, Schriften sind die Pariser Quästionen (1302 f. u. 1311 bis 1313) am wichtigsten. Dt. Werke: Predigten u. Traktate (sicher echt: Buch der göttlichen Tröstung u. Predigt vom edlen Menschen; alles andere mehr oder weniger zuverlässige Nachschriften). - GA: M. Eckhart, die dt. u. lat. Werke, hg. im Auftrage der dt. Forschungsgemeinschaft (v. J. QUINT, J. KOCH, K. WEISS u. a.), 1936 ff. - Teilausg.n (s. FAGGIN a. a. O. 375 ff. u. VerFLex I, 496 f.; V, 166. 168): F. PFEIFFER, Dt. Mystiker des 14. Jh.s II, 1857, Neudr. 1924 (zur Benützung s. VerFLex I, 497) - H. DENIFLE s. u. - Prozeßakten: Rechtfertigungsschrift hg. v. A. DANIELS in BGPhMA XXIII, 5, 1923 u. v. G. THÉRY in AHDL 1, 1926 f. 129-268 (mit Quellennachweis); dt. v. O. KARRER u. H. PIESCH, 1927 - Gutachten avignonesischer Theologen hg. v. F. PELSTER (BGPhMA Suppl. III [Grabmann-Festschr.], 1935, 1099 bis 1124) - Übrige Aktenstücke: M. H. LAURENT, Autour du procès de Maître Eckhart. Les documents des Archives Vaticanes (Divus Thomas 39, Piacenza 1936, 331-348). - Von den zahlreichen Teil- u. Auswahlübers.en ist zuverlässig; M. E., Dt. Predigten u. Traktate, hg. u. übers. v. J. QUINT, 1955. - Forschungsberichte: G. THÉRY, Le développement historique des études eckhartiennes (La Vie Spirituelle Suppl. 2, Paris 1948 f., 304-337) - K. HEUSSI u. K. WEISS, E.-Studien (Studien der Luther-Akademie NF 1), 1953. - Lit.: H. DENIFLE, M. E.s lat. Schriften u. die Grundanschauung seiner Lehre (ALKGMA II, 1886 [Nachdr. 1956], 417-652. 672-687; mit Texten) - RE V, 142 ff.; XXIII 362 - Ü II, 561 ff. 779 f. (Lit.) - LThK III, 527 ff. - VerFLex I, 495 ff.; V, 163 ff. - A. DEMPFF, M. E., 1934 - K. OLTMANN, M. E., 1935 - H. BORNKAMM, E. u. Luther, 1936 - W. BANGE, M. E.s Lehre vom göttlichen u. geschöpflichen Sein, 1937 (Lit.) - H. EBELING, M. E.s Mystik, 1941 - G. FAGGIN, M. E. e la mistica tedesca preprotestante, Mailand 1946 (Lit.) - EC V, 28 ff. - Catholicisme III, 1258 ff. - H. HOF, Scintilla animae, Lund-Bonn 1952 - B. SCHMOLDT, Die dt. Begriffssprache M. E.s, 1954 - EKL I, 990 f.

M. A. Schmidt
[Eckehart. Religion in Geschichte und Gegenwart, S. 7400 (vgl. RGG Bd. 2, S. 304 ff.) (c) J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)]

Mystik, Artikel EKL (Evangelisches Kirchenlexikon)

1. Religionsgeschichtlich 1.1. Definition im Verhältnis zur Religion 1.2. Hauptströmungen in der Religionsgeschichte 2. Kirchengeschichtlich 2.1. Begriff und Forschung 2.2. Im NT 2.3. Alte Kirche 2.3.1. Nachapostolische Zeit 2.3.2. Ostkirche 2.3.3. Westkirche und Augustin 2.4. Mittelalter 2.4.1. Frühmittelalter 2.4.2. Hochmittelalter 2.4.3. Spätmittelalter 2.5. Protestantismus 2.5.1. Luther und die Reformationszeit 2.5.2. Heterodoxe Protestanten 2.5.3. Orthodoxie und Pietismus 2.5.4. Aufklärung bis zum 20.Jh. 2.6. Katholizismus vom 16.-20.Jh. 2.7. Theologische Beurteilung

m. = mystisch

1. Religionsgeschichtlich

1.1.1. Allgemeindefinition für M. ist - entsprechend der etymologischen Verbindung mit griech. *muo*, *myeo*, *mysterion*, mit den Konnotationen Versenkung, Esoterik, Glauben, Beziehung auf den verborgenen Seinsgrund - ein Identifikationswissen in individualistischem Gefühl ohne aussagbaren bestimmten Bedeutungsgehalt, wobei die Sprache über sich hinausverweist auf eine nur in Paradoxen andeutbare Erfahrung von etwas, das allen empirischen Gehalt (Empirismus) transzendiert als letzte Realität. Dazu gehören als übereinstimmende Formelemente: Einheitsdrang und Integration mit einer höheren Wirklichkeit durch direkten Kontakt mit dem Seinsgrund, der den ganzen Menschen ergreift und mit der Aufhebung der Zeit in der Ewigkeit im »Überbewußtsein« einen Schopfungszustand reintegriert, der den Gegensatz von Besonderem und Allgemeinem verschwinden läßt. Die Folge sind eine bestimmte »Logik« des Zusammenfallens der Gegensätze und ein Gefühl der Befreiung aus Beschränktheit und Unzulänglichkeit durch eine überwältigende intellektuelle Erleuchtung, die mit freudiger Gewißheit erfüllt und vom Konvergenzpunkt von Zeit und Ewigkeit aus Wahrheiten über Zukunft und Weitentferntes und Metaphysisches (Metaphysik) erkennen und sie in Herzen und Texten und Natur lesen läßt. Der dialektische Gebrauch der Negation zu höherer Art von Affirmation (Dialektik) findet dabei eine Parallele in der Verleugnung des endlichen Selbst, um zum umfassenden Leben zu gelangen.

1.1.2. Physiologisch, psych. und wahrnehmungstheoretisch gehört M. wie andere gegenüber allgemeiner Erfahrung und verstandesmäßiger Erfassung veränderte Bewußtseinszustände wohl mit der rechten Hirnhälfte zusammen, die sich nicht in Worten ausdrücken kann. Aktuell erfahren wird nur die Einheit im Strom des Bewußtseins des empirischen Ichs - bei Schizophrenie fehlt die Erfahrung der Einheit, die mit weitgehender Kontrolle und innerem Stärkungsprozeß einhergeht und der inneren Welt standhalten läßt. M. gehört von daher mit dem Urtrieb der in sich gespaltenen menschlichen Natur zusammen, die Schranken der eigenen Persönlichkeit zu sprengen und in Einheit aufzugehen wie auch in Geschlechtstrieb und Rausch. Der Inhalt der Erfahrung reflektiert dabei auch die Stimuli, weshalb das Erleben glücklich, satanisch, offenbarend oder psychotisch sein kann. Die vorerfahrungsmäßigen Muster und der ganze Geist der Suche formen schon die Erfahrung selbst durch eingeschlossene Interpretationen, die das von den Sinnen Empfangene bewußt auf verschiedene Weisen wahrnehmen lassen (Wittgenstein: »Sehen-als«), wozu dann noch retrospektive Interpretationen treten können. Alle

m.en »Sinneseindrücke« könnten danach dieselben sein, während die bewußten »Wahrnehmungen« verschieden sind. Aber während die m.e Erfahrung während der Erfahrung selbst gänzlich unfaßbar ist, lassen sich anschließend aus der Situation der Unterschiedlichkeit gegenüber dem Einen in Reflexion und sprachl. Ausdruck beide Bewußtseinsarten kontrastieren. - Als »Phasen m.en Lebens« (Underhill) werden gelehrt und klassifiziert: Einheitsschau, Innenschau, Ekstase, Hingabe, Gottunmittelbarkeit oder Einssein, M. des Unendlichen oder des persönlichen Lebens.

Die Stellung der M. in der Religionsgeschichte.

Auch wenn man M. als Einungserfahrung und kontemplatives Leben (Kontemplation) von Devotionalismus, Sakramentalismus und Prophetismus (Propheten) abheben kann (Smart), tendieren M. und organisierte Religion dazu, miteinander verwoben zu werden, weil beide nach dem Unendlichen blicken und die zum Heiligen (Heilig und profan) gehörigen Emotionen teilen (Otto). Insofern sind m.e Erfahrungen in besonderer Weise immer ein Produkt der Interaktion mit der religionsgeschichtl. Umgebung und hat wiss. Beschäftigung mit M. vom Kontext auszugehen (Katz), wenn auch die Abhängigkeit nicht zu strikt zu fassen ist: Oft bestätigt der M.er mit seiner Erfahrung die Tradition, er kann aber auch über sie hinausgehen. Denn seine eigene Erfahrung kann an die Stelle der von der Autorität vorgeschriebenen treten, eben weil sie sich von derselben Autorität herzuleiten scheint und er die alten Werte mit neuen Augen sieht (Scholem). So kann er auch »Schrift- Theologe« sein, dem es aber um ein eigenes einsichtiges Vollziehen des dort Gelehrten in einem Innewerden geht (Meditation), das sich zwar an der »Schrift« entzündet, aber unabhängig von unserem Willen (Otto). Auch die Kluft zum bibl. Geschichtsglauben wird so überbrückt, indem die übergeschichtl. M. die äußere Heilsgeschichte umdeutet in den zeitlosen, in der Einzelseele (Seele) sich vollziehenden Heilsprozeß (Heil). Zur Bestätigung des innerlichen, zu verinnerlichenden Sinnes gehört als andere Seite die Kritik an einer bei Äußerlichkeiten bleibenden Lebensweise und Religiosität. Aber eben weil sie alle Kraft für das Innenleben braucht, muß sie sich andererseits an bestehende Gemeinschaftsformen anschließen (Heiler). Indem sie dabei immer wieder das Außergewöhnliche den gewohnten Aussagen gegenüber betont, kann jede M. überzeugt sein, ihre Vorstellungen von der Wirklichkeit seien wahrer als jene der Umwelt - auch anderer m.er Traditionen.

1.2.1. M.e Erfahrungen bei den naturvölkischen Jägern, Fischern und Hirten Nord- und Zentralasiens und -amerikas sind vorbereitet durch lebenslange Partizipation an einer hl. Sprache, Riten, Überlieferungen zur natürlichen Umwelt. In solchem umfassenden Rahmen wird bei den Prärie- und Plateau- Indianern erwartet, daß jeder mit der Geschlechtsreife nach Reinigungsriten einsam und ohne Nahrung Tage im Suchen nach Visionen verbringt, um die Macht der Elemente durch dieses Ausgesetztsein zu realisieren (Initiationsriten). Im Schamanismus mag der durch einen »m.en Tod« vorbereitete ekstatische Seelenflug mit Durchbrennen der Ebenen im Zentrum der Welt eine frühe Urform m.er Einung repräsentieren.

Neben dieser »aus sich hinausgehenden« Technik der »Ekstase« steht wohl schon bei den Bauern und Städtern der Induskultur (Hinduismus) als andere archaische Form m.en Erlebens der Yoga, die »Vereinigung« in der »in sich hineingehenden« Technik der »Enstase«. Beide haben Entsprechungen in der Hervorbringung innerer

Hitze durch Rhythmisierung des Atems und oft auch in ritueller Vergiftung durch Hanf, Opium und andere Narkotika (Drogen), um aus der Zeit herauszutreten und eine nichtbedingte Situation zurückzugewinnen. Die theistische Yoga-Tradition bezieht dabei neben einer rein magischen, die sich nur an den Willen und die eigenen Kräfte des Asketen wendet (Askese), eine Andacht zu einem »göttlichen Herrn« (sanskrit: Îsvara) ein. Wird so die Ekstase (samâdhi) mit Hilfe eines Objekts oder eines Gedankens erreicht, wird er »mit Stütze« oder »differenziert« genannt, weil eine innere Funktion noch über das Objekt meditiert. Wird er dagegen außerhalb jeder äußeren oder inneren Beziehung erreicht, so verschwindet jegliches Bewußtsein bis auf vom Geist durch sein früheres Funktionieren zurückgelassene Eindrücke, die die Rückkehr ins Bewußtsein ermöglichen: Das ist der »ungestützte« (asamprajñâta) samâdhi ohne Veranlassung oder ausdrückliche Vorbereitung - durch die Erleuchtung zur Weisheit, welche spontan eintritt und die absolute Isolierung für ein Leben als »im Leben Befreiter« (jîvanmukta) verwirklicht.

1.2.3. Im Hinduismus entwickelte sich die M. mit dem Nachdenken über das welterhaltende Opfer: Die bei dessen zentraler Handlung vorgetragene Silbe Om und dann auch das die Gestaltung hl. Verse beinhaltende Wort Brahman wurden als Essenz des Opfers und dann auch des Menschen und der Welt begriffen, und Formen von deren Meditation wurden akzeptable Substitute, was das Innerliche als das Eigentliche betonte. Die Upanishaden kennen die Erfahrung der Transzendenz des Raumes und die der Zeit (Immanenz/Transzendenz), die in der weiteren Erfahrung absoluten Einsseins konvergieren können, die sich in einer negativen Theologie »nicht so, nicht so« (neti, neti) äußert und sogar die Unterscheidung von Gutem und Bösem übersteigt. Bei monistischer Interpretation (Monismus) muß dieser Zustand die absolute Wahrheit sein, über die nicht hinausgegangen werden kann: Die Einung der Individualesee (âtman) mit dem Allprinzip (brahman) hebt in Identitätsm. impersonalistischen Charakters alle Dualität auf (Dualismus) - so in der Lehre der »Nichtzweiheit« (advaita). Doch die m.e Selbst-Isolierung des Samkhya-Yoga anerkennt kein absolutes Eines jenseits des individuellen Geistes, so daß Befreiung hier das Gegenteil von Aufgehen in einem transzendenten Selbst ist. Und für die Bhagavadgita stellt jener Zustand in gewissem Sinne erst einen Anfang dar, dem Liebeshingabe (bhakti) an die Gottheit und selbstlose Pflichterfüllung im Kontext reiner Spiritualität folgen - jenseits von Zeit und Raum und auch dem »Einen«.

Chin. M. ist wohl weitgehend selbständig aus dem Orakelwesen entstanden, dessen Zeichen letztlich alle auf das Einswerden mit dem Tao (Taoismus), der kosmischen Ordnung abzielten, in der alles beschlossen ist. Die bes. mit Laotse (geb. um 604 v.Chr.) als Vf. des Tao-te-king verbundene eigentliche Tao-M. sieht im Tao auch den Urgrund des Seins, die Weltvernunft, das Absolute, die Gottheit, mit der der Mensch in Einklang kommen soll durch Aufgeben allen äußeren Interesses und aktiver Einmischung. Durch Versenkung in die Natur kommt es zur Erleuchtung, aber auch Drogen, Alchemie und magische Beschwörungen werden zu Hilfe genommen. Im Konfuzianismus ist die M. demgegenüber durch die familiäre Einheit vermittelt sozial.

1.2.5. Der Buddhismus kennt, obwohl atheistisch (Atheismus) und skeptisch bezüglich einer Seele, eine Entsprechung zur m.en Einung in der Folge von Trancezuständen, die den Buddha über samadhi, die auf Ruhigstellung zielende Hauptkomponente buddhistischer Meditation, zum Nirvana führten: einen zeitlosen Zustand, der unzusammengesetzt und deshalb einend und eins ist, weshalb der Buddha als Erleuchteter unbegrenzte Einsicht hat. Im Mahayana ist der höchste m.e

Zustand die mit der Buddhaschaft identifizierte Leere, von der aus die Analyse weiterführt zu einer neuen Handlungsweise des Menschen. Die Meditation des den Kosmos abbildenden Mandala zielt auf Vereinigung mit dem Buddha, der mit dem Universum identifiziert ist, zu vollständigem gegenseitigem Ineinander und totaler Umkehrung, in der der Yogi die Ebene des Geburtenkreislaufs durchbricht und m. teilhat am transzendenten »Körper der Lehre« des Buddha. Dieser Status (bodhi) verkörpert ein höchstes Ideal des Mitleids, kombiniert mit Einsicht. Wie im Hinduismus steht auch hier neben einer monistischen Ausformung eine theistische im Amida- Buddhismus. Auch für das Japan. Zen sind beide Deutungen möglich, da sein höchstes Innewerden keine inhaltlichen Erkenntniselemente bezüglich der absoluten Wirklichkeit einschließt. Es lehnt sogar ab, was das gemeinsame Ziel aller enstatischen Richtungen ist: den Schritt von der Vielheit zur undifferenzierten Einheit - weil diese immer noch Teil einer Antithese ist. Zen verläßt sich auf den unverhofften, gewaltsamen Einbruch eines Neuen, das den vorhergehenden Zuständen nichts verdankt. Hilfsmittel dazu ist ein Paradox (koan), für das ein höherer Sinn zu finden ist jenseits vom gewöhnlichen bewußten Denken und auch von außerordentlichen Halluzinationserfahrungen: Das geschieht in der Erleuchtung (satori) als der Fähigkeit, das Reale so zu sehen, wie es ist, und in ihm tätig zu werden ungehindert von Leidenschaften.

1.2.6. In Griechenland beinhaltete der Dionysoskult (Mysterienreligionen) orgiastische Riten, die darauf abzielten, die Gegenwart des Gottes selbst in den trunkenen Anhängern zu realisieren. Plotin (204-270) hat dessen Verbindung mit der Orphik in pythagoreisch-platonischer Tradition (Hellenismus, Hell.-röm. Religion) zu einer auch für Judentum, Christentum und Islam sehr einflußreichen M. entwickelt. Sie geht davon aus, daß das in seiner unvergleichlich positiven Transzendenz letztlich nur in Negationen aussagbare Eine in all den aus ihm hervorgegangenen Hypostasen immanent ist. Der m.e Prozeß besteht in einer Rückkehr des Geistes zu jenem Einen über die Schau (teoria) der intelligiblen Formen hinaus, wobei das Bild eine entscheidende Rolle spielt, weil sich jede Emanation in ihrem Wesen als Spiegelbild auf die vorangegangene höhere Stufe bezieht. Das Eine offenbart sich dabei nicht in erlösender Zuwendung zum Menschen. Vielmehr hat die Zuwendung beim Menschen zu liegen, weil es ihm immer gegenwärtig ist als schöpferische Kraft in überpersönlicher Liebe. Der Eros bleibt auch allein übrig von der menschlichen Persönlichkeit, wenn sie still wartet, bis es erscheint wie der Aufgang der Sonne vor dem zu ihm zurückgekehrten Geist des Menschen. Dann kommt es zum Sein des Menschen in Gott (entoysiasmos), und Ek-Stasis wird zur Stasis, dem Bestandhaben in der Deckungsgleichheit von göttlichem und menschlichem Zentrum. Das Selbst wird dabei nicht total ausgelöscht, sondern in seine höchste Vollendung erhoben und damit verändert, weil von Gott in Besitz genommen. Diese zu erreichende Göttlichkeit ist stets neu im asketisch-geistigen Ringen um ekstatisches Einswerden zu erstreben, und das ist grundsätzlich jedem Menschen möglich. Neben der erlebten Vereinigung im Innersten wird entgegen rein monistischer Deutung das wesenhafte Anderssein des überempirischen Grundes auf Grund der abbildhaften Werthaftigkeit des Endlichen festgehalten, durch den es den Aufstieg zum Einen vermitteln kann.

1.2.7. Judentum, Christentum und Gnosis gehen demgegenüber von einer willentlich heilsgeschichtl. erwählenden Zuwendung des Transzendenten zum Menschen aus, und das m.e Wissen trägt eschatologische Züge (Eschatologie). Charakteristisch jüd. ist die Betonung der bleibenden Distanz zwischen

Geschaffenenem und Schöpfer (Schöpfung). Trotz Prägung durch den Hellenismus und Verinnerlichung der Heilsgeschichte durch Allegorie gehört so auch bei Philo (um 25 v. - 45 n.Chr.) zur Ekstase, daß das Menschliche untergeht, wenn das Göttliche in den Ekstatiker eintritt, bis es nach der Gottbesessenheit zurückkehrt. Sonst ist im Judentum »Anhängen« (devequt) der Begriff, der der m.en Einung am nächsten kommt, und ekstatische Zustände werden nur als solche anerkannt, die sich in der ständigen Bezogenheit des menschlichen Willens auf den im Weltlichen zu verwirklichenden göttlichen Willen manifestieren. In der Gnosis kommt es demgegenüber zu einer M., die die erwählte Einzelseele als voll identisch mit der Kraft, die hinter dem All steht, begreift. Trotz des eschatologischen Vorbehalts, daß die Einung aller Geistkräfte auf Erden mit denen in der Geistwelt voll erst in der Zukunft kommen werde, wird hier die theistische M. zur monistischen der Isolation des Geistes, wenn dem Gnostiker der Charakter vollkommener Göttlichkeit eignet, während alles Kosmische nur nichtiges Hindernis ist. Die M. innerhalb der Großkirchen entgeht dem, indem sie mehr griech. oder mehr jüd. auf die Welt bezogen bleibt. Im Judentum zeigt die frühe Merkaba-M. Nähe zur Gnosis: An Ezechiels Vision vom »Thronwagen« Gottes anschließend besteht sie im Streben, durch Kontemplation die dazwischenliegenden Sphären überwindend dorthin in die reine Transzendenz zu gelangen. Der Chassidismus war demgegenüber eine Volksbewegung, die Gebet und eine eng mit dem halakhah- Gesetz (Halacha) verbundene spirituelle Praxis betont auf Grund der Überzeugung, daß die erste Manifestation der Gegenwart (shekhinah) Gottes zwischen seinem verborgenen Wesen und der voll manifesten Schöpfung bis in den Alltag vermittelt. Die daneben entstehende esoterische Lehre der Kabbala mit Nähen zur neuplatonischen und gnostischen Spekulation lehrt, nach der Vertreibung aus Spanien eschatologisch zugespitzt, die m.e Rückkehr zur ursprünglichen Schöpfung als Vorwegnahme der messianischen Zeit.

1.2.8. In Christentum und Islam gibt es, vermittelt durch Einfluß des syr. Mönchtums auf den Sufismus und der muslimischen Kultur auf die span. viele Entsprechungen zwischen den M.erinnen Rabi'ah al-'Adawiyah (gest. 801) und Teresa von Avila (1515-1582) und den mehr von Plotin mitgeprägten M.ern al-Junayd (gest. 910) und Johannes vom Kreuz (1542-1591). Die islam. Konzentrationstechnik des rhythmisierten Gottesgedenkens (dhikr) ist dem christl. »Herzengesbet« verwandt. Daß im Sufismus der Liebesaffekt, der die Gesamtpersönlichkeit in den religiösen Akt einbezieht, bestimmend wurde vor der Kontemplation der Bild-Identität, hat die christl. Liebesm. angeregt. Ziel aller islam. M. ist die Rückkehr zur Erfahrung des Bundes Gottes mit der ihn als Herrn anerkennenden Menschheit noch vor ihrer Schöpfung. Für ihren Weg (tarîqa) ist Mohammed (570-632) als von intellektuellem Wissen reines (ummî) Gefäß für Gottes Wort erstes Glied der Traditionskette (silâle) und seine in Sure 17 des Koran angedeutete Auffahrt in die göttliche Gegenwart Prototyp des geistigen Aufstiegs des M.ers zur Erlangung der intuitiven Gotteserkenntnis (ma'rifa). Anders als bei der christl. Lehre von der ungemischten und ungetrennten Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur in Christus (Christologie 2.) und der Einbeziehung des Menschen durch den Hl. Geist (Pneumatologie) steht im Islam Rede von Vereinigung oder gar Identität im Verdacht, dem einzigen Gott etwas zuzugesellen, weshalb zur Rechtfertigung m.er Erfahrung allem außer Gott jegliche Existenz abzusprechen ist: Nach Gottvertrauen und Verzicht fällt die geborgte Existenz vom Menschen ab (fana'), und Gott allein bleibt (baqa'), bis nach der »bewußtlosen« Ekstase der Erfahrung des entleerten Selbst zur Einwohnung (hulul) Gottes die

Persönlichkeit zurückkehrt zu einem Leben nach Gottes Willen in »zweiter Nüchternheit«.

Lit.: James, W.: *The Varieties of Religious Experience*, New York 1902 (dt. v. Herms, E.: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Olten/Freiburg 1979) - Underhill, E.: *Mysticism: A Study in the Nature of Man's Spiritual Consciousness*, New York 1910 (19613; dt.: M., München 1928) - Weber, M.: *Richtungen u. Stufen religiöser Weltablehnung* (1916), in: *Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 19632, 536-573 - Heiler, F.: *Die Bedeutung d. M. f. d. Weltreligionen*, München 1919 - Otto, R.: *West-östl. M., Vergleich u. Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gotha 1926 (München 19713) - Scholem, G.: *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941 (19612; dt.: *Die jüd. M. in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/M. 1957) - Zaehner, R.V.: *Mysticism. Sacred and Profane*, Oxford 1957 (dt.: *M.-religiös u. profan*, Stuttgart 1957) - Albrecht, C.: *Das m.e. Erkennen*, Bremen 1958 (Mainz 19822) - Eliade, M.: *Le Yoga*, Paris 1960 (dt.: *Yoga - Unsterblichkeit u. Freiheit*, Frankfurt/M. 19853) - Scholem, G.: *Zur Kabbala u. ihrer Symbolik*, Zürich 1960 - Stace, W.T.: *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia/Pa. 1960 - Verdú, A.: *Abstraktion u. Intuition als Wege zur Wahrheit in Yoga u. Zen*, München 1965 - Dumoulin, H.: *Östl. Meditation u. christl. M.*, Freiburg/München 1966 - Smart, N.: *The Yogi and the Devotee*, London 1968 - Zaehner, R.C.: *Concordant Discord*, Oxford 1970 (dt.: *M. - Harmonie u. Dissonanz*, Olten/Freiburg 1980) - Schimmel, A.: *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975 (dt.: *M.e. Dimensionen d. Islam*, Köln 1985) - Elsas, Ch.: *Neuplatonische u. gnostische Weltablehnung in d. Schule Platons*, Berlin/New York 1975 - Katz, St. T. (Ed.): *Mysticism and Philosophical Analysis*, London 1978 - Woods, R.: *Understanding Mysticism*, New York 1980 (Lit.) - Allond, Ph.C.: *Mystical Experience and Religious Doctrine*, Berlin/New York 1982 - Heidrich, P./Lessing, H.-U.: *Art. M., m.*, HWP Bd. 6 (1984) 268-279 - Marcoulesco, I.: *Art. Mystical Union*, *EncRel* Bd. 10 (1987) 239-245; darin auch: Dupré, L.: *Art. Mysticism*, 245-261.

Christoph Elsas

2. Kirchengeschichtlich

2.1. M. ist ein fundamentales religiöses Phänomen, das in unmittelbarer Intuition auf die Erfahrung Gottes zielt. Die begriffliche Erfassung dieses Phänomens ist abhängig von seinem jeweiligen hist.-religiösen Kontext und seiner theol., philos. oder psych. Deutung. Innerhalb der M. kehren zwei Typen immer wieder: die Evasions-M. und die Introversions-M., je nachdem, ob in der m.en Erfahrung das seelische Zentrum (Seele, Person) ekstatisch nach außen in die transzendente göttliche Realität gerissen oder ob diese in jenem erfahren wird (Immanenz/Transzendenz).

Nachdem bereits J.H. Jung-Stilling (1740-1817) gegen Ende des 18.Jh.s auf die Bedeutung der M. für die Frommigkeit- und Geistesgeschichte aufmerksam gemacht hatte, begann im 19.Jh. die wiss. Erforschung der M. Der hist. Erfassung widmeten sich bes. J. Görres (1776-1848), J. Hamberger (1801-1885), F. Pfeiffer (1815-1868), W. Preger (1827-1896) u.a., während R. Otto (1869-1937), F. Heiler (1892-1967), F.R. Merkel u.a. sich um ihre religionsgeschichtl. (Religionsgeschichte) und religionsphilos. (Religionsphilosophie) Beschreibung bemühten. A. Deißmann (1866-1937), A. Schweitzer (1875-1965) und M. Dibelius (1883-1947) untersuchten das Auftreten m.er Elemente im NT, während F.W. Wentzlaff-Eggebert, J. Bernhart

(1881-1969), E. Seeberg (1888-1945), H. Bornkamm (1901-1977) u.a. sich um ihre kirchengeschichtl. Deutung und Einordnung bemühten. Während A. Ritschl (1822-1889) im 19.Jh. und die Dialektische Theologie (K. Barth, E. Brunner, Fr. Gogarten) im 20.Jh. sich kritisch von der M. abgrenzten, ist gegenwärtig wieder ein reges Interesse an der M. als einer das Ganze menschlichen Lebens umfassenden Transzendenzerfahrung und als Korrektiv der eindimensionalen, veräußerlichten techn. Welt (Technik) zu beobachten.

2.2. Wie im AT, so gibt im NT der bibl. Offenbarungsglaube (Offenbarung) einer autonomen und geschichtslosen M. keinen Raum. Gott wirkt nicht unmittelbar im Seelengrund des Menschen, sondern mittelbar durch die geschichtl. Sendung und das Wort Jesu Christi (Christologie), dem der Glaube und nicht das Schauen entspricht (2 Kor 5,7; 1 Kor 13,12; Joh 14,9-10, 1 Petr 1,8). Dieser Glaube hat den Charakter eschatologischer Hoffnung (Röm 8,24f; Joh 3,2f; Eschatologie). Paulus und Johannes trennen sich deshalb von autonomen m.en Inhalten (1 Kor 4,8; 13,11f; 2Kor 12,1-11; Joh 1,18; 5,37; 6,46; 1 Joh 3,12). Dennoch kann man bei beiden von m.en Elementen sprechen, die in der pneumatischen Gegenwart Jesu Christi in den Seinen (Gal 2,10) und der seinsmäßigen Verbundenheit über Christen mit Christus (2 Kor 4, 10f) gründen. Beides geschieht gegenwärtig im Glauben und wartet auf die eschatologische Vollendung. In die Nähe m.er Ekstase rücken die von Paulus 2 Kor 12,2ff berichteten Erfahrungen, doch möchte er sie nicht verallgemeinern noch sich ihrer rühmen. Paulus zieht die verständliche Sprache des Glaubens der ekstatischen Glossolie vor (1 Kor 14). Die bei Johannes begegnende Immanenzformel vom Bleiben in Christus und vom Bleiben Christi in uns (z.B. Joh 6,56f) meint keine m.e Identitätsaussage, sondern zielt auf das Bleiben des Glaubens bei dem Freiheit gewährenden Wort Christi (Joh 8,3ff).

Der Glaube teilt mit der M. die Intention, die Ganzheit menschlichen Seins auszulegen. Sein eschatologischer Charakter unterscheidet ihn jedoch von den Seinsaussagen autonomer und geschichtsloser M.

2.3.1. In der Alten Kirche verstärken sich im nachapostolischen Zeitalter z.B. bei Ignatius von Antiochien (gest. 110) die Aussagen über die pneumatisch verstandene Seinsverbundenheit der Christen mit Christus. Der Glaubende ist in Christus und Christus in ihm. Die Kraft dieser Gemeinschaft ist die göttliche Liebe, die diese Gemeinschaft eschatologisch vollenden wird. Auch Irenäus (gest. nach 190) betont die Einheit mit Christus und hält antignostisch (Gnosis) deren eschatologischen Charakter fest. Clemens von Alexandrien (gest. vor 215; Alexandrin. Theologie) und Origenes (185-245; Origenismus) deuten diese Einheit einerseits ethisch als Übereinstimmung des Willens mit dem in Christus offenbaren Logos und andererseits als Voraussetzung endzeitlicher psychischer Erlösung.

2.3.2. In der Ostkirche, v.a. in ihrer byz. Periode (Byzanz), dringen immer mehr Elemente einer autonomen M. in den christl. Glauben ein. Namentlich Evagrius Ponticus (346-399) entwirft ein System christl. M. Auf dem Hintergrund origenistischer und neuplatonischer (Platonismus) Gedanken lehrt er, daß der menschliche Geist auf mehreren Stufen zur Einheit mit dem göttlichen Geist zurückkehrt und in ihm die sog. »wesenhafte Erkenntnis« erreicht. In jener geht es um eine intellektuale Schau des trinitarischen Geheimnisses (Trinitätslehre), und eine damit verbundene visio beatifica. 553 wird diese Anschauung in Konstantinopel verurteilt, weil sie die Grenzen zwischen dem erhöhten Christus und den

Glaubenden zu verwischen drohte. - M.e Elemente finden sich auch bei Basilius dem Großen (339-379; Kappadokier) und seinen Anweisungen zu geistig- monastischem Leben (Mönchtum). Gregor von Nyssa (um 335-395) versteht das Gebet als ein Aufsteigen zum Ewigen und als Teilhabe geschöpflichen Lebens am göttlichen Leben in einem endlosen Prozeß, wobei er noetisch via negationis den Unterschied zwischen beiden festhält. In seiner »Paradiesleiter« nimmt Johannes Klimakus (gest. 649) Impulse der M. des Evagrius auf und beschreibt auf 30 Stufen die asketische (Askese) Ausrottung der Leidenschaften, durch die die Seele dem Irdischen verhaftet ist, und zugleich den asketischen Aufstieg der Seele zum göttlichen Seinsgrund. Auch Ephraëm der Syrer (306-373) und Maximus Confessor (580-662) empfehlen Weltflucht als Voraussetzung spiritueller Freiheit und m.er Erfahrung. Eine besondere Prägung erhält das m.e Denken in der Gregor von Nyssa weiterführenden apophatischen Theologie des Ps. Dionysius Areopagita (5./6.Jh.). In seinen Schriften »De coelesti hierarchia«, »De ecclesiastica hierarchia«, »De divinis nominibus« und »De mystica theologia« versucht Ps.-Dionysius Areopagita eine Synthese von Neuplatonismus und Christentum. Er unterscheidet zwischen bejahenden (kataphatischen) und verneinenden (apophatischen) Aussagen der Theologie (Gotteslehre). Der m.e Aufstieg der Seele zu Gott erfolgt in drei Stufen: in der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung, die die Seele mit dem im Dunkeln wohnenden, transzendenten Gott verbindet. Bei der Beschreibung dieses Weges werden alle positiven Aussagen über Gott transzendiert (via negationis). Diesem Aufstieg der Seele korrespondiert eine neuplatonisch gedachte, hierarchische Stufenordnung alles Seienden (Hierarchie). - In der byz. Ostkirche findet das m.e Denken in der Theologie Symeons des »neuen Theologen« (949-1022) eine weitere Ausprägung. Symeon zielt in seinem Denken und bes. in seinen Hymnen auf ein Schauen der mit Lichtglanz (Lichtsymbolik) umgebenen Trinität. Der in der Lichtvision geschaute Christus erfüllt schließlich die Seele ganz und bringt sie zu geistlicher Ruhe und Freude. Im HochMA (MA) wurden die Gedanken Symeons durch die sog. Hesychasten (Hesychasmus) und namentlich durch G. Palamas (1296-1359; Palamismus) im Sinne einer bestimmten Gebetstechnik weiterentwickelt, in der durch Gebet und Schweigen die Schau des göttlichen Lichtes erreicht werden soll.

2.3.3. Der Vater der M. in der Westkirche ist v.a. Augustin (354-430; Augustins Theologie), der die M. als Erkenntnis- und Willens-M. versteht. Von allen äußeren Dingen weg verweist Augustin die Seele nach innen, wo die göttliche Gnade den Intellekt erleuchtet und den Willen liebend vervollkommnet. Auf diese Weise wird die Sehnsucht des Gottschauens proleptisch in die richtige Richtung gebracht, ihre eschatologische Vollendung steht aber noch aus. - Auch Papst Gregor der Große (590-604) vertritt eine kontemplative Gewißheit Gottes, die aber noch keine Unmittelbarkeit erreicht. Der Glaube gelangt erst im Eschaton zum Schauen.

2.4. Im Anschluß an Augustin und Gregor d. Gr. und unter östl. Einfluß wird im MA die m.e Gotteserkenntnis im wesentlichen im Zusammenhang des »credo, ut intelligam« als Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung wirksam.

2.4.1. Neben Augustin wirkt im FrühMA Ps.-Dionysius Areopagita durch die lat. Übersetzung des Johannes Scotus Eriugena (gest. ca. 870) nach. Die Viktoriner in Paris verbinden beide m.en Traditionen. Hugo von St. Viktor (gest. 1141) unterscheidet mittels der theologia negativa die m.e contemplatio (Kontemplation) von anderen Erfahrungs- und Erkenntnisweisen und ordnet beide in eine

Erkenntnishierarchie vom Vernünftigen zum Übervernünftigen ein. Richard von St. Viktor (gest. 1173) lehrte eine m.e experientia (Erfahrung), in der der menschliche Geist zur Reinheit und Unmittelbarkeit der Gottesbetrachtung gelangt. Doch bleibt die entscheidende Bedingung dieser M. die göttliche Gnade, die die Seele ekstatisch erleuchtend ergreift. - Ähnlich beschreibt auch Bernhard von Clairvaux (1090-1153) die m.e contemplatio. Nachdem die Seele die Wahrheitsstufen der Demut und der Nächstenliebe durchschritten hat, gelangt sie punktuell zur contemplatio des göttlichen Wesens. Der Weg zu diesem Ziel ist die Nachfolge des gekreuzigten Christus. In der Exegese des Hohenliedes entwickelt Bernhard eine für ihn charakteristische Braut-M., in der die Liebe als Ausdruck der göttlichen Gnade den Bräutigam Christus mit der Seele bzw. der Kirche als seiner Braut vereinigt. Bernhardinische Einflüsse treffen wir integriert in sehr persönlichen Ausdrucksweisen bei den großen Mystikerinnen des 12. und 13.Jh.s wie Hildegard von Bingen (1098-1179), Elisabeth von Schönau (1129-1164), Mechthild von Magdeburg (1207-1284) und Mechthild von Hackeborn (1241-1299).

2.4.2. Die großen Bettelorden des 12. und 13.Jh.s schaffen schließlich im HochMA eine Verbindung von M. und Scholastik. Der Franziskaner Bonaventura (1221-1274) greift charismatische Erfahrungen des Franz von Assisi (1181/2-1226) auf und beschreibt spekulativ in seinem »Itinerarium mentis in Deum« in Orientierung an Augustin und den Viktorinern den Weg der Seele zu Gott, auf dem jene von der äußeren Welt sich abwendet und über die eigene Innerlichkeit ekstatisch zu Gott mit Hilfe der Gnade aufsteigt. Während Thomas von Aquin (1225-1274; Thomismus) auf Grund seiner aristotelisch (Aristotelismus) bestimmten Erkenntnislehre m.e Erfahrungen nur speziell im Rahmen der sieben Geistesgaben erörtert, entwickelt sich die dominikanische M. (Dominikaner) nach Thomas bei Dietrich von Freiberg (1250-1310), Nikolaus von Straßburg (um 1300) und namentlich in der dt. M. des **Meister Eckhart (1260-1326)**, der als Prediger und Seelsorger v.a. die M. oberdt. Dominikanerinnen spekulativ aufarbeitet. Er greift in seiner M. u.a. auf die neuplatonische Vorstellung vom Seelenfeuer zurück, nach der es in der menschlichen Seele einen Ort gibt, an dem der Abstand zwischen Geschöpf und Schöpfer überbrückt werden kann Eckhart nennt diesen Ort Seelenfunken oder Seelengrund. In ihm vollzieht sich geistlich die die Seele mit Gott vereinigende Geburt des ewigen göttlichen Logos, nachdem die Seele sich »sunder warumbe« in Gelassenheit und Abgeschiedenheit von ihrer Gebundenheit an die äußeren Dinge der Welt gelöst hat und sich dann in spiritueller Freiheit erneut tugendhaft (Tugend) der Welt zuwendet. Da Eckhart die unio mystica in seinen dt. Predigten überschwenglich beschreibt, wurde er verdächtigt, die Grenze zwischen dem Schöpfer und Geschöpf zu verwischen (Pantheismus), und deshalb in der Bulle »In agro dominico« (1329) verurteilt. Seine Schüler J. Tauler (1300-1361) und H. Seuse (1300-1366) verbreiten die Gedanken Eckharts weiter, ohne ihm auf spekulative Höhen zu folgen. Auch Tauler lehrt die notwendige Abgeschiedenheit der Seele von der Welt als Voraussetzung für die gnadenhafte Geburt des göttlichen Logos im Seelen grund. Seuse sieht in der affektiven Meditation des Kreuzes Christi die wesentliche Voraussetzung für die geistliche Geburt des göttlichen Logos in uns. Bei N. von Kues (1401-1464) wirkt v.a. Eckharts Gottesbegriff nach. In Gott als dem absoluten und unendlichen Sein selbst (Ontologie) sind alle Gegensätze, die das geschöpfliche, endliche Sein determinieren, aufgehoben bzw. wieder offen. Gott als das unendlich Eine ist die Aufhebung der Gegensätze oder die coincidentia oppositorum (Zusammenfallen der Gegensätze).

2.4.3. In der spätm. M. zeichnet sich eine starke Zuwendung zur praktischen Frömmigkeit ab. Namentlich die von G. Groote (1340-1384) gegründete Bewegung der Brüder vom gemeinsamen Leben und die in ihr wirksame *Devotio moderna* zielen auf die Passivität des Menschen vor Gott, die ihren Ausdruck in der demütigen Selbstaufgabe jeden Eigenwillens (Demut) in der Nachfolge Christi vor Gott bis hin zur *resignatio ad infernum* (Einstimmung und Gottes Verdammungsurteil) findet. Die der Demut folgende *unio mystica* wird als Übereinstimmung des Willens mit dem Willen Christi bzw. als *conformitas Christi* verstanden. Die Thomas von Kempen (1380-1471) zugeschriebenen 4 Bücher von der »Nachfolge Christi« sowie die Werke von Jan van Ruysbroek (1294-1381), Zerbolt von Zutphen (1367-1398), Wessel Gansfort (1419-1489), Johannes von Wesel (1425-1481) und Johann Pupper von Goch (1400-1475) verbreiten die *Devotio moderna*. Ihr stehen auch die *Theologia Deutsch* eines Priesters des Frankfurter Deutschen Ordenshauses (Ende 14.Jh.) wie die Passionsmeditationen des Ludolf von Sachsen (1300-1378) und des Johannes Mauburnus (1460-1501) nahe. Eine besondere Verbindung von *Devotio moderna* und Humanismus findet sich bei Erasmus von Rotterdam (1469-1536) Johannes Gerson (1363-1429) und Pierre d'Ailly (1350-1420) zielen auf eine Verbindung von Nominalismus und M., indem sie zeigen, wie Gott in der inneren affektiven Erfahrung des Herzens begegnet, während er der theoretischen Vernunft in der äußeren Erfahrung ohne die Offenbarung nicht zugänglich ist. Bedeutende Erscheinungen visionärer M. im 14. und 15.Jh. finden wir bei Birgitta von Schweden (1303-1373), Katharina von Siena (1347-1380) und Katharina von Genua (1447-1510).

2.5. Im Protestantismus werden verschiedene m.e Traditionen des MA teilweise kritisch rezipiert.

2.5.1. **M. Luther (1483-1546,** Luthers Theologie) kritisiert die m.e Unmittelbarkeit vom christl. Offenbarungsglauben her, steht aber in seiner Frühzeit bestimmten Intentionen der M. noch positiv gegenüber. Einen m.en Erkenntnisweg am inkarnierten Logos vorbei weist Luther bereits in seiner Röm-Vorlesung (1515/16) zurück (WA 56,299,27ff). Während er in der ersten Ps-Vorlesung (1513-1515) gegenüber der Geschwätzigkeit der Scholastiker noch eine gewisse Sympathie für die negative Theologie des Areopagiten hegt (WA 3,372,8ff), lehnt er doch bald jede die Grenzen der Offenbarung überschreitende Spekulation ab (WA 6,562,8ff). Dieselbe Kritik gilt auch der spekulativen M. Bonaventuras (WA 23, 732,8f). In der Röm-Vorlesung 1515/16 sieht er sich dagegen durch die die Passivität des Menschen betonende M. Taulers (WA 56,378,13f) bestätigt, ja er kann Tauler in seiner Frühzeit als einen den Scholastikern überlegenen dt. Theologen rühmen (WA 1,557,29-31). Doch läßt seine Sympathie für Tauler spätestens nach seiner Auseinandersetzung mit der M. A. Karlstadts (1486-1541) und Th. Müntzers (1468-1525), die u.a. auf Tauler zurückgreifen, nach. Nun betont Luther die ausschließliche Selbstbindung des göttlichen Geistes (Pneumatologie) an das äußere, geoffenbarte Wort. Besondere Sympathien hegt Luther für die Braut-M. des Bernhard von Clairvaux (WA 56, 279,27f), wenn er auch die Verbindung zwischen dem Bräutigam Christus und der Seele nicht auf die m.e Liebe, sondern auf den Glauben deutet Gegen die scholastische Vorstellung von der *gratia habitualis* als einer der Seele eingegossenen Qualität kann er sich m.er Sprache bedienen, wenn er lehrt, daß der rechtfertigende Glaube (Rechtfertigungslehre 2.) (nicht der *amor extaticus* der M.) den Menschen *extra se* in die Gerechtigkeit Christi versetzt (WA 40/I, 589,8f). Mit der M. teilt Luther das Interesse an der Passivität des Menschen vor Gott wie auch

den Charakter der theol. Erkenntnis als einer *cognitio experimentalis* (WA 9,98,21) doch so, daß er alle Elemente einer autonomen M. jenseits des Geschehens von Wort Gottes und Glaube abstreift. U. Zwingli (1484-1531; Zwinglis Theologie) und J. Calvin (1509-1564; Calvins Theologie) haben ein eher distanziertes Verhältnis zur M.; m.e Elemente zeigten sich bei ihnen, wo sie augustinische Gedanken rezipieren.

2.5.2. Während Karlstadt und Müntzer mit ihrem Rückgriff auf die M. im wesentlichen ohne Nachwirkungen bleiben, verstärken sich Einflüsse einer autonomen M. bei heterodoxen Vertretern des Protestantismus. Namentlich K. Schwenckfeld (1489-1561) vertritt eine neue Unmittelbarkeit. Im Anschluß an und gegen Luther lehrt er die Vereinigung von Gottheit und Menschheit im Fleisch Christi und eine darin gründende Vergottung des Glaubenden sowie dessen m.e Teilhabe an der göttlichen Natur Christi (2 Petr 1,4). S. Franck (1499-1542) deutet m.e Aussagen spiritualistisch (Spiritualismus), indem er eine unmittelbare Teilhabe des menschlichen Geistes an dem unsichtbaren ewigen Logos und eine gegen die Veräußerlichung der Großkirche sich richtende Geistkirche lehrt (Kirche 2.). Paracelsus (1493-1541) reflektiert den Zusammenhang von Gott, Christus, Mensch, Welt und Leben so, daß dieser konkret wird in der Geistlichkeit des Menschen. V. Weigel (1533-1588) verinnerlicht Luthers Lehre von der Buße durch die Aufnahme der M. Taulers und der *Theologia Deutsch*. Theol. Erkenntnis muß sich auf das innere Buch bzw. die innere Erkenntnis gründen. In der Buße wirkt der »Christus in uns« die Vergebung. Seit 1578 nimmt Weigel auch den Gedanken der Geistlichkeit des Paracelsus auf und setzt die unsichtbare Geistkirche, die im Abendmahl an dem neuen »himmlischen Fleisch« Christi teilhat, der äußeren »Mauerkirche« entgegen. Nachwirkungen von Weigel finden wir v.a. bei J. Böhme (1575-1624), der unter Aufnahme neuplatonischer Gedanken eine Theosophie entwickelt, nach der das von Gott ausgehende allumfassende Leben dialektisch Gottes »feurigen Liebeswillen« wie »finsternen Zorneswillen« einschließt. Durch die Wiedergeburt gewinnt der Mensch Anteil an der positiven Macht der göttlichen Liebe wider das Böse. Glaube ist Eindringen in die positive Macht des göttlichen Wesens.

Anknüpfend an Paracelsus, Weigel und Böhme modifizieren J.V. Andreae (1586-1654) und J.A. Comenius (1592-1670) die im Protestantismus wirksame M. zu einer Pansophie, die auf eine himmlisch geistliche Erkenntnis und Sprache im Unterschied zur natürlich rationalen zielt. Die Pansophie gipfelte schließlich in der *Philosophia sacra* Fr. Chr. Oetingers (1702-1782), der vom Inkarnationsgedanken her eine umfassende Theologie des Lebens entwickelt. Durch das in Christus verklärte Fleisch wohnt Gott mit seiner Herrlichkeit der Kreatur ein und ist alles in allem. Die göttliche Gnade erlöst den Menschen aus dem durch die Sünde sich selbst entfremdeten Leben.

2.5.3. Selbst die luth. Orthodoxie (1.) greift den Gedanken der *unio mystica* auf, beschränkt ihn aber auf ein Element des in der Rechtfertigung gründenden *ordo salutis* (Heilsordnung). Umfassendere Bedeutung gewinnen m.e Gedanken in der Reformorthodoxie J. Arndts (1555-1621), der in seinen »Vier (später sechs) Büchern vom wahren Christentum« durch Aufnahme m.er Gedanken Bernhards und Taulers die zur reinen Lehre erstarrende Orthodoxie wieder lebendig zu machen versucht. Nach Arndt ist der Mensch von der Schöpfung her Ebenbild Gottes (Anthropologie), das durch die Sünde verloren ist und durch die Gnade der Wiedergeburt zurückgewonnen wird. Durch die Verleugnung des eigenen Ich in der Buße, die

Kreuzigung des alten Menschen und die Auferstehung des neuen Menschen steigt die Seele zu Gott empor.

Arndts Gedanken wirken im luth. Pietismus bei Ph.J. Spener (1635-1705), A.H. Francke (1663-1727), der den Gedanken der Kreuzigung des alten Menschen mit der Lehre vom Bußkampf parallelisiert, und N.L. Graf von Zinzendorf (1700-1760; Brüder-Unität 3.) nach. Insgesamt werden autonome Tendenzen der M. durch die gleichzeitige Orientierung an der Rechtfertigungslehre im luth. Pietismus in Schranken gehalten. Stärker wirken sie dagegen bei G. Tersteegen (1697-1769) auf dem Boden des ref. Pietismus nach. Der Taulersche Gedanke der Geburt des göttlichen Logos im Seelengrund wird von Tersteegen rezipiert. In seinem Hauptwerk »Auserlesene Lebensbeschreibungen heiliger 'Seelen'« (3 Bde., 1733-1753) nimmt Tersteegen außerdem Gedanken der roman., quietistischen M. (>2.6.) auf, die aber auch bei Francke und Zinzendorf Nachhall finden.

2.5.4. Die Aufklärung drängt im Interesse ihres Rationalismus den Einfluß m.er Gedanken stark zurück. Der dt. Idealismus und die Erweckungsbewegung greifen im 19.Jh. dagegen bewußt auf m.e Denkformen zurück. So vertritt J.G. Fichte (1762-1814) in seiner »Anweisung zum seligen Leben« eine ethisch bestimmte M. F.W. Schelling (1775-1854) und G.F.W. Hegel (1770-1831; Hegelianismus) greifen u.a. auf Oetinger zurück und nehmen Züge pietistischer M. in ihr System auf. Die liberale Theologie A. Ritschls und die Dialektische Theologie zu Beginn des 20.Jh.s (K. Barth, E. Brunner, Fr. Gogarten) distanzieren sich kritisch von allem m.en Identitätsdenken. Doch ist in einer veräußerlichten, techn. Welt gegenwärtig erneut das Interesse an der M. erwacht.

2.6. Eine direkte Fortwirkung und Weiterbildung erfährt die ma. M. im Katholizismus vom 16.-20.Jh. Namentlich die roman. M. im 16. u. 17.Jh. greift ma. Gedanken auf. So ist die span. M. der Gegenreformation (Kath. Reform und Gegenreformation) von der Devotio moderna beeinflusst. Diese wirkt u.a. auf die geistlichen Exerzitien des Ignatius von Loyola (1491-1556) und seine asketische Willenserziehung ein. Neu ist in Spanien und Frankreich der Quietismus, der außer durch den Franziskaner Petrus von Alcántara (1499-1562) bes. durch die M. der Teresa von Avila (1515-1582) geprägt ist. Im Dialog mit Johanna vom Kreuz (1542-1591) formuliert sie in »Las Moradas« (Die Seelenburg) sieben Gebetsstufen, auf denen die Seele zu Gott aufsteigt. Auf der siebten und höchsten Stufe wird sich die Seele unmittelbar der Gegenwart der drei göttlichen Personen bewußt und tritt in eine m.e Ehe mit der Gottheit ein. Voraussetzungen für den Aufstieg der Seele zu Gott ist die Sammlung und Ruhe im Gebet. Franz von Sales (1567-1622) ist in seinem »Traité de l'amour de Dieu« von Teresa abhängig und beschreibt die Vollendung des Willens durch die passiv empfangene und aktiv Gott entsprechende Liebe. Auch Miguel de Molinos (1628-1696; Jansenismus) fördert wie Teresa den Quietismus in Spanien und wirkt auf Mme. de Guyon (1648-1717) und F. Fénelon (1651-1715) in Frankreich wie auf den Pietismus in Deutschland ein. A.H. Francke ließ 1687 eine lat. Übersetzung zweier Schriften M. de Molinos unter dem Titel »Manducatio spiritualis, una cum tractatu eiusdem de quotidiana communionem« erscheinen. 1699 wurden wegen der Relativierung des kirchl. Bußsakraments (Sakramente) 23 Sätze Fénelons verurteilt und damit der Quietismus innerhalb der röm.-kath. Kirche zurückgedrängt. In den Niederlanden wirkte er durch den franz. Exjesuiten Jean de Labadie (1610-1674), der 1650 zum Calvinismus übergetreten war, nach. Trotz kritischer Tendenzen der Aufklärung blieben m.e Intentionen im

Katholizismus im Rahmen der geistlichen Exerzitien lebendig. In Deutschland wirkte m.es Denken namentlich bei A.K. Emmerick (1774-1824), J.M. Sailer (1751-1832), G. Steiner u.a. nach.

2.7. Versucht man die M. theol. zu beurteilen, so ist festzustellen, daß der christl. Offenbarungsglaube strikt alle Elemente einer autonomen und geschichtslosen M. ausschließt, die auf eine unmittelbare Gotteserkenntnis zielen und in der Gefahr stehen, die Erlösung von der Einmaligkeit geschichtl. Offenbarung in Jesus Christus zu lösen und zum Inhalt individueller Selbsterziehung zu machen. Auch die Verdrängung der Eschatologie durch ein m.es Identitätsdenken wird im Namen des sich in seiner Offenbarung selbst bestimmenden und mitteilenden Gottes, der den Menschen extra se in Christus erlöst hat und im Eschaton vollenden wird, abgewiesen. Da diese Erlösung durch den Hl. Geist im Glauben bereits wirksam wird, ist sie nicht nur noetisch als ein reiner Erkenntnisakt zu verstehen, sondern als ein den ganzen Menschen ergreifendes eschatologisches Geschehen. Dieses Geschehen enthält m.e Elemente, sofern es in der Rechtfertigung um die Passivität des Menschen vor Gott und einen darin gründenden fundamentalen Unterschied zwischen Sein und Haben geht, eine Differenz, an der m.em Denken gelegen ist. So sehr die geschichtl. Offenbarung die kritische Grenze einer geschichtslosen autonomen M. ist, so sehr räumt das in ihr sich ereignende Heilsgeschehen, das eschatologisch auf die Ganzheit des Menschen zielt, pneumatisch m.en Elementen im christl. Glauben ein bleibendes Lebensrecht ein, wenn anders die christl. Glaubenserkenntnis neues Leben beinhaltet und nicht zur reinen Lehre erstarren darf.

Texte: Pfeiffer, F.: Dt. M.er d. 14.Jh.s, 2 Bde., Leipzig 1845/57 (Neudr. 1906f) - Hamberger, J.: Stimmen aus d. Heiligtum d. christl. M. u. Theosophie, 2 Bde., Stuttgart 1857 - Dt. M.er (Sammlung Kösel), 5 Bde., München 1910-1919 - Spa mer, A.: Texte aus d. dt. M. d. 14./15.Jh.s, Jena 1912 - Kar rer, C.: Textgeschichte d. M., 3 Bde., München 1926/27 - Heiler, A.M.: M. dt. Frauen im MA, Berlin 1929 - Oehl, W.: Dt. M.erbriefe d. MA, München 1931 - Daniel Rops, H.: Mystiques de France, Paris 1941/44 - Stammler, W.: Gottsuchende Seelen, München 1948 - Gomis, J.B.: Misticos franciscanos españoles, 3 Vols., Madrid 1948/49 - Ruh, K.: Altdt. M., Bern 1950 - Quint, J.: Textbuch zur M. d. dt. MA, Halle (1952) 1957 - ders.: Meister Eckhart, Dt. Predigten u. Traktate, München 1963 (1979) - Mieth, D.: Meister Eckhart. Einheit im Sein u. Wirken, München 1986.

Lit.: Preger, W.: Geschichte d. dt. M., 3 Bde., 1874-93 (Neudr. Aalen 1962) - Delacroix, H.: Les grands mystiques chrétiens, Paris 1908 - Underhill, E.: M., eine Studie über d. Natur u. Entwicklung d. religiösen Bewußtseins München 1928 - Deißner, K.: Paulus u. d. M. seiner Zeit, Leipzig (1918) 1921 - Bernhart, J.: Die philos M. d. MA, München 1922 - Butler, C.: Western Mysticism, New York 1924 - Arseniew, N.v.: Ostkirche u. M., München 1925 (1943) - Schreyer, L.: Dt. M., Berlin 1925 - Knowles, M.D.: The English Mystics, London 1927 - Peers, E.A.: Studies of the Spanish Mystics, 2 Vols., London (1927/30), I 1951 - Schweitzer, A.: Die M. d. Apostels Paulus, Tübingen 1930 - Wentzlaff-Eggebert, F.W.: Dt. M. zwischen MA u. Neuzeit, Tübingen (1934) 1947 - Rahner, H.: Gottesgeburt in d. Seele (etc.), ZKTh 59 (1935) 333-418 - Gilson, St.: Die M. d. hl. Bernhard v. Clairvaux (Übers. v. Böhner, Ph.), Wittlich 1936 - Otto, R.: Das Heilige, München (1917) 1936/23-25 - Vogelsang, E.: Luther u. d. M. LuJ 19 (1937) 32-54 - Schreyer, L.: Der Weg zu Gott (Dt. M.er), Freiburg 1939 - Bertin, H.M.: I mistici medievali, Mailand 1944 - Daniélou, J.: Platonisme et théologie mystique, Paris 1944 - Denifle, H.S./Spieß, O.: Die dt.

M. er d. 14. Jh. s, Fribourg 1951 - Hatzfeld, H.: Estudios literarios sobre mística española, Madrid 1955 - Cayré, F.: Spirituels et mystiques des premiers siècles, Paris 1956 (dt. Aschaffenburg 1959) - Behn, I.: Span. M., Düsseldorf 1957 - Post, R.R.: The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism, Leiden 1968 - Mieth, D.: Die Einheit v. vita activa u. vita contemplativa in d. dt. Predigten u. Traktaten Meister Eckharts u. bei J. Tauler, Regensburg 1969 - Mühlen, K.H. zur: Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen M. u. Scholastik, Tübingen 1972 - Beierwaltes, W. Balthasar, H.U.v.: Grundfragen d. M., Einsiedeln 1974 - Ruhbach, G./Sudbrack, J. (Hgg.): Große M. er Leben u. Wirken, München 1984 - Ruh, K.: Meister Eckhart Theologe - Prediger - M. er München 1985.

Karl Heinz zur Mühlen



Sendung vom 09.04.2005, 20.15 Uhr

alpha-forum-extra:
Stationen der Literatur: Meister Eckhart
Prof. Dr. Wolfgang Frühwald im Gespräch mit Dr. Walter Flemmer

- Flemmer:** Liebe Zschaaurinnen und Zuschauer, herzlich willkommen zu alpha-forum-extra, zu einem Gespräch mit Professor Dr. Wolfgang Frühwald. Ich freue mich, Herr Professor Frühwald, dass wir heute über Meister Eckhart reden können, eine der ganz großen Gestalten des Mittelalters. Friedrich Heer hat einmal gesagt, seine Sprachkraft, seine schöpferische Kraft ließe sich eigentlich nur mit Luther und Goethe vergleichen. Aber wenn wir zu Meister Eckhart gehen, dann müssen wir wohl ein Stückchen weiter zurückgehen, in die Mystik des Mittelalters, dorthin, wo diese Ausdrucksstärke begonnen hat. Ist das richtig?
- Frühwald:** Das ist sicher richtig. Denn die Mystik des Mittelalters ist sozial verortet, wenn man das so sagen darf, in der "Frauenbewegung" und in der "Armutsbewegung" des Mittelalters. Und dadurch, dass den Dominikanern – Meister Eckhart war Angehöriger des Dominikanerordens – die cura monialium, also die Sorge über die Frauenklöster übertragen worden ist und insbesondere auch die Sorge um die Laienbewegung des Mittelalters, also um die Beginen-Bewegung des Mittelalters, denn so hießen diese Frauen, die sich außerhalb der Klöster zusammengeschlossen haben, ist im Grunde genommen diese Mystik entstanden oder zumindest so bekannt geworden, dass sie die deutsche Sprache in einem Ausmaß beeinflusst hat wie nichts vor ihr und wahrscheinlich nichts nach ihr.
- Flemmer:** Ist sie nicht auch eine Gegenbewegung gegen Reich, Kaiser- und Papsttum? Eine Gegenbewegung, die ihren Untergrund ja wahrscheinlich viel früher gefunden hat? Nämlich in der Bewegung der Waldenser, der Albigenser usw.: Das waren, wie man wohl sagen kann, Sekten, die sich alle im Gegensatz zur verfassten Kirche irgendwie nach innen gewandt haben. Und wir blicken ja auch in eine Zeit, in der Kaisertum und Papsttum aufeinander geknallt sind. Zur Zeit von Hildegard von Bingen gab es 17 Päpste und Gegenpäpste, die sich gegenseitig das Recht abgesprochen haben, Papst zu sein. Und da wächst sozusagen bei den Frauen eine ganz neue Art.
- Frühwald:** Es wächst eine Art von nicht-hierarchischer Frömmigkeit, eine Frömmigkeit, die zunächst einmal unkirchlich ist und bei der der Vornehme und der Geringe die gleichen Rechte und vor allem den gleichen Adel haben. Und Adel ist in einer Zeit des Feudalismus, in einem Ständeregime natürlich ein Vorrecht von Hochgeborenen. Aber diese Menschen, vor allem diese Frauen, die sich in diesen Beginen-Scharen zusammengetan haben, waren alle gleich adelig, gleich edel vor ihrem Gott. Und das war natürlich eine Lehre mit Sprengkraft. Aber dieser Lehre haben sich dann eben Frauen wie Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, aber auch die Dominikanerprediger Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse zu Eigen gemacht. Sie haben vom Adel der menschlichen Seele, aber der menschlichen Seele an sich gepredigt und nicht vom Adel nur der hochgeborenen Seele, weil nämlich alle Seelen hochgeboren sind.
- Flemmer:** Wir kennen ja Hildegard von Bingen eher als die Kräutemonne, die mit ihren Pflänzchen und Rezepten großen Erfolg hatte und bis heute hat und auch sozusagen viele Nachbeter gefunden hat. Aber Mechthild von Magdeburg? Das ist doch weit auseinander. Die Eine am Rhein, die Andere in Magdeburg. Mechthild von Magdeburg war jedenfalls

diejenigen, die dann diese dichterische Qualität in der Muttersprache hervorquellen lässt, wie man wohl sagen muss.

Frühwald: Hildegard von Bingen kennen wir heute wirklich immer noch, weil sie eine ganz moderne Heilige ist. Es gibt ja auch eine Hildegardmedizin und es gibt heute viele Apotheken, die wirklich Hildegardmedizin verkaufen und Hildegardmedizin betreiben. Es geht bei ihr darum, dass der Mensch eine ganzheitliche Person ist und dass man nicht nur Symptome von Organen behandeln soll, sondern dass man den Menschen als ganzen Menschen behandeln kann und behandeln soll. Nun war das aber nicht das Hauptwerk der Hildegard von Bingen, sondern ihr Hauptwerk heißt "Sci vias", also "Wisse die Wege..."

Flemmer: "... die Wege des Herren".

Frühwald: Sie meinte also: "Wisse, wie du mit deinem Gott bereits in dieser Welt eins werden kannst!" Diese Hildegard von Bingen war wirklich eine ganz bedeutende Frau, denn sie öffentlich gepredigt, sie hat in Klöstern und vor Menschen auf dem Marktplatz gepredigt. Teile aus ihrer "Sci vias" sind sogar auf der Synode von Trier, wenn ich mich richtig erinnere, vorgelesen worden auf Empfehlung von Bernard von Clairvaux. Das heißt, ihre Schriften haben wirklich höchste Weihen bekommen. Und sie ist auch nie so richtig in den Verdacht der Ketzerei geraten.

Flemmer: Das kommt dann erst bei Meister Eckhart.

Frühwald: Nein, das kommt schon bei Mechthild von Magdeburg. Das hängt damit zusammen, dass immer dann, wenn die Volkssprache ins Spiel kommt, der Verdacht der Ketzerei nahe liegt.

Flemmer: Und da haben dann die Bischöfe verbrannt, ertränkt, dass es nur so gespritzt hat, wie man wohl sagen kann.

Frühwald: Wenn jemand Lateinisch gesprochen hat, dann war er damit im Mainstream der Kirche, war im Mainstream der Hierarchie. Das war bei Hildegard von Bingen der Fall. Mechthild jedoch hat bereits in deutscher Sprache gesprochen. Das war dann im Jahr 1208, also doch gut 20, 30 Jahre nach Hildegard. Und Mechthild war wirklich eine Begine. Das heißt, Mechthild war keine Benediktinerin wie Hildegard: Sie hatte damit nicht den Schutz des mächtigen Ordens der Benediktiner. Sie war also eine Begine und gehörte somit zu dieser Laienbewegung. Wenn man bedenkt, wo sie gestorben ist, nämlich in einem Adelskloster unter bedeutenden Frauen, Gertrud die Große, Mechthild von Hackeborn waren in diesem Kloster mit ihr, wenn man das bedenkt, dann kann man schon sagen, dass Mechthild jedenfalls als alte Frau ganz offensichtlich hoch anerkannt gewesen ist und dass dieses "fließende Licht der Gottheit", wie ja ihr Hauptwerk und einziges großes Werk heißt, großen Einfluss insbesondere auf die Dominikaner in der damaligen Zeit gehabt hat.

Flemmer: Kann man sagen, dass eine besondere Qualität dieser beiden Frauen auch darin besteht, dass sie so unglaublich stark der Sprache mächtig gewesen sind? Denn das waren ja wirklich Dichterinnen. Sie waren nicht nur Mystikerinnen, die versponnene Visionen gehabt haben, sondern sie haben gedichtet, sie haben eine sehr, sehr mächtige Sprache benutzt. Hildegard von Bingen hat hauptsächlich das Lateinische benutzt, während Mechthild von Magdeburg wirklich sprachschöpferisch tätig gewesen ist.

Frühwald: Mechthild schreibt in ihrem "Fließenden Licht der Gottheit" einmal: "Und fließendes Licht der Gottheit heißt, dass die Gottheit, die Schönheit, die Liebe, die Größe Gottes in eine alle Menschen hineinfließt." Sie sagte: "Der Inhalt dieses Buches ist mit allen Gliedern des Leibes gesehen, gehört und erfahren worden." Das ist die Art und Weise wie sie spricht: mit allen Sinnen und mit allen Gliedern des Leibes etwas sehen, hören und erfahren. Und dadurch wird eine Sprache geboren, die es bis dahin noch nicht gegeben hatte. Und Meister Eckhart ist im Grunde genommen einer der Nutznießer dieser Sprache: dass man eine Sprache sprechen kann, die den ganzen Menschen erfasst, die alle Sinne erfasst, die nicht nur den Verstand des Menschen erfasst, sondern die so weit geht, bis die Erkenntnis zu einem Erlebnis wird.

Flemmer: Hat denn Meister Eckhart Mechthild von Magdeburg gekannt, hat er ihre Schriften gekannt? Weiß man das?

- Frühwald:** Man weiß es nicht, aber es ist anzunehmen, weil dieses "Fließende Licht der Gottheit" insbesondere im Dominikanerorden verbreitet war und weil einer ihrer Brüder, nämlich Balduin von Magdeburg, sogar in den Dominikanerorden eingetreten ist. Es kann also mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass Meister Eckhard dieses "Fließende Licht der Gottheit" gekannt hat.
- Flemmer:** Und der Dominikanerorden hatte ja auch die Aufgabe, diese Nonnen zu betreuen, geistlich zu führen. Das heißt ja wohl auch, dass über die begnadeten Nonnen diese ganze Strömung auch zu ihm gedrungen sein wird. Denn damals gab es ja nicht nur die Mechthild, sondern man muss in diesem Zusammenhang auch von der Gertrud reden und von anderen, die ja auch sehr viele Visionen hatten und mystische Anstöße gegeben haben.
- Frühwald:** Ja, man muss bedenken, dass das damals eine große und reiche Zeit gewesen ist. Das war zwar eine politisch wirre Zeit, wie Sie vorhin ganz richtig angemerkt haben, aber gerade deswegen war das geistig auch eine sehr reiche Zeit. Meister Eckhart ist knapp 30 Jahre nach Thomas von Aquin auf den Lehrstuhl des Thomas von Aquin nach Paris berufen worden. Das heißt, er war ein bedeutender, ein großer Wissenschaftler seiner Zeit. Man muss wohl annehmen, dass Meister Eckhart bei seinem Ordensstudium in Köln, also beim Studium an seinem Dominikanerorden in Köln noch Albertus Magnus gesehen und gehört hat.
- Flemmer:** Ja, möglicherweise, aber möglicherweise auch nicht, denn hier gehen die Meinungen ja ein bisschen auseinander.
- Frühwald:** Ich jedenfalls habe mal behauptet, er habe ihn noch gesehen.
- Flemmer:** Seine Wirkungen hat er jedenfalls mit Sicherheit noch gespürt.
- Frühwald:** Seine Wirkungen hat er mit Sicherheit noch erlebt, wenn er nicht sogar noch persönlich erlebt hat. Das heißt, diese Strömungen, die über die "Frauenbewegung" in die große Zeit des Dominikanerdenkens eingeflossen sind, hat Meister Eckhart natürlich alle verarbeitet.
- Flemmer:** Wie kann man sich denn diesen Dominikanerorden vorstellen? Meister Eckhart ist ja 1160 in Hochheim geboren. Wir wissen nicht sehr viel über sein Leben, nur einzelne Stationen sind uns bekannt. Ein paar dieser Stationen haben Sie bereits genannt. Es gibt im Thüringischen ein Hochheim, aber in der Nähe von Erfurt gibt es noch einen zweiten Ort mit diesem Namen. Wir wissen von seiner Kindheit jedoch so gut wie nichts. Wir wissen aber, dass er dann in diesen Orden eingetreten ist und schon relativ schnell nach Paris geschickt worden ist.
- Frühwald:** Ja. Offensichtlich ist es so, dass dieses Hochheim ein Eigenname ist. Er ist nicht in Hochheim oder bei Hochheim geboren. Das bezieht sich also nicht auf einen Ortsnamen. Eckhart von Hochheim ist also ein Familienname. Es gibt diese Hochheims übrigens bis zum heutigen Tage.
- Flemmer:** Was dann auf eine adelige Herkunft von ihm schließen lässt.
- Frühwald:** Richtig. Die Frau von Berthold Beitz ist eine geborene von Hochheim und gehört dem Geschlecht dieses Eckhart von Hochheim an. Er ist 1260 in Tammbach, in Thüringen geboren. Wann er gestorben ist, wissen wir nicht ganz sicher. Aber vermutlich ist er 1328 gestorben.
- Flemmer:** Vor seiner Verurteilung.
- Frühwald:** Die Bulle zu seiner Verurteilung spricht von ihm bereits als einem Gestorbenen. Man muss also annehmen, dass er kurz vorher gestorben ist. Er ist wohl relativ früh in den Dominikanerorden eingetreten, der damals eine große Machtenfaltung hatte, der ein mächtiger Orden war. Zusammen mit den Franziskanern waren die Mendikanten, also die Bettlerorden eine ganz mächtige Einflussgröße im Reich. Und er wurde von seinem Orden ganz offensichtlich als ein kluger, vielversprechender junger Mann nach Paris zum Studium geschickt.
- Flemmer:** Was die Dominikaner von den Franziskanern wahrscheinlich auch ein wenig unterscheidet, ist die Tatsache, dass die Dominikaner mehr die Lehrstühle besetzt haben, mehr die Gelehrten ausgebildet haben. Aber man darf auch nicht vergessen, dass

die Dominikaner von den Franziskanern herkommen.

Frühwald: Nun ja, natürlich sind das Mendikantenorden, und diese Bettelorden hatten sich zunächst einmal zur Aufgabe gesetzt, die Ungelehrten zu betreuen. Diese Dominikaner- und Franziskanerkirchen sind also tumlose Kirchen, die meistens in der Nähe der Stadtmauer stehen, also dort, wo die Armen wohnen und die Armen ihre Hütten haben, weil sie dann nämlich bereits eine Mauer fertig vorfinden, nämlich die Stadtmauer, sodass sie mit nur drei weiteren Mauern davor ihre Hütten bauen können. Und in diese Gegend hinein setzen die Dominikaner und die Franziskaner ihre Kirchen. Und dort predigen sie auch. Deswegen ist natürlich auch diese Frauenbewegung, die eine Armutsbewegung, eine Bewegung der Ungelehrten ist, das eigentliche Betätigungsfeld für Dominikaner und Franziskaner. Dort geraten sie in Konflikt, aber auch in Konflikt mit dem Weltklerus, der die Beginen lieber selbst betreut hätte, denn das waren im Grunde tüchtige, eifrige und auch wirtschaftlich erfahrene Frauen, die in der Krankenpflege großen Einfluss hatten und die insbesondere im Textilhandwerk auch eine wirtschaftliche Größe darstellten.

Flemmer: Warum wird denn dieser Meister Eckhart nach Paris geschickt? Er wird ja nicht deswegen dorthin geschickt, um Theologie zu studieren, sondern die artes liberales, also Literatur und Kunst, die freien Wissenschaften. War denn dieser Orden so offen?

Frühwald: Nun, das war einfachste Universität des Abendlandes. Eine berühmtere und bessere Universität als die in Paris hat es damals in Europa nicht gegeben. Und dieses Europa hatte eine Sprache und diese Sprache war das Latein und dieser Eckhart hat dieses Latein nicht nur hervorragend geschrieben, er hat es natürlich hervorragend gesprochen. Alles, was wir aus dieser Pariser Zeit an gelehrten Schriften haben, ist auf der Höhe der Wissenschaft seiner Zeit und überflügelt diese Wissenschaft der Zeit auch. Da gibt es z. B. eine Auslegung des Johannesevangeliums, die "questiones disputatae": Das hatte also so richtig akademische Formen. Man disputierte und diskutierte mit den Schülern, alles musste eine genaue Form haben. Das alles ist von Eckhart überliefert und in lateinischer Sprache überliefert. Der deutschsprachige Meister Eckhart ist also in seiner Zeit vermutlich gar nicht der Bedeutendste gewesen.

Flemmer: Er war natürlich ein großer Lateiner und er hat sich in unglaublich kurzer Zeit auch die antiken Autoren wie Augustinus usw. angeeignet. Er hat, wie man beinahe sagen kann, die großen Namen im Munde getragen. Hatte das etwas mit diesen Möglichkeiten in Paris zu tun?

Frühwald: Das hatte nicht nur mit den Möglichkeiten in Paris zu tun. Die gelehrten Mönche – und Gelehrsamkeit war damals vor allem eine Klosterangelegenheit – hatten natürlich die Möglichkeiten sich auch über Florilegien, also über Blütensammlungen, die antike Weisheit anzueignen: Seneca, Cicero, Petrus Lombardus, Augustinus, all die Kirchenväter usw. Diese Florilegien waren mit Sicherheit auch die tägliche Lektüre des Meister Eckhart. Aber die Wendung zur Volkssprache war meiner Meinung nach doch das entscheidende Moment in seinem Leben. Und wenn wir heute noch von Meister Eckhart sprechen, anders als von Thomas von Aquin, dann wahrscheinlich wegen dieser Wendung zur Volkssprache.

Flemmer: Die Dominikaner haben ihn ja vier Mal nach Paris gehen lassen. Er hat dort sogar einen Lehrstuhl besetzt, einen Lehrstuhl, den immer Deutsche besetzen sollten. Sie haben sich also von ihm ganz offensichtlich sehr viel versprochen. Sie haben ihn aber auch wieder zurückgeholt und ihn in eine hohe Position befördert.

Frühwald: Das ist eine sehr schwierige und komplizierte Lebensgeschichte. Während wir von Mechthild von Magdeburg fast gar nichts wissen und alles über sie aus ihrem Werk erschließen müssen, gibt es bei Meister Eckhart doch auch schriftliche Zeugnisse außerhalb seines eigenen Werkes, sodass man weiß, wie es mit ihm gewesen ist. Er war offensichtlich ein sehr fleißiger, ein sehr kommunikativer Mann, der damals viel gereist ist, obwohl man damals beim Reisen die entsetzlichsten Umstände auf sich nehmen musste.

Flemmer: Er ging zu Fuß nach Paris und flog nicht wie wir heute mit dem Flugzeug.

Frühwald: Ja, er lief zu Fuß und fuhr und ritt auf Wegen und Straßen, die erstens durch Räuber unsicher gemacht wurden und die zweitens nicht gepflastert waren. Er ist also bei diesen

Reisen immer regelrecht im Schlamm gewatet. Er ist also wirklich unter schlimmsten Umständen gereist und daraus schließen wir, dass er ganz offensichtlich auch ein gesunder Mann gewesen sein muss. Er wurde dann von seinem Orden zum Provinzial der deutschen Ordensprovinz, also von ganz Deutschland gewählt. Und das Generalkapitel, also die übergeordnete "Behörde" der Dominikaner, hat das nicht anerkannt, sondern hat gesagt: "Nein, den wollen wir noch einmal nach Paris schicken, weil wir dort jemanden haben wollen, der Einfluss hat!" – Einfluss in der gelehrten Welt des Mittelalters.

Flemmer: Seine Provinz Saxonien hat ja 47 Klöster umfasst. Er hatte also eine riesengroße Ansammlung von Klöstern zu betreuen: Das reichte von den Niederlanden bis weit in den Osten hinein. Und er ist dann sogar noch Stellvertreter des Generalvikars geworden.

Frühwald: Ja, er war Stellvertreter des Generalvikars und damit Vikar in diesem Sachsen-Thüringen. Er hat als solcher natürlich wieder die Kirchenzucht in den Klöstern hergestellt. Aber ich glaube, seine wirklich große Zeit, seine bedeutende Predigtzeit – seine Predigten sind ja alle nicht datiert und deswegen ist es ungeheuer schwierig, sie zeitlich zu verorten – war doch die Zeit, in der er in Straßburg, also in der Gegend des Rheins gepredigt hat, wo diese mystische Bewegung und insbesondere diese "Frauenbewegung" Fuß gefasst hatte. Das reichte vom Oberrhein bis nach Holland und Belgien hinein: Dort erstreckte sich diese große Zahl der Klöster. Er hat zwar bereits als Prior im Dominikanerkloster in Erfurt seinen Brüdern Reden der Unterweisung oder Reden der Unterscheidung gehalten. Aber das eigentlich mystische Erlebnis ist im Rheinland geschehen.

Flemmer: Er hat dann ja auch die Verantwortung für das Ordensstudium in Köln übernommen, für die Ausbildung der Dominikaner.

Frühwald: Ja, überall dort, wo er selbst studiert hatte, war er dann später auch Magister und Professor. Das heißt, in seinem Orden gilt er also eine Autorität. Dies bedeutet aber auch, dass er angefeindet wird. Schließlich wird er dann ja auch denunziert und verurteilt.

Flemmer: Mit seinen Predigten in der Volkssprache ist er ja sozusagen in den Urgrund hineingewachsen. Aus diesem Verständnis für die deutsche Sprache gelingen ihm dann Neuschöpfungen, gelingen ihm Wunder, wie man beinahe sagen muss, denn vorher hat es ja in der deutschen Sprache dieses theologische Gebäude gar nicht gegeben. Da ist über Gott gar nicht in der Weise nachgedacht worden, denn bis dahin ging das alles ja auf Lateinisch.

Frühwald: Ja, es gibt eine These, die von Kurt Ruh stammt, bei dem ich noch studiert habe, den ich noch gut gekannt habe, die folgendermaßen lautet: Als dieser Meister Eckhart sein eigentliches Anliegen verkünden wollte, die Gottesgeburt in der Seele des Menschen, dass also Gott in jeder Seele geboren wird und dass diese Seele sich ihrer Ebenbildlichkeit mit Gott bewusst wird, hat ihm das Latein nicht mehr gereicht. Und Susanne Köbele hat einmal gesagt, das Lateinische sei terminologisch versiegelt gewesen. Das heißt, eine ganz bestimmte Form des Ausdrucks ist in der lateinischen Sprache nicht möglich. Und deshalb haben Menschen wie Meister Eckhart eben noch einer neuen Ausdrucksmöglichkeit gesucht, um eine völlig neue Erfahrung mitzuteilen, eben die Erfahrung der Gottesgeburt in der Seele. Und sie treffen dabei eben auf die Volkssprache: Die Volkssprache ist ja begriffsgeschichtlich gleichsam jungfräulich.

Flemmer: Er musste all die Begriffe wie "Gelassenheit" usw. erst schaffen.

Frühwald: Sie kann noch geformt und gestaltet werden, viel besser gestaltet werden als das mit der lateinischen Sprache in der damaligen Zeit möglich gewesen ist. Und deswegen ist die Volkssprache durch Eckhart in einer Art und Weise bereichert worden, dass das bis in die Standardsprache von heute hineinreicht. Nehmen Sie nur einmal solche Ausdrücke wie "aus sich herausgehen", "in sich hineingehen" usw.: Das sind alles Worte, die von der Mystik, von Meister Eckhart geprägt worden sind. Es gibt da ja diesen berühmten Berliner Witz. Da sagt einer zum anderen: "Mensch, jeh in dir!" Und der andere antwortet ihm darauf: "War ick schon, och nischt los!" So ein Witz wäre ohne Meister Eckhart überhaupt nicht möglich, weil es dieses In-sich-Hineingehen und dieses Aus-sich-Herausgehen vorher nicht gegeben hat. Die Sprache wird also intensiv und die Sprache wird auf die Höhe der lateinischen Begriffssprache gehoben. Nehmen Sie nur als Beispiel

den Begriff "das Wesen". "Wesen" heißt im Mittelhochdeutschen einfach nur "sein". Und dieses "sein" wird dann von ihm substantiviert, wird zu einem Nomen gemacht: "das Wesen". Und wenn wir heute von "dem Wesen eines Menschen" sprechen können, dann verdanken wir das seiner Art des Umgangs mit der Sprache. Oder ein anderes Beispiel: "das Sein bzw. das Seiende" – "esse, ens". Sie haben die Gelassenheit vorhin erwähnt: All diese Abstraktbildung auf -heit, -keit und -ung, die wir in der deutschen Sprache haben, kommen eigentlich alle aus dieser mystischen Bewegung, die eben etwas ganz Neues verkünden wollte und dafür eine neue Sprache brauchte.

Flemmer: Haben sich diese Predigten eigentlich an gehobene Schichten gewandt oder haben sie auch die einfacheren Leute erreicht?

Frühwald: Diese Predigten haben die Beginen erreicht. Und sie haben die Frauen in den Frauenklöstern erreicht. Das waren hoch stehende Frauen, gelehrte Frauen und ungelehrte Frauen zugleich. Lange Zeit hat man ja gemeint, diese Frauen hätten seine Predigten sogar mitgeschrieben, in einer Art von Stenographie, sodass die Überlieferung nur über diese Frauen möglich war. Dies ist aber wahrscheinlich nicht mehr haltbar, sondern die Mehrzahl der Predigten geht zurück auf Predigtentwürfe von Eckhart selbst, die aber dann in diesen Klöstern von diesen Frauen weitergeschrieben und ausformuliert worden sind.

Flemmer: Und das ist dann natürlich auch zu einem Problem geworden.

Frühwald: Ja, zu einem Problem. Aber das war schon auch eine enorme Leistung dieser Frauen.

Flemmer: Das war sicherlich eine Leistung dieser Frauen, aber damit war eben auch die Möglichkeit verbunden, dass sie sich geirrt haben oder sogar Meister Eckhart missverstanden zu haben.

Frühwald: Natürlich.

Flemmer: Aus diesen Predigten ist dann ja wohl auch die Katastrophe entstanden. Meister Eckhart hat gepredigt und die Beginen haben sich daran begeistert. Er muss wirklich ein phantastischer Prediger gewesen sein. Die Leute haben ihm also zugehört, aber es gab eben auch welche, die gesagt haben: "Ja, der verkündet doch Häresien! Das ist das katastrophal, was da passiert! Den müssen wir wieder einfangen!"

Frühwald: Ich bin ja fest davon überzeugt – aber das mag meine eigene Vorstellung sein –, dass die Nonnen den Meister Eckhart so falsch gar nicht verstanden haben. Er muss sich nämlich später in seinem Prozess verteidigen und sagt dabei – er ist ja als Ketzer angeklagt und es droht im der Feuertod – nur an ganz wenigen Stellen, dass diese Sätze aus dem Zusammenhang gerissen und falsch verstanden worden sind.

Flemmer: Er entschuldigt sich in seiner Verteidigung nur ganz begrenzt.

Frühwald: Ja, er sagt da dieses berühmte Wort: "Errare enim possum, haereticus esse non possum!" – "Ich kann geirrt haben, aber ich bin kein Häretiker!"

Flemmer: Ich meinte nicht, dass ihn die Nonnen falsch verstanden haben, sondern möglicherweise einiges verändert oder auch verschärft haben. Jedenfalls ist es ja so, dass ihn sein zuständiger Bischof der Häresie bezichtigte und ganz bestimmte Sätze von Eckhart auch nach Rom geschickt hat. Das war ein Bischof, der bereits eine ganze Reihe von Menschen hat verbrennen oder ertränken lassen, weil er, wie er meinte, gegen die Ketzerei kämpfte. Und Eckhart hat ihn wohl auch herausgefordert mit dem, was er gelehrt hat. Er ist von der Norm abgewichen, von dem einfach Verständlichen.

Frühwald: Er ist von der Norm der Hierarchie abgewichen, aber dieser Eckhart konnte natürlich nicht anders. Hätte er nicht so gesprochen, dann wäre er, davon bin ich fest überzeugt, innerlich verbrannt. Es gibt einen berühmten Satz von Eckhart, der lautet: "Wer diese Predigt verstanden hat, dem gönne ich es wohl. Wäre hier keiner gewesen, dann hätte ich einfach an den Opferstock hingepredigt!" Dieser Mann musst einfach reden, und als er nicht mehr reden durfte, ist er sehr rasch gestorben.

Flemmer: Er hat sich ja zunächst einmal großartig gerechtfertigt.

Frühwald: Er sich sogar öffentlich gerechtfertigt.

- Flemmer:** Er sagte: "Ich gehe zum Papst nach Avignon!" Denn der Papst war zu dieser Zeit in Avignon im Exil. Dort hat er vorgetragen, dass er selbstverständlich kein Häretiker ist. Er hat also immer wieder seine Rechtgläubigkeit betont. Und dann ist er gestorben, entweder in Avignon oder...
- Frühwald:** Er hatte eine Appellationsschrift verfasst. Aber zunächst zum Beginn dieser Geschichte: Er ist denunziert worden. Man muss immer wieder bedenken, dass all diese Klostervolk von Denunzianten wirklich durchzogen war.
- Flemmer:** Zwei Dominikaner und zwei Franziskaner haben ihn angeklagt.
- Frühwald:** Es waren die eigenen Leute. Es ist ja bis heute immer die eigene "Partei", die einem am allermeisten schadet: Das ist heute nicht anders als damals. Er ist also erstens denunziert worden. Warum er denunziert worden ist, ist auch klar: Er hatte einfach Erfolg. Ihm sind die Leute in Scharen zugelaufen, also musste man ihm etwas anhängen. Winfried Trusen hat diesen Prozess ja genau untersucht und dann gesagt: "Diesem Meister Eckhart wollte man mit aller Gewalt etwas anhängen. Er konnte sich noch so gut verteidigen, er musste verurteilt werden, weil er bereits vorverurteilt war." Er hat dann, als er in Köln beim bischöflichen Gericht verurteilt worden ist, an Rom appelliert. "Rom", also der Papst, saß damals aber in Avignon. Eckhart hat diese Appellation öffentlich verlesen lassen. Dabei stand er neben seinem Mitbruder, der diese Appellation in lateinischer Sprache verlesen hat, und hat sie selbst in die deutsche Volkssprache übersetzt. Das muss man sich mal vorstellen! Für den Bischof, dessen Gericht diesen Eckhart verurteilen möchte, war das natürlich eine wirklich ungeheuerliche Provokation.
- Flemmer:** Er hat die Verurteilung durch den Papst, durch die Bulle von 1329 nicht mehr erlebt, weil er vorher gestorben ist. Wir wissen allerdings nicht ganz genau, wo er gestorben ist.
- Frühwald:** Wahrscheinlich in Avignon.
- Flemmer:** Das Problem war jedenfalls, dass ihn dann diese Verurteilung in den Untergrund verdrängt hat, dass sich über Jahrhunderte hinweg nur wenige mit ihm beschäftigt haben. Eigentlich ist er erst in der Romantik bei Baader, Fichte und Hegel erweckt worden. Außerdem gab es die großen Ausgaben, die Wiederentdeckung dieser Abschriften erst im 20. Jahrhundert. Und die Herausgabe dieser Schriften ist eigentlich bis heute noch nicht zu Ende. Josef Quint hat seine Traktate und seine deutschen Predigten publiziert, aber letztlich ist seine Werkausgabe noch immer nicht an ein Ende gekommen. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist jedenfalls eine Renaissance von Eckhart entstanden.
- Frühwald:** Ich meine ja, dass der Eckhart im 14., 15., 16. und 17. Jahrhundert viel bekannter gewesen ist, als wir das heute wissen, weil ihn seine Schüler Johannes Tauler und Heinrich Seuse überliefert haben. Es gibt ja den berühmten Baseler Taulerdruck aus dem Jahr 1521: Das sind Predigten eines nicht verurteilten Eckhart-Schülers mit dem Namen Johannes Tauler mit dem Titel "Ordo praedicatorum". Wer diesen Taulerdruck genau untersucht, wird feststellen, dass dort in diesem Taulerdruck unter dem Namen von Johannes Tauler 100 Eckhart-Predigten überliefert sind. Diesen Taulerdruck hat auch Martin Luther gelesen; diesen Taulerdruck hat Angelus Silesius gelesen usw. Das heißt, die Mystiker des 16. und 17. Jahrhunderts haben den Meister Eckhart eigentlich im "Original" gelesen – allerdings unter dem Namen "Johannes Tauler". Und vielleicht war dieses Abdrängen in den Untergrund sogar ein Grund dafür, dass dieser Meister Eckhart so faszinierend überlebt hat: bis zu Jacques Derrida, zu Paul Celan und zu Robert Musil.
- Flemmer:** Jetzt müssen wir aber doch noch herausarbeiten, was er denn eigentlich genau gesagt hat. Was hat er so anders gesehen? Er redet ja nicht mehr vom personalen Gott, nicht mehr vom Gott Abrahams, Isaaks. Er redet von Gott nicht wie Pascal in der Form eines "Du". Nein, Eckhart redet von der Gottheit. Er hat da eine ganz neue Formulierung gefunden, die natürlich auch schon bei diesen Nonnen angelegt gewesen war. Aber dann hat er sich mit dieser Sprache doch sehr weit entfernt: z. B. auch vom trinitarischen Gott. Die Wiedergeburt Gottes, die immer wieder in der einzelnen Seele des Menschen geschieht, haben wir bereits angesprochen: Das hat der etablierten Kirche und Theologie natürlich schon Probleme bereitet.
- Frühwald:** Dieser Eckhart hat behauptet, und das fasziniert mich bis zum heutigen Tag, dass jeder Mensch in sich etwas Ungeschaffenes trägt, einen Teil Gottes, des Schöpfers des

Himmels und der Erde.

Flemmer: Und dieses Gottesgeburt vollzieht sich immer wieder!

Frühwald: "Scintilla animae", also "Das Fünklein der Seele": Diese Gottesgeburt muss sich auch immer wieder vollziehen in der Seele des Menschen, denn wenn sie sich nicht vollzieht, dann ist der Mensch stumpf, wie eine verschüttete Quelle, wie eine mit Asche zugedecktes Licht usw. Dieser Funken in der Seele des Menschen, der zugedeckt ist vom Schutt des Tages und vom Schutt des Lebens und auch vom Schutt des Bösen und der Sünde muss der Mensch auf einem ungeheuren Leidensweg ausgraben: Er muss diesen Funken wieder zum Leuchten bringen. Und dieses Wegräumen des Schuttes, das ist das Leben! Das sagt Meister Eckhart. Wenn man dann diesen Schutt weggeräumt hat, dann gelingt es einem vielleicht sogar, in diesem Leben Gott zu sehen. Er behauptet sogar, es gelänge einem dann, in diesem Leben Gott zu sein.

Flemmer: Der Mensch ist dann sozusagen neu der Sohn Gottes: Das ist diese Sohngeburt in der Seele. Und das ist schon ein ständiges Verströmen, Einströmen, Ausströmen.

Frühwald: Das ist natürlich die berühmte Emanationslehre. Sie besagt, dass der Mensch ausgeht aus Gottes Hand, durch das Leben hindurch muss, wo er sich zu bewähren hat, um dann wieder zurückzuffießen in die Gottheit. Und Sie sagten ja mit Recht: Dieser Meister Eckhart verlangt vom Menschen, dass er über das Personale hinausgeht, dass er bis in die Abstraktion geht. Ein Philosoph des Mittelalters weiß, dass die Abstraktion das Höhere ist, höher als die personale Konkretion. Er geht also nicht in Gott ein, sondern er geht in die Gottheit ein. Und die Gottheit liegt hinter der persönlichen Ausfaltung Gottes. Das klang in den Ohren seiner Zeitgenossen natürlich ungeheuer ketzerisch und ungeheuer missverständlich. Und das steht ja auch in dieser Bulle drin: Dort werden ja regelrecht 15 oder 16 Sätze verurteilt. Und dann gibt es dort noch ein paar Sätze, die als missklingend und misstönend verurteilt werden. Diese Sätze stammen zum großen Teil aus dem "Buch der göttlichen Tröstung". Eckhart hat nämlich auch ein Trostbuch geschrieben und ich kann nur jedem empfehlen, der in Schmerz und Leid und Trauer verfangen ist, dieses Trostbuch zu lesen.

Flemmer: Alois Dempf sagte, das sei eines der schönsten Werke.

Frühwald: Alois Dempf war ein Mann, der in den Grundstein seines Hauses einen Brief hat einmauern lassen, auf dem stand: "Ich wünsche es noch zu erleben, dass Meister Eckhart heilig gesprochen wird!" Er hat es nicht erlebt, ich werde es auch nicht mehr erleben. Aber Eckhart war mit Sicherheit ein heiligmäßiger Mensch.

Flemmer: Wenn man von Meister Eckhart spricht, dann muss man auch von seiner Wirkung reden. Und da ist ja zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Brücke geschlagen worden vom westlichen zum östlichen Denken. Rudolf Otto hat in seinem Buch "Westöstliche Mystik" einen indischen Mystiker, nämlich Sankara, der im 8. Jahrhundert gelebt hat, verglichen mit Meister Eckhart. Er hat zwar deutlich gemacht, welche Unterschiede es dabei auch gibt, aber bis hin zu Karlfried Dürkheim, zu Daisetz Suzuki und anderen östlichen Philosophen und Theologen oder, wenn man so will, Mystikern gab es immer wieder das Erstaunen, dass es da bei uns in Europa einen Mann gegeben hat, der sich in diese Gefilde der Abstraktion hineingewagt hat. Immer wieder wird daher gesagt: "Er hat gedacht, wie wir Inder gedacht haben." Das ist nicht das Gleiche, das stimmt schon, aber es gab doch eine große Nähe.

Frühwald: Die Schwierigkeit ist natürlich gewesen, dass dieser Meister Eckhart seine mystische Lehre hauptsächlich in deutscher und das heißt in mittelhochdeutscher Sprache geschrieben und verkündet hat und dass man diese Sprache im Ausland zunächst einmal nicht lesen konnte. Also hat es lange gedauert, bis man ihn entdeckt hat. Dann allerdings, als diese große Welle seiner Entdeckung gelaufen ist: es gab ja auch Miss-Entdeckungen...

Flemmer: Wie z. B. bei Rosenberg im Nationalsozialismus.

Frühwald: Ja, auch bei Rosenberg: Im Laufe des 20. Jahrhunderts haben in der Tat auch die Nazis "Eckhart, den Deutschen" und bei ihm auch gleich eine arische Rassenseele und dergleichen entdeckt. Die Missverständnisse waren also ebenso groß wie die

Verständnisse. Aber diese westöstliche Mystik ist in der Tat etwas, das man an Eckhart demonstrieren kann. Denn Eckhart geht über das Nationale, über den Kulturkreis, über das kulturell und ethnisch Bedingte hinaus in das Menschliche und in das Menschheitliche. Und dort, wo das Menschheitliche beginnt, beginnt eben das, was Eckhart "das Göttliche" genannt hat: dass diese Menschen, weil sie Menschen sind, alle gleich sind. Dadurch, dass er den Menschen einen Sinn für das Schöne zuschreibt, dass sie ein Reflexionsvermögen haben, dass sie wissen und daran denken, dass sie sterben müssen, dass sie also ihren Tod reflektieren usw., dadurch dass er das macht, kann er alle Menschen auf eine Stufe stellen und sie einander ähnlich machen: Auf diese Art und Weise kann man dann in der Tat die westliche und die östliche Mystik sehr leicht miteinander in Kontakt bringen.

- Flemmer:** Überschreitet er damit auch das Christentum, die Grundlagen des Christentums? Denn der historische Christus spielt für ihn ja keine Rolle mehr.
- Frühwald:** Im Endeffekt würde Meister Eckhart auch die Grundlagen des Christentums überschreiten. Und das ist natürlich etwas, das in christlichen Ohren ganz problematisch klingt. Aber Meister Eckhart versteht das alles eben auf diese Weise: dass der Mensch als Mensch ein Teil des Sohnes ist, dass Gott, der Schöpfer, oder wie immer man ihn sich vorstellt, vor aller Zeit ein Wort ausgesprochen hat, nämlich "logos", im Griechischen, "verbum", im Lateinischen, und dass dieses Aussprechen des Wortes der Sohn ist und dass gleichzeitig mit dem Aussprechen des Wortes die gesamte Kreatur erschaffen ist außerhalb der Zeit und dann in die Zeit hinein gegeben worden ist. Das ist die Lehre von Meister Eckhart und insofern ist das dann doch wieder christlich.
- Flemmer:** Und das unterscheidet ihn dann ja auch ganz wesentlich vom östlichen Denken: Es gibt bei ihm kein Nirwana, es gibt auch nicht den Atman usw. Und er negiert im Gegensatz zu buddhistischen Sekten die Welt auch nicht. Denn dort in diesen Sekten ist die Negation der Welt ja sehr zentral.
- Frühwald:** Nein, bei ihm das genaue Gegenteil der Fall.
- Flemmer:** Meister Eckhart bezieht ja alle Sinne mit ein.
- Frühwald:** Meister Eckhart sagt z. B. in etwa: "Wenn du 100 Mark hast" – im mittelhochdeutschen Text steht in der Tat "marc" – "und du hast 40 davon verloren, dann kannst du dich zweierlei verhalten. Du kannst dich ständig mit diesen 40 Mark, die du verloren hast, in Beziehung setzen und über sie nachdenken. Auf diese Weise wird es dir ganz dreckig gehen. Du kannst dich aber auch mit den 60 Mark, die du noch hast, in Beziehung setzen und dann geht es dir ganz prima." Dieser Meister Eckhart hat also schon damals gesagt: "Think positive!" Er sagte also: "Denke immer daran, dass es ungeheuer viele Menschen auf dieser Welt gibt, denen es viel, viel schlechter geht als dir. Aber auch sie sind dem Willen Gottes unterworfen. Versuche daher mit denen zusammen, denen es so dreckig geht, den Weg zu deinem Schöpfer zu gehen, damit du schließlich völlig losgelöst von der Schwere dieser Erde für einen Augenblick bereits in diesem Leben mit Gott eins bist."
- Flemmer:** Man wird sicherlich die lateinischen Werke weniger lesen als die deutschen Traktate und Predigten von ihm. Diese aber sind durchaus zugänglich für einen heutigen Leser, wie ich meine, obgleich es einem dabei schon auch immer wieder schwindelig werden kann, was diese Denkanstrengungen betrifft. Das ist für mich das eigentlich Faszinierende an ihm: Einerseits ist das eine ganz einfache Sprache, aber wenn man genau hinschaut, dann ist es unglaublich, in welches Gelände sich dieser Denker vorwagt. Er war ein Intellektueller unvergleichbaren Standards, oder wie man das auch immer ausdrücken kann. Wo führt denn die Reise da bei ihm hin?
- Frühwald:** Ich habe Freunde, die lesen, ehe sie einschlafen, Meister Eckhart. Und das ist in der Tat eine empfehlenswerte Art der Lektüre. Man kann nämlich nicht viele Stunden hintereinander Meister Eckhart lesen. Aber zehn Minuten, eine Viertelstunde pro Tag Meister Eckhart zu lesen, führt einen in einen Welt, die die gegenwärtige Welt, die wir erfahren, die die Welt, die um uns herum ist, verwandelt und veredelt. Diese Begegnung mit Gott, auf die Meister Eckhart ja hinzielt und die ihm selbst in seinem Leben vielleicht ein einziges Mal geschenkt war, ist etwas, um das sich jeder Mensch bemühen sollte, weil er damit eine ziemlich miserable Welt hinter sich lassen, diese Welt transzendieren kann.

Das ist eine denkerische Anstrengung, aber das Denken zu einem Erlebnis zu machen, das kann man an Meister Eckhart lernen.

Flemmer:

Vielen Dank, Herr Frühwald, für diesen Schlusssatz, wenn ich so sagen darf. Und Ihnen, liebe Zuschauerinnen und Zuschauer, herzlichen Dank fürs Zuschauen und fürs Zuhören.

© Bayerischer Rundfunk

Links zu Meister Eckhart:

- **Meister Eckhart und seine Zeit:**
<http://www.eckhart.de/>
- **Die Meister-Eckhart-Gesellschaft:**
<http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/>
- **Eckhart – Universitätsbibliothek der FU Berlin**
http://www.ub.fu-berlin.de/internetquellen/fachinformation/germanistik/autoren/multi_cde/eckhart.html
- **Meister Eckhart – Wikipedia**
http://de.wikipedia.org/wiki/Meister_Eckhart
- **Meister Eckhart – Ökumenisches Heiligenlexikon**
http://www.heiligenlexikon.de/index.htm?BiographienE/Meister_Eckhard_Eckhart.htm
- **Alpha-Forum-extra: Stationen der Literatur: Meister Eckhart**
http://www.br-online.de/alpha/forum/vor0504/20050409_i.shtml
- **Meister Eckhart bei Amazon**
<http://www.amazon.de/exec/obidos/search-handle-url/index=books-de&field-author=Eckhart%2C%20Meister/028-9437944-0159702>

Meister Eckhart – in seiner Zeit

KURT FLASCH UND RUEDI IMBACH

IDENTITY ≡ FOUNDATION

Gemeinnützige Stiftung

„Was ich wollte, das war ich.
Was ich war, das wollte ich.“

MEISTER ECKHART (1260–1328)

INHALT

EINFÜHRUNG	7
MEISTER ECKHART – ERSTE ZEUGNISSE von Ruedi Imbach	8
ECKHARTS ABSICHT von Kurt Flasch	20
MEISTER ECKHART – PREDIGT 52 „ÜBER DIE ARMUT AN GEIST“	30
AUSLEGUNG DER PREDIGT „ÜBER DIE ARMUT AN GEIST“ von Kurt Flasch	36
ALLGEMEINE LITERATUR	48
DIE AUTOREN	49
DIE IDENTITY FOUNDATION: WAS WIR WOLLEN	51

EINFÜHRUNG

Das Interesse an Meister Eckhart wächst. Die Stiftung des Meister-Eckhart-Preises durch Margret und Paul J. Kohtes bestätigt dieses Interesse und wird es verstärken. In diesem Zusammenhang tauchen immer wieder einmal Fragen auf: Wer war dieser Meister Eckhart? Wie sah die Welt aus, in der er sprach? Was war seine Absicht? Was wissen wir von ihm? Warum verdient er heute noch unser Interesse?

Die folgenden Seiten geben auf diese Fragen eine kurze Antwort. Sie kann nicht erschöpfend sein, aber sie zeigt die Richtung, in der eine verfälschende Aktualisierung vermieden werden kann. Das Bild Meister Eckhart ist vielfach entstellt worden. Deswegen ist eine gewisse Umsicht bei Aneignungsversuchen zu empfehlen. Eckhart ist ein Autor der Zeit um 1300; er dachte und sprach unter den Bedingungen seines Jahrhunderts. Unsere Beiträge versuchen, diesen authentischen Eckhart vorzustellen, und zwar auf folgenden Wegen:

Wir beginnen mit einer biographischen Skizze. Sie zeigt die Lebenswelt, in der Eckhart sich bewegt hat. Verfasst hat sie ein Eckhart-Forscher, der heute an der Wirkungsstätte Eckharts in Paris an der Sorbonne, lehrt: Ruedi Imbach. Ich danke ihm herzlich für seine Mitarbeit.

Es folgt meine geraffte Darstellung der Absicht Eckharts. Sie bemüht sich, fremde Übermalungen von Eckhart fernzuhalten. Sie geht daher davon aus, wie Eckhart selbst seine Intention erklärt hat. Dann kommt Eckhart zu Wort, und zwar mit seiner Predigt über die Armut an Geist (Predigt 52). Dieser Text ist für Eckharts Denken charakteristisch. Aber er bedurfte einer neuen Übersetzung, und er bedarf der Erläuterung; der letzte Abschnitt gibt deshalb eine kurze Erklärung der Predigt Eckharts.

Unsere kleine Handreichung kann die persönliche Arbeit an Eckharts Texten nicht ersetzen. Sie will dieser dienen, indem sie deren Eigenart verlässlich beschreibt. Wie Eckharts Einsicht im denkenden Leser heute und morgen neu geboren wird, das sagt, wenn überhaupt, jeder Einzelne selbst.

Mainz, im Mai 2003

Kurt Flasch

MEISTER ECKHART – ERSTE ZEUGNISSE von Ruedi Imbach

UNIVERSITÄT UND BETTELORDEN BESTIMMEN DAS INTELLEKTUELLE LEBEN DES 13. JAHRHUNDERTS.

Universität und Bettelorden bestimmen das intellektuelle Leben des 13. Jahrhunderts. Sie sind das Ergebnis einer grundlegenden Erneuerung der mittelalterlichen Christenheit. Die von Dominikus von Caleruega (1170–1221) gegründeten Dominikaner und die von Franz von Assisi (1182–1226) ins Leben gerufenen Minoriten wurden als Bettelorden bezeichnet, da sie in ihrer Lebensweise das Ideal der urchristlichen Armut zu verwirklichen versuchten und als völlig Besitzlose auf die Almosen anderer angewiesen waren. Im Gegensatz zu den klassischen Mönchsorden der Benediktiner oder der Zisterzienser gründeten sie ihre Klöster nicht in der einsamen Öde auf dem Lande, sondern ließen sich im Zentrum der Städte nieder.

Die Entstehung und der Erfolg dieser Orden stehen also ganz im Zeichen der im 12. Jahrhundert einsetzenden, wirtschaftlichen und kulturellen Blüte der Städte. Da die Dominikaner ursprünglich gegründet worden waren, um die Katharer zu bekehren – um mit ihnen zu diskutieren und Streitgespräche zu führen – und der junge Orden in den Kreisen der Universitäten von Bologna und Paris großen Erfolg erntete, spielte das Studium in diesem Orden von Anfang an eine erhebliche Rolle. Die Ordensleitung war nicht nur um eine vorzügliche Ausbildung der Brüder besorgt, namentlich durch die Gründung zahlreicher Studienhäuser (*studia generalia*), sondern bestimmte bereits in den frühesten Ordensregeln, dass in jedem Konvent ein Lector vorzusehen sei, der gleichsam für die theologische Weiterbildung seiner Mitbrüder zu sorgen hatte.

Die beiden Dominikaner Albert der Grosse (+1280) und Thomas von Aquino (+1274) verkörpern insofern in exemplarischer Weise das dominikanische Ordensideal, als sie die theologisch-philosophische Gelehrsamkeit mit der Verkündigung des Evangeliums, die dem Orden die Bezeichnung Predigerorden einbrachte, zu verbinden versuchten. Vor diesem Hintergrund ist es nicht weiter erstaunlich, dass die ersten Zeugnisse zum Leben Meister Eckharts in das Pariser Universitätsmilieu führen. Es handelt sich nämlich zum einen um eine Predigt, die Eckhart am Osterfest des Jahres 1294 gehalten hat sowie zum anderen um eine am Anfang des akademischen Jahres 1293/1294 vorgetragene Einleitung zum Sentenzenkommentar.

Beide Dokumente sind für den damaligen Universitätsbetrieb kennzeichnend. Mit seinem Kommentar zu den sogenannten Sentenzen des Petrus Lombardus, einem theologischen Kompendium aus dem 12. Jahrhundert, das an den europäischen Universitäten bis zum 16. Jahrhundert als Grundlage der theologischen Ausbildung benutzt wurde, schloss ein zukünftiger Theologieprofessor seine erstaunlich langen Theologiestudien ab. Diese begannen im Orden mit einer philosophischen Grundausbildung von circa sechs Jahren. Im Normalfall dauerte das Curriculum bis zur Erlangung der Funktion eines Sentenziars, die Eckhart wie gesagt im Jahre 1293/94 ausübte, bereits neun Jahre. Nach Abschluss dieser Vorlesung wurde, in manchen Fällen erst nach einigen Jahren ordensinterner Tätigkeit, das Promotionsverfahren eingeleitet.

Meister Eckhart, der, als er nach Paris geschickt wurde, mindestens 33 Jahre alt war, wurde also um 1260 bei Hambach geboren und entstammte der Familie von Hochheim (bei Gotha). In den Dominikanerorden ist er wahrscheinlich sehr früh eingetreten und hat zweifellos einen gewichtigen Teil seiner Ausbildung am Kölner Ordensstudium verbracht, das Albert der Grosse 1248 gegründet hat. Jedenfalls hat Eckhart den bedeutenden Philosophen und Theologen noch persönlich gekannt.

Die Pariser Universität, deren erste Statuten aus dem Jahre 1215 stammen, bildete zusammen mit Oxford das Zentrum der gelehrten Welt des 13. und 14. Jahrhunderts. Als Körperschaft der Studenten und Professoren – der Ausdruck ‘universitas’ meint diesen Zusammenschluss – war die Pariser Hochschule eine von der kirchlichen und politischen Ortsbehörde unabhängige Gemeinschaft, die allerdings dem Papst unterstand und von den Päpsten auch erheblich gefördert worden ist.

PARIS UND OXFORD ALS ZENTREN
DER GELEHRTEN WELT.

Neben der Theologischen Fakultät existierten in Paris eine Medizinische sowie eine Juristische Fakultät. Da es seit 1219 in Paris verboten war, das Zivilrecht zu lehren, handelte es sich bei der letzteren indessen nur um eine Kanonische (kirchenrechtliche) Fakultät. An der „*facultas artium*“, der sog. Artistenfakultät, aus der dann später die Philosophische Fakultät hervorgegangen ist, wurden die Studenten durch eine umfassende Ausbildung in der Philosophie auf das Studium an den drei oberen Fakultäten vorbereitet. Während seiner Aufenthalte in Paris weilte Meister Eckhart im Kloster St. Jacques, eine sehr frühen Gründung des Ordens, die sich im Herzen des am linken Seineufers gelegenen Universitätsquartiers befand.

WÄHREND SEINER AUFENTHALTE
IN PARIS WEILTE MEISTER ECKHART
IM KLOSTER ST. JACQUES.

In diesem Umfeld hat Eckhart, der möglicherweise bereits ein erstes Mal um 1286 zu Studienzwecken in Paris weilte, die großen intellektuellen Debatten seiner Zeit kennen gelernt, nämlich den Streit um das Erbe des Thomas von Aquino und die Diskussionen um den Status der Philosophie, die durch einige Professoren der Artistenfakultät ausgelöst worden waren. Die Forderung dieser Magistri, zu denen Siger von Brabant und Boethius von Dacien gehörten, nach einer streng und exklusiv philosophischen Behandlung wichtiger Themen wie diejenigen der Ewigkeit der Welt oder der Natur des Intellekts, hat 1277 zu einer feierlichen Verurteilung von 219 Thesen durch den Pariser Bischof geführt, die vor allem eine Loslösung der Philosophie von der Theologie verhindern sollten.

Der Versuch des Thomas von Aquino, die neuen philosophischen Lehren griechischer, jüdischer und islamischer Herkunft mit den theologischen Anforderungen zu versöhnen, hat vor allem bei einigen Franziskanern zu einer vehementen Kritik geführt, mit der Eckhart während seiner Aufenthalte in Paris zweifelsohne ebenso konfrontiert wurde wie mit den Diskussionen zur Verurteilung der Philosophen.

Eckhart als Ordensmann

Einen gewichtigen Teil seines Lebens hat Eckhart der Ausübung von Führungspositionen in seinem Orden gewidmet. In keinem Abschnitt seines Lebens fristete er das Dasein eines von der Welt zurückgezogenen Eremiten. Nach seiner Rückkehr aus Paris wirkte er von 1294 bis 1298 als Prior des Konventes von Erfurt und gleichzeitig als Stellvertreter des Provinzials in Thüringen. Im September 1303 wurde er zum ersten Provinzial der neugegründeten Provinz Saxonía gewählt, ein Amt das er bis 1311 innehatte. In dieser wichtigen Aufgabe hat er nicht nur die vielseitigen Geschäfte der Provinz, zu der 50 Konvente gehörten, wahrgenommen, neue Klöster gegründet und mehrere Provinzialkapitel geleitet, sondern ebenfalls an Generalkapiteln seines Ordens teilgenommen (mit Sicherheit in Toulouse 1304, Strassburg 1307, Piacenza 1310).

ECKHART ALS ERFOLGREICHER
ADMINISTRATOR UND POLITIKER.

Wiewohl die erhaltenen Dokumente aus dieser Zeit recht spärlich sind, zeugen sie von einer rastlosen Aktivität des Meisters, der zusätzlich seit dem Jahre 1307 als Generalvikar der böhmischen Provinz waltete. Als ihn schließlich 1310 die Ordensprovinz Teutonia zum Provinzial wählte, wurde diese Wahl vom Generalkapitel in Neapel (1311) allerdings nicht bestätigt, vielmehr wurde er als Professor nach Paris gesandt. Offensichtlich war Eckhart ein recht geschickter und erfolgreicher Administrator und Politiker, aber auch aus dieser Zeit intensiver Aktivität sind wichtige Werke überliefert. In seiner Aufgabe als Prior von Erfurt hat er „Die rede der unterscheidung“ (Reden der Unterweisung) gehalten. Bereits die Überschrift dieses mittelhochdeutschen Traktates zeigt, worum es sich handelt: „Das sind die Reden, die der Vikar von Thüringen, der Prior von Erfurt, Bruder Eckharts Predigerorden, mit solchen Kindern geführt hat, die ihn zu diesem Reden nach vielen Dingen fragten, als sie zu Lehrgesprächen beieinander saßen.“ Die Adressaten dieser geistlichen Gespräche, die von Gehorsam und Gelassenheit, aber auch von Selbsterkenntnis und vom Sinn der äußeren Werke handeln, sind wohl jüngere Mitglieder des Konvents, vor allem Novizen gewesen. Das Werk berührt deshalb, vor allem im letzten Teil, zahlreiche Fragen der Lebensführung, aber von zentraler Bedeutung ist vornehmlich die Lehre der Selbstaufgabe (lâz dich) und der Selbsterkenntnis, die in den ersten Kapiteln entwickelt wird: „Erkenne dich selbst (nim dîn selbes war), und wo du dich findest, da lass von dir ab.“

ZWEI PREDIGTEN SIND EINDEUTIG
AN SEINE MITBRÜDER GERICHTET.

Aus der Zeit als Provinzial der Saxonía dagegen stammen zwei Predigten und zwei Vorlesungen über das 24. Kapitel des Jesus Sirach, in denen Eckhart in erster Linie das Verhältnis von Gott und Geschöpf interpretiert. Er betont in diesen lateinischen Texten, die eindeutig an seine Mitbrüder gerichtet sind, mit großer Eindringlichkeit und im Kontext einer umfassenden metaphysischen Perspektive, dass das Geschaffene als solches kein Sein und keine andere der Vollkommenheiten (Einheit, Gutheit, Wahrheit, Weisheit) besitzt, sondern diese gänzlich von Gott empfängt: „Alles geschaffene Seiende hat Sein, Leben und Denken seinsmässig und wurzelhaft von Gott und in Gott, nicht in sich selbst als geschaffenen Seiendem“ (nach 33).

Eckhart als Universitätslehrer

Allzu oft wird übersehen, dass der Titel „Meister Eckhart“ die Verdeutschung des lateinischen Ausdrucks „Magister Echardus“ ist. Die Ordensdokumente bestätigen, dass der deutsche Dominikaner 1302 zum Magister, d.h. Doktor, der Theologie der Universität Paris promoviert wurde. In den Jahren 1302/03 sowie noch einmal 1311 – 1313 lehrte Eckhart als Professor der Theologie in Paris. Die theologische Fakultät umfasste zu dieser Zeit zwölf Lehrstühle, von denen zwei dem Predigerorden reserviert waren.

Nach den verbindlichen Texten sowie gemäss dem Selbstverständnis der Beteiligten hatte ein Theologieprofessor vornehmlich drei Aufgaben wahrzunehmen: kommentieren (legere), disputieren und predigen. Von der universitären Tätigkeit Eckharts sind uns Zeugnisse zu allen drei Pflichten erhalten, nämlich lateinische Predigten, Streitfragen und Bibelkommentare.

DREI AUFGABEN EINES
THEOLOGIEPROFESSORS.

Im Laufe der Entwicklung der Universität hat sich allmählich die besondere Lehrform der *quaestio disputata* etabliert: Es handelte sich dabei um eine, nach genau festgelegten Spielregeln durchgeführte, regelmäßig stattfindende Diskussion, die von den Magistri zu den wichtigsten Problemen der Zeit durchgeführt wurde. Die nach genauen Regeln sich vollziehende Diskussion, zu der die ganze Fakultät geladen war, begann üblicherweise mit Erinnerung an kontroverse Quellentexte zum fraglichen Thema, die von den wissenschaftlichen Mitarbeitern (*baccalauri*) vorgetragen wurden. Erst nach der ausgiebigen Erörterung aller nur denkbaren Einwände (*Pro* und *Contra*) bezog schließlich der Magister Position und schlug eine Antwort auf die gestellte Frage vor, bevor er die seiner Meinung entgegengesetzten Einwände widerlegte. Zwei der vier von Eckhart erhaltenen *quaestiones* lassen sich mit Eindeutigkeit dem Lehraufenthalt von 1302/1303 zuschreiben. „Ist in Gott Sein und Erkennen identisch?“ lautet die erste und wohl bedeutendere der beiden Fragen, zu deren Beantwortung Eckhart, wie es sich gehört, zuerst verschiedene Positionen der Tradition zu Wort kommen lässt.

Seine eigene Antwort ist ebenso überraschend wie originell, wenn er gegen Thomas von Aquino behauptet, Gott sei weder Sein noch Seiendes: Gott ist Intellekt und Erkennen und nicht seiend oder Sein. Diese erstaunliche These hängt damit zusammen, dass nach Eckharts Verständnis das Erkennen (*intelligere*) das Sein begründet: „Im Erkennen ist alles der Kraft nach enthalten als in der obersten Ursache.“ Eckharts Stellungnahme ist zwar gewiss in erster Linie für das Gottesverständnis von Bedeutung, da sie die herkömmliche Identität von Sein und Gott ins Wanken bringt, aber sie ist ebenso für die Interpretation des Verhältnisses von Erkennen und Sein von Belang, weil sie den traditionellen Primat des Seins vor dem Bewusstsein hinterfragt.

„GOTT IST INTELLEKT UND ERKENNEN
UND NICHT SEIEND ODER SEIN.“

In der Kommentierung der Heiligen Schrift bestand die zweite Aufgabe des Magisters. Von Eckhart ist eine ganze Reihe von Bibelauslegungen erhalten, die zwar in der vorliegenden Form nicht mit Sicherheit als Frucht der Pariser Lehrtätigkeit bezeichnet werden können, von denen wir aber sagen können, dass sie im Zusammenhang mit der universitären Lehre zu sehen sind und dass sie für ein universitäres Publikum verfasst worden sind. Eckhart hat die Genesis (zweimal), das Buch Exodus, das Buch der Weisheit und das Johannesevangelium kommentiert. Diese zum Teil sehr ausführlichen Schriftauslegungen wollte Eckhart als dritten Teil des Dreiteiligen Werkes (Opus tripartitum) verstanden wissen.

BIBEL AUSLEGUNG IM ZUSAMMENHANG
MIT DER UNIVERSITÄREN LEHRE

Das leider fragmentarische gebliebene Hauptwerk des Thüringer Meisters sah einen ersten fundamentalen Teil mit „mehr als tausend“, in 14 Traktaten angeordneten Thesen vor, die das gesamte philosophische und theologische Wissen abdecken sollten. Ein zweiter Teil, nach dem Plan der Summa theologiae des Thomas von Aquino gegliedert, war für die Fragen (quaestiones) vorgesehen. Das dritte Werk schließlich hätte einen Kommentar zu allen Schriften der Heiligen Schriften sowie einen Predigtteil umfassen sollen. Leider sind nur die Vorrede zu diesem monumentalen Werk, die Erörterung der ersten These, der ersten Frage und der ersten Bibelautorität sowie die bereits erwähnten Bibelkommentare erhalten.

Das Überlieferte allerdings vermittelt in ausreichendem Maße Einblick in das spekulative Vorhaben Eckharts und offenbart den Universitätslehrer in all seinen Dimensionen. Eckhart selbst ist sich bewusst, dass das von ihm geplante Werk schier ein „Meer von Büchern“ zu erfordern scheint und er weiß auch, dass einiges „beim ersten Anblick ungeheuerlich, zweifelhaft oder falsch erscheinen“ wird. Das paradigmatisch vorgeführte Beispiel der Zuordnung von These, Frage und Auslegung verdeutlicht, wie sich nach Eckhart die Bereiche der Vernunft, der theologischen Tradition und der Bibel zueinander verhalten, denn er ist von der Übereinstimmung der drei Perspektiven überzeugt. Die mit strengen Vernunftargumenten beweisbare These (Das Sein ist Gott), die von der theologischen Tradition aufgeworfene Frage (Existiert Gott?) und der Anfang der Heiligen Schrift (Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde) besprechen und beinhalten auf verschiedene Weise dasselbe.

DAS VON ECKHART GEPLANTE
WERK SCHIEN „EIN MEER VON
BÜCHERN“ ZU ERFORDERN.

Aus diesem Grunde kann Eckhart in einer auf den ersten Blick irritierenden Formulierung behaupten: „Es ist also dasselbe, was Moses, Christus und der Philosoph (Aristoteles) lehren; es unterscheidet sich nur in der Art und Weise, nämlich wie das Glaubbare, das Annehmbare oder Wahrscheinliche und die Wahrheit“ (nach 185). Wie die in dieser Vernetzung implizierte Beziehung von Philosophie und Theologie als Bibelauslegung präzise zu deuten ist, hat Eckhart im Prolog zu seiner Johannesexegese festgehalten: Er intendierte in diesem Werk die Absicht, wie in allen seinen Werken, „das, was der heilige christliche Glaube behauptet, durch die Vernunftargumente der Philosophen auszulegen“ (nach 2).

ECKHART IST DAVON ÜBERZEUGT,
DASS DAS WESEN DES CHRISTENTUMS
VERNÜNFTIG ERFASST WERDEN KANN.

Das in diesem Satz enthaltene Programm umfasst weit mehr als die der mittelalterlichen Theologie gemeinsame Forderung nach einer Einsicht in den Glauben (*intellectus fidei*). Eckhart ist vielmehr davon überzeugt, dass das Wesen des Christentums philosophisch, d.h. vernünftig erfasst werden kann: „Demgemäß wird also die Hl. Schrift sehr angemessen so erklärt, dass mit ihr übereinstimmt, was die Philosophen über die Natur der Dinge und ihre Eigenschaften geschrieben haben, zumal aus einer Quelle und einer Wurzel der Wahrheit alles hervorgeht, was wahr ist, sei es im Sein, sei es im Erkennen, in der Schrift und in der Natur“ (nach 185). Wenn diese Aussagen zutreffen, dann gilt auch, dass alle Menschen, sofern sie an der Vernunft teilhaben, die Lehre, um die es Eckhart geht, verstehen können.

Vor dem Horizont dieser Voraussetzungen wird der Unterschied zwischen gelehrtem Publikum, für das die universitären Schriften verfasst worden sind, und gewöhnlichem Christenvolk, das die Predigt hört, allerdings aufgehoben. Diese Aufhebung, die letztlich einer Gleichsetzung von Klerus und Laien gleichkommt, gehört zu den bedeutendsten Beiträgen Eckharts zur europäischen Geistesgeschichte: „Ich habe hiermit nicht von Dingen gesprochen, die man ausschließlich in der Schule vortragen soll, man kann sie vielmehr recht wohl auch auf dem Predigtstuhl zur Belehrung vortragen“ (Predigt 16B). So betrachtet bilden das deutsche und das lateinische Werk eine unzertrennliche Einheit, denn Eckhart lehrt hier und dort dasselbe.

Eckhart der Prediger

ES IST DAMIT ZU RECHNEN,
DASS IN NÄCHSTER ZEIT NOCH
DIE ECHTHEIT EINER GANZEN
REIHE WEITERER PREDIGTEN
NACHGEWIESEN WERDEN KANN.

Zeit seines Lebens hat Eckhart gepredigt, nicht nur im Kontext der Universität und im Kreise seiner dominikanischen Mitbrüder, sondern ebenfalls vor dem einfachen Christenvolk und vor allem im Rahmen der Frauenseelsorge, mit der der Orden in besonderem Masse betraut worden war. Vom Meister sind sehr zahlreiche lateinische Predigten und Predigtentwürfe, vor allem aber rund hundert mittelhochdeutsche Predigten erhalten, von denen bislang 86 unzweifelhaft ihm zugeschrieben werden konnten; es ist damit zu rechnen, dass in nächster Zeit noch die Echtheit einer ganzen Reihe weiterer Predigten nachgewiesen werden kann. Für die Predigtstätigkeit Eckharts waren die Jahre von 1314 bis ca. 1323 besonders fruchtbar. Er war in dieser Zeit im Straßburger Raum tätig, denn hier oblag dem Predigerbruder die Betreuung der dem Orden angeschlossenen Frauenklöster (*cura monialium*).

Im Rahmen dieser Aufgabe hat Eckhart sich gewiss auch mit der Frömmigkeit und Lebensweise der Beginen beschäftigt und auseinandergesetzt. Die Schwesterbücher von Diessenhofen und Ötenbach berichten von den Begegnungen des gelehrten Ordensmannes mit Nonnen in den Klöstern von Katharinental und Ötenbach, aber er hat mit Gewissheit alle Dominikaninnenkonvente des Oberrheins regelmäßig besucht.

In der Predigt 53 hat Eckhart ein Predigtprogramm formuliert, das in seine Verkündigungsintention Einblick vermittelt: „Wenn ich predige, so pflege ich zu sprechen von Abgeschiedenheit und dass der Mensch ledig werden soll seiner selbst und aller Dinge. Zum zweiten, dass man wieder eingebildet werden soll in das einfaltige Gut, das Gott ist. Zum dritten, dass man des großen Adels gedenken soll, den Gott in die Seele gelegt hat, auf dass der Mensch damit auf wunderbare Weise zu Gott komme. Zum vierten von der Lauterkeit göttlicher Natur.“

„WENN ICH PREDIGE, SO
PFLEGE ICH ZU SPRECHEN
VON ABGESCHIEDENHEIT“

Diese Ausführungen, die deutlich machen, dass es Eckhart immer und stets um das Verhältnis des Menschen zu Gott geht, stehen nicht im Widerspruch zu einer anderen berühmten Predigtstelle (Predigt 6), wo er behauptet, wer den Unterschied zwischen Gerechtem und Gerechtigkeit begriffen habe, habe alles verstanden, was er sagen wolle: Eckhart will den zentralen Inhalt des christlichen Glaubens, d.h. die Lehre von der Menschwerdung Gottes verständlich machen. Sowohl die Lehre vom Seelenfünklein, das als ungeschaffenes immer schon mit Gott geeint ist, als auch die Rede von der Gottesgeburt in der Seele sind Interpretationen der prozessualen Einheit von Gott und Mensch. Eckhart will seine Hörer und Hörerinnen zu Einsicht führen, „dass wir ein einiger Sohn sind, den der Vater ewiglich geboren hat“ (Predigt 22).

Am eindruckvollsten wird diese Lehre, die theologische, ontologische und ethische Dimensionen umfasst, in der Predigt 6 ausgesprochen: „Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlass, und ich sage mehr noch: Er gebiert mich als seinen Sohn und als denselben Sohn. Ich sage noch mehr: Er gebiert mich nicht allein als seinen Sohn; er gebiert mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und als seine Natur.“ Die hier sich entfaltende Einheit von Anthropologie und Christologie im Sinne einer ständigen Menschwerdung (*incarnatio continua*) bildet das Herzstück nicht nur der Verkündigung, sondern auch der lateinischen Schriften, erklärt doch Eckhart in seinem Johanneskommentar, dass es wenig bedeutete, wenn das Wort „für die Menschen Fleisch wurde in Christus, jener von mir verschiedenen Person, wenn es nicht auch in mir persönlich (Fleisch wird), damit auch ich Gottes Sohn wäre“ (nach 117).

EINHEIT VON ANTHROPOLOGIE
UND CHRISTOLOGIE IM SINNE EINER
STÄNDIGEN MENSCHWERDUNG.

Diese beharrlich und eindringlich verkündete, neuartige Interpretation des Christentums, die nur insofern als Mystik bezeichnet werden kann, als mit diesem Begriff eine Lehre der Einheit von Gott und Mensch verstanden wird, versucht Eckhart mit verschiedenen Gedankengängen und Bildern zu verdeutlichen. Nicht nur die bereits angedeutete Beziehung von Gerechtigkeit und Gerechtem, die die platonische Ideenlehre aufgreift und transformiert, sondern auch die Theoreme zum Verhältnis von Urbild und Bild veranschaulichen die Einheit von Prinzip und Prinzipiat, Gott und Mensch, Sohn und Vater: Das Verhältnis der beiden Korrelate darf in keinem Fall als dingliches Gegenüber gedeutet werden, vielmehr muss es als ein dynamisches In-Sein gedeutet werden, das in der Predigt 16B synthetisch zusammengefasst wird: Das Bild empfängt sein ganzes Sein von dem, dessen Bild es ist, zugleich aber hat es ein Sein mit ihm und dasselbe Sein.

„WENN ICH EIN STÜCK HOLZ SEHE,
DANN WERDEN IM VOLLZUG
DES SEHENS, DIE BEIDEN EINS.“

In einer anderen Predigt bezieht sich Eckhart auf das Gleichnis von Holz und Auge im Vollzug der Erkenntnis. Wer dieses Gleichnis verstehe, sagt Eckhart in der Predigt 48, der verstehe „den grunt aller mīner meinunge, den ich ie gepredigte“. Wenn ich ein Stück Holz sehe, dann werden im Vollzug des Sehens die beiden eins. Was sich derart bereits im materiellen Bereich ankündigt, gilt umso mehr für den geistigen. Es gibt ein Licht in der Seele, die Vernunft, von der Eckhart in den Predigten zu sprechen pflegt, dieses Licht „nimmt Gott unmittelbar und unbedeckt und entblößt, so wie er in sich selbst ist“.

Der Prozess

Um 1323 wurde Eckhart von der Ordensleitung nach Köln geschickt, um wahrscheinlich die Leitung des dortigen Generalstudiums zu übernehmen. Offensichtlich stand in der Provinz Teutonia zu dieser Zeit nicht alles zum besten. Jedenfalls hat Papst Johannes XXII. am 1. August 1325 zwei Visitatoren eingesetzt, denen die Aufgabe übertragen wurde, disziplinäre Klostervisitationen durchzuführen. Einer dieser beiden Abgesandten war Nikolaus von Strassburg, von dem eine philosophische Summe erhalten ist, die ihn als strengen Anhänger des Thomas von Aquino ausweist. Anlässlich der Visitation des Kölner Konventes wurden wahrscheinlich Beschuldigungen von Mitbrüdern gegen Meister Eckhart erhoben, die allerdings Nikolaus nach Prüfung entkräftet hat. Da diese Mitbrüder beim Visitor kein Gehör fanden, wendeten sie sich an den Kölner Erzbischof, Heinrich von Virneburg, der im April 1326 übrigens die Obrigkeit der Stadt Köln aufgefordert hatte, alle häresieverdächtigen Personen zu denunzieren. Aufgrund der Denunziation Eckharts durch Mitbrüder des Ordens, von denen zwei namentlich bekannt sind, es handelt sich um Hermann de Summo und Wilhelm von Nidecke, leitete der Erzbischof Mitte 1326 ein Inquisitionsverfahren ein, zu dessen Durchführung zwei Kommissare eingesetzt wurden, nämlich Reinher Friso und Peter Sommer, der gegen Ende des Jahres durch den Minoriten Albert von Mailand ersetzt worden ist.

ZUR DISKUSSION STAND DIE
MUTMASSLICHE HÄRESIE DES
ANGEKLAGTEN.

Dank der einschlägigen und gründlichen Studien von Winfried Trusen ist es heute möglich, den in Köln eingeleiteten Prozess rechtshistorisch angemessen einzuordnen. Es handelt sich um einen Inquisitionsprozess per promotem, das heißt aufgrund einer Denunziation. Der sogenannte Promotor des Verfahrens war verpflichtet der richterlichen Behörde Beweismittel vorzulegen. Zur Diskussion stand die mutmaßliche Häresie des Angeklagten. Im Laufe des Verfahrens wurden zwei Irrtumslisten von den Denunziaten erstellt, die die Anklage wegen Häresie belegen sollten. Die erste dieser Listen enthält verdächtige Sätze aus dem Buch der göttlichen Tröstung, das Eckhart für die Königin Agnes von Ungarn geschrieben hatte, aus einer nicht erhaltenen Stellungnahme Eckharts zu einer früheren Anklage gegen das Trostbuch, aus den Schriftkommentaren sowie aus den deutschen Predigten. In der zweiten Liste wird auf die Predigten des Meisters Bezug genommen.

Zu beiden Listen ist Eckharts Verteidigung überliefert, die er anlässlich der Sitzung vom 26. September 1326 zu Protokoll gegeben hat und die als „Recht-fertigungsschrift“ bezeichnet worden ist. Im Laufe des Prozesses wurde eine dritte Liste mit Thesen aus dem Johanneskommentar zusammengestellt, die aber bis heute noch nicht aufgefunden worden ist. Von Anfang an hat Eckhart, das wissen wir durch das Protokoll der Sitzung vom September 1326, betont, dass er das Kölner Gericht nicht als zuständig erachte und zwar als Mitglied des Ordens, der direkt dem Hl. Stuhl unterstellt war, und als Magister der Pariser theologischen Fakultät. Er beteuert auch seinen Willen zur Rechtgläubigkeit: „Irren kann ich nämlich, aber Häretiker kann ich nicht sein, denn das erste gehört zum Intellekt, das zweite zum Willen.“ Seinen zuerst durch Nikolaus von Strassburg formulierten, dann aber, am 24. Januar 1327 von seinem Sekretär vorgelesenen Appell an den Heiligen Stuhl, haben die Kölner Kommissare abgelehnt (22. Februar 1327).

VON ANFANG AN BETONT ECKHART,
DASS ER DAS KÖLNER GERICHT NICHT
ALS ZUSTÄNDIG ERACHTETE.

Trotzdem verließ Eckhart mit einer kleinen Gruppe von Mitbrüdern, unter ihnen der Provinzial Heinrich von Cigno, im Frühjahr 1327 Köln und begab sich nach Avignon, dem damaligen Amtssitz der Päpstlichen Kurie, wo eine vom Papst eingesetzte Theologenkommision die Rechtgläubigkeit des Meisters untersuchte und ihn verhörte. Das heute noch erhaltene Gutachten dieser Kommission (sog. *Votum Avenionense*) gelangte zur Überzeugung, dass die 28 Sätze, die von den verschiedenen Listen schließlich übriggeblieben waren, „in ihrer äußeren Form der allgemeinen Glaubensüberzeugung widersprachen“ (Trusen). Gemäss der juristischen Fachsprache sind sie dem Wortlaut nach häretisch (*verba prout sonant*).

Das Verfahren findet mit der Bulle „*In agro dominico*“ vom 27. März 1329 seinen endgültigen Abschluss. Darin zensuriert Papst Johannes XXII. 29 Sätze, von denen 17 als häretisch bezeichnet werden, die restlichen 11 Artikel nennt das Dokument übelklingend, sehr gewagt und häresieverdächtig. Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der Bulle war Eckhart bereits tot. Er ist wahrscheinlich Anfang 1328 in Avignon gestorben. Das päpstliche Schriftstück hält zudem fest, dass er vor seinem Tode die verdächtigen Artikel widerrufen habe.

ECKHART IST WAHRSCHEINLICH
ANFANG 1328 IN AVIGNON GESTORBEN.

Die richtige historische Einschätzung und Deutung des Prozesses sowie der damit verbundenen kirchlichen Verurteilung bietet einige nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Es ist gewiss richtig, wie die neuere rechtshistorische Forschung betont, dass im Gegensatz zum Kölner Verfahren, in Avignon nicht die Person Eckharts, sondern Sätze aus seinem Werke auf ihre Orthodoxie hin geprüft wurden. Fraglich ist, inwieweit die verurteilten Sätze tatsächlich die Grundgedanken Eckharts spiegeln. Eine genauere Prüfung der fraglichen Artikel bestätigt, dass die Bulle durchaus wesentliche Aspekte der Doktrin Eckharts trifft, insbesondere die innovatorische Lehre von der Gottesgeburt im Menschen.

Die Tatsache, dass Eckhart in der Präambel vorgeworfen wird, er habe seine gefährlichen Auffassungen „vor dem einfachen Volke in seinen Predigten“ gelehrt, sollte in ihrer Tragweite nicht unterschätzt werden. Der Meister selbst hatte zu diesen nicht nur ekklesiologisch, sondern auch bildungsgeschichtlich überaus bedeutsamen Punkt bereits früher, in einem Text, der die Kennzeichen einer Apologie trägt, Stellung bezogen: „Soll man nicht ungelehrte Leute lehren, so wird niemals wer gelehrt, und so kann niemand dann lehren und schreiben. Denn darum belehrt man die Ungelehrten, dass sie aus Ungelehrten zu Gelehrten werden. Gäbe es nichts Neues, so würde nichts Altes“ (Buch der göttlichen Tröstung, Schluss). Eckharts neue Konzeption des Christentums impliziert eine bahnbrechende Auffassung zur Stellung und Bildung der Laien in Kirche und Gesellschaft.

ECKHARTS ABSICHT von Kurt Flasch

Eckhart – ein Wirrkopf?

Der bedeutendste Eckhartforscher des 19. Jahrhunderts, der Dominikanerpater Heinrich Denifle, hielt Meister Eckhart für einen Wirrkopf. Ein bedeutender Eckhartforscher des 20. Jahrhunderts, Josef Koch, drückte sich zwar zurückhaltender aus, meinte aber gelegentlich, Eckhart sei vielleicht tiefsinnig, aber keineswegs klar.

ECKHARTFORSCHER HIELTEN
THOMAS VON AQUINO FÜR
DEN MASSGEBENDEN DENKER.

Ich halte beide Urteile für falsch. Das Denken Meister Eckharts war von seltener Kohärenz. Dennoch verstehe ich die abschätzigen Urteile der beiden Eckhartforscher recht gut. Sie hielten Thomas von Aquino für den maßgebenden Denker; sie sahen in ihm die Norm für Mittelalter und Gegenwart. Daher suchten sie in Eckhart ihren Thomas von Aquino. Sie fanden Anklänge, denn Eckhart, der Dominikaner, war am Ordenslehrer Thomas nicht einfach vorbeigegangen, aber sie fanden nicht die gesuchte thomistische Systematik.

Außerdem hatten diese Entdecker mit dem unqualifizierten Eckhart-Jubel zu kämpfen, der zu Denifles Zeiten answoll, nachdem Franz Pfeiffer schon 1857 die deutschen Predigten ediert hatte; die lateinischen Werke waren unbekannt; erst Denifle hat sie entdeckt. Liberale Theologen und neoromantische Theosophen verehrten im deutschen Eckhart den „Vater der deutschen Spekulation“. Josef Koch sah sich einer gröberen Eckhartaneignung gegenüber: Alfred Rosenberg hatte in Eckhart den Vorkämpfer einer germanischen Frömmigkeit entdeckt; sein Mythos des 20. Jahrhunderts besteht zu einem Drittel aus einer deutschtümelnd-rassistischen Eckhartdeutung.

Dies alles liegt weit zurück. Selbst die Polemik gegen die dreistesten Zugriffe, die noch in den fünfziger und sechziger Jahren anhielt, ist heute überflüssig. Die Eckhartstudien sind nüchterner und genauer geworden. Das Arbeitsfeld war aufgewühlt. Wie war in dieser Situation weiterzukommen? Es standen zwei – und ich meine: nur zwei – Wege offen. Erstens war die intellektuelle Umgebung Eckharts genauer in den Blick zu nehmen. Der theoretische Spielraum war abzuschreiten, den Albert in Paris und Köln geschaffen hatte. Die Spannungen im Denken Alberts waren zu untersuchen. Albert war nicht nur der Lehrer des Thomas von Aquino; auf Albert konnten sich auch radikale Aristoteliker berufen.

DAS ARBEITSFELD WAR AUFGEWÜHLT.

Der Bischof von Paris hatte 1277 diese Strömung verurteilt: Wie war die intellektuelle Situation, in die der junge Eckhart eintrat? An welche Seite in Albert knüpfte er an? Was übernahm er von Thomas, und worin wich er von ihm ab? Im Zug solcher Untersuchungen wurde Dietrich von Freiberg als der entscheidende Anreger Eckharts neu entdeckt; dessen Texte wurden herausgegeben und zum Teil ins Deutsche übersetzt. Das war der eine Weg. Er hat eine Menge neuer Fakten, neuer Texte und neuer Gesichtspunkte auf den Tisch der Forscher gelegt. Er ist noch keineswegs erschöpft.

Aber er hätte nur zu einem verschwommenen Bild geführt, hätte es nicht, selbstständig daneben, eine neue Befassung mit Eckharts sämtlichen Texten gegeben, mit den lateinischen ebenso wie mit den deutschen Werken. Bei der Uneinheitlichkeit der Eckhartdeutungen lag es nahe, nach Eckharts intellektueller Herkunft zu fragen und in seinem Werk nach Erklärungen zu suchen, wie er seine Arbeit verstanden hat.

Die Suche versprach nicht von vornherein Erfolg. Denn es war im 13. und 14. Jahrhundert nicht durchgängig üblich, dass ein Autor erklärte, worin das einheitliche Ziel seiner verschiedenen Bemühungen bestanden habe. Aber bei Eckhart finden sich solche Selbstausslegungen. Damit war er eher die Ausnahme. Er war um die Auslegung seiner Schriften und Predigten besorgt; er hat mehrere derartige Erklärungen hinterlassen. Es versteht sich, dass keine Beschäftigung mit Eckhart an ihnen achtlos vorbeigehen darf, wenn es um den geschichtlichen Meister Eckhart geht. Ich möchte zwei von diesen Selbstdarstellungen Eckharts zugrunde legen, um seinen denkerischen Ansatz zu ermitteln.

Die ausdrücklichste Absichtserklärung Eckharts steht an unübersehbarer Stelle, gleich zu Beginn seines Kommentars zum Johannesevangelium (Lateinische Werke, Band 3, Stuttgart–Berlin 1936. hg. von Karl Christ und Joseph Koch, S. 4 nn. 2–3). Eckhart stellt hier klar, was bei diesem Kommentar und in allen seinen Veröffentlichungen (in omnibus meis editionibus) seine Intention gewesen sei. Er wolle, schreibt er, die Wahrheit des christlichen Glaubens mit philosophischen Argumenten auslegen (ea quae sacra asserit fides christiana ... exponere per rationes naturales philosophorum).

DIE WAHRHEIT DES CHRISTLICHEN
GLAUBENS MIT PHILOSOPHISCHEN
ARGUMENTEN AUSLEGEN.

Eckhart kündigt einen zweifachen Weg an: Zuerst will er mit philosophischen Vernunftargumenten zu dem hinführen, was die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments enthalte. Sodann wolle er zeigen, dass die heiligen Schriften andeutungsweise das enthalten, was die Philosophen als Grundsätze, als Folgerungen und Eigentümlichkeit der Natur darlegen.

Eckhart wußte, dass nicht jeder seiner Kollegen bereit war, der Vernunft soviel Anrecht auf dem Gebiet der Glaubenswahrheiten zuzugestehen. Deswegen beruft er sich, wie es üblich war, auf Autoritäten. Zunächst zitiert er den Apostel Paulus; der Römerbrief 1, 20 erkläre, was an Gott unsichtbar ist, lasse sich aus den sichtbaren Dingen erkennen. Also auch Nicht-Christen könnten Gott aus der Natur erkennen, ihn selbst, seine ewige Kraft und sein Gottsein. Ferner beruft Eckhart sich auf das siebte Buch der Bekenntnisse Augustins, der erzählt, er habe in den Büchern Platons gefunden, dass am Anfang der Logos war. Die Platoniker hätten einen großen Teil des ersten Kapitels des Johannesevangeliums mit der Vernunft erkannt.

AUCH NICHT-CHRISTEN KÖNNTEN
GOTT AUS DER NATUR ERKENNEN.

In der Tat hatte Augustin betont, die platonischen Philosophen hätten zentrale Inhalte des christlichen Glaubens bewiesen, nämlich:

- die Existenz eines einzigen Gottes,
- den göttlichen Ursprung der Welt, also ihre Erschaffung,
- das Hervorgehen aller Dinge aus dem göttlichen Idealgrund, dem Logos,
- dem ewigen Wort, das am Anfang war und das Gott ist,
- die Erleuchtung aller Menschen durch diesen Logos,
- die Beseligung des Menschen durch die Rückkehr zu ihrem idealen göttlichen Grund.

Demnach haben die antiken Philosophen ohne den christlichen Glauben entdeckt: Die Welt stammt aus dem göttlichen Logos, ebenso alle wahre Erkenntnis und das wirkliche Glück der Menschen. Eckhart beruft sich auf das siebte Buch der Bekenntnisse, das erzählt, wie Augustin diese fundamentalen Übereinstimmungen zwischen Platonikern und dem Johannesevangelium entdeckt hat. Mit diesem Bericht hat Augustin der Philosophie im Christentum Heimatrecht gesichert. Eckhart zitiert das, drängt aber weiter. Er will nicht nur den philosophischen Monotheismus und die Logoslehre mit philosophischen Argumenten darlegen, sondern, wie er sagt, sowohl die Wahrheit des Alten wie des Neuen Testaments, also nicht nur die Erschaffung, das heißt den Ursprung der Welt aus dem Logos, sondern auch die Menschwerdung und Erlösung. Von diesen letzten Inhalten hatte Augustin aber nun gerade behauptet, die Philosophen hätten sie nicht erreicht.

DIE WELT STAMMT AUS DEM
GÖTTLICHEN LOGOS.

Die Menschwerdung Gottes und die Erlösung durch Jesus galten daher als positiv geoffenbarte Glaubenswahrheiten, die der philosophischen Vernunft unzugänglich bleiben und die im Glaubensgehorsam anzunehmen sind. Thomas von Aquino, der dominikanische Ordenslehrer, hatte nicht nur die Menschwerdung und die Erlösung, sondern auch die Dreieinheit Gottes, die Trinität, zum reinen Glaubensmysterium erklärt. Die philosophische Vernunft könne zwar die Einheit und Einzigkeit Gottes erkennen, sie könne auch den Logos als Weltursprung erfassen, aber nicht die Dreieinigkeit, schon gar nicht die Menschwerdung Gottes und die Erlösung. Eckhart hingegen kündigt an, er wolle im Johanneskommentar wie in allen seinen Werken argumentieren zugunsten:

- der Einheit und Einzigkeit Gottes
- des einheitlichen Ursprungs der Welt aus dem Logos
- der Menschwerdung des Logos
- der Erlösung der Menschheit.

Was war das für ein Programm? Wie hat Eckhart sich die philosophische Begründung der Wahrheit der christlichen Lehre gedacht? Ich bin bisher dem Wortlaut Eckharts gefolgt. Aber sein Ansatz ist befremdlich genug.

ECKHART – PHILOSOPH
DES CHRISTENTUMS

Sein Konzept bedarf einiger Erläuterungen. Bevor ich sie erneut aus den Werken Eckharts suche, vier erste Klarstellungen:

- Es geht um die Wahrheit der christlichen Lehre. Heißt es, Eckhart trieb Theologie? Im gewissen Sinne: Ja, denn es geht um die Wahrheit des Christentums. Aber das Wort „Theologie“, das eine Erfindung Platons war, hat viele Bedeutungen. Und in dem Sinne, in dem Eckhart von der christlichen Lehre gehandelt hat, gibt es heute keine „Theologie“. Denn Eckhart will beweisen, er will mit naturorientierten Philosophenargumenten beweisen. Bei der Einteilung von Wissenschaften kommt es auf ihr Verfahren an, nicht auf den materiellen Inhalt. Eckhart hat sein Verfahren als philosophisch (per rationes naturales philosophorum) angekündigt. Deswegen ist sein Denken ein Philosophieren über die Wahrheit des Christentums. Man könnte sagen: Eckhart hatte vor, Philosophie des Christentums zu treiben.
- Eine solche philosophische Reflexion verändert den Inhalt dessen, worüber sie reflektiert, auch indem sie ihn festhält. Die Begriffe „Gott“, „Erschaffen“, „Erlösen“ bekommen einen vertieften, einen veränderten Sinn. Sie sind aus der Argumentation Eckharts neu zu entnehmen, nicht aus dem gewöhnlichen Katechismusunterricht irgendeiner Konfession kritiklos einzusetzen.
- Eckhart spricht von den „natürlichen Gründen der Philosophen“. Es sollen Argumente sein, wie sie die natürliche Vernunft vor aller Offenbarung entwickeln kann und im Werk der europäischen Philosophen auch entwickelt hat. Sie heißen „natürlich“, im Unterschied zu „übernatürlichen“ Argumenten, die auf dem bloßen Glauben beruhen. Sie heißen aber noch in einem zweiten Sinn „natürliche Gründe“ (rationes naturales). Sie sind aus der Betrachtung der Natur der Dinge entnommen. Es sind „naturphilosophische“ Argumente, nicht im Sinn einer modernen Naturwissenschaft oder Naturphilosophie, wohl aber einer Naturanalyse im Sinne der Physik des Aristoteles. Dies war eine Theorie der Gründe des Werdens und Vergehens von Naturdingen. Kein modernes Faktenwissen, aber doch eine Lehre von den Gründen von Naturvorgängen, vom Wachsen von Pflanzen, von der Umwandlung von Eis in Wasser, von der Wirkung von Feuer. Der moderne Leser ist oft überrascht, wie stark naturphilosophisch Eckhart argumentiert hat. Um so belehrender ist es, darauf auch bei seinen Predigttexten zu achten. Es ging auch um eine neue „Physik“.

- Es kommt darauf an, wie man „Menschwerdung Gottes“ und „Erlösung“ denkt. Wenn sie faktische Ereignisse sind, die aus dem unerforschbaren Willen Gottes per Dekret hervorgehen, dann kann keine philosophische Vernunft sie aufweisen. Dann müssen sie faktisch, als gegebene Tatsache aus der Geschichte behauptet oder bestritten werden. Wenn die Vernunftgründe der Philosophen sie beweisen sollen, dann können sie nicht rein historische Daten sein. Eckhart hatte weder unseren modernen Begriff von Naturforschung, noch den des Historisch-Faktischen. Aber natürlich weiß er, dass sich die gewöhnliche Rede von der Menschwerdung Gottes auf einen Vorgang bezieht, der sich vor 1300 Jahren in Palästina abgespielt haben soll. Insofern hatte auch er einen Begriff vom Historischen. Nur interessiert ihn dies Historische nicht. Er fragt: Was nutzt es mir, wenn Gott früher einmal in Bethlehem Mensch geworden ist, wenn er nicht in mir geboren wird? Wird er in mir geboren, dann ist dies die wahre Erlösung. Die Gottesgeburt und die Erlösung, die Eckhart philosophisch beweisen will, fand nicht im Stall von Bethlehem oder am Kreuz am Stadtrand von Jerusalem statt, sondern in der Seele des jetzt lebenden Menschen.

ES KOMMT DARAUF AN, WIE
MAN „MENSCHWERDUNG GOTTES“
UND „ERLÖSUNG“ DENKT.

Wie will Eckhart das philosophisch zeigen? Wie soll sich das ergeben gar aus einer an der Physik des Aristoteles orientierten Theorie der Gründe von Werden und Vergehen? Was heißt bei einem solchen Vorgehen „Gott“, was heißt „Seele“? Fragen wie diese verlangen geduldige, mehrstufige Antworten. Die einfachste Antwort auf sie hat Eckhart selbst gegeben, und zwar in einer zweiten Selbstausslegung, diesmal in einer deutschen Predigt.

Eckharts deutsche Predigt Nr. 6 handelt von dem Bibelwort: „Die Gerechten werden ewig leben“ (Iusti vivent in aeternum) und gibt Eckhart Gelegenheit zu einer weiteren Selbstdarstellung. Er schreibt:

„SWER UNDERSCHEIT VERSTAT VON GEREHTICHEIT UND VON
GEREHTEM, DER VERSTAT ALLEZ, DAZ ICH SAGE.“

„WER DEN UNTERSCHIED BEGREIFT ZWISCHEN DER GERECHTIG-
KEIT UND DEM GERECHTEN, DER VERSTEHT ALLES, WAS ICH SAGE.“

(Predigt 6, Deutsche Werke, Band 1, S. 105, Zeile 2–3). Das heißt: Der Schlüssel zu meinem Denken liegt darin, das Verhältnis des einzelnen gerechten Menschen zur Gerechtigkeit richtig zu denken. Wie sollen wir es denken?

DER GERECHTE, SOFERN ER GERECHT
IST, LIEBT DIE GERECHTIGKEIT.

Dazu gibt Eckhart eine Reihe von Hinweisen. Sie laufen darauf hinaus: Der Gerechte, sofern er gerecht ist, liebt die Gerechtigkeit. Sein ganzes Sein als ein Gerechter hängt an ihr. Sie lebt in ihm oder vielmehr er in ihr. Sie ist in ihm Mensch geworden. Aber nicht so, als sei sie jetzt eine Eigenschaft an einem eigenständigen Wesen, das sie trägt. Sie ist, fachlich gesprochen, kein Akzidens am Menschen als Substanz. Sie ist auch nicht bloß eine abstrakte Norm, ein bloßes Sollen oder ein „Wert“. Sie ist sein Leben; sie ist die Fülle seines Lebens. Wer sie scharf auffasst, nur als Gerechtigkeit, nur als Lebensfülle, die der Gerechte liebt, sofern er gerecht ist, kann sie nicht als Eigenschaft an einem Menschen denken. Wer sie denkt, vollzieht eine Umkehr des Blicks.

Er kann sie nicht als Eigenschaft und überhaupt nicht als etwas Geschaffenes denken. Sie ist Gott selbst, sofern Gott gerecht ist. Wäre Gott nicht gerecht, dann erklärt Eckhart schroff, dann würde er nicht die Bohne auf ihn geben. Nicht als abgetrennt gedachter Himmelskaiser, nicht als unerklärlicher höchster Wille, sondern als Gerechtigkeit ist Gott zu denken. Wir müssen Gerechtigkeit rein als solche denken lernen, dann erst wissen wir, was Gott ist.

Der Gerechte lebt in der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist nicht in ihm, sondern er ist in ihr. Er trägt sie nicht als seine Eigenschaft; er schaut nicht zu ihr auf als zu einem obersten „Wert“. Alles kommt nach Eckhart darauf an, das Verhältnis des Gerechten zur Gerechtigkeit nicht-dinghaft, nicht-abstrakt zu denken. Es ist ein Verhältnis lebendiger Identität.

GERECHTIGKEIT FINDET SICH
IN UNS NICHT ALS EIN FERTIGER
NATURBESTAND.

Doch gilt die Identitätsaussage nur unter zwei Bedingungen: Sie ist wahr, sofern der Mensch in der Gerechtigkeit lebt. Sie gilt nicht bezüglich der tausend anderen Bestimmungen, die wir im Menschen sonst noch antreffen. Sie ist wahr, wenn wir dieses Sofern scharf mitdenken. Zweitens: Die Gerechtigkeit findet sich in uns nicht als ein fertiger Naturbestand. Sie muss in uns geboren werden. Wir müssen in sie hineingeboren werden. Auch hier ist ein Sofern zu beachten: Sofern wir noch dabei sind, in sie hineinzugehen, sind wir mit ihr nicht identisch.

Ist der Gerechte aber in sie hineingegangen, hat sie sein Leben erfasst, dann verschwindet alle Differenz. Dann ist die Gerechtigkeit in uns, nicht als ein Tugendding, das in uns hineingesetzt worden wäre, nicht als etwas, das überhaupt sinnvoll als erschaffbar gedacht werden kann, sondern als etwas, das in uns hineingeboren worden ist. Sofern wir als Gerechte neugeboren leben, sind wir das göttliche Leben selbst. Wir sind es als Gezeugte, nichts als Geschaffene. Genitus, non factus, gezeugt, nicht geschaffen, nennt das kirchliche Glaubensbekenntnis den Sohn Gottes. Das Leben des Gerechten in der Gerechtigkeit, das ist die Wahrheit der Trinitätslehre, das ist die Sohnesgeburt, das ist die enthistorisierte Fassung der Menschwerdung Gottes.

Das Holz wird zu Feuer, nicht das Feuer zu Holz. So veranschaulicht Eckhart naturtheoretisch dies Verhältnis von Gerechtigkeit und Gerechtem. Im Johanneskommentar stellt er es ausführlich dar. In deutschen Predigten spielt er darauf an. Wir sehen Eckharts Intention realisiert. In allen seinen Werken, in omnibus editionibus meis. Wer das Verhältnis der Gerechtigkeit zum Gerechten so begriffen hat, der versteht alles, was er sagt.

DAS HOLZ WIRD ZU FEUER,
NICHT DAS FEUER ZU HOLZ.

Das Denkziel

„Gott und ich, wir sind eins.“ Das ist schroff und klar gesagt. Das ist das wesentliche Denkziel Meister Eckharts. Doch sind die Bedingungen klar zu halten, unter denen dies, Eckhart zufolge, allein wahr ist.

Erstens: Wir müssen uns das Sofern einschärfen. Es gilt, soweit wir gerecht sind. Den Begriff des Gerechten erfüllen wir nur aufgrund einer Umkehr des Denkens und Wollens. Was Eckhart erwartet, ist keine Kleinigkeit: Ich muss alles lassen, alles, was nicht die Gerechtigkeit ist. Indem ich alles fallen lasse, indem ich mich mit nichts identifiziere, bin ich mit dem identisch, der mit nichts identisch ist und deswegen die Lebensfülle ist.

Zweitens darf der Beweisanspruch Eckharts nicht verschleudert werden. Er lehrt, das Geborenwerden der Gerechtigkeit (auch der Wahrheit und der Gutheit) im Menschen, also das einzig wahre Gottverhältnis, sei mit der natürlichen Vernunft zu erkennen. Es bleibt nicht bloßer Glaubensinhalt; es ist kein Bericht über Erlebnisse ausgewählter Personen. Es ist das Leben aller Menschen. Es ist Philosophie der Identität, gewonnen auf dem harten Weg der Identifikation, die alles lassen lehrt, und der Argumentation, die sich an alle Menschen wendet, die in dieser Welt sind. Dieser allgemein-menschliche, dieser rational-philosophische Weg gehört wesentlich zum Ansatz Eckharts. Deswegen hat er ihn hervorgehoben, nicht nur in seinen lateinischen Kommentaren, sondern auch in deutschen Predigten und in seinem deutschsprachigen „Buch der göttlichen Tröstung“.

PHILOSOPHIE DER IDENTITÄT –
GEWONNEN AUF DEM HARTEN
WEG DER IDENTIFIKATION.

PREDIGT 52 „ÜBER DIE ARMUT AN GEIST“

Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum

Die Seligkeit selbst öffnete den Mund der Weisheit und sprach: „Selig, die arm sind an Geist, denn ihnen gehört das Himmelreich“.

Alle Engel, alle Heiligen und alles, was geboren wurde, alle müssen sie schweigen, sobald die Weisheit des Vaters spricht. Ist doch alle Weisheit der Engel und aller Geschöpfe reine Torheit vor der unergründlichen Weisheit Gottes. Und sie hat behauptet, die Armen seien selig.

Nun gibt es zwei Arten von Armut. Einmal die äußere Armut. Sie ist gut und hoch zu loben – in einem Menschen, der sie um der Liebe unseres Herrn Jesus Christus willen frei erwählt. Auch er hat sie gehabt, als er auf der Erde war. Von dieser Armut will ich jetzt nicht weiter reden. Aber über sie hinaus gibt es eine Armut, eine inwendige, und auf sie bezieht sich das Wort unseres Herrn, wenn er sagt: „Selig, die arm sind an Geist“.

Nun beschwöre ich euch, ihr möchtet so sein, dass ihr diese Lehre verstündet. Denn bei der ewigen Wahrheit, ich sage euch: Kommt ihr der Wahrheit nicht gleich, von der wir nun reden wollen, dann werdet ihr mich nicht verstehen. Ihr habt mich gefragt, was das Wesen der Armut sei und was ein armer Mensch sei. Darauf will ich antworten.

Bischof Albert lehrt, ein armer Mensch sei der, der kein Genüge findet an allem, was Gott je geschaffen hat. Das ist gut gesagt. Doch darüber hinaus: Ich sage es noch besser und nehme „Armut“ in einem höheren Sinn: Ein armer Mensch ist, wer nichts will, nichts weiß und nichts hat. Von diesen drei Punkten will ich heute reden, und um der Liebe Gottes willen beschwöre ich euch, ihr möchtet diese Wahrheit verstehen, wenn ihr könnt. Und versteht ihr sie nicht, so sorgt euch darum nicht, denn ich will von einer Wahrheit sprechen, die so beschaffen ist, dass auch von guten Menschen nur wenige sie verstehen werden.

Erstens also behaupten wir, ein armer Mensch sei der, der nichts will. Diesen Satz verstehen einige Leute nicht richtig. Es sind die Leute, die sich in ihrem Selbstbezug an Bußwerke und äußere Übungen halten. Sie finden, das sei etwas Großes. Mir tun diese Menschen leid. Denn sie begreifen so wenig von der göttlichen Wahrheit. Dem äußeren Anschein folgend, nennen viele Leute sie „heilig“. Aber sie sind Esel. Innen sind sie Esel, denn sie begreifen nicht das Besondere der göttlichen Wahrheit. Auch diese Menschen behaupten, ein armer Mensch sei, wer nichts will. Sie erklären das aber so: Der Mensch soll so leben, dass er nirgends seinen eigenen Willen erfüllt, sondern immer nur danach strebe, wie er den liebsten Willen Gottes erfülle. Um diese Menschen steht es gut, denn ihre Absicht ist gut, deshalb wollen wir sie loben.

Gott gebe ihnen in seiner Barmherzigkeit das Himmelreich. Ich gehe aber noch weiter und behaupte bei der göttlichen Wahrheit: Diese Menschen sind nicht arm, und sie gleichen auch nicht armen Menschen. Leute, die nichts Besseres kennen, achten sie hoch. Aber ich behaupte: Sie sind Esel; von der Wahrheit begreifen sie nichts. Weil sie es gut meinen, werden sie das Himmelreich erlangen, aber von der Armut, von der wir nun reden wollen, verstehen sie gar nichts.

Käme nun einer und fragte mich: Was wäre denn ein armer Mensch, der nichts will?, so antworte ich ihm und argumentiere wie folgt: Solange der Mensch daran festhält, es sei sein Wille, den liebsten Willen Gottes erfüllen zu wollen, so lange hat er die Armut nicht, von der wir reden wollen. Denn dieser Mensch besitzt immer noch einen Willen, mit dem er dem Willen Gottes entsprechen will, und das ist nicht die wahre Armut. Denn der Mensch, der die wirkliche Armut hat, der ist völlig abgelöst von seinem geschaffenen Willen, so wie damals, als er noch nicht war. Denn ich sage euch bei der ewigen Wahrheit: Solange ihr den Willen besitzt, den Willen Gottes zu erfüllen und solange ihr Verlangen habt nach der Ewigkeit und nach Gott, so lange seid ihr nicht arm. Denn nur das ist ein armer Mensch, der nichts will und nichts verlangt.

Als ich in meinem ersten Ursprung stand, da hatte ich keinen Gott, und da war ich Ursprung meiner selbst. Da wollte ich nichts. Dort verlangte ich nach nichts, denn ich war abgelöst von ihm und ein Erkennender meiner selbst im Genuss der Wahrheit. Da wollte ich mich selbst und sonst nichts. Was ich wollte, das war ich. Was ich war, das wollte ich. Und hier stand ich, abgelöst von Gott und allen Dingen. Aber als ich dann heraustrat aus meinem freien Willen und mein geschaffenes Wesen entgegennahm, da bekam ich einen Gott. Denn bevor die Geschöpfe waren, da war Gott nicht Gott, vielmehr war er, was er war. Aber als die Geschöpfe entstanden und ihr geschaffenes Wesen empfangen, da war Gott nicht mehr Gott in sich selbst, sondern er war Gott in den Geschöpfen.

Nun behaupte ich: Gott, sofern er Gott ist, ist nicht das vollkommene Wesensziel der Geschöpfe. Dazu ist der Reichtum zu groß, den das geringste Geschöpf in Gott hat. Hätte eine Mücke Vernunft und suchte sie mit Vernunft den ewigen Abgrund des göttlichen Wesens, aus dem sie gekommen ist, so könnte Gott, behaupte ich, mit all dem, worin er Gott ist, die Mücke nicht ausfüllen und ihr Genüge verschaffen. Deswegen bitte ich Gott, losgelöst zu werden von Gott und die Wahrheit dort zu ergreifen und die Ewigkeit dort zu genießen, wo die obersten Engel und die Mücke und die Seele gleich sind worin ich stand und wollte, was ich war und war, was ich wollte. Deshalb behaupte ich: Soll der Mensch arm sein an Willen, dann darf er so wenig wollen und verlangen, als er wollte und verlangte, als er nicht war. Und in diesem Sinne ist der Mensch arm, der nichts will.

Zweitens: Der ist ein armer Mensch, der nichts weiß. Irgendwann einmal habe ich gesagt, der Mensch solle so leben, dass er für nichts lebt, weder für sich noch für die Wahrheit noch für Gott. Aber heute will ich anderes und Größeres sagen: Der Mensch, der diese Armut haben soll, der soll so leben, dass er nicht einmal weiß, dass er lebt, für überhaupt nichts, weder für sich selbst noch für die Wahrheit, noch für Gott. Mehr noch: Er soll so abgelöst sein von allem Wissen, dass er weder wisse noch sonstwie erkenne oder wahrnehme, dass Gott in ihm ist. Abgelöst soll er sein von jeder Art der Erkenntnis, die in ihm lebt. Denn als der Mensch im ewigen Wesen Gottes weilte, da war nichts in ihm, was nicht er selbst war, sondern alles, was da war, das war er selber. In diesem Sinne behaupte ich, der Mensch solle abgelöst sein von seinem eigenen Wissen, so wie er es war, als er nicht war. Er lasse Gott wirken, wie Gott will. Der Mensch sei abgelöst.

Alles, was je von Gott herkam, ist bestimmt, sein Wesen durch Wirken rein zu entfalten. Die für den Menschen charakteristische Tätigkeit ist Lieben und Erkennen. Nun entsteht die Frage, worin von beidem die Seligkeit vor allem bestehe. Einige Meister lehren, sie bestehe in der Liebe; andere lehren, sie bestehe im Erkennen und im Lieben, und die reden besser. Aber ich behaupte, sie bestehe weder im Erkennen noch im Lieben. Mehr noch: Es gebe ein Eines in der Seele, von dem Erkennen und Lieben herkommen. Es selbst erkennt nichts und liebt nichts – wie das die Kräfte der Seele tun. Nur wer dieses Eine erkennt, der begreift, worin die Seligkeit besteht. Es kennt weder ein Davor noch ein Danach. Es harrt keiner von außen zufällig erfolgenden Ergänzung, denn es kann weder etwas hinzu gewinnen noch etwas verlieren. Es ist so arm, dass es nicht weiß, dass Gott in ihm wirkt. Ja, es ist selber das selbe, das sich selbst genießt wie Gott sich genießt. Daher behaupte ich, der Mensch solle frei und abgelöst stehen. Er soll nicht wissen und nicht erkennen, dass Gott in ihm wirke. Auf diese Weise kann der Mensch Armut besitzen.

Die Meister lehren, Gott sei Sein und ein vernünftiges Sein und erkenne alle Dinge. Ich aber lehre: Gott ist weder Sein noch ein vernünftiges Sein, noch erkennt er dieses und jenes. Daher ist Gott losgelöst von allen Dingen und deshalb ist er alle Dinge. Wer nun arm sein soll an Geist, der muss arm sein an allem eigenen Wissen, so dass er überhaupt nichts weiß – weder Gott noch Geschöpfe noch sich selbst. Dazu ist es notwendig, dass der Mensch frei darauf verzichte, die Werke Gottes zu wissen oder sonst zu erkennen. In diesem Sinne kann der Mensch arm sein an seinem eigenen Wissen.

Drittens: Arm ist der Mensch, der nichts hat. Viele Menschen haben behauptet, das sei das vollkommene Leben – auf Erden nichts zu besitzen an körperlichen Dingen. Das ist auch wahr in einem gewissen Sinne, wenn einer es freiwillig tut. Aber in diesem Sinne meine ich es nicht.

Ich habe zuvor gesagt, arm sei, wer den Willen Gottes nicht erfüllen wolle, ja, der Mensch solle so leben, dass er abgelöst sei von beidem, von seinem eigenen Willen und vom Willen Gottes, abgelöst wie damals, als er nicht war. Von dieser Armut behaupte ich, es sei die höchste Armut. Zweitens habe ich behauptet, arm sei, wer die Werke Gottes in sich nicht kennt. Wer so lebt, abgelöst von Wissen und Erkenntnis, wie Gott abgelöst lebt von allen Dingen, der hat die durchsichtigste Armut. Aber das dritte, das ist die innerste Armut. Von ihr will ich jetzt reden. Es ist die Armut, in der der Mensch nichts hat.

Achtet darauf mit Ernst. Ich habe es manchmal gesagt, und auch ein großer Meister sagt es: Der Mensch soll derart abgelöst sein von allen Dingen und von allen Werken, äußeren wie inneren, dass er Gottes eigene Stätte werde, in der Gott wirken kann. Doch jetzt sage ich es anders: Löst der Mensch sich ab von allen Geschöpfen, von Gott und von sich selbst, aber Gott findet in ihm noch eine Stätte, darin zu wirken, so behaupte ich: Solange das in diesem Menschen noch so ist, so lange ist er nicht arm in der innersten Armut. Denn es ist keineswegs das Ziel Gottes in seinen Werken, dass der Mensch eine Stätte in sich hätte, in der Gott wirken könne. Denn das ist Armut des Geistes: Abgelöst leben von Gott und seinen Werken, so dass Gott, wenn er in der Seele wirken will, selbst die Stätte ist, worin er wirken will – und das tut er gern. Denn findet Gott den Menschen in dieser Armut, dann nimmt Gott sein Wirken in sich selbst auf; er wird die eigene Stätte seiner eigenen Werke, denn Gott ist ein Tätiger, der in sich selbst wirkt. Hier nun, in dieser Armut, da erreicht der Mensch das ewige Sein, das er einst gewesen ist, das er jetzt ist und das er immer bleiben wird.

Doch da entsteht ein Problem. Der heilige Paulus sagt: „Alles, was ich bin, das bin ich durch die Gnade Gottes“. Aber meine Rede steigt höher hinauf – höher als Gnade, als Sein und Erkennen, als Wollen und alles Verlangen – wie kann dann das Wort des heiligen Paulus wahr sein? Hierauf lautet die Antwort: Das Wort des Paulus ist wahr. Er brauchte die Gnade, denn die Gnade Gottes bewirkte in ihm, dass das Zufällige an ihm in sein Wesen einging. Als die Gnade endete, weil sie ihr Werk vollbracht hatte, da blieb Paulus das, was er war.

Also lehren wir, der Mensch solle so arm dastehen, dass er keine Stätte sei und keine Stätte habe, in der Gott wirken könnte. Wo der Mensch noch eine solche Stätte behält, dort hält er am Unterschied fest. Darum also bitte ich Gott, dass er mich ablöse von Gott, da mein wesentliches Wesen oberhalb Gottes steht, sofern wir Gott begreifen als den Ursprung der Geschöpfe. Denn in dem selben Wesen Gottes, aufgrund dessen Gott oberhalb von Sein und Unterschied steht, da war ich selbst. Und dort wollte ich mich selbst und dort erkannte ich mich selbst als den, der diesen Menschen schuf.

Darum bin ich Ursprung meiner selbst, nach meinem Wesen, das ewig ist, nicht nach meinem Werden, das zeitverloren ist. Aufgrund des Werdens bin ich geboren, und sofern ich geboren bin, kann ich sterben. Sofern ich ungeboren bin, bin ich ewig gewesen, bin ich jetzt und werde ich ewig dauern. Was an mir geboren ist, das wird sterben und zunichte werden, denn es ist zeitverloren, darum muss es in der Zeit zugrunde gehen.

Bei meiner Geburt, da wurden alle Dinge geboren, und ich war Ursprung meiner selbst und aller Dinge, und hätte ich gewollt, so wäre ich nicht entstanden und alle Dinge wären nicht entstanden. Und wäre ich nicht, dann wäre auch Gott nicht. Dass Gott Gott ist, dafür bin ich der Ursprung. Und wäre ich nicht, dann wäre Gott nicht Gott. Dies muss man nicht unbedingt wissen.

Ein großer Meister lehrt, sein Durchbrechen sei edler als sein Ausfließen, und das ist wahr. Als ich aus Gott herausfloß, da sagten alle Dinge: Gott ist. Aber das kann mich nicht selig machen, denn hierbei bekenne ich mich als Geschöpf. Hingegen beim Durchbrechen – da stehe ich losgelöst von meinem Willen und vom Willen Gottes, von allen seinen Werken und von Gott selbst; da stehe ich oberhalb von allen Geschöpfen. Da bin ich weder Gott noch Geschöpf, ja, da bin ich das, was ich war und bleiben werde, jetzt und für immer. Dabei erfahre ich ein Gepräge, das mich hinaufbringt über alle Engel. Dieses Gepräge gibt mir einen solchen Reichtum, dass Gott mir nicht mehr genügen kann mit all dem, was er als Gott ist und mit allen seinen göttlichen Werken, denn in diesem Durchbrechen erhalte ich es, dass ich und Gott eins sind. Dort bin ich, was ich war. Dort erhalte ich weder etwas hinzu noch verliere ich etwas. Denn da bin ich das unveränderliche Wesen, das alles verändert. Hier findet Gott keine Stätte im Menschen, denn der Mensch erhält aufgrund dieser Armut, was er ewig gewesen ist und immerdar bleiben wird. Hier ist Gott eins im Intellekt, und das ist die innerste Armut, die man finden kann.

Wer diese Rede nicht versteht, der mache sich deswegen in seinem Herzen keine Sorgen. Denn solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleich wird, so lange wird er diese Rede nicht verstehen, denn sie ist unverdeckte Wahrheit, wie sie unvermittelt aus dem Herzen Gottes kommt.

So zu leben, dass wir es ewig einsehen, dazu helfe uns Gott. Amen.

Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt von Kurt Flasch.

Die Übersetzung folgt dem neuen mittelhochdeutschen Text, den Georg Steer (Eichstätt) herausgegeben hat in: Loris Sturlese/Georg Steer Lectura Eckardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet, Stuttgart 1998, Seite. 163–181. Dort auch Seite 182–199 eine mehr fachliche Fassung meiner nachfolgenden Erklärung. Georg Steer verdanke ich wertvolle Verbesserungsvorschläge.

AUSLEGUNG DER PREDIGT 52 „ÜBER DIE ARMUT AN GEIST“

Der Ansatz eines Denkers ist nur ein Anfang. Alles kommt darauf an, wie er ausgeführt wird. Dann erst zeigt sich der Bezug eines Denkens auf das konkrete Leben. Dabei erst entfaltet ein Denker die Kunst der Argumentation. Hier sehen wir ihn an der Arbeit. Erst indem wir ein einzelnes Werk Eckharts anschauen, zeigt sich auch die sprachliche Meisterschaft, die ihn zu einem Meilenstein in der Geschichte der deutschen Literatur macht. Daher folgt hier nach einer Skizze von Eckharts Ansatz eine Probe, wie Eckhart gedacht und gesprochen hat.

DIESE PREDIGT LÄSST SICH WIE
EIN KUNSTWERK BETRACHTEN.

Diese Predigt lässt sich wie ein Kunstwerk betrachten. Am besten reist man nach Soest, setzt sich still in die Wiesenkirche, die zur Zeit Eckharts gebaut wurde und die durch Klarheit und Konsequenz in der sichtbaren Welt am ehesten dem Denken Eckharts korrespondiert, und macht sich dort zunächst die Gliederung der Predigt klar. Nach wenigen einleitenden Worten gibt Eckhart ihre kristalline Dreiteilung: Arm sind wir, indem wir

1. Nichts wollen (Steer 168, 21–172, 21)
2. nichts wissen (Steer 172, 22–174, 22)
3. nichts haben (Steer 174, 23–176, 18)

Einfacher geht es nicht. Eckhart muss Gründe gehabt haben, den strengen Aufbau im dritten Teil dadurch zu stören, dass er einen Exkurs über Gnade einfügte und eine Paulus-Stelle erklärte, Steer 176, 20–26 .

Ein sorgfältiger Leser wird fragen, wieso die dritte Stufe, das Nicht-Haben eine Steigerung bringen kann nach dem Nicht-Wollen und nach dem Nicht-Wissen. Aber dieses Nicht-Haben bezieht sich nicht auf äußere Dinge. Diese abzustreifen gehört zur äußeren Armut. In dieser Predigt bedeutet Armut als Nicht-Haben: Kein Gott-Verhältnis haben. Und dies ist die intimere Stufe im Vergleich zum Nichts-Wollen und Nichts-Wissen.

DIE ARMUT WURDE ALS
PROBLEM EMPFUNDEN.

Das vierzehnte Jahrhundert war nicht nur das Jahrhundert der „Mystik“ und der Pest. Seine ersten Jahrzehnte brachten die größte soziale und ökonomische Expansion, die Europa vor der Industrialisierung erlebt hat. Eben dadurch wurde die Armut sichtbarer. Sie wurde jetzt als Problem empfunden; sie blieb nicht länger der sozusagen „normale“ Zustand einer erbsündigen Menschheit. Franz von Assisi hatte entdeckt: Jesus war einer von diesen Armen. Seitdem plagte den Westen das ethisch-religiöse Problem der Armut. Als Eckhart um 1320 vermutlich in Köln, der reichsten deutschen Stadt, unsere Predigt hielt, stand das Armutsproblem auf der Tagesordnung. Es wäre falsch, das Lob der äußeren Armut zu überhören, das er an den Anfang setzt. Die reale, die freiwillig gewählte Armut, war die Lebenswelt Eckharts, nur heute will Eckhart davon nicht reden.

Heute sucht er einen anderen, einen höheren Begriff von Armut. Er entwertet nicht die freiwillige Armut an äußeren Dingen. Aber diesmal will er die Idee der Armut vertiefen. Die Frage nach dem Wert der Armut und nach ihrem konsequentesten Begriff hat er nicht erfunden.

Das 13. Jahrhundert hat Armut als ethischen, als philosophischen, als christlichen Wert entdeckt. Damit stellte sich die Frage: Wie weit war die Armutsidee zu treiben? Lag es nicht in ihrer Konsequenz, alle Bindungen an Welt Dinge fallen zu lassen, jede Absicherung und jeden Außenhalt aufzugeben, sich durch Negation die Welt zu beseitigen und denkend den Aufstieg vollziehen? „Laß alles fallen!“, sagt die plotinische Regel – wie weit konnte man damit gehen? Auf seine Begierden verzichten, das mochte noch angehen, aber sollte, konnte man Absichten, Beschlüsse und Gedanken fallen lassen? Rationalität und Zweckdenken waren seit dem 12. Jahrhundert lebensbestimmende Mächte geworden – durch Kirchenorganisation und Papstpolitik, durch Geldwirtschaft und bürgerliche Haushaltsführung in den Handelsstädten, nicht zuletzt durch die Scholastik. Musste, wer arm sein wollte, aus all dem aussteigen? Wo aber kam man dann hin?

WIE WEIT WAR DIE ARMUTSIDE
ZU TREIBEN?

1311 ging Meister Eckhart zum zweiten Mal als Magister nach Paris. Das war eine ehrenvolle Berufung. Nur zwei Deutsche hatten sie vor Eckhart erreicht: Albertus Magnus und Dietrich von Freiberg. Eckhart lebte 1311 im Dominikanerkloster Saint Jacques. In diesem Hause, in dem auch Thomas von Aquino und Albert gewohnt hatten, gab es 1311 ein kontroverses Thema: Eine Frau namens Marguerite Porete hatte ein Buch geschrieben. Dass eine Frau über Gott schrieb, noch dazu in der französischen Volkssprache, das war schon verdächtig. Dann handelte dieses Buch auch noch von radikaler geistiger Armut. Es hieß „Le miroir des simples ames“. Marguerite wurde gefangen genommen, es kam zu einem mehrjährigen Inquisitionsprozess. Margerite verweigerte den Widerruf. Der maßgebende Inquisitor war der Dominikaner Wilhelm von Paris; er wohnte wie Eckhart in S. Jacques. Er verurteilte Marguerite; sie wurde am 1. Juni 1310 auf der Place de Grève bei lebendigem Leibe verbrannt; ihr Buch mit ihr.

Dessen Text ist glücklicherweise erhalten. Es spricht von selbstvergessener Liebe der Seele zu Gott. Die Seele wird in reiner Liebe zu Nichts. Nichts hat sie mehr, nichts weiß sie mehr, nichts will sie mehr. Marguerite schreibt: Fragen wir eine solche Seele, ob sie ins Paradies wolle, so sagt sie: nein. Sie begehrt nichts. Weil sie „vernichtet“ ist, kennt sie keine Zwecke mehr; ihr Leben bleibt frei von Zielen, von Tugenden und Geboten. Sie braucht keine Außenregulierung. Dies hielten Kirchendenker – und Kirchenbehörden für gefährlich, mit Grund. Sie beantworteten die Bedrohung ihres Systems, indem sie die junge Frau verbrannten. Der Zusammenhang mit Eckharts Armutspredigt ist unübersehbar. Kurt Ruh zufolge hat Eckhart, der angesehene Magister, den Gedanken der verurteilten Frau aufgenommen und ihn korrigiert, damit er orthodox akzeptabel würde. Aber wo in unserem Text erfolgt diese Korrektur? Jedenfalls akzeptierten die Kirchenbehörden auch nicht das „korrigierte“ Armutskonzept.

DIE SEELE WIRD IN REINER
LIEBE ZU NICHTS.

DER AUSDRUCK „ARM AM GEISTE“
IST AUFFÄLLIG.

Unsere Predigt gilt dem Vers *Beati pauperes spiritu*, Mathäus 5. Der Ausdruck „arm am Geiste“ ist auffällig. Bibelgelehrte erklären ihn dahin: Jesus habe ursprünglich gesagt: „Selig sind die Armen, denn sie bekommen Land“. So steht der Satz bei Lukas; er hätte dann die ältere Fassung bewahrt. Dann hätte der historische Jesus Bodenreform versprochen, Landverteilung an die kleinen Leute. Die Umwälzung blieb aus, die machtvolle Wiederkehr Jesu verzögerte sich. Die Gemeinde musste den Ausspruch Jesu umdeuten; sie hat ihn spiritualisiert. Die armen Teufel von Palästinensern, mit denen der historische Jesus sprach, hätten mit „Armut im Geiste“ nichts anfangen können. Aber diese sekundäre und kompliziertere Fassung steht bei Mathäus; Eckhart erklärt sie aus seiner Theorie der Armut, unbekümmert um philologisch-historische Fragen. Aber schauen wir sie uns näher an:

Ihr Hauptmotiv ist einfach. Augustin – *De Trinitate* VIII 3 und *Confessiones* IX, die sog. Vision von Ostia, – Augustin also hatte gesagt: Sieh die Körperwelt an und negiere sie. Komme zur Geistseele und negiere sie, dann siehst du Gott. Sieh das gute Brot und den guten Freund. Nimm die Einzelbestimmungen „Brot“ und „Freund“ weg, halte nur das Gutsein fest, und du begreifst Gott.

DER KÖRPER IST NICHT GEIST;
DER FREUND IST NICHT BROT.

Augustins Gedanke war: Negiere die Einschränkungen und du erfasst das Unbeschränkte. In allem Eingeschränkten ist ein Nichts: Der Körper ist nicht Geist; der Freund ist nicht Brot. Lasse dieses Nicht hinter dir, und du steigst auf in die Region des Überflusses. Eckhart geht in Augustins Richtung weiter: Bist du aufgestiegen und hast oben Gott und unten die Welt, dann ist dein Gott nicht die Welt; dann bewegst du dich noch im Nichtigen, im Gegensätzlichen. Negiere auch diese Entgegensetzungen. Du bist nie völlig herausgetreten aus dem ersten Grund. Der wahre Gott, das ist die Einheit, der nichts entgegengesetzt ist. Auch du bist ihr nicht entgegengesetzt. Negiere auch den Gegensatz zwischen Gott und dir. Das kannst du, denn du stehst immer in deinem ersten Grund. Dieser ist unendlich einfach; alles, was in ihm ist, ist er selbst. Also bist du, sofern du dort bist, selbst dieser erste Grund, aus dem Gott und Welt und du, als Einzelwesen, hervorgehen. In diesem ersten Grund bist du du, dort brauchst du nichts, begehrt folglich nichts. Begehren, Verlangen, Anstreben, dies alles setzt voraus, dass das Gute außer dir ist. Du bist aber im Guten. Du bist das Gute. Normalerweise stellst du dir Gott, die Welt und dich als als verschieden vor. Aber im ersten Grund bist du Gott, Welt und Mensch.

Lebendig ist, was seinen Zweck in sich hat, nicht in einem anderen. Das ist klar und aristotelisch: Das Lebendige hält sein *Telos* in sich; es ist *Entelechie*. Eckhart radikalisiert das: Der Mensch soll weder sich selbst leben noch der Wahrheit noch für Gott. In der Einheit ist er diese selbst; er hat kein Außen mehr; er kennt keinen Zweck und benutzt nichts als Mittel. Er gibt jede Zweckorientierung auf. Er lebt, um zu leben, oder besser: Er lebt ohne Wozu.

ECKHART RADIKALISIERT
DIE GEISTIGE ARMUT.

Dies ist klar, aber es gibt doch dunkle Punkte:

1. Eckhart radikalisiert die geistige Armut. Sein armer Mensch stellt das Wollen ein. Er weiß nicht nur, dass er nichts weiß; er löst sich auch noch von diesem Wissen ab. Er lässt alles fallen. Mit nichts identifiziert er sich. Er hat keine Welt mehr. Das ist der Weg radikaler Negation, den Augustin erfaßt hatte, aber nicht zu Ende gegangen war. Eckhart zeigt: Vollziehst du Augustins Gedankenaufschwung zu Gott mit der Begründung, das Reich des Gegensätzlichen zu verlassen, dann muss dir auch Gott verloren gehen, sofern er im Gegensatz steht zu Welt und Ich. Daher predigt Eckhart, dass er keinen Gott mehr hat. Er fordert uns auf, Gott los zu werden. Was heißt das genau?
2. Wirklich arm wirst du, wenn du jeden Unterschied, auch den zwischen dir und Gott, aufgibst. Der radikal Arme kann sagen: Ich bin Gottes Ursache. Ohne mich ist Gott nicht Gott. Ich, in meinem wahren Selbst, bin der Ursprung Gottes. Ich habe die Welt geschaffen; ich habe mich selbst hervorgebracht? Nach dem kundigen Urteil Ockhams sind das Verrücktheiten; nach dem kompetenten Spruch von Papst Johannes XXII. ist das Teufelsaat im Acker des Herrn.

ECKHART VERLANGTE, DASS
WIR GOTT VERLASSEN GENAU
SO WIE DIE WELT.

Auch moderne Eckhart-Philologen hielten Eckharts Lehre für verrückt. Sie griffen in den Text ein, weil sie eine solche Verrücktheit Eckhart nicht zumuten wollen. Sie schwächten schonend ab, auf möglich unauffällige Weise. Wenn Eckhart sagte, Gott werde durch mich erst Gott, dann setzte Quint diskret das Wort „Gott“ in Anführungszeichen. Diesen Eingriff gestattete Quint sich an dem von ihm konstituierten mittelhochdeutschen Text; aber natürlich kennen die Handschriften keine Anführungszeichen. Eckhart sagte nicht, wir sollen das Wort „Gott“ fallen lassen; er verlangte, dass wir Gott verlassen, genau so wie die Welt. Eckhart sagte nicht: Ich bin der Grund dafür, dass es das Wort „Gott“ gibt. Er sagte: Ohne mich ist kein Gott. Kurioserweise hat jemand eingewendet, Eckhart habe keinen Begriff von Ich. Aber wenn Eckhart sagt, ich bin der Ursprung Gottes – nicht nur dieser Vokabel –, dann hatte er wohl auch einen Begriff von Ich.

IHR MÜSST DAS ETWAS IN DER
SEELE ERKENNEN, UM ZU ERFASSEN,
WAS GLÜCKSELIGKEIT IST.

3. Eckhart preist die Armut, nicht um Leiden und Entbehrung zu preisen; seine Armut ist Seligkeit. Um zu wissen, was Glückseligkeit ist, müssen wir Einsicht gewinnen in das Etwas in der Seele, das jenseits von Wissen und Wollen steht. Eckhart sagt nicht: Ihr müßt Gott erkennen, um zu erfassen, was Glückseligkeit ist. Er sagt, befremdlicher: Nur wenn ihr das Etwas in der Seele wißt, wißt ihr auch, was Glück ist. Was ist dieses Etwas?
4. Gegen Ende der Predigt fügt Eckhart eine knappe Selbstverteidigung ein. Er will den Vorwurf widerlegen, seine Lehre vom Etwas in der Seele widerspreche dem Satz des Apostels, was er sei, sei er nur durch die Gnade Gottes. Eckhart verteidigt sich mit einer Deutung der Paulus-Stelle und skizziert eine Theorie der Gnade. Was sagt sie genau?

Über Eckhart nachdenken, heißt diese Punkte aufklären. Dies will ich anfangsweise versuchen. Dass die Dinge komplizierter sind, als ich sie hier darstelle, versteht sich von selbst.

Das Etwas in der Seele

Nach einer knappen Unterscheidung von äußerer und innerer Armut setzt Eckharts Predigt mit dem Albert-Zitat ein. Danach ist geistige Armut das Abtun des Wahns, irgendein Geschaffenes könne uns ausfüllen. Diese Auffassung von Armut war kein spezifisch albertistisches Motiv; sie gibt die neoplatonisierende und augustinische Tradition wieder. Eckhart anerkennt den Gedanken Alberts, er will aber auf anderes hinaus – Armut als Nichts-Wollen, Nichts-Wissen, Nichts-Haben – und trägt seine These vor: Willst du wissen, was Seligkeit ist, musst du zuvor begreifen, was das Etwas in der Seele ist, aus dem Erkennen und Wollen hervorgehen. (Steer 174, 3)

Was erfahren wir von diesem Etwas, das wir kennen müssen, um die Identität von Seligkeit und wahrer Armut zu wissen? Das Etwas ist in der Seele, und von ihm kommen Wissen und Wollen her. Es ist in jeder menschlichen Seele, in der es Erkennen und Wollen gibt. Heiden haben es ebenso wie Christen. Nicht von besonderer Gnadenausstattung ist die Rede, nicht von mystischer Begabung, sondern von der Natur der Seele, die mehr ist als Wissen und Wollen. Eckhart spricht von deren tätigem Grund, vom Innersten der Seele.

Eckhart behauptet von ihm nicht, es erkenne nicht, schon gar nicht denkt er dabei an Gefühl – etwa an sehnsüchtiges „Harren“ auf Künftiges – oder Intuition, sondern er sagt, es erkenne und liebe nicht wie die Kräfte der Seele. Es ist also durchaus geistig aktiv. Es denkt und es bejaht sich willentlich selbst. Dafür sagt Eckhart: „Es gebrüchet seiner selbst in der Weise Gottes. Es ist tätige Rückwendung auf sich selbst; es genießt sich, wie Gott sich genießt. Es erkennt also und es genießt, aber nicht wie die Seelenkräfte. Es ist das Licht, in dem wir alles sehen; es ist kein einzelnes Beleuchtetes. Es ist Intellekt, aber verborgen, innen, abditum mentis sagte Augustinus. Es bringt alles zutage, kommt aber nicht selbst zutage.“

ES IST DAS LICHT, IN DEM
WIR ALLES SEHEN; ES IST KEIN
EINZELNES BELEUCHTETES.

Es ist zeitlos, kennt kein Zuvor und kein Danach; es erwartet keine eigenschaftlichen (akzidentellen) Vervollkommnungen; es ist immer schon fertig; seine Tätigkeiten haben nicht den Sinn, weitere Vollkommenheit zu erwerben oder deren Verlust fernzuhalten; es weist keine Bestimmungen auf; es ist nicht ausgegliedert ins Dies und Das. Es ist abgesetzt, getrennt, bestimmungslos, beroubet, privatum est. Es weiß deswegen nicht, dass Gott in ihm wirkt, in der Weise, dass es ihn als einen anderen wüßte, in der Weise, wie die Seelenkraft „Intellekt“ Gott bestimmt. Armut an Geist – das meint nicht den Verzicht auf den Intellekt zugunsten von Glauben oder mystischem Erleben, sondern es ist Wissen und Seligkeit in diesem präzise analysierten beroubet-Sein, also in der tätigen Verneinung, privatio, die der Intellekt ist.

Das Etwas ist identisch mit sich; „ez ist selbe daz selbe“. Die mittelalterliche lateinische Übersetzung sagt, es sei ipsum per se. Das heißt: Es ist selbig, identisch mit sich und ist durch sich selbst selig; es ist ein Selbst, das durch sich selbst, nicht sekundär, nicht durch anderes mit sich identisch ist.

„EZ IST SELBE DAZ SELBE“

Mit anderen Worten: Als Denkende sind wir immer tätig, unbedürftig, immer schon bei uns. Wir sind wesenhafte Tätigkeit, ein Ich. Ein solches nicht-dinghaftes Ich sind wir alle, Männer wie Frauen, Christen wie Nicht-Christen. Dieses Ich dürfen wir nicht verwechseln mit dem „Intellekt“, sofern wir dabei an den Intellekt im Unterschied zum Lieben denken und sofern wir beides, einer verdinglichenden Ontologie folgend, als „Seelenkräfte“ deuten. Wir müssen es aber „Intellekt“ nennen, sofern wir an dessen immerwährendes Ablösen denken, an die intellektuelle Tätigkeit, die beim Aufstieg „Brot“ und „Freund“ „wegnimmt“ und zuletzt den Unterschied von Gott und Welt negiert.

Die aristotelische wie die neuplatonische Tradition sprachen vom göttlich-menschlichen Intellekt. Danach ist unser Nus in sich, nicht erst durch anderes Hinzukommendes, Leben und Seligkeit. Von diesem Nus hatte Plotin gesprochen, und Augustin hatte davon gezehrt. Aber Eckhart verstärkte dieses Motiv, gestützt auf Aristoteles, die Aristotelesklärer Averroes, Albert und Dietrich von Freiberg. Seine Armutspredigt enthält eine Philosophie des Christentums, der Beseligung und des Intellekts auf aristotelisch-averroistischer, durch Albert und insbesondere durch Dietrich vorbereiteter Basis.

Intellekt und göttliche Einheit

Die schwierigen Stellen der Predigt erklären sich nun vergleichsweise einfach: Als ursprünglich denkend bin ich in der unendlichen Einheit diese selbst. Ich bin Ursache meiner selbst, ich bin Ursache Gottes, Gott, als Unterschiedener, befriedigt mich nicht; er wäre „oben“ und außen; ich, in der unendlichen Einheit, lebe ziellos, habe kein Außen. Zwar bin ich auch ein zeitliches Wesen, sterblich, Zufällen ausgesetzt. Daher muss mein Handeln darauf ausgehen, Bedürfnisse zu befriedigen; ich muss Zwecke haben und Ziele anstreben.

„ICH MUSS ZWECKE HABEN
UND ZIELE ANSTREBEN“

Aber als Intellekt (im qualifizierten Sinne), bin ich in der göttlichen Einheit. Sie hat keine Unterschiede; was sie tut, tue ich; wie sie, beziehe ich mich nicht erst auf anderes, um zu meinem Ziel zu kommen. Ich bin Ziel in mir selbst. Nicht, sofern ich dieser einzelne Mensch bin, sondern sofern ich Intellekt bin und in ihm lebe. Ich lebe in ihm durch Ablösung von allem, von der Welt und von Gott. Der wahre Gott, das wahre Selbst, sie sind nie herausgetreten; sie sind immer in der Einheit. Sie sind die Einheit. Dies ist das selige Leben, das wir immer geführt haben und das wir immer führen. Wir müssen nur zuerst mit Augustin die Fixierung auf das Dies und Das fallen lassen und dann auch noch das Resultat dieses Aufstiegs übersteigen, sofern an ihm der Gegensatz haftet von Gott und Welt, von negierendem Ich und negiertem Inhalt.

UNSER UMGANG MIT DINGEN
STEHT AKZIDENTELLER
VERVOLLKOMMUNG OFFEN.

Gott und ich sind dann eins. Da hat es keinen Sinn mehr, von Gnade zu sprechen. Dennoch kann ein Mensch mit Recht sagen: Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin. Denn als zeitliches, handelndes, zielorientiertes Wesen brauche ich Hilfe von außen. Mit dieser Unterscheidung folgt Eckhart der Theorie seines Lehrers Dietrich von Freiberg; er folgt dessen ausgearbeiteten Theorie des Intellekts, der Seligkeit und der Gnade.

Dietrich zufolge formt die Gnade unsere geistig-willentliche Außenbetätigung, alles was dem möglichen Intellekt, intellectus possibilis, untersteht, also Wollen und Handeln, alle dinghafte Weltbeziehung. Unser Umgang mit Dingen steht akzidenteller Vervollkommnung offen. Die Gnade hat ihr Feld. Aber sie ist eingeschränkt auf den „möglichen Intellekt“, auf den rezeptiven Geist, den intellectus possibilis. Der „tätige Intellekt“, intellectus agens, braucht sie nicht. Er ist das, was wir immer schon waren. Er ist keiner weiteren Vervollkommnung fähig. Es hat keine Eigenschaften. Ihm ist das Haben das Sein. Er ist der Kern unseres Wesens, und da Gnade die Natur nicht zerstört, sondern voraussetzt, kann Gnade sich nur auf die intellektuelle und willentliche Außenbeziehung des Menschen richten. Dafür ist sie unentbehrlich, aber sie dringt nicht vor in die intellektuelle Wesenheit. Wer für dieses tätige Innensein ein Bild braucht, mag sie ruhig „Seelenburg“ nennen. Entscheidend ist, dass der Gedanke klar wird. Die Gnade hilft uns zufallausgesetzten Menschen zu dem, was wir als wesenhaft tätiger Intellekt zufallsüberlegen von Ewigkeit sind. Der „tätige Intellekt“, intellectus agens, setzt das Wesen der Seele in die Ewigkeit. Hat die Gnade ihr Werk getan, dann überformt der tätige Intellekt, der oberhalb der einzelnen Seelenkräfte steht, den ganzen Menschen. Dieser, ein bestimmtes Individuum, Paulus zum Beispiel, ist dann zu dem geworden, was er immer schon war. Er lebt in der unendlichen Einheit. Dort hat Gnade keinen Platz.

Eckharts Denkweg

OBEN SEHEN WIR, DASS OBEN
UNTEN IST.

Blicken wir noch einmal zurück – Eckhart zitiert am Anfang Albert für das neuplatonisch-augustinische Muster der Argumentation: Kein Äußeres, kein Inneres kann uns genügen. Eckhart vollzieht diesen alten Philosophen-Aufstieg neu und versteht Armut an Geist als das Negieren unseres Wissens, unseres Wollen, unseres Gott- Habens. Er radikalisiert den Gedankengang und schließt: Wenn wir oben sind, haben wir kein Wissen, kein Wollen, kein Gott-Verhältnis mehr. Denn dies alles schließt noch Gegensätze ein. Oben sehen wir, dass oben unten ist. Denkendes Hinaufgehen ist Hinabgehen.

Neu ist bei Eckhart das Motiv der Armut, also die Radikalisierung des Verzichtes auf alles, was sich noch unterscheidet und insofern einen Ausschluss, ein Nichtsein enthält. Daher Eckharts Verzicht auf ein Gott-Verhältnis und auf Ziele. Neu bei Eckhart ist die weitergehende Ausarbeitung der Theorie des Geistes, des Etwas in der Seele und die daraus folgende Einschränkung des Wirkungsbereichs der Gnade.

Wir sollen arm sein an Geist, sofern unser Geist – was er immer auch muss – nach anderem schaut und draußen sucht; wir können arm sein an Geist, denn wir sind immer schon der Intellekt, der eins ist mit der Einheit.

Eckharts Predigt redet nicht von Visionen; sie ist kein Bericht; sie sagt nicht, es gehe hier um „mystische Theologie“. Sie folgt schlicht einem einfachen Gedanken: Der Intellekt ist Negationskraft, ist wesenhaft tätiges Sichheraushalten; er ist radikale Ablösung, und nur als absoluter, d.h. als sich ablösender, ist er die Brunnenstube des Weltsystems, Gottes und der Welt als entgegengesetzter. Er löst sich von diesem Gegensatz und ist selig. Der Gottesbegriff erweist sich als doppeldeutig: Einmal meint er Gott als entgegengesetzten, als verschiedenen, also den Gott des gewöhnlichen Theismus, zweitens meint er die umfassende Einheit, in der der Intellekt immer schon ist.

Eckhart ging es – wie der antiken Philosophie überhaupt und wie Augustin – um Glück oder Seligkeit, um argumentativ vermittelte unmittelbare Verbindung mit dem Ursprung. Er lehrt zurückzutreten in diesen uns immanenten Ursprung, damit wir sehen: Wir erhalten durch intellektuelles Erfassen unseres göttlichen Ursprungs allererst unsere Existenz, und danach erst treten Gott und Welt und Ich auseinander. Im tätigen Intellekt, sind wir wir selbst, verborgen als *abditum mentis*. Arm ist, wer radikal dieses Leben lebt, als Intellekt vor dem Auseinandertreten von Wissen und Wollen. Er lebt ein zielfreies Leben in der absoluten Einheit. Sie heißt „absolut“, weil sie abgelöst ist von der Unterscheidung von Gott und Ich und Welt.

IM TÄTIGEN INTELLEKT, SIND
WIR WIR SELBST VERBORGEN
ALS *ABDITUM MENTIS*.

Der „Geist“, Nus, sagte Aristoteles, ist „abgetrennt“, *choristós*; er ist seinem Wesen, seiner *usia* nach Tätigkeit, nicht akzidentell, nicht außenvermittelt. Die lateinischen Aristotelesklärer, Albert voran, fassten das Getrenntsein des Geistes als „abgelöst“, *abstractus*, *absolutus*, auch als „frei“, *liber*. Eckhart entfaltete die Energie, die in diesen Prädikaten steckt; er macht aus ihnen den deutschen Satz, der Intellekt stehe ledig und entwickelte daraus seine Theorie der Armut.

Unser selbiges Selbst ist „Intellekt“, aber was hier „Intellekt“ heißt, ist nicht der heutigen Umgangssprache zu entnehmen, sondern mit Dietrich aus Aristoteles, Averroes und Albert zu rekonstruieren. Das wird in Zukunft der Weg sein, wissenschaftlich über Eckhart zu sprechen. Dieser Intellekt Dietrichs und Eckharts ist weder eine Seelenkraft noch ein abgetrennter, halb-göttlicher Zwischenwesen-Intellekt; er ist unser menschliches Denken, aber als immer-tätiger Seelengrund, nicht als bloßes Denkvermögen, nicht als bloß theoretisches Verhalten. In Eckharts Theorie begreift der menschliche Intellekt sich selbst als tätige Einheit von Selbst-Durchsichtigkeit und Selbstgenuss, die sich als zeitgebunden und vergänglich nur wissen kann, weil sie zeitüberlegen, immer schon bei sich ist.

DIE UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN
EINZELMENSCH UND ZEITÜBER-
LEGENEM INTELEKT KLINGT UNS
MYTHOLOGISCH.

Wir im 20. Jahrhundert müssen den Menschen als bedürftig und historisch kon-
tingent denken. Die Unterscheidung zwischen Einzelmensch und zeitüberlege-
nem Intellekt klingt uns mythologisch. Aber Eckhart zieht nur schroff Konse-
quenzen aus dem fast überirdischen alteuropäischen Vernunftkonzept.

Ich habe nur bis an dessen Schwelle geführt. Ich überlasse jedem Leser Eckharts
Theorie der Armut als Seligkeit zu freiem Nachdenken. Ich weiß nicht, ob wir
etwas so Transzendentes sind, wie Dietrich und Eckhart behaupten. Ich weiß
nicht, ob ich ein so identisches Selbst bin. Aber immerhin kann man ja auch
fragen: Wie sollten wir ohne ein solches selbiges Selbst, wenn wir schon in der
Fremde herumirren, woher sonst sollten wir wissen, dass wir es sind, die nicht
daheim sind?

ALLGEMEINE LITERATUR

Eckharts Werke werden zitiert nach: Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, hg. im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936 ff.

Daraus eine Teilausgabe bringt N. Largier, Meister Eckhart, Werke, 2 Bände, Frankfurt 1993 (Bibliothek des Mittelalters, Band 20 und 21). Mit ausführlicher Bibliographie.

Zu Meister Eckhart:

KURT RUH, Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker, 2. Aufl. München 1989
ders., Geschichte der abendländischen Mystik, 4 Bände, München 1990–1999

LORIS STURLESE, Meister Eckhart. Ein Portrait, Regensburg 1993

GEORG STEER/LORIS STURLESE (HG.), Lectura Eckardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet, Stuttgart 1998

KURT FLASCH, Das philosophische Denken im Mittelalter, 2. Auflage Stuttgart 2000, S. 450–482 und S. 732–733.

DIE AUTOREN

Kurt Flasch

1930 in Mainz geboren, hat sich Kurt Flasch sein Leben lang mit Meister Eckhart beschäftigt. Er ist Begründer des CORPUS PHILOSOPHORUM TEUTONICORUM MEDII AEVI (Hamburg 1977 ff.), das in vielen Bänden ungedruckte lateinische Texte aus dem Umkreis Meister Eckharts veröffentlicht. Darunter sind vier Bände mit den Werken des Lehrers Eckharts, Meister Dietrich von Freiberg. Sie erläutern das Denken Eckharts von seiner Herkunft aus der deutschen Albertschule.

Kurt Flasch wurde in Frankfurt promoviert (1956) und habilitiert (1969), war von 1970 bis zu seiner Emeritierung im April 1995 Ordinarius für Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum. Er ist Mitglied der Römischen Akademie der Wissenschaften (Accademia Nazionale dei Lincei), der Florentinischen Akademie (La Colombaria) und der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung.

Kurt Flasch hat drei Monographien zu Nikolaus von Kues verfasst (Leiden 1973; Frankfurt 1998, 2001 und München 2001) und vier Bücher über Augustinus geschrieben (Stuttgart 1980; Mainz 1991; Frankfurt 1993; München 1997). Er hat Geschichten aus dem Decameron übersetzt und zwei Studien über Boccaccio vorgelegt (Mainz 1992, München 2001).

Weitere Publikationen: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli (Stuttgart 1986, zweite erweiterte Ausgabe 2001).

Einführung in die Philosophie des Mittelalters (Darmstadt 1987, mehrere Auflagen und Übersetzungen ins Französische, Italienische, Koreanische).

Ruedi Imbach

Ruedi Imbach, geboren 1946, ist seit 2000 als Professor für mittelalterliche Philosophie an der Universität Sorbonne (Paris) tätig. Vorher lehrte er an der Universität Freiburg (Schweiz).

Er hat eine Reihe von Arbeiten zur mittelalterlichen Philosophie publiziert, vor allem zu Dietrich von Freiberg, Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham – beschäftigt sich aber vor allem mit der Philosophie Dantes. Unter seiner Leitung wurden die „Philosophischen Werke Dantes“; in deutscher Übersetzung publiziert. Im Jahre 2001 erhielt er den „Marcel-Benoist-Preis“ der Schweizerischen Eidgenossenschaft.