

WERNER SIMON

Meister Eckhart — Mystik und Denken

Wie „Glaube“ und „Wissen“ keine Gegensätze darstellen, so auch nicht „Mystik“ und „Denken“. Es handelt sich jeweils eher um einander ergänzende Kategorien. In der Auseinandersetzung mit der irrationalen Emotionalität gegenwärtiger Bewegungen wie „New Age“ kann eine Besinnung auf die mittelalterliche Mystik wegweisend sein.

Der Verfasser, Professor im Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften an der Freien Universität Berlin, stellt die Mystik Eckharts in den historischen Kontext seiner Zeit und schlägt Brücken zur Gegenwart. (Redaktion)

1. „Mystik“ und „Denken“

„Mystik“ und „Denken“ — lassen sich diese beiden Weisen der Wirklichkeitserfahrung anders als in einem Verhältnis des Gegensatzes zueinander verstehen? „Mystik“ — zeichnet sich die mit diesem Begriff signalisierte Erfahrung nicht dadurch aus, daß sie sich gegen ein rationales Verständnis sperrt, daß sie die Emotionalität, aber eben nicht die Rationalität des Menschen anspricht und herausfordert?

Was uns heute vielfach als ein Gegensatz erscheint, was darüber hinaus heute vielfach im Widerspruch artikuliert und gelebt wird, wurde in der theologischen und philosophischen Reflexion des Mittelalters offenbar nicht als Gegensatz empfunden. Bonaventura (um 1217–1274) definiert die mystische Erfahrung als

einen Modus des Erkennens. Sie ist „cognitio Dei experimentalis“¹: ein Erkennen Gottes in der Weise der Erfahrung, d. h. in der Weise einer unmittelbaren Gegebenheit, in der sich der Erkenntnisinhalt dem Erkennenden selbst zeigt und gibt. Aber solche Erfahrungserkenntnis bleibt offen für eine ihr nachfolgende begriffliche Reflexion. Sie ist vernünftiger Einsicht nicht prinzipiell verschlossen, sondern besitzt eine ihr eigentümliche Vernünftigkeit. Auch in diesem Zusammenhang gilt das für das Programm der Scholastik grundlegende Axiom der „fides quaerens intellectum“: Der in der Glaubenserfahrung — und mystische Erfahrung ist für den glaubenden Christen immer auch Glaubenserfahrung — behauptete Wahrheitsanspruch kann und soll in einer nachfolgenden Reflexion als rational vernünftig oder zumindest als rational nicht widervernünftig erwiesen werden. Wahre Religion muß sich vor einem an der Suche nach Wahrheit ausgerichteten Denken nicht fürchten, sie setzt ein solches Denken vielmehr vom eigenen Wahrheitsanspruch her voraus und frei.

Es gibt einen Traditionsstrang, der die Reflexion auf die mystische Erfahrung als eine durchgängige Problemstellung der gesamten mit „Scholastik“ bezeichneten Periode des theologischen Nachdenkens ausweist. Andererseits gewinnt die Problemstellung im 14. und 15. Jahrhundert im Zusammenhang aktueller geschichtli-

¹ Vgl. Bonaventura, III Sent. 35, 1,1,c; De perfect. evangel. I, concl.; auch: Thomas von Aquin, Summa theol. II-II, 97,2. Dazu: A. M. Haas, Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik, in: W. Beierwaltes u. a., Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 73–104; ders., Was ist Mystik?, in: K. Ruh (Hg.), Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984, Stuttgart 1986, 319–341. Ferner: St. Grunewald, Franziskanische Mystik. Versuch einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura, München 1932; F. D. Joret, Die mystische Beschauung nach dem hl. Thomas von Aquin, Dülmen 1931.

cher, sozialer und kultureller Entwicklungen einen neuen Stellenwert und eine Relevanz, die weit über den Bereich scholastischer — schulmäßiger — Befassung hinausreicht. Exemplarisch läßt sich dies in der Person und im Denkansatz des Meister Eckhart (um 1260—1328) aufzeigen.

2. Die neuplatonische Tradition: Dionysius Areopagita

2.1. Die Tradition der mittelalterlichen Mystik steht in der Wirkungsgeschichte einer philosophischen Erneuerungsbewegung, die im dritten nachchristlichen Jahrhundert vor allem platonisches Gedankengut neu aufnahm. Dieser sogenannte Neuplatonismus ist vor allem mit der Person und dem Werk Plotins² verbunden. Er prägte nicht nur die außerchristliche spätantike Philosophie, sondern beeinflusste auch Philosophie und Theologie des spätantiken Christentums. Angesichts der dominierenden Erfahrung des Widerspruchs und des Gegensatzes, einer Erfahrung der Zerrissenheit, die identisches Leben gefährdet und in Frage stellt, stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang des Ganzen als dem, was Sinn gibt und Sinn verbürgt. Ein solcher Zusammenhang findet sich nicht in der Vielfalt, wie sie in der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung vor Augen tritt, er findet sich auch nicht in der Vielfalt der begrifflich geordneten geistigen Wirklichkeit. Das „Eine“, das zugleich das „Gute“ ist, liegt als Grund und Ursprung jenseits

dieser Vielfalt. Es läßt sich von daher nur negativ bestimmen:

„Da nämlich die Wesenheit des Einen die Erzeugerin aller Dinge ist, ist sie keines von allen. Sie ist also weder ein Etwas, noch ein Wiebeschaffen, noch ein Wieviel, weder Geist noch Seele; es ist kein Bewegtes und wiederum auch kein Ruhendes, nicht im Raum, nicht in der Zeit, sondern das Eingestaltige als solches; oder vielmehr ohne Gestalt, da es vor jeder Gestalt ist, vor Bewegung und vor Ständigkeit, denn die haften am Seienden und machen es zu einem Vielen.“³

Das „Eine“ ist als die unbegrenzte Fülle Ursprung und Ziel des Vielen, das aus dieser Fülle hervorgeht und das zur ursprünglichen Fülle zurückkehren soll. Plotin verwendet Bilder, die uns in der Tradition der Mystik immer wieder begegnen werden. Als Bild der *Emanation*: das Bild der Quelle, die überfließt und in diesem Überfluß alles, was ist, begründet und sein läßt. Als Bild der *Illumination*: das Bild der Sonne, die alles erleuchtet und im Licht sein läßt, ohne daß sie in diesem Ausstrahlen ihre ursprüngliche Leuchtkraft verliert und mindert. Identität im Sinne der Ursprünglichkeit erlangt der Mensch, wenn er sich dieses seines Ursprungs bewußt wird: sich ihm zuwendet, im schauenden, d. h. erkennenden, und liebenden, d. h. strebenden, Aufstieg zu ihm zurückkehrt. Diese überkategoriale Erkenntnis wird von Plotin mit dem für den Erkenntnisvorgang vertrauten Bild des „Schauens“ umschrieben: Wir müssen gleichsam „eine andere Weise des Sehens“⁴ in uns erwecken. Man muß „stille warten, bis es erscheint, indem man sich zum Schauen

² Er lebte von ca. 204/5 bis 269/70. Zu ihm vgl. F.-Ph. Hager, Plotin (204/5—269/70), in: O. Höffe (Hg.), *Klassiker der Philosophie*, Band 1, München 1981, 137—153 (Lit.). Ferner: W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt 1985; ders., *Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins*, in: ders. u. a., *Grundfragen* (Anm. 1), 8—36; ders., *Plotins philosophische Mystik*, in: M. Schmidt/D. R. Bauer (Hg.), *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart—Bad Cannstatt 1987, 39—49; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Band 1, München 1985, 63—69.

³ Plotin, *Enneaden* VI 9,3. Hier und im folgenden zitiert nach der Übersetzung von R. Harder, *Plotins Schriften*, ins Deutsche übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griech. Lesetext u. Anmerkungen fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, 6 Bde. in 12 Teilen, Hamburg 1956—1971.

⁴ Enn. VI 9,11.

rüstet, so wie das Auge den Aufgang der Sonne abwartet⁵. Diese „Einung“ mit dem absoluten „Einen“ ist gemeint, wenn in der Tradition der Mystik von der „unio mystica“ gesprochen wird, die zugleich als ein „Aus-sich-Heraustreten“ (ekstasis) und als ein „Ergriffen-Werden“ (raptus) umschrieben wird.

2.2. Eine für die mittelalterliche Theologie kaum zu überschätzende Bedeutung erlangten die Schriften eines christlichen Neuplatonikers, der zu Beginn des 6. Jahrhunderts vermutlich in Syrien lebte und sein Werk unter dem Pseudonym „Dionysius Areopagita“⁶ veröffentlichte. Dieses Pseudonym gibt die vier Einzelschriften als Werke jenes athenischen Ratsherrn Dionysius aus, der nach Apg 17,34 die Rede des Paulus auf dem Areopag gehört und sich daraufhin dem christlichen Glauben angeschlossen hatte. Die Verfasserschaft des Paulusschülers verlieh diesen Schriften einen gleichsam kanonischen Rang. Von besonderer Bedeutung sind die Schriften „Die göttlichen Namen“ und „Die mystische Theologie“. In neuplatonischer Tradition beschreiben sie den Weg der Erkenntnis Gottes als einen gestuften Aufstieg zum Absoluten. Der Weg führt von einem bejahenden Sprechen zu einem verneinenden Sprechen, um schließlich jenseits bejahenden und verneinenden Sprechens in einer „mystischen Theologie“ zu enden, der einzig angemessenen Weise, dem „namenlosen“ Gott erkennend zu begegnen. Bejahendes Sprechen — affirmative oder kataphatische Theologie — heißt, es werden Gott positive Prädika-

te beigelegt: Gott ist der Vollkommene, die Wahrheit, das Sein, der Gute, der Eine. Aber: Wenn wir dem Absoluten diese Begriffe beilegen, so übertragen wir Anschauungen, die im Bereich des Bedingten gewonnen wurden, auf den Unbedingten; wir sprechen vom Unbedingten in bedingter Weise und werden ihm so letztlich nicht gerecht. So legt sich als angemessener Weg der eines verneinenden Sprechens nahe — der Weg der negativen oder apophatischen Theologie: Gott ist *unendlich*, *unbegrenzt*, *unbedingt*, er ist *Nicht-Sein* und *Nicht-Eins*, weil *Über-Sein* und *Über-Eins*. Aber auch dieses Erkennen muß überschritten werden. „Mystische Theologie“ mündet „jenseits allen Lichts“ der Verstandeserkenntnis, „jenseits sogar des Nicht-Erkennens“ in einem „überlichten Dunkel des Schweigens“.⁷ In diesem Bild wird zum Ausdruck gebracht, daß die Erkenntnis des Absoluten ins „Schweigen“ führt, daß sie nämlich in einer am Begrenzten gewonnenen Begrifflichkeit nicht mehr adäquat ausgesprochen werden kann. Es wird aber auch zum Ausdruck gebracht, daß diese „Dunkelheit“ des Nicht-Erkennens nicht in einer unvernünftigen Irrationalität endet, sondern in einer „überlichten“ Helle, die in Erinnerung bringt, daß menschliche Vernunft in ihrer bleibenden Offenheit weiter reicht als die Grenzen kategorialer Verstandeserkenntnis.

„Demgemäß bitten wir, in dieser überleuchtenden Dunkelheit zu sein und durch Unsehen und Unerkennen zu sehen und zu erkennen, was — über Sehen und Erkennen hinaus — das Nicht-Sehen und das

⁵ Enn. V. 5,8.

⁶ Vgl. M. de Gandillac, Pseudo-Dionysios (6. Jh.), in: G. Ruhbach/J. Sudbrack (Hg.), *Große Mystiker. Leben und Wirken*, München 1984, 77–92 (Lit.); Weischedel (Anm. 3), 92–98 (= Ders., *Dionysios Areopagita als Philosophischer Theologe*, in: E. Fries (Hg.), *Philosophie und ihre Geschichte. Festschrift für Joseph Klein zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1967, 105–113); W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysios Areopagita*, Wiesbaden 1958.

⁷ *Dionysius Areopagita*, *Mystische Theologie* 1. Hier und im folgenden zitiert nach der Übersetzung von J. Sudbrack in: G. Ruhbach/J. Sudbrack (Hg.), *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden*, München 1989, 91–100.

Nicht-Erkennen ist, — das nämlich ist das wahre Sehen und Erkennen — und dem Überseienden auf überseiende Weise Hymnen darzubringen, indem wir Ihm alles Seiende absprechen . . .⁸

„Du aber, o lieber Timotheus, der du dich ernsthaft um die mystische Schau mühest, laß die Wahrnehmungen und Verstandesbemühungen, und alles Sinnhafte und Geistige, und alles Nichtseiende und Seiende, und strebe erkenntnislos zum Geeintwerden — soweit es möglich ist — mit dem, der alles Sein und Erkennen übersteigt.“⁹

2.3. Im Jahre 827 übersandte der oströmische Kaiser Michael dem fränkischen weströmischen Kaiser Ludwig eine Handschrift mit den griechischen Schriften des Dionysius. Ludwig übergab sie dem Kloster Saint-Denis nördlich von Paris, der Grablege der fränkischen Könige und einem Zentrum frühmittelalterlicher Klostergelehrsamkeit. Im Jahre 867 übertrug der Leiter der Pariser Hofschule Karls des Kahlen, Johannes Scotus, den griechischen Text ins Lateinische und gab ihm die Gestalt, die für das Mittelalter normativ blieb. Es ist uns eine Vielzahl von Dionysius-Kommentaren überliefert, die sich vor allem auf die Schrift „De divinis nominibus“ beziehen: u. a. von Hugo von St. Victor († 1141), Albert dem Großen († 1280) und Thomas von Aquin († 1274). Um 1250 wurden in Paris die Schriften des Dionysius sowie Paraphrasen und Kommentare dieser Schriften in einem ‚Dionysius-Handbuch‘ zusammengefaßt. Es ist anzunehmen, daß dieses Corpus Dionysiacum der Pariser Universität Meister Eckhart bekannt war.

Die Bedeutung des Werkes des Dionysius auch innerhalb der aristotelischen Richtung der scholastischen Theologie belegt das Beispiel des Thomas von Aquin.¹⁰

Thomas zitiert in seinem Gesamtwerk Dionysius an mehr als 1700 Stellen. Daß es sich bei dieser Anknüpfung nicht nur um eine äußerliche Bezugnahme handelt, soll an drei prägnanten Beispielen belegt werden:

Thomas schreibt gleichsam als Vorwort zu seiner Gotteslehre in der „Summa theologiae“:

„Weil wir aber von Gott nicht wissen können, was er ist, sondern nur, was er nicht ist, darum können wir auch nicht betrachten, wie er ist, sondern eher, wie er nicht ist.“¹¹

In der Quaestio disputata „De potentia“ formuliert er:

„Das ist das Äußerste menschlichen Gott-Erkennens: zu wissen, daß wir Gott nicht wissen: daß aber, so weit wir erkennen, jenes, was Gott ist, alles, was wir von ihm erkennen, überschreitet.“¹²

Im Kommentar zur Schrift des Boethius „De trinitate“ heißt es:

„Gott wird durch Schweigen geehrt — nicht weil wir von ihm nichts zu sagen oder zu erkennen vermöchten, sondern weil wir wissen, daß wir unvernünftig sind, ihn zu begreifen.“¹³

Alle drei Zitate weisen eine direkte Bezugnahme auf Dionysius auf. Als Thomas 1274 stirbt, ist Eckhart etwa vierzehn Jahre alt. Drei Jahre nach dem Tod des Thomas nimmt er sein Studium der artes an der Pariser Universität auf. Noch vor 1280 schließt er das Studium der Theologie am Ordensstudium der Dominikaner in Köln an, wo u. a. Albert der Große, der Lehrer des Thomas, auch sein Lehrer war.

3. Der zeitgeschichtliche Kontext

Werfen wir einen kurzen Blick auf die politische und soziale Situation in der

⁸ Myst. Theol. 7.

⁹ Myst. Theol. 2.

¹⁰ Vgl. J. Pieper, Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie, München 1978, 41–50. Ferner: W. M. Neidl, Thearchia. Die Frage nach Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin, Regensburg 1976.

¹¹ Thomas von Aquin, Summa theol. I, 3, prooem.

¹² De pot. 7,5, ad 14.

¹³ In lib. Boetii de trin. 2,2, ad 6.

zweiten Hälfte des 13. und in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts.

Es ist eine Zeit, in der Papsttum und Kaisertum, die die religiöse und politische Ordnung repräsentierenden Universalgewalten des hohen Mittelalters, darniederliegen; eine Krise, von der sich beide nie mehr ganz erholen werden.

1268 besiegelt die Enthauptung Konrads auf dem Marktplatz von Neapel den endgültigen Untergang des staufischen Kaisertums. An seine Stelle wird nach 1273 ein Wahlkönigtum treten, basierend auf den Grundlagen einer territorialen Hausmacht. Eine Vielzahl regionaler Gewalten und ein Konzert europäischer „Nationalstaaten“ löst das „übernational“ ausgerichtete Kaisertum ab.

1302 formuliert Papst Bonifaz VIII. in der Bulle „Unam sanctam“ noch einmal gegen den französischen König Philipp IV. den Anspruch auf eine päpstliche Oberhoheit auch gegenüber der weltlichen Gewalt. 1303 wird der gleiche Papst vom Kanzler des französischen Königs in Anagni überfallen und gefangengesetzt. 1309 siedelt Papst Klemens V. mit seiner Kurie nach Avignon über und leitet damit die nun Jahrzehnte währende Abhängigkeit des Papsttums vom französischen Königtum ein. Die in diesem „Exil von Avignon“ entfaltete üppige Verwaltung und Hofhaltung und das kuriale Finanzsystem sorgen dafür, daß der Ruf nach einer Reform „an Haupt und Gliedern“ nicht mehr verstummen wird.

Der im Jahr 1324 über König Ludwig von Bayern verhängte Bann bleibt weithin wirkungslos. Ludwig wird 1328 von einem Vertreter der republikanischen Stadtregierung in Rom zum Kaiser gekrönt. Ebenfalls im Jahre 1324 veröf-

fentlicht Marsilius von Padua seinen „Defensor pacis“ und vertritt darin die Grundsätze einer Trennung von weltlicher und kirchlicher Gewalt, eines konziiliaren Kirchenregiments und einer in der Souveränität des Volkes verankerten weltlichen Regierung. Seine Schrift spiegelt die laikalen Lebensformen der oberitalienischen Stadtherrschaften.

Die zweite Hälfte des 13. und die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts ist aber auch eine Zeit des weiteren Aufstiegs der Städte und einer Festigung und Weiterentwicklung bürgerlicher Stadtkultur. Soziale Spannungen zwischen den überkommenen Inhabern des städtischen Regiments — den das Patriziat stellenden Großkaufleuten — und den aufstrebenden Handwerkern der Zünfte führen zu teilweise gewaltsamen politischen Auseinandersetzungen innerhalb der städtischen Gemeinwesen.

Naturkatastrophen wie die seit der großen Hungersnot von 1315—1317 wieder gehäuft auftretenden Hungersnöte, aber auch Seuchen wie die große Pest des Jahres 1348 erschüttern das Vertrauen in die überkommene Weltordnung und ihre Repräsentanten.

4. Innerkirchliche Auseinandersetzungen

In diesem Zusammenhang behielten die Anfragen der innerkirchlichen Armutsbewegungen ihre Aktualität und Brisanz.¹⁴ Es handelt sich dabei zum einen um Ordensbewegungen, die zu Beginn des 13. Jahrhunderts vorwiegend in Südeuropa entstanden waren: Franziskaner und Dominikaner. Es handelt sich zum anderen um die vor allem seit dem Ende des 12. Jahrhunderts in den Städten Flanderns und des Rheinlandes ihren Ausgang neh-

¹⁴ Vgl. H. Wolter, Christliches Schwärmertum im 13. Jahrhundert, in: H. Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Band III/2, Freiburg 1968, 306—313; E. Iserloh, Die Spiritualenbewegung und der Armutsstreit: ebd., 453—460; H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt ²1961; ders., Ketzer Geschichte des Mittelalters, Göttingen ²1967.

menden Laienbewegungen der Beginen und Begarden. Die nach der grauen (beigen) Farbe ihrer Kleidung benannten Frauen (Beginen) und Männer (Begarden) fanden sich in den Städten in eigenen Häusern zusammen, um — ohne daß sie ein formelles Ordensgelübde ablegten — ein religiös-asketisches Leben zu führen, das meist mit dem Dienst an den Kranken und einer handwerklichen Tätigkeit zur Sicherung des Lebensunterhalts verbunden war. So zählte Köln bis zu 169, Straßburg bis zu 85 Beginenhäuser. 1267 beauftragte Papst Klemens IV. den Orden der Dominikaner mit der cura monialium, der Seelsorge für die Klosterfrauen der Bettelorden, die auch die Seelsorge an den in keinen Orden integrierten Beginen umfaßte. „Fratres docti“ — theologisch geschulte Brüder sollten die oft selbst gebildeten Frauen auf dem Weg ihrer geistlichen Erfahrung begleiten und beraten. Auseinandersetzungen zunächst innerhalb des Franziskanerordens selbst, schließlich zwischen weiten Kreisen des Franziskanerordens und der päpstlichen Kurie prägten das geistige Klima zu Lebzeiten Eckharts. Es ging dabei um die Verbindlichkeit des radikalen Armutsideals. Der Streit führte dazu, daß 1323 — fünf Jahre vor Eckharts Tod — eine päpstliche Bulle die Behauptung, Jesus und die Apostel hätten weder persönlich noch gemeinsam Eigentum besessen, als häretisch verurteilte und damit die Franziskaner-spiritualen, die das radikale Armutsideal vertraten, als Häretiker verdächtigte und mit der Inquisition bedrohte. Der Ordensgeneral Michael von Cesena wurde in Avignon gefangengesetzt. Es gelang ihm zu fliehen. Er fand in München mit anderen Franziskanern Zuflucht am Hofe Ludwigs des Bayern. Er wurde abgesetzt und mit anderen Ordensbrüdern aus dem

Orden ausgeschlossen und exkommuniziert.

Im Kontext dieser Auseinandersetzungen gerieten auch einzelne Gruppen von Beginen und Begarden, die mit der franziskanischen Armutsbewegung sympathisierten und nicht selten Verfolgten Unterschlupf gewährten, unter den Verdacht der Häresie. Die mystische Frömmigkeit, die in den Kreisen der Beginen und Begarden vielerorts lebendig war, führte dort, wo sie einen literarischen Niederschlag fand, nicht selten zu Formulierungen, die als gewagt und ungewohnt erschienen. Außerdem gab es am Rand der Armutsbewegung immer wieder schwärmerische Gruppen, welche die in der mystischen Erfahrung erfahrene Freiheit des Geistes — sie nannten sich vielfach „Brüder und Schwestern des freien Geistes“ — zugleich als eine Freiheit gegenüber kirchlichen und staatlichen Autoritäten verstanden und lebten. Nicht selten war diese Spiritualität auch von einem apokalyptischen Drängen erfüllt, das, anknüpfend an die Prophetien des Joachim von Fiore († 1202), den Anbruch des endzeitlichen Reiches des Geistes und der Freiheit erwartete, das die Zeit der in Reichtum und Macht befangenen Kirche und Gesellschaft und deren Institutionen ablösen werde. Die 1311 auf dem Konzil von Vienne ausgesprochene Verurteilung von acht Irrtümern der Beginen und Begarden bezog sich zwar nur auf einzelne Gruppen. Sie führte jedoch dazu, daß allmählich die gesamte Institution der Beguinage unter Häresieverdacht geriet. Diesem Verdacht entzogen sich viele dadurch, daß sie sich einzeln oder als Gemeinschaften den Bettelorden anschlossen und integrierten.

Mit Kurt Ruh¹⁵ kann davon ausgegangen werden, daß die seelsorgliche Begleitung

¹⁵ Vgl. K. Ruh, Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker, München 1985, bes. 95–114 („Meister Eckhart und die Beginenspiritualität“). Auch: Otto Langer, Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenmystik seiner Zeit, München 1987.

dieser Frauen den Kontext bildete, innerhalb dessen Eckhart seinen eigenen Ansatz mystischen Denkens zur Geltung brachte und ihm eine Radikalität verlieh, die ihn selbst unter Häresieverdacht brachte und schließlich zur posthumen Verurteilung einzelner seiner Thesen führte. Eckharts denkerische Bemühungen stehen zugleich in der Wirkungsgeschichte der mit den Namen Plotin und Dionysius Areopagita verbundenen Ansätze. Das neuplatonische Denkmodell dient ihm als Verstehenshilfe bei der rationalen Erhellung und intellektuellen Durchdringung einer geistig-geistlichen Erfahrung, deren Recht er gegen unberechtigte Angriffe und Verdächtigungen schützen und verteidigen will.

Bei seinem Aufenthalt in Paris 1311–1313 wurde Eckhart mit dem Schicksal der Begine Marguerite Porète¹⁶ konfrontiert, die am 1. Juni 1310 auf der Place de Grève aufgrund des verweigerten Widerrufs ihres Buches „*Miroir des simples âmes*“ verbrannt wurde. Dieses Buch, das von den einen als Zeugnis höchster Frömmigkeit und Geistigkeit geschätzt, von den anderen wegen seiner gewagten Thesen und Sprache als häretisch beurteilt wurde,

beschreibt in der Form eines Dialogs den Weg der „einfach“ gewordenen Seele, die auf dem Weg der Überwindung des Eigenwillens in einer selbstlos gewordenen Liebe zu ihrer „Vernichtung“ in Gott gelangt und dort in göttlicher Unmittelbarkeit ihre höchste „Freiheit“ jenseits aller Vermittlung findet. Verfolgungen von Beginen und Begarden, Prozesse und Hinrichtungen sind uns sowohl für Straßburg belegt, wo Eckhart 1313 die cura monialium für die 65 Frauenklöster der süddeutschen Provinz der Dominikaner übertragen wurde, wie auch für Köln, wo er seit 1323 als Magister tätig war. In Straßburg wurden die Dominikaner als „*fautores beginnerum*“, als „Förderer der Beginen“ inkriminiert. In Köln wurde 1326 gegen Eckhart selbst ein Inquisitionsprozeß angestrengt.

5. Meister Eckharts Ansatz einer reflektierten Mystik

Eckhart¹⁷ wurde um 1260 geboren. In Erfurt trat er in den Konvent der Dominikaner ein. Das Studium der artes absolvierte er an der Universität Paris, das Studium der Theologie am Generalstudium der Dominikaner in Köln. 1293/94 nahm

¹⁶ Vgl. K. Ruh, „*Le miroir des simples âmes*“ der Marguerite Porète, in: *ders.*, Kleine Schriften II (Scholastik und Mystik im Spätmittelalter), Berlin 1984, 212–236; E. Gössmann, Die Geschichte und Lehre der Mystikerin Marguerite Porète (gest. 1310), in: H. Häring/K.-J. Kuschel (Hg.), Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie, München 1988, 69–79; F.-J. Schweitzer, Marguerite Porète, in: J. Thiele (Hg.), Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer. Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters in Porträts, Stuttgart 1988, 191–202.

¹⁷ Vgl. A. M. Haas, Meister Eckhart (ca. 1260–ca. 1328), in: *Ruhbach/Sudbrack* (Hg.), Große Mystiker (Anm. 6), 156–170 (Lit.). Ferner: Ruh, Meister Eckhart (Anm. 15); Ruh (Hg.), Abendländische Mystik (Anm. 1); U. Kern (Hg.), Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute, München/Mainz 1980; A. M. Haas, Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens, Einsiedeln 1979; D. Mieth, Meister Eckhart. Gotteserfahrung und Weg in die Welt, Olten 1979; B. Welte, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg 1979; J. Quint, Einleitung, in: *ders.* (Hg.), Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate, München 1979, 9–50. — Für meine eigene Begegnung mit der Spiritualität Eckharts waren wichtig die Seminare und Arbeiten meines Lehrers Günter Stachel. Vgl. in diesem Zusammenhang die zuletzt vorgelegten Veröffentlichungen: Gebet — Meditation — Schweigen. Schritte der Spiritualität, Freiburg 1989, bes. 157–189; Streit um Meister Eckhart: spekulativer Theologe, beinahe häretischer Scholastiker oder großer Mystiker?, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 111 (1989) 57–65. — Eine kritische Gesamtausgabe der Werke Meister Eckharts erscheint im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft: Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, hg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft: Die deutschen Werke, hg. J. Quint, Bd. 1–3 und 5, Stuttgart 1958 ff. (im folgenden zitiert: DW); Die lateinischen Werke, hg. von J. Koch u. a., Bd. 1–5, Stuttgart 1936 ff. (im folgenden zitiert: LW).

er als Lektor seinen ersten Lehrauftrag an der Pariser Universität wahr. Anschließend leitete er als Prior den Erfurter Konvent und übernahm als Vikar für Thüringen Aufgaben in der Ordensleitung. In dieser Zeit entstanden die „Reden der Unterweisung“. 1302/03 wurde ihm erneut ein theologischer Lehrauftrag in Paris übertragen — diesmal als Magister mit selbständiger Lehrverantwortung. Danach übernahm er für acht Jahre die Leitung der durch Teilung neu gegründeten norddeutschen Ordensprovinz der Dominikaner. 1311–1313 erhielt Eckhart einen zweiten Lehrauftrag als Magister in Paris — eine Auszeichnung und Ehrung, die außer ihm nur Thomas von Aquin zuteil wurde. Auf die Pariser Lehrtätigkeit gehen die meisten seiner lateinischen Werke zurück: einige Quaestionen, mehrere Schriftkommentare und zahlreiche thesenförmige Predigtentwürfe. Es folgte ein neunjähriger Aufenthalt in Straßburg, wo er — wie bereits erwähnt — seitens der Ordensleitung mit der *cura monialium* für die Frauenklöster der süddeutschen Ordensprovinz betraut wurde. 1323 erfolgte die Berufung auf den theologischen Lehrstuhl des Generalstudiums der Dominikaner in Köln. In dieser Straßburger und Kölner Zeit entstanden die meisten seiner deutschen Werke: das „Buch der göttlichen Tröstung“ und zahlreiche Predigten, die uns durchwegs in — offensichtlich jedoch von Eckhart selbst autorisierten — Nachschriften überliefert sind. 1326 leitete der Kölner Erzbischof gegen Eckhart den Inquisitionsprozeß ein, in dessen Verlauf dieser eine „Verteidigungsschrift“ verfaßte. Der Prozeß wurde nach der Appellation Eckharts an das päpstliche Gericht in Avignon delegiert.¹⁸ Eck-

hart reiste selbst nach Avignon, wo er vor der endgültigen Entscheidung, vermutlich im Jahre 1328, starb.

Lateinische und deutsche Werke Eckharts kreisen immer wieder um einige zentrale Kernthemen und Grundgedanken, von denen her sich der Eckhartsche Ansatz einer reflektierten Mystik rekonstruieren läßt. Im folgenden sollen einige dieser Grundgedanken vorgestellt und an einzelnen Aussagen Eckharts belegt und erläutert werden.

5.1. *Das Ethos der Abgeschiedenheit und Gelassenheit*

Eckhart beschreibt den Weg zur Erfahrung Gottes als einen Weg der „Abgeschiedenheit“ und der „Gelassenheit“. Der Mensch soll offen und frei, er soll „leer“ und „ledig“ werden. Er soll „ohne Eigenschaft“, d. h. ohne Fixierung der Wirklichkeit und ohne Selbstfixierung leben. Er soll die „Bilder“ lassen, die Vorstellungen, die die Dinge der Welt festzuschreiben und so sicherzustellen versuchen. Solche Abgeschiedenheit und Gelassenheit führt nach Eckhart in die „Armut“. Der gelassene, der abgeschiedene Mensch ist ein „armer Mensch“:

„Das ist ein armer Mensch, der nicht will und nicht weiß und nicht hat.“¹⁹

Der abgeschiedene Mensch steht abgeschieden in der Welt. Er steht „bei den Dingen“, aber die Dinge stehen nicht „in ihm“. Er handelt „ohne Eigenschaft“ und wird so offen für die Wahrheit der Menschen und der Dinge.

In dieser Abgeschiedenheit in der Welt wird er offen für die Wahrheit des Ganzen, er wird offen für Gott. Er läßt Gott so sein, wie er ist: jenseits von Festlegungen und

¹⁸ Vgl. W. Trusen, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, Paderborn 1988. Auch: D. Mieth, *Gescheitert und doch fruchtbar: Gründe und Hintergründe des Prozesses gegen Meister Eckhart (ca. 1260–1327/28)*, in: *Häring/Kuschel* (Hg.) (Anm. 16), 81–95.

¹⁹ DW 2, 488 — Predigt „Beati pauperes spiritu“.

selbstbezogenen Festschreibungen des eigenen Wollens und Denkens.

„Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem gedachten Gott; denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr einen wesenhaften [= seinshaften] Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken der Menschen und aller Kreatur.“²⁰

Eckhart gelangt in der Konsequenz dieses Ethos der Abgeschiedenheit zu der paradoxen Formulierung, daß der Mensch Gott bitten müsse, daß er „Gottes ledig werde“²¹, daß er „Gott um Gottes willen lasse“²². Abgeschiedenheit und Gelassenheit führen den Menschen in jene radikale Offenheit, in der sich Gott selbst zur Erfahrung und zur Sprache bringen kann.

5.2. *Versuche, sich dem unbegreiflichen Gott begrifflich zu nähern*

In der Offenheit der Abgeschiedenheit gelangt der Mensch vor eine transzendente Einheit des Ganzen, in der das zerstreute und widerspruchsvolle Viele und Einzelne wurzelt und gründet. Im Bezug auf die Wahrheit und Gutheit dieses transzendenten Einen erkennt er die begrenzte Wahrheit und erstrebt er das begrenzte Gut des begrenzten Vielen. So legt Eckhart Gott als Namen die Begriffe der „Wahrheit“ und der „Gutheit“ zu:

„Gott aber ist die Wahrheit selbst. Alles übrige ist zwar wahr, aber nicht die Wahrheit. Wahr aber ist es immer nur durch die Wahrheit.“²³

Aber auch diese Vorstellung von Gott als der „Wahrheit“ und „Gutheit“ bleibt bezogen auf das menschliche Erkenntnis- und Strebevermögen und erfährt darin ihre Grenzen. Eckhart transzendiert diese

Begrenzung durch die Begriffe des „Einen“ und des „Seins“, denen gegenüber eine solche Begrenzung nicht zur Geltung gebracht werden kann. Aber selbst diese Begriffe als mögliche Namen Gottes müssen überstiegen werden. Gott ist nicht das Sein der Kreaturen. Er ist nicht das Sein der begrenzten Seienden, das er ermöglicht und begründet, ohne in ihm aufzugehen oder in ihm aufgehoben zu werden.

„Gott ist in allen Dingen zuinnerst als das Sein, und so zehrt alles Seiende von ihm: er ist auch zäußerst, weil über allem und so außer allem. Also zehrt alles von ihm, weil er zuinnerst, hungert [alles nach ihm], weil er zäußerst ist; alles zehrt [von ihm], weil er ganz drinnen, [alles] hungert, weil er ganz draußen ist.“²⁴

Die Wirklichkeit Gottes als einer letztlich unbestimmbaren, weil Horizont und Möglichkeitsgrund alles Bestimmten und Bestimmbaren, liegt jenseits des Seins als eine Wirklichkeit, die sich nur begreifen läßt in Analogie, in Entsprechung zur Offenheit und Unbestimmtheit des Geistes. Eckhart sagt: Gott ist nicht Sein, er ist Erkennen.²⁵ Doch auch hier insinuiert der Begriff des menschlichen Geistes, insofern er „dieses“ oder „jenes“ erkennt, eine Grenze, die Eckhart übersteigen will. Denkend gelangt er so zur Namenlosigkeit Gottes. „Keine Bestimmung, kein Begriff, kein Name“²⁶ vermag ihn zu erreichen.

„Das Erkennen bricht durch die Wahrheit und Gutheit hindurch und wirft sich auf das reine Sein und erfaßt Gott nackt, wie er ohne Namen ist.“²⁷

Doch wie kann die Erkenntnis des unbegreiflichen Gottes in vernünftiger Rede zum Ausdruck gebracht werden? Eckhart versucht es in Annäherungen und Metaphern:

²⁰ DW 5, 205 — Reden der Unterweisung.

²¹ DW 2, 493 — Predigt „Beati pauperes spiritu“.

²² DW 1, 196 — Predigt „Qui audit me“.

²³ LW 1, 409 — Expositio libri Genesis, ad 22,16.

²⁴ LW 2, 282 f. — Sermones et lectiones super Ecclesiastici, ad 24,29.

²⁵ Vgl. Die Pariser Quaestiones des frühen Eckhart: LW V.

²⁶ Welte (Anm. 17), 86.

²⁷ DW 1, 122 — Predigt „Populi eius“.

„Ich habe von einer Kraft in der Seele gesprochen; in ihrem ersten Ausbruche erfaßt sie Gott nicht, sofern er gut ist; sie erfaßt Gott auch nicht, sofern er die Wahrheit ist: sie dringt bis auf den Grund und sucht weiter und erfaßt Gott in seiner Einheit und in seiner Einöde; sie erfaßt Gott in seiner Wüste und in seinem eigenem Grunde.“²⁸

„Mit der Objektivität des vorstellenden Denkens verschwindet auch die Subjektivität, und es tritt etwas Neues ein, jenseits oder diesseits von Objektivität und Subjektivität in ihrer Gegenüberstellung.“²⁹ Gott in seiner Fülle — dies hatte bereits Plotin betont — kann nicht als ein „Etwas“ ausgesagt werden. Gott ist „Nicht-Etwas“: Gott ist „Nichts“: nicht „das Nichts“, dem „ein Etwas“ zumindest logisch gegenübergestellt werden kann, sondern „Nichts“ im Sinne des „Jenseits“ und „Voraus“ jedes „Etwas“. Eckharts Suche endet apophatisch:

„Wenn er nun weder Gutheit noch Sein noch Wahrheit noch Eins ist, was ist er denn? Er ist gar nichts, er ist weder dies noch das. Denkst du noch irgend etwas, das er sei, das ist er nicht.“³⁰

Eckhart betont immer wieder, daß jede menschliche Lehrmeinung über Gott nur approximativ ist. Er versucht diese Annäherung auf dem Wege einer Dialektik affirmativen und verneinenden Sprechens. Sein Versuch, auf diesem Wege zu einem abschließenden Begriff Gottes zu gelangen, führt ihn in eine reflektierte Begriffslosigkeit.

5.3. Die Einheit von Gott und Mensch

Vor diesem Hintergrund formuliert Eckhart die These einer Einheit von Gott und Mensch. Das begrenzte Seiende und sein

absoluter Seinsgrund, Gott und der Mensch sind nach Eckhart in einer unaufhebbaren dynamischen Beziehung aufeinander bezogen. Ohne diesen bleibenden Bezug zu seinem Seinsgrund fiele das endlich Seiende der Vernichtung anheim, hätte es keinen Bestand.³¹

„Alle Kreaturen haben kein Sein, denn ihr Sein hängt an der Gegenwart Gottes. Kehrete sich Gott nur einen Augenblick von allen Kreaturen ab, so würden sie zunichte.“³²

In dieser fortgesetzten Schöpfung sind Gott und Mensch eins in einem dynamischen Geschehenszusammenhang des Wirkens und Werdens. Diese „Identität des Geschehens“³³ ermöglicht eine „Identität des Nichtidentischen“³⁴: eine Einheit von Gott und Mensch.

„Das Wirken und das Werden aber ist eins. Wenn der Zimmermann nicht wirkt, wird auch das Haus nicht. Wo die Axt ruht, ruht auch das Werden. Gott und ich, wir sind eins in solchem Wirken; er wirkt und ich werde.“³⁵

Eckhart wählt wiederum Metaphern, um diese Einheit zu verdeutlichen: die prozeßhafte Einheit des Sehens und des Denkens, in der Sehender und Gesehenes bzw. Denker und Gedachtes eins werden.

Der abgeschiedene Mensch, um an unseren Ausgangspunkt anzuknüpfen, wird in seiner radikalen Freiheit und Offenheit zum Ort des freien Wirkens Gottes, zum Ort der Gegenwart Gottes. Aber auch diese räumliche Vorstellung muß transzendiert werden: er wird zur Gegenwart des Wirkens Gottes, die er weder hat, noch ist, die weder vom Subjekt her faßbar, noch als ein Objekt erfaßbar ist. Die Gegenwart des Absoluten an der Grenze

²⁸ DW 1, 177 — Predigt „In diebus suis“.

²⁹ Welte (Anm. 17), 90.

³⁰ DW 1, 402 — Predigt „Compulit Jesus discipulos“.

³¹ Vgl. A. M. Haas, Seinsspekulation und Geschöpflichkeit in der Mystik Meister Eckharts, in: W. Strolz (Hg.), Sein und Nichts in der abendländischen Mystik, Freiburg 1984, 33—58.

³² DW 1, 70 — Predigt „Omne datum optimum“.

³³ Welte (Anm. 17), 114.

³⁴ Ebd., 115.

³⁵ DW 1, 114 — Predigt „Iusti vivent in aeternum“.

des Bedingten transzendiert die Grenzen von Raum und Zeit und transzendiert räumlich-zeitliche Vorstellungen des Gegenübers von Subjekt und Objekt.

Der Mensch wird so zum — ich spreche unangemessen — Ort des Vollzugs von Gottes Leben: Gott — so sagt Eckhart — gebiert seinen Sohn in der Seele des Menschen, gebiert den Menschen in der Seele als seinen Sohn. In dieser Rede von der Gottesgeburt in der Seele³⁶ erreicht die Mystik Eckharts ihre Zuspitzung, indem er theologische Aussagen über das innergöttliche Leben auf den abgeschiedenen Menschen überträgt.

Was aber ist der Grund, was ist die Möglichkeitsbedingung, daß der Mensch zu solcher Gegenwart des Wirkens Gottes werden kann? Eckhart spricht wiederum in Bildern und Metaphern:

„Ich habe bisweilen gesagt, es sei eine Kraft im Geiste, die sei allein frei. Bisweilen habe ich gesagt, sie sei eine Hut des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Licht des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Fünkchen. Nun aber sage ich: Es ist weder dies noch das; trotzdem ist es ein Etwas, das ist erhabener über dies und das als der Himmel über der Erde. Darum bekenne ich es nun auf eine edlere Weise, als ich es je bekannte, und doch spottet es wohl solcher Edelkeit wie der Weise und ist darüber erhaben. Es ist von allen Namen frei und von allen Formen bloß, ganz ledig und frei, wie Gott ledig und frei ist in sich selbst.“³⁷

Was meint Eckhart mit dieser „gottverwandten Kraft“ in der Seele des Menschen? Im Kontext der zeitgenössischen philosophischen Reflexionen und der lateinischen Werke Eckharts spricht man-

ches dafür, sie mit der Vernunft des Menschen zu identifizieren, insofern sie in ihrer radikalen Abgeschiedenheit in ursprünglicher Freiheit und Offenheit an das Absolute rührt, ohne es begrifflich einholen oder aufheben zu können.³⁸ Die These einer „Identität des Geschehens“, in der Gott oder der abgeschiedene Mensch eins werden, meint diese dynamisch verstandene Beziehungseinheit. Der abgeschiedene Mensch rührt in seinem Geist an die Fülle des Absoluten. Er erfährt in seiner Leere und Armut die Überfülle der Liebe Gottes. Gottes Wirken und seine Selbstmitteilung aber sind freie Gnade.

5.4. Die Einheit von Gott und Welt

War bisher von der Einheit von Gott und Mensch die Rede, so soll abschließend Eckharts These einer Einheit von Gott und Welt entfaltet werden, die bisher nur implizit mitangesprochen wurde.

Auch hier beschreibt Eckhart einen dynamischen Geschehenszusammenhang, in dem das Wirken Gottes und das Werden der Kreatur aufeinander bezogen sind. Die Kreaturen haben kein Sein aus eigener Kraft. Sie empfangen ihr Sein durch Gottes Wirken. Aus sich sind sie nichts.

„Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Ich sage nicht, daß sie klein seien oder überhaupt etwas seien: sie sind ein reines Nichts. Was kein Sein hat, das ist nichts. Alle Kreaturen haben kein Sein, denn ihr Sein hängt an der Gegenwart Gottes.“³⁹

Das Sein der Kreatur besteht im Empfangen ihres Seins von Gott her. So ist die

³⁶ Vgl. D. Mieth, *Gottesschau und Gottesgeburt. Zwei Typen christlicher Gotteserfahrung in der Tradition*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 27 (1980) 204—223.

³⁷ DW 1, 39 f. — Predigt „Intravit Jesus in quoddam castellum“.

³⁸ Vgl. im Hinblick auf ideengeschichtliche Beziehungen zwischen Eckhart und Dietrich von Freiberg († nach 1310): *Dietrich von Freiberg*, *Schriften zur Intellekttheorie*, mit einer Einleitung von K. Flasch, hg. von B. Mojsisch, Hamburg 1977; B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983; K. Flasch, *Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg: Ruh* (Hg.), *Abendländische Mystik* (Anm. 1), 125—134; B. Mojsisch, „Dynamik der Vernunft“ bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart: ebd., 135—144.

³⁹ DW 1, 69 f. — Predigt „Omne datum optimum“.

Welt „sowohl das Andere Gottes als auch das Nicht-Andere (Gottes)“⁴⁰. Gott und Welt sind eins im Prozeß einer creatio continua, in der alle Dinge von Gott ihr Sein empfangen, ohne daß sie aus diesem Sein verleihenden Wirken Gottes herausfallen könnten.

„Was da ausgeht, das ist, was darinnen bleibt, und, was darinnen bleibt, das ist, was da ausgeht.“⁴¹

Diese dynamische Einheit von Gott und Welt ist aber nicht nur eine Einheit von Gott her. Sie ist zugleich eine Einheit zu Gott hin. Sie ist nicht nur — und hier greift Eckhart wiederum neuplatonisches Gedankengut auf — eine Einheit im Ausgang, sie ist auch eine Einheit in der Rückkehr zum Ursprung.

Dieser Weg der Rückkehr zum Ursprung ist der Weg der Abgeschiedenheit als ein Weg, auf dem der Mensch jene Freiheit erlangt, „frei von der Welt und frei in der Welt und frei für die Welt“⁴² zu leben: denn auch die Freiheit der Abgeschiedenheit bedarf der Bewährung, in der sie Beständigkeit und Leichtigkeit gewinnt. Sie bewährt sich in der Übung jener Tugend, die aus der ursprünglichen und ungeschiedenen Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa* erwächst, wie sie Eckhart in seiner Auslegung der Gestalt der biblischen Martha vor Augen stellt⁴³:

„Nun wollen wir zurückkehren zu unserer Ausführung, wie die liebe Martha und mit ihr alle Freunde

Gottes bei der Sorge, nicht aber in der Sorge stehen. Und dabei ist Wirken in der Zeit ebenso adlig wie irgendwelches Sich-in-Gott-Versenken; denn es bringt uns ebenso nahe [an Gott] heran wie das Höchste, das uns zuteil werden kann, ausgenommen einzig das Schauen Gottes in [seiner] reinen Natur. Drei Dinge sind in unseren Werken unerläßlich. Die sind: daß man wirke ordentlich und einsichtsvoll und besonnen. Das nenne ich ‚ordentlich‘, was in allen Punkten dem Höchsten entspricht. Das nenne ich ‚einsichtsvoll‘, über das hinaus man zur Zeit nichts Besseres kennt. Und ‚besonnen‘ schließlich nenne ich es, wenn man in guten Werken die lebensvolle Wahrheit mit (ihrer) beglückenden Gegenwart verspürt. Wo diese drei Dinge sind, da bringen sie ebenso nahe [zu Gott] und sind ebenso förderlich wie alle Wonne Maria Magdalenas in der Wüste.“⁴⁴
„Nun aber wollen gewisse Leute es gar so weit bringen, daß sie der Werke ledig werden. Ich sage: Das kann nicht sein. Nach dem Zeitpunkt, da die Jünger den Heiligen Geist empfangen, da erst fingen sie an, Tugenden zu wirken . . . Wenn die Heiligen zu Heiligen werden, dann erst fangen sie an, Tugenden zu wirken . . .“⁴⁵

Eckhart vertritt eine nüchterne und lebensvolle Mystik des Alltags und warnt wiederholt vor der Pseudo-Mystik eines selbstbezogenen geistlichen Genießens:

„Wäre der Mensch so in Verzückung, wie's Sankt Paulus war, und wüßte einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du ließeest aus Liebe von der Verzückung ab und dientest dem Bedürftigen in größerer Liebe. Nicht soll der Mensch wähnen, daß er dabei Gnade versäume; denn was der Mensch aus Liebe — willig läßt, das wird ihm um vieles herrlicher zuteil, wie Christus sprach: ‚Wer etwas läßt um meinetwillen, der wird hundertmal soviel zurückerhalten.‘ (Mt 19,29)“⁴⁶

⁴⁰ Welte (Anm. 17), 206.

⁴¹ DW 1, 259 — Predigt „Quasi vas auri solidum“.

⁴² Welte (Anm. 17), 176.

⁴³ Vgl. Meister Eckhart, Einheit im Sein und Wirken, herausgegeben, eingeleitet und zum Teil übersetzt von Dr. Mieth, München 1986 (= Neuausgabe von: Mieth, Meister Eckhart [Anm. 19]), 58–64. 156–169. Ferner: D. Mieth, Die Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa* in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler, Regensburg 1969; ders., Die Einheit von Theorie und Praxis als Lebensform. Zur Diskussion um die Einordnung der Predigt über Maria und Martha, in: P. Kesting (Hg.), Würzburger Prosastudien, Bd. 2 (Festschrift K. Ruh), München 1975, 271–286; ders., Gotteserfahrung und Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns, München 1982; ders., Die theologische Transposition der Tugendethik bei Meister Eckhart: Ruh (Hg.), Abendländische Mystik (Anm. 1), 63–79.

⁴⁴ DW 3, 488 — Predigt „Jesus intravit in quoddam castellum“.

⁴⁵ DW 3, 492 — Predigt „Jesus intravit in quoddam castellum“.

⁴⁶ DW 5, 221f — Reden der Unterweisung.

6. Ausblick

Karl Rahner beschrieb wiederholt Konturen einer künftigen Spiritualität und formulierte in diesem Zusammenhang die These: der Christ der Zukunft werde ein Mystiker sein — oder er werde nicht mehr sein. Er werde aus einer tiefen Gotteserfahrung leben und aus ihr heraus den Mut auch zur einsamen Glaubensentscheidung gegen die öffentliche Meinung finden — „zumal auch die Öffentlichkeit der Kirche selbst heute nicht so sehr für den einzelnen in seiner Glaubensentscheidung als solcher tragend, als vielmehr durch diese selbst getragen ist.“⁴⁷ Der im Ethos der Abgeschiedenheit erschlossene spirituelle Weg Meisters Eckharts erlangt in diesem Zusammenhang eine aktuelle Bedeutsamkeit. Er lädt ein, jenen Gott zu suchen, der immer schon gegenwärtig ist, der sich offenbarend als bleibendes Geheimnis erweist, den wir suchen, um ihn zu finden, und der uns als Suchenden immer schon voraus ist.

Eckharts Ansatz einer reflektierten Mystik zeichnet sich gegenüber vielen Formen gegenwärtiger „neuer Religiosität“, wie sie uns etwa im Umfeld der Bewegung des „New Age“ begegnen, dadurch

aus, daß er Mystik nicht in einer irrationalen Emotionalität aufhebt, sondern im Vollzug vernünftiger und argumentativ einsichtiger Reflexion den Wahrheitsgehalt und die Wahrheitsfähigkeit mystischer Erfahrung aufweist. Glaubenserfahrung beansprucht, *nicht widervernünftig* zu sein. Die Einübung in solche erfahrungsbezogene Glaubensreflexion macht darauf aufmerksam, daß sich Glaube in eben dieser Wahrheitsfähigkeit unterscheidet von Ideologien und illusorischen Wunsch- und Angstvorstellungen. Das Nachdenken der in der mystischen Erfahrung vorgegebenen Grenzerfahrung führt Eckhart an die Grenzen der Sprache — Paradoxie und Metapher signalisieren diese sprachliche Grenzsituation —, sie führen an die Grenzen einer kategorialen Begrifflichkeit und ihrer Logik, ohne daß jedoch deren Anspruch geleugnet oder zugunsten einer Irrationalität aufgegeben werden. „Mystik“ und „Denken“, Erfahrung und Reflexion — sie werden von Eckhart nicht als Widerspruch oder als Gegensatz erlebt und verstanden. Auch darin erweist sich der Ansatz der Eckhartschen „mystischen Theologie“ als bleibend aktuell und bedeutsam.

⁴⁷ K. Rahner, Künftige Spiritualität, in: *ders.*, Praxis des Glaubens. Hg. v. K. Lehmann u. A. Raffelt, Zürich/Freiburg 1984, 39–51, 45.

ANDREAS RESCH:

IMPULSE AUS WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG '90

gibt in kurzen und allgemein verständlichen Beiträgen einen einmaligen Überblick über die neuesten Erkenntnisse zu Grundfragen des Lebens. Eine echte Hilfe für Unterricht, Seelsorge und Lebensgestaltung. - ISBN 3-85382-039-5, 240 S., öS 210.-

Resch Verlag, A-6010 Innsbruck, Postfach 8, Tel. 0512/574772
