

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 25 (1978)

Heft: 1-2

Artikel: Transzendenzerfahrung in der Sicht Meister Eckharts

Autor: Haas, Alois M.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760471>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 15.03.2025

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

ALOIS M. HAAS

Transzendenzerfahrung in der Sicht Meister Eckharts

*unter besonderer Berücksichtigung des «Buchs der göttlichen Tröstung» **

Wer Meister Eckharts «Buch der göttlichen Tröstung»¹ zu lesen beginnt, ist etwas erstaunt, wenn ihm anstatt konkreten Trosts zunächst «Wahrheiten» genannt werden, die ihn trösten sollen². Dem Leser wird zugemutet, bevor er überhaupt dazu kommt, sich Gedanken über sein ihm und nur ihm zustoßendes Leid zu machen, eine den individuellen Zustand der Leidverhaftetheit überschreitende Denk-

* Vortrag an der *Centrale Interfaculteit der Universiteit van Amsterdam, Afdeling Geschiedenis van de Filosofie* im Rahmen eines Kolloquiums mit dem Titel «Šankara – Eckehart, mystiek in Oost en West» (Prof. T. E. Vetter, Leiden, hielt einen Vortrag über «De mystieke ervaring bij Šankara»). Dr. Th. van Velthoven, Drs. B. M. J. Nagel und ihren Studenten danke ich für *reiche Anregungen in einer langen und guten Diskussion*.

¹ Der Text bei J. QUINT, Meister Eckhart, Die deutschen Werke (DW) 5: M. Eckharts Traktate, Stuttgart 1963, S. 1–105. An Spezialliteratur zum Liber «Benedictus» ist zu nennen: A. AUER, Johannes von Dambach und sein Verhältnis zum Liber Benedictus des Meister Eckhart, in: Johannes von Dambach und Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert, Münster i. W. 1928 (= BGPhMA 27), S. 342–345; H. APPEL, Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luther, Leipzig 1938; A. AUER, Leidenstheologie des Mittelalters, Salzburg 1947, S. 55–67; K. BRETHAUER, Die Sprache Meister Eckharts im «Buch der göttlichen Tröstung», Diss. Göttingen 1931; L. L. HAMMERICH, Das Trostbuch Meister Eckeharts, ZfdPh 56 (1931) 69–98; H. ROOS, Zur Datierung von Meister Eckharts Trostbuch, ZfdPh 57 (1932) 224–233; ROOS, Zur Abfassungszeit von Meister Eckharts Trostbuch, Orbis Litt. 9 (1954) 45–59; G. THÉRY, Le «Benedictus Deus» de Maître Eckhart, in: Mélanges Joseph de Ghellinck II, Gembloux 1951, S. 905–935; M. ALLWEYER, Der Begriff «leit» und «liden» bei M. Eckhart und Heinrich Seuse, Diss. Freiburg i. Br. 1951; E. ALBRECHT, Der Trostgehalt in M. Eckharts Buch der göttlichen Tröstung

bewegung³ vorzunehmen in Richtung auf eine Wahrheit, die nicht als

und seine mutmaßliche Wirkkraft, Diss. FU Berlin 1953; L. STIEHL, Meister Eckharts «Buch der göttlichen Tröstung», Studien zur Leidensphilosophie der spekulativen deutschen Mystik, Diss. Wien 1954; H. PIESCH, Der Aufstieg des Menschen zu Gott nach der Predigt «Vom Edlen Menschen», in: U. NIX/R. ÖCHSLIN (Hrsg.), M. Eckhart der Prediger, Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr. Freiburg i. Br. 1960, S. 167–199; W. FRÜHWALD, Formzwang und Gestaltungsfreiheit in M. Eckharts «Vom edeln Menschen», in: Unterscheidung und Bewahrung, FS H. KUNISCH, Berlin 1961, S. 132–146; G. SCHRIMPF, Des Menschen Seligkeit, Ein Vergleich zwischen Plotins «Peri Eudaimonias», M. Eckharts «Buch der göttlichen Tröstung» und Fichtes «Anweisung zum seligen Leben», in: K. FLASCH (Hrsg.), Parusia, Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus, Festgabe für J. HIRSCHBERGER, Frankfurt a. M. 1965, S. 431–454.

Eckharts Trostbuch ist mit Sicherheit «für die leidgeprüfte Königin Agnes von Ungarn (um 1280–1364)» (QUINT, DW 5, 6) verfaßt worden. Die Datierungen des Werks schwanken je nach dem leidvollen Geschehen im Leben der Königin, auf das es sich bezieht: «kurz nach 1305, wo Agnes nicht nur ihre Schwägerin, sondern auch ihre sehr geliebte einzige Tochter Blanche durch den Tod verlor» (A. SPAMER, Zur Überlieferung der Pfeifferschen Eckharttexte, PBB 34 [1909] 376); «etwa 1314 oder wenig später» (HAMMERICH, a. a. O., S. 98; ROOS, Zur Datierung, a. a. O., S. 233); zwischen 1308–1311, jedenfalls nach der Ermordung von Agnes' Vater Albrechts I. von Habsburg im Jahre 1308 (THÉRY, a. a. O., S. 935). QUINT (DW 5, 133, Anm. 47) läßt die Frage der Entstehungszeit – entweder zwischen 1308–1311 oder um 1314 – offen, relativiert aber die Beweisführung von Roos.

² Tatsächlich gehört das BdgT nur bedingt in den geschichtlichen Ablauf einer bestimmten literarischen Gattung, der Trostbücher, bei denen «in der zunehmenden Verallgemeinerung des eigentlich auf den Tod bezüglichen Gedankenguts» sich gewissermaßen eine Selbstaufhebung der Gattung abzeichnet. «Meister Eckharts 'Buch der göttlichen Tröstung', das von einem Todesfall veranlaßt ist, berührt diese besondere Situation nicht und geht ganz in der theologischen Spekulation auf.» (P. VON MOOS, Consolatio, Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer, Darstellungsband, München 1971, S. 221). E. ALBRECHT (a. a. O.) stellt sich auch die Frage, ob es überhaupt noch Trost sei, den Eckhart seinen Lesern bietet (S. 2f.); ihre Darstellung versucht diese Frage positiv zu beantworten, tönt aber den fundamentalen Charakter dieses Trostes an, wenn sie festhält: «Der Trost Meister Eckharts besteht in der Aufzeigung und Hinführung des Leidenden zu einer existentiellen Wesensvertiefung» (S. 115). Tatsächlich dürfte Meister Eckhart seine Darlegungen in einem sehr konkreten Sinn als trostreich und trostspendend verstanden haben, auch wenn sie dem Schema der geläufigen Trostspendung ad hoc nicht entsprechen. Vgl. QUINT, DW 5, 8, 9 ff. Die hier vorgetragene *lère* will *troesten*. Diese beiden Termini geben den Spannungsbogen an, der Eckharts Anschauung über Leid und Trost prägt: Lehre selber ist Trost, soweit sie existentiell wird! Die ad hoc-Argumentation der üblichen Trostbücher wird damit natürlich mehr oder weniger aufgehoben – auch wenn Eckhart im zweiten Teil seine dreißig Trostgründe anführt –, weil *lère* immer einen allgemeinen und allgemein gültigen Befund angibt. Literargeschichtlich ist der Aussage von Moos' Recht zu geben, inhaltlich aber ist zuzugestehen, daß Eckhart seine Lehre durchaus und fraglos als «Trost» versteht.

³ Es wäre ein Irrtum anzunehmen, daß in dieser Denkbewegung die *Aufhebung* des Leids impliziert wäre, vielmehr ist dessen Annahme und – in Gehorsam

Resultat eigenen Denkens ins Auge gefaßt werden könnte, sondern die gewissermaßen eine absolut vorgegebene ist. Das heißt, daß hier vom Transzendentalen her gesprochen wird; daß von allem Anfang an das, was alles weltlich leidvolle oder tröstliche Geschehen als eine periphere Angelegenheit⁴ erscheinen läßt, in den Blick gerückt werden soll; daß gezeigt werden soll, wie der einheitliche Grund alles Seienden je schon alle Besonderheiten und alle individuellen Verumständlungen der menschlichen Existenz grundsätzlich und heilsam übergreift. Wer für diesen Sachverhalt den Begriff «Transzendenz» brauchen will, muß sich klar sein, daß er dann nicht anwendbar ist in dem geläufigen Sinn einer die Bedingtheit alles geschöpflichen Seienden überschreitenden und von ihm grundsätzlich abgehobenen und distanzierten Seins. Transzendenz im eckhartschen Sinn meint vielmehr die sich selber transzendierende, im Reichtum des Geschaffenen sich selber je neu bezeugende und als Quellgrund erwirkende Fülle des göttlichen Seins, der göttlichen Gutheit, Weisheit, Wahrheit und Gerechtigkeit. Gegenüber dieser göttlichen Transzendenz auf das Geschöpf hin gibt es vonseiten des Geschöpfs nur die Wehrlosigkeit der Identifikation, der Gleichheit, der Einheit, der Liebe und Seligkeit⁵.

gegenüber Gottes Wirken und Willen – dessen lebensmäßige Aneignung gefordert. Vgl. QUINT, DW 5, 44, 10 ff.; dazu SCHRIMPF, a. a. O., S. 444.

⁴ Eine «periphere Angelegenheit» ist Leiden für den Christen nur, sofern er nicht darin – auf paradoxe Weise – gehorsam seine Seligkeit findet: *Und dar umbe sprach ich dá oben* (QUINT, DW 5, 39, 20 ff.), *daz der guote mensche wil und wólte alle zít liden durch got, niht geliten hân; lidenê hât er, daz er minnet. Er minnet liden durch got und lidenet durch got. Dar umbe und dar ane só ist er gotes sun, nâch gotê und in got gebildet, der minnet durch sich selben, daz ist: er minnet durch minne, wûrket durch wûrken; und dar umbe minnet got und wûrket âne underlaz. Und gotes wûrken ist sîn natûre, sîn wesen, sîn leben, sîn saelicheit. Alsó waerlîche: dem gotes sune, einem guoten menschen, só vil er gotes sun ist, durch got liden, durch got wûrken ist sîn leben, sîn wûrken, sîn saelicheit, wan alsó sprichet unser herre: «saelic sint, die dá lident durch die gerechticheit»* (QUINT, DW 5, 44, 10–20). Das Leid soll also – sofern es gottgewollt ist, nicht eskamotiert werden, im Gegenteil, es soll akzeptiert und als gehorsam auf sich genommene «Seligkeit» gelebt werden! Dieser Aspekt betrifft nicht den hier gemeinten: Das *hier* intendierte Leid besteht in der von Gott verurteilten Zuwendung zum Geschöpflichen. Vgl. auch AUER, a. a. O., S. 56 ff.

⁵ Hierin ist dann das Leiden als ein von Gott geschicktes eingeschlossen. «So bedeutet *Leiden* für Eckhart Auszeichnung und Hervorhebung aus Vielen. Es ist der Grundton des ganzen für die geprüfte Königin Agnes von Ungarn geschriebenen 'Trostbuches'. Eckharts Lehre vom Leiden als dem Zeichen der Söhne Gottes ist genährt aus ritterlichem Empfinden. So prägt sein Adel die Art seiner Lehre. Was er dort als Lehre von dem Adel des Leidens aussagt, ist ganz deutlich aus eigenen Erfahrungen hervorgegangen ... Aus adeliger Gesinnung leitet Eckhart höhere Verpflichtung ab. Das Höchste, das der so Empfindende auf sich zu nehmen hat, ist das

Im Folgenden möchte ich drei Aspekte dieser Transzendenzerfahrung im Sinne von Eckharts «Buch der göttlichen Tröstung» und seiner Schrift «Vom edeln Menschen» darstellen. Ohne dem eher un-

Leiden. Leiden ist mit ritterlicher Haltung notwendig verbunden; ritterliche Auszeichnung besteht wesentlich darin, daß man zum Leiden berufen ist. Diese Berufung ist die der geistlichen Menschen, der mit und in Gott lebenden und von ihm ausgesonderten. Die 'Welt' ist dessen unwert, daß sie leidet. So sehr hat Eckhart seine Existenz, die er als die eines ritterlich Bevorzugten, als Adel empfindet, mit dem Leidenkönnen und Leidenmüssen verbunden, daß er den weltlichen Leuten das Vorrecht, leiden zu dürfen, bestreitet [QUINT, DW 5, 56, 8 ff.]. Leiden ist so sehr eine Bevorzugung, daß Gott nicht einmal zulassen kann, daß seine Freunde nicht leiden.» (H. KUNISCH, Meister Eckhart, Offenbarung und Gehorsam, München 1962, S. 32 f.). Auch wenn die Betonung des Ritterlichen allenfalls hier etwas übertrieben ist – das Leid als Bevorzugung läßt sich durchaus evangelisch begründen –, ist die Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Leid für Eckhart konstitutiv; immer vorausgesetzt, daß auch geistliches Leid letztlich Seligkeit ist: *Ist mîn liden in gote und mitlidenet got, wie mac mir danne liden leit gesîn, sô liden leit verliuset und mîn leit in gote ist und mîn leit got ist?* (QUINT, DW 5, 54, 1–3; vgl. auch KUNISCH, a. a. O., S. 33). Die Zurückübertragung des Leids in Gott hinein, dieses erstaunliche Motiv, das bei heutigen Theologen durchaus aktuell besprochen wird (vgl. paradigmatisch H. U. VON BALTHASAR, Theologie der drei Tage, Einsiedeln 1969; K. KITAMORI, Theologie des Schmerzes Gottes, Göttingen 1972; H. SCHÜRMAN, Jesu ureigener Tod, Exegetische Besinnungen und Ausblick, Freiburg i. Br. 1976, S. 143 ff.), wird schon machtvoll von Origenes angeschlagen: «Er stieg auf die Erde herab aus Mit-leiden mit dem Menschengeschlecht, ja er litt unsere Leiden bevor er das Kreuz erduldet und bevor er unser Fleisch anzunehmen sich würdigte. Denn hätte er nicht gelitten, so wäre er nicht in den Wandel des Menschenlebens eingetreten. Erst litt er, dann stieg er herab und ward sichtbar. Was ist das für ein Leiden, das er da um unsertwillen litt? Es ist die Leidenschaft der Liebe. Und der Vater selbst, der Gott des All, 'langmütig und gar sehr mitleidend', leidet nicht auch er gewissermaßen? Oder weißt du nicht, daß er, wenn er das Menschliche lenkt, menschliches Leiden mit-leidet? 'Es ertrug' nämlich 'der Herr dein Gott deine Sitten, so wie ein Mensch seinen Sohn erträgt'. Wie also der Sohn Gottes 'unsere Leiden trägt', so 'erträgt' Gott unsere 'Sitten'. Auch der Vater ist nicht ohne Leiden (Pathos). Wenn er gebeten wird, so erbarmt er sich und leidet mit, er erleidet etwas von der Liebe, und er versetzt sich in jene, in welchen er in der Ansehung der Größe seiner Natur nicht sein kann.» (Origenes, Geist und Feuer, ein Aufbau aus seinen Schriften von H. U. VON BALTHASAR, Salzburg 1938, S. 172 f.; die Stelle findet sich in der Hom. in Ezech. 6,6 [GCS 8, 384,21]; vgl. auch H. CROUZEL, Origène et la «connaissance mystique», Paris 1961, S. 82, 261, 516). Aus dieser Übertragung des Leids in Gott hinein resultiert dann die Formel vom «gekreuzigten Gott» (vgl. E. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, S. 86, Anm. 31; Hinweis auf die Formel von Tertullian [vgl. dazu auch H. KESSLER, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1970, S. 67, 70]; J. MOLTMANN, Der gekreuzigte Gott, Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1976, S. 49 [mit dem falschen Hinweis, die Formel sei in der deutschen Mystik aufgekommen]; DERS., Zukunft der Schöpfung, Gesammelte Aufsätze, München 1977, S. 75–78),

systematischen ⁶ Text allzusehr Gewalt anzutun, unterscheide ich einen philosophischen, einen asketischen und einen mystischen Aspekt; es handelt sich dabei um drei Formen der Erkenntnisweise ⁷, die Eckhart letztlich nicht trennen würde, da sie für ihn identisch sind.

die auch bei Meister Eckhart aufscheint: *Dar umbe ist got gestorben, daz ich sterbe aller der werlt und allen geschaffenen dingen* (QUINT, DW 2, 84,2 f.; zitiert bei JÜNGEL, a. a. O., S. 86). In der 'Theologia deutsch' heißt es: *Sich, da ist sund got also leid und verdreust yn also sere, daz got alda selbs gernn wolt gemartert werden und leiplich sterben* (Ed. H. MANDEL, Leipzig 1908, S. 67, 4–6). M. Eckharts Theologie des Leids wäre ausführlich darzustellen, genau so wie seine Theologie der Gnade, die damit verbunden ist (vgl. unzulänglich: H. RONDET, *Gratia Christi, Essai d'histoire du Dogme et de théologie dogmatique*, Paris 1958, S. 236–238). Vgl. ALLWEYER, a. a. O. (Anm. 1). S. 121 ff.

⁶ Zur Disposition vgl. HAMMERICH, a. a. O., S. 88–92; ALBRECHT, a. a. O. S. 6–10.

⁷ Auf das Problem, das diese Differenzierung der Aspekte stellt, kann hier nicht eingetreten werden. Es müßte im Rahmen einer Diskussion der schriftstellerischen Rolle Meister Eckharts behandelt werden. Mit Gewißheit würde sich zeigen, daß die mystisch-asketischen Intentionen Eckharts gerade auch in seinen philosophischen und exegetischen Abhandlungen wirksam sind. Nur soviel sei versichert: der Begriff «mystisch» ist hier im Sinne eines erfahrungshaften Innewerdens der Vereinigung mit Gott gebraucht, wie er – ausschließlich – im christlichen Raum seit den Vätern gebraucht wurde. Vgl. dazu L. BOUYER (unter Hinweis auf seine früheren Forschungen: *Mystique, essai sur l'histoire d'un mot, Supplément à La Vie spirituelle* 9 [1949] 3–23; deutsch in: J. SUDBRACK [Hrsg.], *Das Mysterium und die Mystik*, Würzburg 1974, S. 57–75): *Religieux et clercs contre Dieu*, Paris 1975, S. 95 ff. Meister Eckhart hätte gegen eine solche Anwendung des Mystik-Begriffs nichts einzuwenden gehabt, auch wenn er ihn sehr viel exklusiver im Sinne der Biblexegese verwendet hat (vgl. H. FISCHER, *Zur Frage nach der Mystik in den Werken Meister Eckharts*, in: *La mystique rhénane*, Paris 1963, S. 109–132; FISCHER, M. Eckhart, *Einführung in sein philosophisches Denken*, München 1974, S. 139–141). W. BEIERWALTES schreibt, indem er das Verhältnis zwischen M. Eckhart dem Mystiker und dem Philosophen aufs deutlichste erhellt (ohne eine grundsätzliche Differenz zwischen beiden zuzulassen): «Diese [voraufgegangene] Interpretation des Satzes 'Ego sum qui sum' als Selbstausslegung des göttlichen Seins, das im 'Sein' seinen Namen nennt, hat Konsequenzen für den Begriff des Seienden. Das Sein ist Zielgrund des von ihm geschaffenen Seienden, es ist das, was ihm, dem Seienden, fehlt, dessen immer intendierte Vollkommenheit. Die teleologische Struktur des Seienden drückt sich in dessen 'Hunger' und 'Durst' nach dem Sinne aus: 'wer mich ißt, der ich das Sein bin' – 'ich bin der ich bin'; 'der ist, hat mich gesandt' – hungert immer noch, da ja (das Seiende) an sich bloß und (nur) Vermögen zum Sein ist. Dieses Vermögen ist Verlangen und Durst nach dem Sein selbst. [LW 2, 274, 11 ff.]. Die teleologische Struktur des Seienden impliziert auch den Menschen: wenn er 'Gott folgen', ihn in sich selbst 'gebären', ihn berühren und mit ihm eins werden will, muß er alles 'verlassen' und einfach werden, wie das einfache und reine Sein selbst'. Ich bin der ich bin' ist also Ermöglichung und Provokation dazu, daß der Mensch sein kann, was er sein soll: *aliquid altius se ipso homine*. In dieser Aussage ist lediglich berührt, was für Meister Eckhart als den Mystiker zentraler Gedanke ist. *Die Explikation des Gottes-Begriffs steht also nicht 'abstrakt' neben der mystischen Existenz, sondern ist ihre rationale Voraussetzung und Begründung; sie*

I.

Es ist sinnvoll, um die Transzendenzerfahrung eines mittelalterlichen scholastischen Denkers zu ermitteln, zunächst seine Stellung zu den Transzendentalien aufzuzeigen⁸. Diese Bestimmungen dessen, was jede Gattung des Seins durchgreift und doch jenseits ihrer liegt, sind denn auch Eckharts erstes Anliegen seines Trostbuches. Sie sind als eigentliche Transzendentalien⁹ – *esse, unum, verum, bonum* – oder auch als *perfectiones spirituales* (oder *termini generales*)¹⁰ – positive Aussagen aus dem Bereich der Tugendlehre wie Weisheit, Gerechtigkeit etc. – jene Bestimmungen, die sowohl von den Geschöpfen als auch von Gott ausgesagt werden können. Bei Eckhart aber nicht so, als ob sie

fungiert nicht konträr zu einer Gotteserfahrung des Glaubens. Eckharts eigene Absicht, Glaube und Denken nicht unvermittelbar zu dirimieren, zeigt sich gerade in seinem hermeneutischen Grundsatz: *ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum* (in Joh. n. 2).» (Platonismus und Idealismus, Frankfurt a. M. 1972, S. 66; Unterstreichung von uns).

⁸ Es ist mehr als nur Zufall, wenn Meister Eckhart diesen Aspekt gerade im ersten Teil des BgT entfaltet. Er ist für ihn der grundsätzlichsste und entscheidendste: *In dem êrsten (Teil) hât man etliche wârheit, dar ûz und dâ von genomen wirt, daz den menschen billîche und wol genzliche getroesten mac und sol in allem sînem leide* (QUINT, DW 5, 8, 11–13). Vgl. auch J. KOCH, Zur Analogie-Lehre M. Eckharts, in: Kleine Schriften I, Rom 1973, S. 378 f.

⁹ «'ens, unum, bonum, verum transcendentia sunt' (LW IV, 322,12; 1283,5), so lautet der entscheidende Satz, der die ersten der Grundworte und der dazu gehôrenden Traktate bezeichnet. Bereits bei der Besprechung einzelner Grundworte ergab es sich, daÙ immer wieder die Relation zu diesen ersten angegeben werden muÙte. Vom Sein und vom Seienden, von der Einheit und vom Einen, von der Wahrheit und vom Wahren, von der Gutheit und vom Guten sowie von deren jeweiligen Gegensätzen (LW I 150,1–4), diese vier Grundworte sind wirklich 'Grund', Seinsgrund und Erkenntnisgrund aller Grundworte. Diese und deren Zusammenhang untereinander erôffnen die Einleitung zum Philosophieren überhaupt. Und damit ist das Thema dieser Philosophie als Transzendentalphilosophie erôffnet.» (H. FISCHER, Meister Eckhart, a. a. O. [Anm. 7], S. 83; a. a. O., S. 83–97 eine genaue Darlegung von Eckharts Transzendentalphilosophie). Zu Eckharts Lehre von den Transzendentalien vgl. auch noch J. KOCH, a. a. O. (Anm. 8), S. 375–379; D. MIETH, Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten M. Eckharts und bei Johannes Tauler, Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens, Regensburg 1969, S. 135, 141; K. ALBERT, M. Eckharts These vom Sein, Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum, Saarbrücken 1976, S. 109–189.

¹⁰ Vgl. dazu H. HOF, Scintilla Animae, Eine Studie zu einem Grundbegriff in M. Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung, Lund 1952, S. 186; D. MIETH, a. a. O., S. 139–141, 157 f.

sowohl von den Geschöpfen als auch vom Schöpfer im selben Sinne ausgesagt werden könnten, sondern so, daß sie von Gott im *eigentlichen* Sinne, von den Geschöpfen im *uneigentlichen* ausgesagt werden müssen ¹¹. Das Verhältnis zwischen Gutheit und einzeltem Guten ¹² stellt sich nach Eckhart daher folgendermaßen dar: *diu güete enist noch geschaffen noch gemachet noch geborn; mër si ist gebernde und gebirt den guoten, und der guote, als verre sô er guot ist, ist ungemachet und ungeschaffen und doch geborn kint und sun der güete. Diu güete gebirt sich und allez, daz si ist, in dem guoten; wesen, wizzen, minnen und wûrken giuzet si alzemâle in den guoten, und der guote nimet allez sîn wesen, wizzen, minnen und wûrken von dem herzen und innigesten der güete und von ir aleine. Guot und güete ensint niht wan éin güete al ein in allem sunder gebern und geborn-werden; doch daz gebern der güete und geborn-werden in dem guoten ist al ein wesen, ein leben. Allez, daz des guoten ist, daz nimet er beidiu von der güete und in der güete. Dâ ist und lebet und wonet er* ¹³.

In diesem kurzen Abschnitt ist Eckharts philosophische Anschauung vom Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf artikuliert. Deren Differenz kommt darin zum Ausdruck, daß dieses von jenem grundsätzlich abhängig ist; alles Positive am Menschen ist «geboren» und wird je neu «geschaffen» vonseiten des schlechterdings Positiven, das Gott ist. Der «Gute» definiert sich durch den schlechthinnigen Empfang alles Guten von der Güte, die Gott ist. Und doch kann Eckhart die *Einheit* des Guten und der Güte behaupten, allerdings unter der gewichtigen Voraussetzung, daß man vom «Gebären» und «Geboren-Werden» absieht; dann ergibt sich: Der Gute, insofern er gut ist, kann teilhaftig werden der Ungeschaffenheit und Ungemachtheit Gottes, obwohl er weiterhin «ein geborenes Kind» und «ein Sohn» der Güte bleibt. Aber letztlich ist der Vorgang sowohl des Gebärens wie des Geboren-Werdens ein und derselbe; er ist *ein* Leben zwischen Schöpfer und Geschöpf, aber so, daß alle Aktivität Gott – der Güte – zugeschrieben wird; ihm kommt im eigentlichen Sinne zu, was dem Geschöpf im uneigentlichen zukommt.

¹¹ Näherhin läßt sich dieses Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf als das von *Ursache* und *Wirkung* darstellen. Vgl. dazu R. IMBACH, *Deus est intelligere*, Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen M. Eckharts, Freiburg/Schweiz 1976, S. 185.

¹² Parallelen aus dem lateinischen Schrifttum M. Eckharts siehe bei FISCHER, M. Eckhart, a. a. O. (Anm. 7), S. 84–87.

¹³ QUINT, DW 5, 9, 6–16.

Es ist klar, daß hier ein ganz bestimmter Begriff der Analogie¹⁴ vorherrscht. Scholastisch kann es sich nur handeln um die Attributionsanalogie, da sie genau ein solches Fundierungsverhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf anzielt, wie es hier vorkommt¹⁵. Danach ist das «Identitätsverhältnis», das Güte und einzelnes Gutes verbindet, als dynamische Mitteilung des Guten vonseiten des Primum analogatum an das sekundäre Analogat zu verstehen; die Güte erwirkt je neu und dynamisch das Gute durch die Mitteilung seiner selbst. Das Verhältnis zwischen den beiden ist das der Einheit, aber nicht einer blockhaft monistisch verstandenen Einheit, sondern das einer *Bewegungseinheit*¹⁶. Im Gegensatz zur Analogie der Proportionalität, die statisch verschiedene Seinsregionen in ein und demselben Begriff vermittelt, handelt es sich hier um ein Identitätsverhältnis, das die beiden Differenzpunkte – Güte und einzelnes Gutes – zu Vollzugsmomenten eines einheitlichen Vorgangs¹⁷ dynamisiert, ohne das bestimmende Abhängigkeitsver-

¹⁴ Zum Analogiebegriff M. Eckharts vgl. HOF, a. a. O. (Anm. 10), S. 80 ff.; KOCH, a. a. O. (Anm. 8), S. 367–397; V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960, verschiedentlich; F. BRUNNER, *L'analogie chez Maître Eckhart*, FZPhTh 16 (1969) 233–349; F. BRUNNER, *Eckhart*, Paris 1969, S. 52–66; MIETH, a. a. O. (Anm. 9), S. 134–140; H. FISCHER, a. a. O. (Anm. 7), S. 116 ff.; IMBACH, a. a. O. (Anm. 11), S. 185 ff.; ALBERT, a. a. O. (Anm. 9), S. 172–189.

¹⁵ J. KOCH (a. a. O. [Anm. 8], S. 378) sieht allerdings in Eckharts Konzeption der Analogie nicht bloß ein Kriterium, das die *analogia attributionis* von der *analogia proportionalitatis propriae* unterscheidet, sondern tiefer einen Unterschied «überhaupt zwischen aristotelisch-thomistischem und neuplatonischem Denken», einem Philosophieren 'von unten' und 'von oben' her, das sich geschichtlich in Thomas von Aquin und Eckhart verwirklichte.

¹⁶ Vgl. dazu das Kapitel «Von der Unterschiedenheit in Ununterschiedenheit» bei FISCHER, a. a. O. (Anm. 7), S. 124–129: Die Bewegungseinheit ist nur möglich, weil Geschöpf und Schöpfer zugleich ununterschieden und unterschieden voneinander sind. «Das Geschöpf ist Gott ähnlich, denn in Gott und Geschöpf ist ein und dasselbe, unähnlich aber, weil es hier und dort unter anderer Rücksicht ist (LW II, 117,9). In diesen Worten ist recht deutlich ein Abschluß der Ausführungen zum Problem von Gleichheit-Ungleichheit zu erblicken; damit wird zugleich auch das Verhältnis Ununterschiedenheit – Unterschiedenheit und Negation der Negation zum Abschluß gebracht. Alle diese Darlegungen stehen unter dem Aspekt des 'Einen', ebenso wie dem der Analogie.» (FISCHER, a. a. O., S. 127). Vgl. zum Problemkreis um «Identität und Differenz», wie er sich bei Eckhart und dann auch bei Cusanus darstellt, W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz, Zum Prinzip cusanischen Denkens*, Opladen 1977 (= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 220), S. 17 f.; BEIERWALTES, *Andersheit, Grundriß einer neuplatonischen Begriffsgeschichte*, Archiv für Begriffsgeschichte 16 (1972) 169 f.

¹⁷ MIETH, a. a. O. (Anm. 9), S. 132 ff., hat aufs schärfste auf dieser «Wirkeinheit» zwischen Schöpfer und Geschöpf bei Eckhart insistiert. In seinem neuen

hältnis zu verwischen, das sich aus einem Verursachenden und einem Verursachten konstituiert. Es ist offensichtlich, daß sich dieses Verursachte nur durch das Geschenk definiert, das es vom Verursachenden bekommt; als solches ist das Verursachte nichts in sich selbst¹⁸. Sein Geschaffensein ist etwas, das, soweit es eine negative Bestimmung darstellt und nicht die positive des göttlichen Seinszustroms meint, überschritten werden muß auf den Schöpfer hin, der in den «höchsten Kräften der Seele»¹⁹ gegenwärtig ist. Denn hier, in diesen höchsten Kräften der Seele, ist *der mensche gotes geslehte... und gotes sippe*²⁰.

Soweit würde es sich um eine reine Onto-Theologie handeln, nach der Schöpfer und Geschöpf im Konzept der Attributionsanalogie einander in einem einheitlichen Verhältnis zugeordnet werden, so daß alle Dynamik der Begründung des Geschöpfs aufseiten Gottes läge. Daß es sich bei diesem Philosophem aber zentral um eine *mystische* Ontologie²¹ handelt, beweisen Eckharts Folgerungen, die er daraus zieht. Die höchsten Kräfte der Seele sind mit Gott nicht identisch – daher

Werk: Dichtung, Glaube und Moral, Studien zur Begründung einer narrativen Ethik mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg, Mainz 1976 (= Tübinger Theologische Studien, Bd. 6), S. 52 (auch S. 144 ff.), möchte er eine relationale anstatt einer proportionalen Analogie (im Anschluß an Meister Eckhart) an den Anfang eines neuzeitlichen «Strukturdenkens» stellen. Vgl. auch MIETH, Moral und Erfahrung, Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik, Freiburg/Schweiz 1977, S. 29 f. Philosophiegeschichtlich wäre wohl für die Ursprünge einer solchen «relationalen» und «dynamischen» Identität und deren rein strukturelle Konzeption auf den Neuplatonismus zurückzugreifen. Vgl. BEIERWALTES, Neoplatonica, Philos. Rundschau 16 (1969) 145, Anm. 15. Tatsächlich aber ist Eckhart ein ganz entscheidender Exponent einer solchen relational-dynamisch verstandenen Einheit von Schöpfer und Geschöpf. Vgl. H. FISCHER, Grundgedanken der deutschen Predigten, in: U. NIX/R. ÖCHSLIN (Hrsg.), Meister Eckhart der Prediger, Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr, Freiburg i. Br. 1960, S. 25–72, besonders aber S. 39–45.

¹⁸ Das Geschöpf ist nach Eckhart nicht bloß *quasi nihil* (wie bei Thomas von Aquin), sondern *purum nihil*. Vgl. dazu HOF, a. a. O. (Anm. 10), S. 112–120; MIETH, Die Einheit, a. a. O. (Anm. 9), S. 136. Eckhart, QUINT, DW 1, 69,8–70,7.

¹⁹ QUINT, DW 5, 11,6.

²⁰ QUINT, DW 5, 11,10.

²¹ Vgl. oben Anm. 7 die Ausführungen von BEIERWALTES. Der Ausdruck «mystische Ontologie» beinhaltet keinen unversöhnbaren Gegensatz (etwa wie er durch eine rein philosophische und theologische Begrifflichkeit gegeben wäre), wenigstens nicht unter dem Gesichtspunkt einer Geschichte der Mystik. Die Mystiker machten immer schon ontologisch gemeinte Aussagen unter mystischen Absichten, die man dann oft – mißverständlich – psychologisch verstand. Vgl. dazu L. COGNET, Introduction à la vie chrétienne, I: Les problèmes de la spiritualité, Paris 1967, S. 17 ff.; R. SPAEMANN, Reflexion und Spontaneität, Studien über Fénelon, Stuttgart 1963, S. 65 ff.

Eckharts Folgerung: *Und doch, wan sie got selben niht ensint und in der sêle und mit der sêle geschaffen sint, sô müezen sie ir selbes entbildet werden und in got aleine überbildet und in gote und ûz gote geborn werden, daz got aleine vater si; wan alsô sint sie ouch gotes süne und gotes eingeborn sun. Wan alles des bin ich sun, daz mich nâch im und in sich glîche bildet und gebirt. Ein sôgetân mensche, gotes sun, guot der güete sun, gereht sun der gerehticheit, alsô verre als er aleine ir sun ist, sô ist si ungeboren-gebernde, und ihr geborn sun hât daz selbe eine wesen, daz diu gerehticheit hât und ist, und tritet in alle die eigenschaft der gerehticheit und der wârheit* ²².

Dem Geschaffenen zwingt die Seinsdynamik, die sich von Gott her auf es richtet, einen Bewegungsablauf auf, der in nichts anderem als in der Sohnwerdung besteht, im Einswerden also mit dem Vater, wie es biblisch grundgelegt und im Leben Christi vorgezeichnet ist. Zwei Schritte werden explizit genannt: 1. die höchsten Kräfte der Seele müssen ihrer selbst entbildet werden, und sie müssen 2. in Gott überbildet werden. Die Entbildung des Menschen vom Stigma des Geschaffenseins impliziert ein asketisches Programm; die Überbildung, die Transformation in Gott hat ihre mystischen Voraussetzungen. Diesen Tatbeständen gilt es nun noch nachzugehen.

II.

Zunächst also das asketische Programm! Vermutlich geht es zu weit, von einem Programm zu sprechen, wenn man Eckharts Stellung zum Weg auf diese für ihn alles entscheidende letztliche Einheit des Menschen mit Gott sprechen will ²³. Denn im Allgemeinen anerkennt Eckhart keinen spezifischen Weg, der zu Gott führt, da das Wahrnehmen der ontologischen Seinsabhängigkeit des Geschöpfs vom Schöpfer und deren mystische Ratifikation einen Stufenweg an sich ausschließen. In seiner Predigt «Vom edeln Menschen», die mit dem Trostbuch zusammen nach Eckhart selbst eine editorische Einheit bildet ²⁴, spricht

²² QUINT, DW 5, 11, 10–19.

²³ Vgl. A. M. HAAS, Wege und Grenzen der mystischen Erfahrung nach der deutschen Mystik, in: *Mystische Erfahrung, Die Grenzen menschlichen Erlebens*, Freiburg i. Br. 1976, S. 30 ff.

²⁴ Vgl. QUINT, DW 5, 44,27–45,3: *Von dem, wie daz innigeste und daz oberste der sêle schepfet und nimet gotes sun und gotes-sun-werden in des himelschen vaters schôze und herzen, daz suoche nâch dem ende dis buoches, dâ ich schrîbe «von dem edeln menschen, der ûz vuor in ein verrez lant nemen an sich ein rîche und wider ze komenne»*

jedoch Eckhart im Anschluß an Augustinus²⁵ von sieben Graden und Stufen des inneren Lebens; er nennt: 1. das Nacheifern heiliger Menschen, 2. die Zuwendung zu Gott, 3. eifriges Verbundensein mit Gott in der Liebe, 4. immer stärkeres Verwurzelte sein in der Liebe trotz zunehmenden Versuchungen und Leiden, 5. befriedetes Leben im Reichtum der höchsten Weisheit, 6. Entbildet- und Überbildetsein von Gottes Ewigkeit und schließlich 7. das Hinüberverwandeltsein in das Bild Gottes in ewige Ruhe und Seligkeit. Das ist aber – wenn man genauer zusieht – nichts weiter als ein literarisches Zitat²⁶. Im Grunde geht es bei

«Hier liegt ... ein besonders wichtiger Hinweis vor, der die Echtheit und die systematische Einheit des Buches der göttlichen Tröstung und der Predigt 'Vom edeln Menschen' bezeugt und die eigenhändige Niederschrift Eckharts beweist. Viel wesentlicher aber ist es, daß Eckhart selbst sich bewußt war, daß dieser Gedanke einer besonderen Erläuterung bedürfe, die er im Gedankengang des Traktes nicht weiter im einzelnen begründete. Und gerade daraus ist die Entstehung der Predigt 'Vom edeln Menschen' zu erklären. Es kann also kein Zweifel bestehen, daß es sich hier um einen der Grundgedanken, wohl den entscheidenden Grundzug seiner Lehre handelt. Die These von der Gottes-Sohnschaft wird in der Form der Predigt entfaltet, bewiesen aus den Grundgedanken der gesamten Lehre. Und damit wird die Predigt 'Vom edeln Menschen' zu der wichtigsten, tiefsten und zum Verständnis der übrigen entscheidenden Predigt Eckharts; sie ist nicht nur als Kommentar zu einer einzelnen Stelle zu betrachten.» (H. FISCHER, Grundgedanken, a. a. O. [Anm. 17], S. 70). Vgl. auch PIESCH, a. a. O. (Anm. 1), S. 167 f. Zum scholastisch-systematischen Aufbau der Predigt vgl. FRÜHWALD, a. a. O. (Anm. 1).

²⁵ De vera religione c. 26, n. 49; Edition und Übersetzung von W. THIMME, Zürich 1962, S. 444 f. Das Augustin-Zitat bei Eckhart, QUINT, DW 5, 111,23–112,24. Zu einer Stufung der Leiderfahrung vgl. ALLWEYER a. a. O. (Anm. 1), S. 79–130.

²⁶ Das zeigt sich im Folgenden, wo nur und ausschließlich vom reinen Bild Gottes in der Seele die Rede ist: *daz sich aber úftreget der sêle, daz ist blôz gotes bilde, gotes geburt, unbedeckt blôz in blôzer sêle* (QUINT, DW 5, 114,4 f.). Diese Forderung ist gestellt – letztlich ohne große Rücksichten auf die zu diesem Ziel hin vermittelnden Wege –, weil Gott auf jegliche Vermittlung vonseiten des Menschen mit Befremden reagiert: *Allerleie mittel ist got vremde* (QUINT, DW 5, 114,21). Gott ist Einheit und Eins. Daher: *Bis ein, daz dû got mûgest vinden!* (QUINT, DW 5, 115,8 f.). Gefährlich ist das sich-úzwert-kêren, selbst *in die tugende úzerlicher üebunge* (QUINT, DW 5, 113,27). Der Mensch hat «Mensch» zu werden, eine Bewegung, ein Sprung, der ein völliges sich-unter-Gott-Beugen und -Fügen besagt, eine Demut radikalster Art in einem Menschsein schlechthin, das etwas impliziert, *daz über natûre ist, über zît ist und über allez daz, daz ze der zît (ist) geneiget oder nâch zît smacket, und daz selbe spriche ich ouch von stat und von lâphafticheit. Noch vûrbaz enhât der mensche in einer wîse mit nihte niht gemeine, daz ist, daz er nâch disem noch nâch dem niht gebildet noch gelîchet sî und von nihte niht enwizze, daz man in im niergen des nihtes niht envinde noch gewar werde und daz im daz niht alsó gar benomen sî, daz man dâ aleine vînde blôz leben, wesen, wârheit und güete* (QUINT, DW 5, 115,25–116,6; a. a. O., S. 129, Anm. 43, reiche weitere, aus den lateinischen Werken entnommene Belege!). Die Schärfe dieser Forderung nach reinem Menschsein ohne Rücksicht auf die Dimensionen von Zeit und Raum ist für Eckhart ein konstitutiver Gedanke. Eckhart liegt – das ist deutlich festzustellen – an der Konzeption der reinen, bloßen Men-

Eckhart auch im ethischen und asketischen Bereich um die radikale und absolut verändernde innere Haltung, die keine entwicklungspsychologische Voraussetzung gestattet²⁷. Das zeigt sich vor allem in Eckharts Stellung zum Leid, so wie es sich ohne seine Grundlegung in Gott präsentiert.

schennatur nicht aus einem vagen Platonismus heraus sehr viel, sondern aus christologischen Überlegungen: Christus hat in der Menschwerdung eine allgemeine Menschennatur angenommen; der Mensch kann, indem er sich dieser allgemeinen Menschennatur angleicht, «christförmig» werden: *Die meister sprechent, daz menschlich natüre mit der zît niht habe ze tuonne und daz si zemâle unberüerlich sî und dem menschen vil inniger und naeher sî dan er im selber. Und dar umbe nam got menschliche natüre an sich und einigete sie sîner persônen. Dâ wart menschlich natüre got, wan er menschliche natüre blôz und keinen menschen an sich nam. Dar umbe, wilt dû der selbe Krist sîn und got sîn, sô ganc alles des abe, daz daz êwige wort an sich niht ennam. Daz êwige wort nam keinen menschen an sich; dar umbe ganc abe, swaz menschen an dir sî und swaz dû sîst, und nim dich nâch menschlicher natüre blôz, sô bist dû daz selbe an dem êwigen worte, daz menschlich natüre an im ist. Wan dîn menschliche natüre und diu sîne enhât keinen underscheit: si ist ein, wan, swaz si ist in Kristó, daz ist si in dir.* (QUINT, DW 1, 420, 1–11; a. a. O., 420 ff., Anm. 2). Diesem Gedanken hat schon H. PIESCH (Meister Eckharts Ethik, Luzern 1935, S. 112–133) ein wichtiges Kapitel gewidmet. Vgl. auch J. KOPPER, Die Metaphysik M. Eckharts, Saarbrücken 1955, S. 109 ff. Über die patristisch-ekklesiologischen Hintergründe dieses Theologumenons vom allgemeinen Menschentum vgl. A. M. HAAS, Nim din selbes war, Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei M. Eckhart, J. Tauler und H. Seuse, Freiburg/Schweiz (Dokimion, Bd. 3), S. 52 ff. Diese «physische» Erlösungslehre, die auf einer Gleichsetzung von Menschheit Christi und Gesamtmenschheit als Leib Christi beruht, ist kürzlich für Gregor von Nyssa hinsichtlich ihrer philosophischen Hintergründe untersucht worden. Der Platonismusverdacht konnte hier weitgehend entkräftet werden. Weit eher spielen stoische und gnostische Motive (in orthodox christlicher Umdeutung) eine Rolle. Vgl. R. M. HÜBNER, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa, Untersuchungen zum Ursprung der «physischen» Erlösungslehre, Leiden 1974. Den Platonismusverdacht hat Thomas von Aquin schon in S. th. III,4,4, ausgesprochen und bestritten, daß der Gottessohn eine bloße menschliche Natur (wie sie im Denken Gottes oder im Verstand des Menschen ist) angenommen habe, eine Meinung, der Eckhart, wenn es um seine Rechtfertigung geht, beipflichtet (vgl. G. THÉRY, Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, Archives d'histoire doctrinale et littéraire 1 [1926] 233 f.), aber interessiert ist er am soteriologisch verstandenen Theologumenon von der «bloßen» Menschennatur.

²⁷ Das heißt nicht, daß damit die sieben Stufen irrelevant wären; sie sind aber wesentlich relativiert gegenüber einer älteren, lateinischen Kontemplationsmystik, in der sie eine ungleich größere Rolle spielen. H. PIESCH, Der Aufstieg, a. a. O. (Anm. 1), S. 172–185, zeigt deutlich, daß Eckharts Aufforderung «Werde Sohn» im Wesentlichen nichts anderes meint als «Werde, was du bist». Der Sohn, im «Bild Gottes» in der Seele anlagemäßig vorgegeben, ist immer ein ganzer, auch wenn sich dieses Bild erst im ewigen Leben der Seligen im Himmel als vollkommenes präsentiert. Diese Voraussetzung aber nimmt allen entwicklungspsychologischen Vorstellungen des geistlichen Lebens die Gebundenheit ans Zeitliche (vgl. a. a. O., S. 184 f.).

In Gott gibt es kein Leid²⁸. Wer frei werden will von Leid und Ungemach, der hat sich zu Gott zu wenden²⁹. Denn: *Sicherliche, alle leit kumet dâ von, daz dû dich niht enkêrest in got noch ze gote aleine*³⁰. Damit ist nichts anderes als der Vorgang der Entbildung von sich selber gemeint: *Herumbe sol der mensch gar vlîzic sîn, daz er sich entbilde sîn selbes und aller créatûren, noch vater wizze dan got aleine; sô enmac in niht leidic gemachen noch betrüeben, weder got noch créatûre, noch geschaffenez noch ungeschaffenez...*³¹. Leid definiert sich für Eckhart durch des Menschen Anhänglichkeit an Äußeres; der Mensch hat die Tendenz, die Verhältnisse zu verkehren und der Kreatur ein Gutsein zuzubilligen, das nur Gott zugeschrieben werden darf. Trost läßt sich aber nur in Gott finden. Also muß man Gott allein in der Kreatur lieben und die Kreatur allein in Gott, so ist der Rückbezug auf die einzig entscheidende und einzig mögliche Analogie Rettung vor allem Leid.

Im zweiten Teil seines Trostbuches wird Eckhart, was das Leid und die erforderte Einstellung zu ihm betrifft, wesentlich konkreter. Es werden Trostgründe genannt, die punktuell das Leid entschärfen und bei bestimmten Gelegenheiten mildern helfen³². Aber auch in der

²⁸ QUINT, DW 5, 12,2 f. Aber auch hier gilt, daß alle wesentlichen Aussagen Eckharts irgendwo durch ihr Gegenteil – immer in einem bestimmten Verständnis – komplettiert werden müssen. Ein ganzer großer Abschnitt des BgT (QUINT, DW 5, 51,1–54,7) trägt das Leid als ein Mitleiden mit der Kreatur in Gott hinein, so daß schließlich gefragt werden kann: *Ist mîn lîden in gote und mitlîdet got, wie mac mir danne lîden leit gesîn, sô lîden leit verliuset und mîn leit in gote ist und mîn leit got ist?* (QUINT, DW 5, 54,1–3). Im Leid um Gottes willen und im Leid in Gott, *dâ vinde ich got mîn lîden* (QUINT, DW 5, 54,5 f.). Letztlich ist gottgeschicktes, gottgewirktes, ja in Gott selbst gegebenes Leid der Trost selbst. Daher ist die Ansicht (im Mittelalter weithin die gebräuchliche), nach der der leidet, für eine geheime Sünde leidet, abzuweisen als eine *gropheit der liute* (QUINT, DW 5, 55,11); denn Leid ist für den guten Menschen *ein grôz gelücke und saelicheit* (QUINT, DW 5, 55,19; a. a. O., 44,17–20).

²⁹ QUINT, DW 5, 12,3 f.

³⁰ A. a. O., 12,4 f.

³¹ A. a. O., 12,21–13,2.

³² Immer noch ist das Leid im Aspekt des Kreatürlichen gemeint. Der ganze negative Aspekt des Leids – das Verhaftetsein an die Kreatur und das daraus entstehende Leid – ist konterkariert durch einen positiven, gottgewollten, der seinen Ursprung im Willen Gottes, selber mit dem Menschen mitzuleiden, hat. Daß dieser Aspekt eminent christologisch ist, braucht nicht näher ausgeführt zu werden. Bei Eckhart jedenfalls hat auch die Vorstellung des Leidens in Gott ihren Skopus in der Mensch- und Sohnwerdung. Erbarmen und Mitleiden Gottes mit dem Menschen ist seit alters als ein wichtiges Motiv der Menschwerdung Gottes betrachtet worden. Vgl. R. HAUBST, Vom Sinn der Menschwerdung, Cur Deus homo, München 1969, S. 71–76. – Zu den Trostgründen Eckharts vgl. M. BINDCHEDLER, Die Trostgründe M. Eckharts für die Königin Agnes von Ungarn, FS VON DER LEYEN, München 1963, S. 401–407.

Fülle dieser Aussagen schlägt eine Haltung immer wieder durch, die sich an der reinen Positivität Gottes orientiert und die auch alles Geschöpfliche durchdringt. Die attributive Analogie durchwaltet alle Bezirke des menschlichen Daseins, auch dort, wo irgendwelche Mängel anzutreffen sind. Jeder Schaden und jeder Mangel ist bloß Teil und nie das Ganze³³; so sind auch Verluste nie total; etwas bleibt dem Menschen immer³⁴, an das er sich halten kann. Auch bei starken gesundheitlichen Schäden zeigt der Blick auf andere Menschen, denen es noch schlechter geht, daß es absolut Schadhafte nicht gibt³⁵. Dem Leid wohnt zudem ein gewisser Strafcharakter inne; erwächst es doch aus Zuneigung zu vergänglichen Dingen³⁶. Es gibt nur ein Entweder-Oder: die Kreaturen mitsamt ihrem Leid oder Gott allein ohne Leid^{36a}. Scham müßte den erfüllen, in dem *diu leidige créature noch... lebet und neiget in und wûrket in im diu werk*³⁷. Keiner kann sich vermessen, ein himmlischer Mensch zu sein, solange er durch lächerlich kleine Dinge in Leid versetzt werden kann³⁸. Nur der Wille, den Willen Gottes zu vollziehen, rettet aus dieser Befangenheit³⁹. Dieser Entschluß reicht bis dahin zu akzeptieren, daß Gottes Willen mir die Verdammnis diktieren könnte, wenn es so sein müßte⁴⁰. Diese auf Röm 9,3 sich abstützende *Resignatio ad infernum* gehört zum Repertoire aller Entbildungsmystik⁴¹, der bei Gelegenheit immer wieder Erfahrungscharakter zugebilligt werden muß. Die entscheidende asketische Zumutung aus Eckharts Mund ist zugleich eine mystische, so radikal und verbindlich ist sie: *ein rehte volkomen mensche sol sich selben sô tôt gewenet sîn, sîn selbes entbildet in gote und in gotes willen sô überbildet, daz alliu sîn saelicheit ist, sich selben und allez niht wizzen und got aleine wizzen, niht wellen noch willen wizzen dan gotes willen und got wellen alsô bekennen, als got mich bekennet, als sant Paulus sprichet (1 Kor 13,12)*⁴². Leid dürfte es eigentlich für den guten Menschen nur der Sünde wegen geben; solches Leid ist vollkommenes Leid⁴³. Mt 5,3: «Selig sind die Armen des Geistes»

³³ QUINT, DW 5, 15, 10 ff.

³⁴ A. a. O., 15, 17 ff.

³⁵ A. a. O., 17,1 ff.

³⁶ A. a. O., 17, 9 ff.

^{36a} A. a. O., 17, 15 ff.

³⁷ A. a. O., 19, 7 f.

³⁸ A. a. O., 20, 3 ff.

³⁹ A. a. O., 20,18.

⁴⁰ A. a. O., 21,2 ff.

⁴¹ Vgl. M. SANDAEUS, *Theologia Mystica Clavis*, Köln 1640; Neudruck: Heverlee-Louvain 1963, S. 311–319; J. SUDBRACK, *Abwesenheit Gottes*, Einsiedeln 1971, S. 13 ff.; U. H. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1969, S. 55 ff.; H. U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, S. 98, 339.

⁴² QUINT, DW 5, 21,7–11.

⁴³ A. a. O., 22,15.

ist als Armut des Willens zu interpretieren⁴⁴. Und das ist die von Eckhart absolut und schlechthin geforderte Haltung der Askese: eine völlige Einförmigkeit mit dem göttlichen Willen, bis dahin, daß ich, wenn Gott wollte, daß ich eine Sünde begangen hätte, nicht wollte, sie nicht begangen zu haben, obwohl und gerade weil ich sonst um alles Geschaffenen willen nie eine Sünde beginge⁴⁵. Diese Haltung entspricht wiederum genauestens der göttlichen: *Sô wil der mensche gotes durch got enbern und von gote durch got gesundert sîn, und daz ist aleine rehtiu riuwe mîner sünden; sô ist mir sünde leit âne leit, als got hât leit aller bôsheit âne leit*⁴⁶. Der diese Haltung verwirklicht, dem wird auch in der Entbehrung noch ein göttliches Geschenk und eine Gnade gereicht⁴⁷. «Ungemach» und «Gemach», «Lieb» und «Leid» werden zu austauschbaren Begriffen, so daß die «Armut des Willens» sich letztlich als dessen Reichtum darstellt, weil es sich ja immer um den göttlichen Willen handelt. Und dieser weiß alles Leid dieser Welt hundertfach zu vergelten (Mt 19,29)⁴⁸. Der Verlust aller Güter macht den Gewinn aller Gutheit möglich, im Sinne der philosophischen Voraussetzung Eckharts, die hier als evangelisches Paradox wiederum auftaucht⁴⁹.

Eckharts asketische Auffassung der Armut ist mystisch begründet. Denn diese Armut des Willens bedeutet ein radikales Leersein⁵⁰: *allez, daz nemen sol und enpfenclich sîn, daz sol und muos blôz sîn*⁵¹. Dieser physikalische Grundsatz, wonach leer sein muß, was etwas aufnehmen soll, wird hier zum moralisch-mystischen Lehrsatz: *der arm ist an dem geiste, der ist enpfenclich alles geistes, und aller geiste geist ist got. Vruht des geistes ist minne, vröude und vride. Blôz, arm, niht-hân, îtel-sîn wandelt*

⁴⁴ A. a. O., 22, 25 f.

⁴⁷ A. a. O., 22, 20 f.

⁴⁵ A. a. O., 22, 25 f.

⁴⁸ A. a. O., 23, 11 ff.

⁴⁶ A. a. O., 22, 9–11.

⁴⁹ A. a. O., 25, 1 ff.

⁵⁰ Das mystische Motiv der Leere und des Leerwerdens wäre ein ausgesuchter Gegenstand, an dem sich Unterschiede verschiedener Mystiken herausstellen ließen. Denn die Forderung nach Leere ist meist jener Punkt in der mystischen Erfahrung, da ihr Gegensatz, die Fülle, eintreffen darf. Beides ist dann jener in sich dialektische Kohäsionspunkt, an dem sich am schärfsten die inhaltliche Bestimmung der Mystik mit psychologischen Vorstellungen verbindet. Bei Eckhart gibt es jedenfalls Leere nur um der Fülle des göttlichen Lebens willen. Vgl. J. MARITAIN, *L'expérience mystique naturelle et le vide*, in: J. M., *Oeuvres 1912–1939*, Paris 1975, S. 1125–1158; H. WALDENFELS, *Absolutes Nichts, Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg i. Br. 1976, besonders 119 ff.; J. SUDBRACK, *Von der Helle und von der Dunkelheit der Gotteserfahrung, Geist und Leben* 50 (1977) 335–349; R. C. ZAEHNER, *Concordant Discord, The Interdependence of Faiths*, Oxford 1970, öfter.

⁵¹ QUINT, DW 5, 28, 8 f.

die *natûre*⁵². Wie das Wasser im Sog der Leere fähig ist, bergauf zu steigen, so geschieht dem Menschen, der arm im Geiste ist, *vil anders wunders, dâ von man nû niht sprechen ensol*⁵³. Aber allgemein läßt sich sagen, daß die Seele vor Leere zu Gott aufzusteigen fähig wird und in Liebe sich mit ihm vereint⁵⁴.

Leid wendet sich so in sein Gegenteil, in *ein wunne, ein vröude, ein herzeliep*⁵⁵. Das ist nur möglich, weil die Nachfolge Christi ins Kreuz ein Weg in die Freude ist; denn jeder Nachvollzug des göttlichen Willens ist, auch wenn Leid impliziert ist, Freude. Zwar eigenwillig, aber doch in der Konsequenz dieses Gedankens läßt sich dann Mt 16,24: «*Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me*» folgendermaßen auslegen: *daz ist: er sol abelegen und abetuon allez, daz criuze und leit ist. Wan sicher: swer sîn selbes verzigen haete und waere ganze sîn selbes üzgegangen, dem enmôhte niht criuze wesen noch leit noch lîden; ez waere im allez ein wunne, eîn vröude, ein herzeliep*⁵⁶.

Eckharts Anleitung zur Askese ist, wie solche und ähnliche Stellen zeigen, radikal, grundsätzlich und absolut. Deshalb drängt sich im Reigen seiner Trostgründe neben diesem Gesichtspunkt vollständiger Leerheit um der Fülle willen, völliger Armut des Geistes und des Willens um der Freude willen, immer stärker der mystische Aspekt der aus der Leere und Armut und Abgeschiedenheit resultierenden Einheit und Gleichheit mit Gott vor. Ihm gilt es sich jetzt noch zuzuwenden.

III.

1. Der mystische Aspekt der von Eckhart geforderten asketischen Indifferenz gegenüber den Kreaturen stellt nichts anderes dar als die Folgerung gegenüber ihrer Prämisse: *Alsô treget blôz, arm und îtel aller créatûren die sêle ûf ze gote*⁵⁷. Wie das physikalische Vakuum die Fülle begründet, so die asketische Leere die Fülle der gott-menschlichen Einheit. Das «Eine»⁵⁸ ist Stichwort dieses Vorgangs. Es entsteht aus Gleichheit und transformiert sich in Liebe:

⁵² A. a. O., 29,9 ff.

⁵³ A. a. O., 29,12 f.

⁵⁴ A. a. O., 30,8 ff.

⁵⁵ A. a. O., 45,18 f.

⁵⁶ A. a. O., 45,15 ff.

⁵⁷ A. a. O., 308 f.

⁵⁸ Dieses «Eine» ist nicht etwas, das außerhalb des Menschen wäre, sondern es ist – ganz im Sinne der neuplatonischen, vor allem proklischen Philosophie – ein *unum in nobis*. So schließt die Predigt «Von dem edeln Menschen» (QUINT, DW 5,

*Glîchnisse in allen dîngen, sunderlîche mê und ze dem êrsten in götlicher natûre, ist geburt des einen, und glîchnisse von einem, in einem und mit einem ist ein begin und ursprunc der blûejenden, hitzigen minne. Ein ist begin âne allen begin. Glîchnisse ist begin von dem einen aleine und nimet, daz ez ist und daz ez begin ist, von dem und in dem einen*⁵⁹. Diese Einheit, die alle Gleichheit noch übersteigt, ist Gott; sie zieht die Seele, sie sich anverwandelt, in sich hinein: *daz glîchnisse, geborn von einem, ziuhet die sêle in got, als er ist ein in sîner verborgenene einunge, wan daz meinete ein*⁶⁰. Sinnbild für diesen Anverwandlungsprozeß ist das Feuer, der Funke, der sich und alles vergessend, hinauf in den Himmel als in seinen väterlichen Urgrund jagt⁶¹. Die Schau⁶² Gottes in der *einunge* ist Ziel dieser immer intensiveren gnadenhaften Anverwandlung des Geschöpfes an seinen Schöpfer:

Und als vor ist gesaget von îtelkeit oder blôzheit, daz, nâch dem als diu sêle durnehtiger, bloezer und ermer ist und minner hât der créatûren und îteler ist aller dinge, diu niht got ensint, dar nâch nimet si got lûterlicher und mê in gote und wirt vûrbaz ein mit gote und sihet in got und

119,4–7): *Ich, sprichet unser herre in dem wîssagen Osee, wil die edeln sêle vûeren in ein einode, und ich wil dâ sprechen in ir herze ein mit einem, ein von einem, ein in einem und in einem ein êwiclîche. Amen.* Eckhart spricht an verschiedensten Stellen – im Zusammenhang mit dem *vûnkelîn* und dem *etwaz* in der Seele – von diesem *unum in anima*: QUINT, DW 1, 197,8 ff.; 198, Anm. 1 (weitere lat. und deutsche Belege!); 380,8 ff.; QUINT, DW 2, 66,1 ff.; 66 f., Anm. 1; 88,4 ff. Vgl. dazu J. KOCH, Platonismus im Mittelalter, Krefeld 1948, S. 30 f.; J. KOCH, Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus, Kleine Schriften I, Rom 1973, S. 23 ff.; H. EBELING, Meister Eckharts Mystik, Stuttgart 1941, Neudruck: Aalen 1966, S. 269 ff.; HOF, a. a. O. (Anm. 10), S. 213 ff. W. BEIERWALTES, Der Begriff des 'Unum in nobis' bei Proklos, in: P. WILPERT (Hrsg.). Die Metaphysik im Mittelalter, Ihr Ursprung und ihre Bedeutung, Berlin 1963 (= Miscellanea Mediaevalia 2), S. 255–266, besonders S. 264 ff.; BEIERWALTES, Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt a. M. 1965, S. 367 ff., besonders S. 376 f., Anm. 51; BEIERWALTES, Philosophische Marginalien zu Proklos-Texten, Philos. Rundschau 10 (1962) 56, Anm. 51; 75; BEIERWALTES, Bespr. von Proclus, Commentaire sur le Timée, 2 Bde., Paris 1966, in: Gnomon 41 (1969) 133; BEIERWALTES, Das Problem der Erkenntnis bei Proklos, in: De Jamblique à Proclus, Vandœuvres-Genève 1975, S. 176 f.; BEIERWALTES, Platonismus und Idealismus, Frankfurt a. M. 1972, S. 132 f.; R. SCHÜRMAN, M. Eckhart ou La joie errante, Paris 1972, S. 95 f.; J. TROUILLARD, L'Un et l'âme selon Proclus, Paris 1972, S. 122 ff. (ohne Bezugnahme auf Eckhart).

⁵⁹ QUINT, DW 5, 30,10–15.

⁶⁰ A. a. O., 31,5–7.

⁶¹ A. a. O., 31,7 ff. Zum «Seelenfunken» vgl. SCHÜRMAN, a. a. O. (Anm. 59), S. 91 f.

⁶² J. E. CREAN, Mystical «schauen» in M. Eckhart and Jan van Ruusbroec, Monatshefte 62 (1970) 37–44.

got in sie von antlitze ze antlitze als in einem bilde überbildet, als sant Paulus sprichet, alsô spriche ich nû von glîchnisse und von der minne hitze: wan nâch dem, daz iht dem andern glîcher ist, dar nâch jaget ez mé dar zuo und ist sneller und ist im sîn louf süezer und wünniclîcher; und ie ez verrer kumet von im selben und von allem dem, daz jenez niht enist, dá ez zuo jaget, und ie unglîcher <ez wirt> im selben und allem dem, daz jenez niht enist, dar nâch wirt ez ie glîcher dem, dar zuo ez jaget. Und wan glîchnisse vliuzet von dem einen und ziuhet und locket von der kraft und in der kraft des einen, dar umbe engestillet noch engenüeget niht noch dem, daz dá ziuhet, noch dem, daz dá gezogen wirt, biz daz sie in ein vereinet werdent. Dar umbe sprach unser herre in dem wîssagen Isaias und meinte, daz kein hôch glîchnisse und kein vride der minne engenüeget mir, biz daz ich selbe in mînem sune erschîne und ich selbe in der minne des heiligen geistes enbrant und enzündet werde. Und unser herre bat sînen vater, daz wir mit im und in im ein wûrden, niht aleine vereinet⁶³.

Freiwerden von sich selber, Gleichwerden mit Gott, das ist ein Prozeß und eine Dynamik, bis die Ruhe sich aus dem Einswerden ergibt. Prototyp für diesen Vorgang der dynamischen Einswerdung ist für Eckhart die göttliche Einheit von Vater und Sohn und die evangelische Forderung Christi, daß alle einswerden sollen (Joh 17,11). Diese Aussage Christi legt es nahe, daß die menschliche Einswerdung mit Gott einbezogen wird in den trinitarischen Prozeß des Hervorgangs des Sohnes aus dem Vater.

2. Tatsächlich fehlt auch im Trostbuch nicht das für Eckhart ganz zentrale Thema der *Sohnesgeburt* aus dem Herzen des Vaters, ein Geschehen, in das der Gläubige, soll er überhaupt einswerden, unbedingt integriert werden muß. Er, der Gläubige, soll selber als Sohn Gottes gezeugt werden, in einem «inneren Werk», das im Herzen Gottes von-statten geht:

Daz inner werk nimet und schepfet allez sîn wesen niergen dan von und in gotes herzen; ez nimet den sun und wirt sun geborn in des himelschen vaters schôze; daz úzer werk niht alsô, sunder ez nimet sîne götliche güete mittels des innigen werkes, úzgetragen und úzgegozzen in einem nidervalle der gekleideten gotheit mit underscheide, mit menge, mit teile, daz allez und dem glîch und ouch glîchnisse selbe gote verre und vremde sint. Sie haftent und behaftent und gestillent in dem, daz guot ist, daz erliuhtet ist,

⁶³ QUINT, DW 5, 32, 8–33, 9.

daz créature ist, blint alzemâle güete und liehtes in in selben und des einen, in dem got gebirt sînen eingebornen sun und in im alle, die gotes kint sint, geborn süne. Dâ ist ûzvluz und ursprunc des heiligen geistes, von dem aleine, alsam er gotes geist und geist got selber ist, enpfangen wirt der sun in uns, und ist ûzvluz von allen den, die gotes süne sint, nâch dem, daz sie minner oder mê lûterliche von gote aleine geborn sint, nâch gote und in gote überbildet und entriuwet aller menge, der man doch und noch vindet in den obersten engeln natiurlîche, noch, der ez wol bekennen wil, entriuwet der güete, der wârheit und allem dem, daz, joch in einem gedanke und in einem namen aleine, einen wân oder einen schaten keines unterscheidet lîdet, und getriuwet dem einen, blôz allerleie menge und unterscheidet, in dem ouch verliuset und wirt enbloezet aller unterscheide und eigenschaft und ist ein und sint ouch ein got-vater-sun-und-heiliger-geist⁶⁴.

In diesem Text wird zunächst die Autonomie des «inneren Werks» behauptet, soweit es gegen die «äußeren» Werke zu halten ist; in sich ist es dagegen die reinste und absoluteste Abhängigkeit von Gott, und zwar vom Innersten Gottes. Das «innere Werk» ist die Sohnesgeburt des Menschen aus dem Herzen des Vaters selbst. Äußere Werke haben bloß Teil an der alles Materielle prägenden Quantität, selbst dann, wenn es sich um gute Werke handelt. Die Gottheit ist in diesem Bereich der äußeren Tugendübung gewissermaßen bekleidet, d. h. verborgen. Aber es käme doch alles darauf an, die «Gutheit» selbst, das «Licht an sich» und das «Eine» selbst zu erreichen – Eckhart nimmt hier den philosophischen Gedanken des *terminus generalis* wieder auf, der alle Konkretionen des Guten übersteigt⁶⁵. In diesem Punkt der Gottheit

⁶⁴ A. a. O., 41,1–21.

⁶⁵ Man beachte, daß Eckhart gewissermaßen im Zentrum des religiös-mystischen Geschehens seine «philosophische» Argumentation nicht nur nicht preisgibt, sondern sie einbezieht. Daß Mystiker sich nicht bloß an religiös fixierte Theologoumena halten, sondern Philosopheme verschiedenster Art in ihre Redeweise einbeziehen, ist nichts Neues. Denn «gerade die großen mystischen Heiligen und Schriftsteller nehmen auf der Vorderseite ihres Bewußtseins und ihrer Voraussetzungen nicht eine einfach sittliche und bekehrungsmäßige, sondern eine ontologische und vorher bestimmte Beziehung zwischen der Seele und Gott an, und nicht eine einfach diskursive Erkenntnis, sondern eine unmittelbare, wenn auch unbestimmte Erfahrung des Unendlichen und Gottes.» (F. VON HÜGEL, *Religion als Ganzheit*, Aus seinen Werken ausgewählt und übersetzt von M. SCHLÜTER-HERMKES, Düsseldorf 1948, S. 253). Diese Tatsache beruht auf jener andern, daß es keine rein mystische Art der Wirklichkeitserfassung gibt. «Gibt es, genau gesprochen, eine besonders abgegrenzte, selbstgenügende, rein mystische Art der Wirklichkeitserfassung? Bestimmt nicht; und ich glaube, daß alle Irrtümer des Mystizismus gerade von der Behauptung ausgehen, daß die Mystik eine ganz getrennte, vollständig selbstän-

sind alle Söhne Gottes identisch mit dem Sohn Gottes, wenn auch als *geborene* Söhne⁶⁶. Einbezogen in diese Einheit, in der Gott selbst seine trinitarischen Unterschiede verliert, fällt aller Unterschied gnadenhaft dahin, und der Mensch findet sich im Quellgrund⁶⁷ der Gottheit selber wieder.

dige Art der menschlichen Erfahrung sei.» Diese Bestreitung «bedeutet ..., daß selbst die scheinbar ausschließlich mystische Seele, gerade für die Fülle und die Gesundheit der rein mystischen Akte und Zustände, von ihren vergangenen und gegenwärtigen Berührungen mit dem Zufälligen, Zeitlichen und Räumlichen, mit sozialen Tatsachen und Elementen ebenso wirklich abhängt wie von ihrer Gesammeltheit und von der Erfahrung des Unendlichen in diesen Endlichkeiten und in ihr selbst, die durch die Berührung mit dem Endlichen und die Erinnerung daran geweckt wurde. Nur so erlangt die Mystik ihre wahre, volle Würde, die eben darin besteht, nicht alles in einer einzelnen Seele, sondern etwas in jeder Menschenseele zu sein und in vollster, weitester Entwicklung in einigen besonderen Naturen mit Hilfe gewisser besonderer Gnaden und heldenhafter Tugenden das zu verwirklichen, was irgendwie in jeder wahrhaft menschlichen Seele und in jedem echten, vollständigen, durch Gnade vorbereiteten religiösen Akt und Zustand vorhanden ist» (a. a. O., S. 185 f.). Diese Bedingtheit der mystischen Erfahrung durch Irdisches, heißt natürlich nicht, daß, wenn sie gefordert wird, an ihr Abstriche gemacht werden könnten: die Forderung der Mystagogie, insbesondere Eckharts, ist immer absolut, kompromißlos – aber nicht, weil es um mystische Erfahrung in ihrer Reinheit ginge, sondern weil es um Glaubensgehorsam in schärfster Konsequenz geht. Vgl. auch H. S. DENIFLE, *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts, Beiträge zur Deutung ihrer Lehre*, Aus dem literarischen Nachlaß hrsg. von O. SPIESS, Freiburg/Schweiz 1951, S. 12 ff.

⁶⁶ Es wäre unnötig, je neu darauf hinzuweisen, daß Eckhart jegliche Art Pantheismus aufs genaueste vermeidet, wenn die üble Fama von der «pantheistischen Eckhartschen Mystik» nicht immer wieder – auch in anspruchsvollen Publikationen – Urstände feiern würde (vgl. L. KOLAKOWSKI, *Die Hauptströmungen des Marxismus, Entstehung Entwicklung Zerfall, Erster Band*, München 1977, S. 47.) Auch der Vorwurf, Eckhart vernachlässige die Trinität (vgl. für viele G. KOEPGEN, *Die Gnosis des Christentums*, Salzburg 1939, S. 79), trifft nicht zu: Erst der Sohn gewordene wird der Gottheit geeint.

⁶⁷ Der Ausdruck ist wörtlich zu nehmen, da in ihm der dynamische Charakter von Eckharts Mystik angezeigt sein soll. Die Gefahr einer gewissen monistischen Mystik, sich mit dem «unbeweglichen Herzen der wohlgerundeten Wahrheit» zu begnügen (vgl. R. C. ZAEHNER, *Our Savage God*, London 1974, S. 131 f.), ist bei Eckhart nie gegeben, sondern bei ihm ist Gott je neues, überraschendes Ereignis von unerhörter *gegenwerticheit* (QUINT, DW 5, 234,5). R. OTTO, *Westöstliche Mystik, Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Dritte Auflage, überarbeitet von G. MENSCHING, München 1971, S. 195 ff. MIETH, a. a. O. (Anm. 9), S. 159 ff. (Nachzuprüfen wäre, ob sich Eckhart in seiner dynamischen Konzeption der Mystik derart stark unterscheidet von Šankaras Mystik.) Zum theologischen Begriff der «Gegenwart» (auch im mystischen Sinn) vgl. H. STIRNIMANN, *Zur suppositalen und virtuellen Unmittelbarkeit*, *Divus Thomas* 28 (1950) 255–274; STIRNIMANN, «In statu viae Deum per essentiam amamus, non autem videmus», *Zu einer neuen Interpretation und deren Kritik*, a. a. O., 395–410; STIRNIMANN, *Zum Begriff der Gegenwart*, a. a. O., 29 (1951) 65–80.

3. Es ist notwendigerweise so, daß diese jede individuell geprägte Gottesschau der älteren Kontemplationsmystik radikal überschreitende Einheitsmystik⁶⁸ im Konzept eines mystischen Exemplarismus⁶⁹ kumuliert, in dem gewissermaßen der präexistentielle Zustand des Geschöpfs als Gott in Gott, d.h. als Schöpfungsgedanke und Archetyp alles Geschaffenen, repräsentiert wird. Alle Vermittlungen zwischen Mensch und Gott sind wegzuräumen. Eckhart wird nicht müde, diese Voraussetzung der Sohnesgeburt aus dem Herzen des Vaters festzulegen: *der mensche muoz aller bilde und sîn selbes úzgân und dem allem gar verre und gar unglîch werden, jâ, ob er wil und sol den sun nemen und sun werden in des vaters schôz und herzen*⁷⁰. Es geht Eckhart um die Morgenerkenntnis, in der gegenüber der Abenderkenntnis, in der man die Dinge nach ihren unterschiedlichen Merkmalen, so wie sie sind, erkennt, alles nach seinem Sein in Gott, d.h. als Gott in Gott erkannt wird: *sô man aber die créatûre in gote bekennet, daz heizet und ist ein morgenbekantnisse, und alsô schouwet man die créatûre âne alle onderscheide und aller bilde entbildet und aller glîcheit entglîchet in dem einen, daz got selber ist. Diz ist ouch der edel mensche, von dem unser herre sprichet: «ein edel mensche gienc úz», dar umbe edel, daz er ist ein und daz er bekennet got und créatûre in einem*⁷¹. Von diesen Voraussetzungen her läßt sich für Eckhart auch die uralte Problematik leichthin entscheiden, ob das Ei vor dem Huhn oder das Huhn vor dem Ei anzusetzen sei. Der Gesichtswinkel entscheidet, wer den Vorrang hat: Von der *Natur* her gesehen entsteht das Huhn aus dem Ei, von *Gott* her betrachtet – der einzig entscheidende Gesichtspunkt! – ist es so, daß Gott zuerst das Huhn macht, bevor das Ei in seiner rein instrumentalen Funktion auftritt. Das bedeutet, daß der Schöpfungsgedanke, wie er in Gott für jedes Einzelwesen konzipiert wurde, als solcher relevant ist in dem Sinne, daß er für jedes Wesen zur Heimat werden kann, in die es zurückkehrt.

⁶⁸ Vgl. dazu die ältere Arbeit von J. BERNHART, *Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen, Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Kempten/München 1912, mit ihrer Unterscheidung von jesuzentrischer (Bernhard) und logozentrischer (Eckhart) Mystik. Leider fehlt bislang eine erschöpfende Untersuchung des Verhältnisses zwischen dominikanischer Mystik des 14. Jahrhunderts und bernhardisch-viktorinischer des zwölften. Vgl. jedenfalls die vielen Hinweise im großen Artikel «Contemplation» im DSp 2/2, Paris 1953, Sp. 1643–2193, besonders Sp. 1948 ff.

⁶⁹ Vgl. dazu HAAS, *Nim din selbes war*, a. a. O., (Anm. 26), siehe Register.

⁷⁰ QUINT, DW 5, 114,18–20.

⁷¹ A. a. O., 116,15–19.

Eckharts Mystik besteht letztlich in nichts anderem als in der Forderung nach der Rückkehr alles Geschaffenen in seinen Archetyp in Gott.

Es ist nochmals deutlich, daß hierin die alte Kontemplationsmystik, die dem Akt des Gottschauens, der Liebe zu Gott und der Erkenntnis Gottes, einen eigenen Erfahrungswert zubilligte, überschritten wird⁷². Gott ist von absolutem Vorrang über alle individuelle Erfahrung hinweg:

Alsô spriche ich, daz der edel mensche nimet und scephfet allez sîn wesen, leben und saelicheit von gote, an gote und in gote blôz aleine, niht von got bekennenne, schouwenne oder minnenne oder swaz dem glîch ist. Dar umbe sprichet unser herre herzielîche wol, daz daz êwic leben ist: bekennen got aleine einen wâren got, niht: bekennen, daz man got bekennet⁷³. Wie solte der mensche bekennen sich got bekennende, der sich selben niht enbekennet? Wan sicherlîche, der mensche der bekennet sich selben und anderiu dinc zemâle niht dan got aleine, jâ, in dem, dâ er saelic wirt und saelic ist: in der wurzeln und in dem grunde der saelicheit. Sô aber diu sêle bekennet, daz sie got bekennet, sô bekennet si von gote und sich⁷⁴.

Selbsterkenntnis des Geschöpfes gibt es für Eckhart nur in der archetypischen Weise, daß das Ich sich so erkennt, wie es von Gott erkannt ist. Eine selbständige Selbsterkenntnis, die von Gotteserkenntnis nichts weiß, wäre ein Unding, das in den verabscheuenswerten Bereich des rein Kreatürlichen fiel und daher wertlos wäre⁷⁵!

⁷² QUINT, DW 5, 117, 20 f. Vgl. dazu M. BINDSCHEDLER, Die unzeitgebundene Fruchtbarkeit in der Mystik M. Eckharts, in: Festschrift J. QUINT anlässlich seines 65. Geburtstages überreicht, hrsg. von H. MOSER, R. SCHÜTZEICHEL, K. STACKMANN, Bonn 1964, S. 29–33, besonders S. 32.

⁷³ Hinter dieser Aussage steht eine scholastische Streitfrage: *Utrum beatitudo hominis consistat in actu hominis recto aut reflexo?* (Jean de Pouilly, zitiert bei ROOS, Zur Datierung, a. a. O. [Anm. 1], S. 226), die Frage also, ob das Wesen der menschlichen Seligkeit im Wissen um die beseligende Schau oder in der Schau selber bestünde. Vgl. auch ROOS, Zur Abfassungszeit, a. a. O. (Anm. 1), S. 55 f., und QUINT, DW 5, 131 ff., Anm. 47.

⁷⁴ QUINT, DW 5, 117, 19–28.

⁷⁵ Vgl. dazu HAAS, a. a. O. (Anm. 26), S. 31 ff.

IV.

Der Weg, den wir abgeschritten haben, begann mit Eckharts philosophischer Lehre über die Transzendentalien und *termini generales*, setzte sich fort mit den aus dieser Lehre erwachsenden asketischen Forderungen und gipfelte in Eckharts mystischer Spekulation über die Einheit von Gott und Mensch und deren Austrag in der Sohnesgeburt und im radikal ernst genommenen Exemplarismus. Wir haben uns vor allem auf Texte aus dem Trostbuch abgestützt. Es ist für Eckharts Lehre ein Schlüsselwerk und enthält, wie gezeigt, alle für ihn wesentlichen Themen – vielleicht mit Ausnahme einer ausgefalteten Seelengrundspekulation. Was wir abschließend feststellen können, ist das Folgende: Eckhart erweist sich einmal mehr in einer seltenen Kompromißlosigkeit als Mystiker, der sowohl die philosophischen Gehalte seiner Lehre wie die asketischen Forderungen seiner Ordenstradition⁷⁶ in den Dienst seiner Einheitsmystik stellt, die *deshalb* nicht monistisch ist, weil sie Einheit zwischen Gott und Mensch nie blockhaft, sondern immer als einen dynamisch erregten Bewegungszusammenhang zwischen beiden Partnern deutet. Es geht Eckhart letztlich um die mystische Ratifizierung dieses an sich bestehenden und vonseiten Gottes je neu aktivierten Bezugs. Eckharts Mystik ist daher eine Mystik der Seinsfreude und des Optimismus⁷⁷.

⁷⁶ Ansätze, die spezifisch dominikanischen Momente der Spiritualität der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts zu erhellen, finden sich in der neuen kritischen Ausgabe des «*Horologium sapientiae*» Heinrich Seuses durch P. KÜNZLE, Freiburg/Schweiz 1977, Vorwort.

⁷⁷ MIETH, a. a. O. (Anm. 9), S. 136 ff. Vgl. auch L. HÖDL, Metaphysik und Mystik im Denken des M. Eckhart, Zs. f. kath. Theol. 82 (1960) 270 ff.