

<b>Zeitschrift:</b>	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
<b>Band:</b>	27 (1980)
<b>Heft:</b>	3
<b>Artikel:</b>	Gründende Tiefe und offene Weite
<b>Autor:</b>	Kern, Udo
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-760978">https://doi.org/10.5169/seals-760978</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 16.01.2026

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

UDO KERN

# Gründende Tiefe und offene Weite

*Ein Bericht über die internationale Erfurter Eckhartwoche  
(13. bis 18.2.1978)  
anlässlich des 650. Todestages Meister Eckharts \**

Nach Carl Friedrich von Weizsäcker «wandert» die «heutige Menschheit ... durch eine Zone tödlicher Gefahr», die sich in der «Unfähigkeit der heutigen Menschheit» äußere, «mit den politischen und technischen Instrumenten umzugehen, die sie selbst in ihrer Geschichte geschaffen hat» und die «im zügellosen Verfolgen ökonomischer Ziele, im unbegrenzten, ja sogar ideologisch geforderten Wirtschaftswachstum» gründe<sup>1</sup>. Notwendig erscheint C. F. von Weizsäcker heute eine «demokratische Askese»<sup>2</sup> als realistische Alternative zur kapitalistisch orientierten Konsumgesellschaft – von der die tödliche Gefahr ausgeht – zu sein, eine Askese, die sich als «Zurückhaltung gegenüber erreichbaren Gütern»<sup>3</sup> manifestiert und «drei Stufen» enthält: «Bescheidenheit,

\* Wir freuen uns, diesen Beitrag des gelehrten lutherischen Theologen Dr. Udo Kern, Pfarrer der evangelischen Predigergemeinde (der alten Dominikanerkirche) in Erfurt, hier veröffentlichen zu dürfen. – Inzwischen ist der offizielle Berichtband der Erfurter Eckhart-Woche erschienen: FREIHEIT UND GELASSENHEIT, Meister Eckhart heute, In Verbindung mit HEINO FALCKE und FRITZ HOFFMANN herausgegeben und bearbeitet von UDO KERN, München: Kaiser Verlag; Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1980, 233 S. Die hier vorliegende Orientierung, die sich durch die Fülle präziser sachlicher Informationen wie durch originelle Hinweise auf den Aktualitätsbezug der behandelten Themen auszeichnet, wird den einen willkommene Ergänzung, den anderen Anregung sein, zum vollständigen Text der in Erfurt gehaltenen Referate zu greifen.

DIE REDAKTION

<sup>1</sup> CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER, Gehen wir einer asketischen Weltkultur entgegen?, in: C. Frd. von Weizsäcker, Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen, München/Wien 1978, 73–113, hier: 73f.

<sup>2</sup> C. F. von WEIZSÄCKER, a. a. O, 79.

<sup>3</sup> ebd.

Selbstbeherrschung und eigentliche Askese»<sup>4</sup>. – Von Weizsäcker sieht in den «asketischen Idealen biblischer Propheten und griechischer Philosophen... eine intellektuelle Gegenbewegung gegen eine schon damals wachsende Reichtumspraxis der Wirtschaft»<sup>5</sup>. Und es zeige sich «in der christlichen Geschichte, daß, während die Selbstbeherrschung der Herrschenden die Welt stabilisiert, die Askese der Entsaugenden die seelischen Kräfte freisetzt, welche... die Welt verändern»<sup>6</sup>.

Der von Carl Friedrich von Weizsäcker mehr erahnte und angerissene, denn gegründete und ausgelegte Weg einer heute notwendigen realistischen Askese, könnte profiliert, rektifiziert und gebaut werden, wenn er im detaillierten Gespräch mit der gelebten und reflektierten christlichen asketischen Tradition bedacht würde. Dieser Dialog könnte das Gespräch mit der Vergangenheit als fruchtbar, ja als zwingend notwendig erweisen, um der aktuellen Gefährdung entgegentreten zu können. Substanzielles, Einfaches, Wesentliches, Entlastung vermöchte in diesem Gespräch entdeckt werden.

Ein hervorragender Gesprächspartner scheint uns hier der von 1260 bis 1328 lebende Erfurter Mystiker Meister Eckhart zu sein. Seine intellektuelle und existentielle Mystik – als Abgeschiedenheit, Abstehen von der «Mannigfaltigkeit», wesend als wesentliche Entfremdung vom pluralistischen Unwesentlichen, in der Konzentration auf das wesentliche Eine, im positiven realistischen Verzicht, in der sich als unbedingt notwendig erweisenden Liebe, im geschenkten Freisein – bewährt sich (bei aller historisch gegebenen nicht zu übersehenden Geschiedenheit) als fruchtbare Dialogpartner, der zur wesentlichen, heute notwendigen Metanoia orientiert. «Damit, daß Eccehart den Menschen aufruft, seinem Ich... und aller Dinge sowohl wie seines Gottes ... ledig zu werden, raubt und tötet er dem Menschen, der Kreatur und Gott nicht ihr Sein, sondern er macht es erst frei und erhöht es von einem bloß zufälligen Scheinsein zum wahren und wesentlichen Sein. Was er vernichtet, sind nur die durch des Menschen Ich- und Eigensucht gestifteten falschen Begriffe, die durch ein kleinlich-egoistisch oberflächliches 'Warum' geknüpften äußeren Bindungen des unwesentlichen Menschen an die Kreatur, deren wesentliches Sein durch diese falschen und nichtigen Oberflächenbeziehungen mit einem Scheinsein umhüllt und verdeckt ist. Wenn die Geburt des Wortes im Seelengrunde Ereignis wird, wenn

<sup>4</sup> ebd.

<sup>5</sup> C. F. von WEIZSÄCKER, a. a. O, 99.

<sup>6</sup> C. F. von WEIZSÄCKER, a. a. O, 100.

der Konrad oder Heinrich nach dem mystischen Tode als Gerechter zu wesentlichem Sein wiedergeboren wird, dann feiern in dieser Geburt auch die Kreaturen, die Dinge dieser Welt, ihre Auferstehung zu wesentlichem Sein, und wer im Lichte dieser Wiedergeburt eine Fliege, eine Mücke oder gar ein Stück Holz sähe, dem leuchtete aus ihnen das ewige all-eine göttliche Vernunftsein. Denn es ist des deutschen großen Mystikers sicheres Wissen, daß alles Sein dieser Welt getragen ist vom und aufgehoben im unendlichen göttlichen Urgrund ... dieses gegenseitige Durchdrungensein von Gott und Welt gedankentief und bis ins Letzte zu ergründen, ist das drängende ... Anliegen von Eckeharts spekulativ-philosophischem System ... *Den wesentlichen Menschen ... zu wesentlichem* Werk in einer zu ihrem *wesentlichen* Sein entbundenen Welt freizumachen, auf daß dieser Mensch ein tätig-nützlicher Diener der Gemeinschaft werde, das ist Eckeharts ... betätigtes Bemühen»<sup>7</sup>.

Ein internationaler interdisziplinärer Kongreß beschäftigte sich vom 13. bis 18. Februar 1978 in Erfurt mit Grundstrukturen des Denkens Meister Eckharts<sup>8</sup>. Äußerer Anlaß war der 650. Todestag des Meisters. Theologen, Philosophen, Germanisten aus sechs Ländern versuchten in einer Woche, den Hauptpunkten des tiefgegründeten Werkes Meisters Eckharts<sup>9</sup> nachzugehen; wohl bewußt der Tatsache, daß in wenigen Tagen mehr initium und Fragmentarisches möglich ist, als der Fülle Eckhartschen Denkens gerecht zu werden.

<sup>7</sup> JOSEF QUINT, Einleitung zu: Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. und übersetzt von Josef Quint, München <sup>4</sup>1977, 49f.

<sup>8</sup> Veranstalter dieser Erfurter Eckhartwoche war unter Schirmherrschaft des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR die evangelische Propstei Erfurt in Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche. Initiiert und geleitet wurde der Kongreß von Udo Kern, Pfarrer der Erfurter Predigergemeinde, die in Predigerkirche und Predigerkloster die wohl einzig noch erhalten gebliebenen «Eckhartstätten» beherbergt.

<sup>9</sup> Grundlegend für die wissenschaftliche Erforschung Meister Eckharts ist die 1936 begonnene Herausgabe seiner Werke im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die noch nicht abgeschlossen ist und ein Musterbeispiel hervorragender wissenschaftlicher Edition ist: Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft (unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter), Stuttgart 1936 ff. (zitiert: DW und LW.)

Wichtig für die Arbeit an Meister Eckhart ist auch heute noch die Pfeiffersche Eckhartausgabe: Meister Eckhart, herausgegeben von FRANZ PFEIFFER, Göttingen <sup>2</sup>1906 (= Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, hrsg. v. F. Pfeiffer, 2. Band). (Zitiert: Pfeiffer.)

Eine gute Auswahl der deutschen Werke Meister Eckharts bietet JOSEF QUINT, Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. und übersetzt von J. Quint, München <sup>4</sup>1977. (Zitiert: Dt. Pred. u. Trakt.)

## ECKHARTS INTENTION

Am Anfang der Erfurter Eckhartwoche stand mein Beitrag: «*Eckharts Intention*». Eckharts Denken ist wesentlich theologisches Denken. Von dieser Basis her ist auch Eckharts Philosophie zu verstehen. Eckharts «Absicht» ist es, «das, was der christliche Glaube sagt und was in der Heiligen Schrift enthalten ist, auszu-legen mit Hilfe philosophischer Begriffe.» «intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, expondere per rationes naturales philosophorum»<sup>10</sup>. Eckharts Denken ist stark von Aristoteles geprägt und wesentlich weniger neuplatonisch, als oft angenommen wird<sup>11</sup>. Eckhart benutzt das ihm zuhandene philosophische Material zur Interpretation der ihn prägenden Begegnung mit dem Einen, mit Gott. Diese Interpretation verdichtet sich auf den einen Grund- und Kerngedanken<sup>12</sup> Eckharts: die Geburt, das Gebären des Sohnes durch den göttlichen Vater im Seelengrunde, im Seelenfunken. Der Kerngedanke wird in Eckharts *Intention* als Theologie des Wortes biblisch orientiert, trinitarisch strukturiert, christologisch qualifiziert, spirituell meditiert, kerygmatisch orientiert und philosophisch terminiert. Um den Eckhartschen Gedanken der Gottesgeburt in der Seele recht zu erfassen, ist es notwendig, sich der ontologisch-epistemologischen Gründung desselben bewußt zu werden. Hilfreich können hier zwei Gedanken des Empedokles sein: 1. «Die Erkenntnis erfolge auf Grund des Gleichen, das Nichterkennen infolge des Ungleichen ...»<sup>13</sup> Gleiches wird durch Gleiches

Zur Bibliographie Eckhartscher Schriften gibt E. SOUDEK, Meister Eckhart, Stuttgart 1973, 24–33, einen Überblick.

Die neueste Bibliographie der Sekundärliteratur über Meister Eckhart ist von TH. F. O'MEARA, R. SCHÜRMANN, J. CAMPBELL, PH. STEIN und TH. McCONIGLE herausgegeben worden: An Eckhart Bibliography, in: *The Thomist*, 42 (2. April 1978) 313–336. Vollständigkeit erreicht auch diese Bibliographie nicht. Es fehlen zum Beispiel die beiden Rostocker theologischen Dissertationen: P. HEIDRICH, Maimunizitate bei Meister Eckhart, 1959, und G. HIECKE, Meister Eckhart und die Stoa, 1969.

<sup>10</sup> *Expositio s. evangelii sec. Johannem*, Nr. 2, LW III, 4, 4–6.

<sup>11</sup> So auch HERIBERT FISCHER, Meister Eckhart. Einführung in sein philosophisches Denken, Freiburg/München 1974, 50f. und 103f.

<sup>12</sup> Vergleiche den hervorragenden Aufsatz von HERMANN KUNISCH, Offenbarung und Gehorsam. Versuch über Eckharts religiöse Persönlichkeit, in: Meister Eckhart. Der Prediger. Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr, hrsg. von UDO M. NIX und RAPHAEL-L. OECHSLIN, Freiburg/Basel/Wien, 1960, 104–148, hier: 112.

<sup>13</sup> WILHELM CAPELLE, Die Vorsokratiker, Berlin 1961, 236.

erkannt, Ungleicher führt nicht zum Erkennen. So wird Einheit, Idealität zwischen Sein und Erkennen gebaut. 2. Empedokles hat gemeint, «Daß die Seelen göttlicher Natur sind, göttlich aber auch diejenigen, die an ihnen 'rein als Reine' teilhaben»<sup>14</sup>. Die Idealität von Sein und Erkennen zwingt Eckhart zu der Aussage, daß «alle Dinge in Gott gleich und ... Gott selbst» sind<sup>14a</sup>. Der Mensch muß – qua Gottesgeburt in der Seele – Gott gleich werden, aus ontologisch-epistemologischen Gründen: Gleicher kann nur durch Gleicher erkannt werden, Gott muß durch Gott erkannt werden. Aber das bedeutet nicht Vergöttlichung des Menschen oder der Kreatur. Gleichheit ist bei Eckhart im Verhältnis Gott-Kreatur ein Relationsbegriff. Die kritische Differenz zwischen Gott und Geschöpf wird gewahrt<sup>15</sup>. Gott ist der Eine, der Setzende, der Unaussprechliche, der nicht ausgesagt werden kann<sup>16</sup>, im «Meer seiner Unergründlichkeit» «niemals» zu «erfassen»<sup>17</sup>. Auch das Seelenfünklein ist nicht anthropologisch baubar. Gott ist der seine Vollkommenheiten Setzende. Gott und Seele sind nicht identisch<sup>18</sup>.

Erkenntnis geschieht für Eckhart dort, wo die Vernunft – als «von sonstiger menschlicher Erkenntnis und Erfahrung ... unabhängiges, in der Gnade unmittelbar (...) geschenktes Aufleuchten der Wesenheit Gottes»<sup>19</sup> – ausbricht «in den Grund, wo Gutheit und Wahrheit ausbrechen»<sup>20</sup>, in Gott. Vernünftigkeit und Erkennen sind nicht im Gegensatz zur Qualität des durch Gott Bestimmten, sie haben nicht proprietäre Eigenwirklichkeit, sie sind nur möglich und wirklich als durch Gott Gegebenes und Qualifiziertes. Der Gott Erkennende wird in einen offenen Horizont unbegrenzten Erkennens gestellt, ein Erkennen, das nicht Genüge hat im Gedachten, sondern zum Wesenhaften führt. Das

<sup>14</sup> W. CAPELLE, a.a.O., 240.

<sup>14a</sup> Pr. 12: Qui audit me, DW I, 199, 6, 477; Dt. Pred. u. Trakt. 215. Vgl. auch ebd., 199, 1–3, Dt. Pred. u. Trakt., 215.

<sup>15</sup> Pr. 13: Vidi supra montem Syon, DW I, 216, 4, 481; Dt. Pred. u. Trakt., 219, Pr. 9: Quasi stella matutina in medio nebulae et quasi luna plena in diebus suis lucet et quasi sol refulgens, sic iste refusit in templo dei, DW I, 142, 9–143, 4, 462; Dt. Pred. u. Trakt., 195.

<sup>16</sup> Pr. 20a: Homo quidam fecit cenam magnam, DW I, 329, 9.10; DW I, 330, 3–9, 506.

<sup>17</sup> Pr. 7: Populi eius qui in te est, misereberis, DW I, 123, 1–3, 457; Dt. Pred. u. Trakt., 190.

<sup>18</sup> Pr. 23: Jēsus hiez sîne jüngern üfgân, DW I, 409, 1–2, 523 und Dt. Pred. u. Trakt., 273.

<sup>19</sup> H. KUNISCH, a.a.O., 120f.

<sup>20</sup> Pr. XLII: Modicum et iam non videbitis me, PFEIFFER, 144, 38–145, 1; Dt. Pred. u. Trakt., 348.

heißt in bezug auf Gott: «Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem *gedachten* Gott ... Man soll vielmehr einen *wesenhaften* Gott haben»<sup>21</sup>. Auch das gedachte Spiel gegenüber Gott in konstruierten Strukturen der Vergangenheit und Zukunft ist für Eckhart Ausweichen ins Nichts<sup>22</sup>. «Tertio patet quod praeteritum et futurum ut sic non sunt in deo nec deus in illis, sicut nec est esse in ipsis»<sup>23</sup>.

Eckhart wendet sich gegen «bourgeoise» Verharmlosungen<sup>24</sup> des Wesentlichen, gegen utilitaristische Perversionen Gottes seitens des in sich selbst gekehrten Frommen<sup>25</sup>, gegen Gott als ideologischen Schemen menschlicher Projektionen und Ideale. Begegnung mit Gott führt zur notwendigen Verödung und Entfremdung aller «Mannigfaltigkeit»<sup>26</sup>. Einsamkeit und Entfremdung werden von Eckhart als positive, notwendige Konsequenz aus der Begegnung mit dem Einen gesehen. Konzentration aus Gott als geschenktes Erkennen, das ist das Wesentliche. – Der «Mensch ist» nach Eckhart «ein reiner Gott-Erleider» und «erleidet Gott so in sich», daß «Gott einer ist, der *in sich selbst* wirkt»<sup>27</sup>.

Konzentration auf Gott führt Eckhart nicht in elitäre Frömmigkeitspraxis, gefährdet nicht den Raum der Liebe<sup>28</sup>, baut nicht den exklusiven Ort<sup>29</sup> und die normative «Weise»<sup>30</sup>, sondern gibt qua Gelassenheit<sup>31</sup>, Abgeschiedenheit<sup>32</sup> und Ruhe<sup>33</sup> «ledige frihait»<sup>34</sup>.

<sup>21</sup> Die rede der underscheidunge, Nr. 6, DW V, 205, 5–8, 510; Dt. Pred. u. Trakt., 60.

<sup>22</sup> Daz bouch der götlichen troestunge, Nr. 2, DW V, 44, 5–6, 488; Dt. Pred. u. Trakt., 125.

<sup>23</sup> Expositio libri Sapientiae, Nr. 33, LW II, 354, 4.5.

<sup>24</sup> Vgl. H. KUNISCH, a. a. O., 137.

<sup>25</sup> Vergleiche Eckharts schönes Gleichnis mit der Kuh: Pr. 16b: Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso, DW I, 274, 1–6, 494; Dt. Pred. u. Trakt., 227.

<sup>26</sup> Pr. IV: Et cum factus esset Jesus annorum duodecim etc., PFEIFFER, 26, 35–37; Dt. Pred. u. Trakt., 434.

<sup>27</sup> Dt. Pred. u. Trakt., 307.

<sup>28</sup> Die rede der underscheidunge, Nr. 10, DW V, 221, 5–8, 514f.; Dt. Pred. u. Trakt., 67.

<sup>29</sup> Die rede der underscheidunge, Nr. 6, DW V, 201, 5–9, 509; Dt. Pred. u. Trakt., 58f.

<sup>30</sup> Die rede der underscheidunge, Nr. 17, DW V, 251, 10.11, 252, 6–8, 522; Dt. Pred. u. Trakt., 78f.

<sup>31</sup> Die rede der underscheidunge, Nr. 21, DW V, 283, 7ff. und Pr. 79: Laudate caeli et exultet terra. Ego sum lux mundi, DW III, 365, 2–8.

<sup>32</sup> Von abgescheidenheit, DW V, 400, 2–401, 7, 539.

<sup>33</sup> Pr. 19; Sta in porta domus domini et loquere verbum, DW I, 317, 4–6, 503; Dt. Pred. u. Trakt., 238.

<sup>34</sup> Pr. 15: Homo quidam nobilis abijit in regionem longinquam accipere regnum reurti luc., DW I, 246, 6–8, 488.

Es bleibt die Einsamkeit der eckhartschen Gotteserfahrung, die in Verkennung der geschichtlichen Dimension der Christologie dem Ephapax des in Jesus Christus Geschenkten nicht gerecht wird und den Menschen in eine strenge Alienation stellt, der die *communio fratrum* letzten Endes entbehrlich scheint.

#### ECKHART UND ARISTOTELISCHE PHILOSOPHIE

Der polnische katholische Philosoph MARIAN KURDZIALEK (Lublin) referierte über philosophische und theologische Traditionen, aus denen Eckhart kommt. KARL BORMANN aus Köln untersuchte das Verhältnis Eckharts zur Aristotelischen Philosophie.

KURDZIALEK setzt bei dem Eckhartschen «theologizare» ein. Eckhart ist hier – in Abgrenzung von Dietrich von Freiberg – geprägt vom dem Boethianischen «theologizare» und seiner Interpretation aus der Schule von Chartres. Eckharts Theologie ist für Kurdzialek eine «biblisch begründete Philosophie»<sup>35</sup>. M. E. muß man demgegenüber von philosophisch begründeter *Theologie*, die in der Begegnung mit dem Einen gründet, bei Eckhart sprechen. Nach Kurdzialek kennt Eckhart keinen Bereich der Theologie, «der nicht grundsätzlich der philosophischen Aussage zugänglich wäre und in philosophischer Aussage festgehalten werden könnte.» Eckhart sieht sich zwei Grundinterpretationen des «theologizare» gegenüber: einmal (1) ausgehend von der Boethianisch-aristotelischen Kategorienlehre (Chartres) oder (2) von der aristotelischen Naturphilosophie (David von Dinant). Eins hat als Folge, daß die Dingontologie untauglich in der Theologie ist. Eckhart und die Schule von Chartres lehren: «Deus non est ens». Zwei führt zu der Konsequenz, daß die Dinge den verhüllenden Rock Gottes bilden. Eckhart geht von der aristotelisch-thomistischen Metaphysik aus: «Esse est deus». Das esse rerum führt von hier aus gesehen nicht zur Gotteserkenntnis, sondern zur Störung desselben. Nicht die Abstraktion, sondern die Abgeschiedenheit von allem Kreatürlichen eröffnet die Möglichkeit, «das reine göttliche Sein zu erkennen».

<sup>35</sup> Alle Zitate meines Aufsatzes, bei denen in der Fußnote nicht eine Stellenangabe erfolgt, beziehen sich auf das mündliche Referat beim Erfurter Eckhartkongreß.

KARL BORMANN erhellt in seinem Beitrag «*Das Verhältnis Meister Eckharts zur aristotelischen Philosophie. Zu einer aristotelischen Lehre bei Meister Eckhart*» den aristotelischen Hintergrund einer Stelle aus dem eckhartschen Johanneskommentar; nr. 441, LW III, 378, 8–10; «*Nota ergo quod id quod philosophus dicit materiam, formam et privationem tria esse principia rerum naturalium, ipsum est quod theologia dicit: 'tres sunt qui testimonium dant in caelo'*». 1. Joh. 5. Als Vergleich sind bei Aristoteles folgende Texte heranzuziehen: Physik 189a 11–191a 22, Met. 1069 b 3–34, Met. 1004 b 27–1005 a 5. Insbesondere bezieht sich Bormann auf Met. 1069 b 32–34: «Es gibt also drei Ursachen und drei Prinzipien: Zwei macht der Gegensatz aus, dessen eines Glied der Logos und die Wesensform, dessen anderes Glied die Privation ist; das dritte aber ist die Materie.» Da nach Eckhart Vater, Sohn und Geist eins sind und als eins wirken, tragen Materie und Form aus sich zum Sein der Dinge bei und zwar unmittelbar, im Gegensatz zur Privation, die nur mittelbar zum Sein der Naturdinge beiträgt. «Die Privation bezeugt nur, daß das Ding sein kann.» Hier ist nun Gegensatz zwischen Aristoteles und Eckhart: Während bei Aristoteles «Privation die jeweils konträr entgegengesetzte, negative Formbestimmtheit ist, ist sie bei Eckhart die Abwesenheit der Form.»

Bormanns Beitrag gibt bewußt nur einen sehr begrenzten Einblick in das Verhältnis Aristoteles – Eckhart.

#### ECKHARTS DENKEN ALS DENK-GESCHEHEN

LUDWIG HÖDL (Bochum) sieht in seinem Beitrag «*Meister Eckharts theologische Kritik des reinen Glaubensbewußtseins*» die unterschiedlichen Auslegungen des Eckhartschen Werkes darin begründet, daß man Eckhart nicht entwicklungsgeschichtlich, genetisch, sondern von Systemgedanken interpretiert<sup>36</sup>. Eckharts Denken muß als «Denkgeschehen» ausgelegt werden, «nicht von einer periodischen Geschichte her» und als «Doktrin», sondern als «Denkmodell» verstanden werden.

<sup>36</sup> Das gilt nach Hödl auch für die Arbeiten von K. ALBERT, Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum, Saarbrücken 1976, und 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 Quaestiones Meister Eckharts, Freiburg 1976 (= Stud. Friburgensia NF 53). Vergleiche dazu L. HÖDLS Rezension in Theol. Rev. 73 (1977) 319–321.

Eckhart, dessen Beziehungen nach Hödl zum augustinischen Neuplatonismus Heinrich von Gents nicht übersehen werden dürfen, geht es «um die Veränderung und Erneuerung des religiösen Bewußtseins durch ein kritisches Gotterkennen, das Gott nicht zu einem gedachten Gott macht, sondern ihn als lebendigen zu erkennen gibt.» Das ist Hödls Hauptthese. Leider betont Hödl zu einseitig die neuplatonische Verankerung Eckharts und sieht zuwenig den aristotelischen Hintergrund des Eckhartschen Denkens.

Nach Hödl wendet sich Eckhart gegen die aristotelische Tradition der Dominikaner, «daß der menschliche Geist immer nur in der Anspannung und Anstrengung von Potenz und Akt zur aktuellen Erfüllung und Verwirklichung des geistigen und geistlichen Lebens kommen könne». Eckhart ist vielmehr der Überzeugung, «daß die Durchformung und Überformung des Menschen durch Gott, das Wahre und Gute, eben den Menschen in Form bringt, in Form kommen läßt, aus der das Erkennen des Wahren und Wollen des Guten unmittelbar ausfließen.» Eckhart gebraucht den Formbegriff «nicht in der eingeschränkten Bedeutung der aristotelischen Ursachenlehre»<sup>37</sup>, sondern in der entschränkten neuplatonischen, die nicht zwischen Formal- und Materialursache, zwischen Kausal- und Finalgrund, zwischen Inhalt und Gegenstand der Erkenntnis, Subjekt und Objekt differenziert, sondern – bedingt durch die ‘schöpferische Entäußerungsbewegung’ – im Durchbrechen des Dinghaften zum Prozeß der Einigung des Subjekts mit dem Wahren, Guten führt.

Die «totale Überformung des Lebens durch Gott» führt Eckhart unter Benutzung der neuplatonischen Formphilosophie zur Gnadentheologie, die den Graben zwischen dem heilwirkenden Gott und dem Sünder überwindet<sup>38</sup>. Die «absolute Fülle der Vollkommenheiten Gottes ... erweckt Erkennen und Wollen zu der ihnen möglichen Vollkommenheit». Für Eckhart ist Gotterkennen als vom offensbaren Gottesgeheimnis geprägtes «ganz und gar und wesentlich rational und ebenso von der Offenbarung bestimmt.» Wer Gott erkennt – «denn Gott gibt sich den Menschen zu erkennen» –, wendet sich dem Ganzen, der Lebensfülle zu. Eckhart, ein «Reformator der Spiritualität», nimmt mit dem «sorgfältigen Blick des Naturbetrachters und Forschers ... die Dinge

<sup>37</sup> Vgl. Aristoteles, Metaphysik I c. 3, 983a, 24–33.

<sup>38</sup> Eckhart ersetzt die stoisch-neuplatonische Tugendethik durch die Gnadenethik.

der Umwelt wahr und mit dem inwendigen Auge des Heiligen schaut er auf das Eine und Vollkommene. Mit der Geduld des Forschers sammelt er die Lebenserfahrungen und mit dem Eifer des Heiligen bringt er Gott zur Erfahrung». Es gelingt Hödl, Einblick in Grundstrukturen Eckhartschen Denkens zu geben und Eckharts wesentliche Intention, die der Begegnung mit Gott, anzuzeigen.

#### ECKHART UND NIKOLAUS VON KUES

RUDOLF HAUBST (Mainz) untersucht das Verhältnis Nicolaus von Kues' zu Eckhart: «*Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts*». Mit Josef Koch<sup>39</sup> spricht er von einer «kongenialen Begegnung». Nikolaus von Kues zitiert Eckhart nur an zwei Stellen seiner Schriften, dort allerdings mehrmals: 1. in der «*Apologia doctae ignorantiae*»<sup>40</sup> und 2. in der von J. Koch herausgegebenen Predigt «*Ubi est qui natus est rex Judaeorum*»<sup>41</sup>.

R. Haubst kommt zu folgendem Ergebnis: 1. Nicolaus Cusanus hat Eckhart nur dort rezipiert, wo er Eckharts Gedanken kritisch mittragen konnte. 2. Nicolaus wendet sich gegen eine öffentliche Lektüre Eckharts<sup>42</sup>, da Eckharts Werk dem Volke Unverständliches und den anderen Lehrern der Kirche gegenüber Fremdes enthielte. Hier teilt Nikolaus von Kues die Befürchtung der päpstlichen Bulle gegen Eckhart vom 27. März 1329. 3. Nikolaus zweifelt nicht an Eckharts Rechtgläubigkeit. 4. Einsichtige (intelligentes) können nach Nikolaus bei Eckhart «viel Scharfsinniges und Nützliches» finden<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Meister Eckharts Weiterwirken im deutsch-niederländischen Raum, in: J. KOCH, Kleine Schriften I, Roma 1973, 452. (Edizione di Storia e Letteratura 127).

<sup>40</sup> Hrsg. von R. KLIBANSKY, in: Nicolai de Cusa, *Opera omnia iussu et auctoritate Acad. Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h II), Leipzig 1932, 22, 15; 24, 26; 25, 15; 26, 15.

<sup>41</sup> J. KOCH, Vier Predigten im Geiste Eckharts: Cusanus-Texte I, 2–5, Heidelberg 1937, 86, N. 4; 100, N. 16; 102, Nr. 18.

<sup>42</sup> *Apologia doctae ignorantiae*, in: a. a. O., 25, 9–11.

<sup>43</sup> Vgl. *Apologia doctae ignorantiae*, in: a. a. O., 25, 9 und 12.

## ECKHART UND MYSTISCHE ERFAHRUNG

Vier Beiträge gelten dem Problemfelde Eckhart und die Mystik: BERNHARD WELTE (Freiburg im Breisgau) «*Der mystische Weg des Meister Eckhart und sein spekulativer Hintergrund*», KONRAD WEISS (Rostock, verstorben) «*Meister Eckhart der Mystiker. Bemerkungen zur Eigenart der Eckhartschen Mystik*», RAPHAEL-L. OECHSLIN (Fribourg) «*Meister Eckhart, der Mystiker*», und JÜRGEN MOLTMANN (Tübingen) «*Theologie der mystischen Erfahrung. Zur Rekonstruktion der Mystik*».

B. WELTE macht darauf aufmerksam, daß der Weg, der Eckhart als Lebemeister in die «Stille der Gegenwart Gottes» führt, also der mystische, auf einem exakten spekulativen theoretischen Grundriß entworfen ist, daß der Lebemeister den Lesemeister nicht vergißt. Welte weist diesen überaus bemerkenswerten Aufriß Eckharts an dem Eckhartschen Begriff der Abgeschiedenheit auf. «Der mystische Gedanke der Abgeschiedenheit erhebt sich über einer spekulativen Idee, über den intellectus. Er bekommt daher seine Genauigkeit.» *Intellectus* als «unbegrenzte Offenheit» ist der spekulativen Hintergrund der Abgeschiedenheit, der in seiner grenzenlosen Offenheit durch «keinerlei Äußeres» beschränkt werden kann. «Er hat keinerlei Bestimmung und er ist in dieser Betrachtung das schlechthin unbegrenzte Nichts, und gerade weil er Nichts ist, hindert ihn auch nichts, für alles offen zu sein.» Weltes hervorragende und bestechende Analyse der spekulativen theoretischen Basis Eckhartscher Mystik sollte initium sein, von dem aus heutige epistemologische Funktion der Theologie bedacht, aufgerissen werden könnte in eine universale, notwendige, gründende Weite.

KONRAD WEISS untersucht das Verhältnis Eckhart – Mystik in fünf Problemfeldern: 1. «Der Weg der mystischen Einung», 2. «Das Seelen-Funkelín», 3. «Gott im mystischen Prozeß», 4. «Gnade im mystischen Prozeß und 5. «Seelsorgerisches Wirken Eckharts».

Weiβ analysiert fast ausschließlich auf Grund der deutschen Predigten und Traktate Eckharts und zieht zuwenig das lateinische Schrifttum Eckharts heran.

Weiβ sieht wie J. Koch<sup>44</sup> das Ziel des Eckhartschen Werkes in der Gottesgeburt in der Seele, der Einwohnung Gottes im Menschen. Vom

<sup>44</sup> J. KOCH, *Sinn und Struktur der Schriftauslegung*, in: *Meister Eckhart der Prediger*, hrsg. von U. NIX und R. OECHSLIN, Freiburg 1960, 73–103.

Methodos dieser Einswerdung (Entäußerung, geistliche Arbeit, Erleuchtung, Schauung) ist bei Eckhart nichts Eigentümliches zu entdecken. Das Eigentümliche der Eckhartschen Mystik sieht Weiß darin, daß «es bei Eckhart, auf welchem Wege er sich auch bewegt ..., jedesmal ... zu Überschreitungen von manchmal schwindelerregender Waghalsigkeit kommt».

Bei Eckhart bleibt auf dem Weg der mystischen Einung die polare Spannung zwischen Mensch und Gott erhalten, also keine Identifikation. Durch das Seelenfünklein, das als nicht geschaffener Teil von Gott bei der *creatio in die Natur der Seele* gelegt wurde – und das K. Weiß mißverständlich als «Anlage» bezeichnet –, kommt es zur Einung mit Gott, zur Gottesgeburt. Gott wird im mystischen Prozeß als «*deus unus et trinus*» der im Gebären unaufhörlich aktive Gott.

Weiß stellt die Frage nach der Funktion der Gnade im mystischen Einungsgeschehen bei Eckhart. Ist die Einung ursächlich der «*Natur* der Seele oder ihrer *gnadenhaften Überformung*» zuzuschreiben? Bei aller Hervorhebung der Bedeutung der Gnade bei Eckhart bleibt für Weiß bei Meister Eckhart «die Gnade ... auf der Strecke». Meines Erachtens wird Konrad Weiß hier Meister Eckhart nicht gerecht. Daß Gott der Erste, der durch und durch Bleibende und Setzende ist, wird bei Eckhart nie in Frage gestellt. Eckharts Seelenfünklein ist nicht als religiöse Anlage disponiert, die – und sei es zur partiellen – Disqualifikation der Gnade führt und so Eigenes als Letztes setzt. Eckhart geht es um die universale Wirksamkeit Gottes, die ihn auch einen verengten Gnadenbegriff sprengen läßt und Gnade und offene Weite als strenges Kontinuum verstehen läßt.

Weiß sieht zu Recht die Mystik Eckharts auch in ihrer seelsorgerischen Breite. Freisein von den Zwängen und Zufällen des Lebens, Armut und Reichtum, Glück und Unglück, das «problemlose Hinnehmen der Dinge» führt zur Nüchternheit, die Weiß als «das fast paradoxale Merkmal der Eckhartschen Mystik» bezeichnet.

Weiß' Beitrag, der viele herrliche Zitate aus den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts enthält, lockt zur Lektüre Eckhart-scher Schriften. Man spürt bei Konrad Weiß den Ertrag der jahrzehntelangen Beschäftigung mit und die kritische Faszination gegenüber dem Werk Eckharts.

Auch RAPHAEL-L. OECHSLIN betont in seinem kurzen Beitrag zur Eckhartschen Mystik zu stark bei Eckhart die cooperatio, die Mitwirkung des Menschen, um die Gnade zu empfangen. Oechslin nivelliert

den für Eckhart wesentlichen streng-theologischen Kontext und wird so wie K. Weiß dem Eckhartschen Seelenfünklein nicht gerecht. Allerdings weist Oechslin andererseits zu Recht darauf hin, daß, wenn bei Eckhart von der «Kraft der Seele» gesprochen wird, diese nicht als menschliche potentia, sondern als göttliche virtus zu interpretieren ist.

JÜRGEN MOLTMANN definiert mit Luther<sup>45</sup> Mystik als «sapientia experimentalis et non doctrinalis». Mystische Theologie wird nicht durch Lehrsätze, sondern durch Erfahrung vermittelt. Abgesehen von Meister Eckhart sind für Moltmann die Lehrinhalte der Mystiker «selten besonders eindrucksvoll». Als «Weisheit der Erfahrung», die das Auf-dem-Weg-sein, Auf-der-Reise-sein zu Gott und die Unaussprechlichkeit Gottes kennt, ist mystische Theologie Tugendlehre (ethisch) und «Suche nach Erfahrung» (mystisch) zugleich. «Das Leben selbst ist für die Mystiker (seit Augustin) das *Drama der Liebe*, der unglücklichen, der verzweifelten, der befreiten und der suchenden Liebe. Von dieser Voraussetzung gehen sie alle aus: *der Mensch ist ein erotisches Wesen*, er ist ein gieriges Verlangen, ein faustischer Trieb, ein hungriges Herz, das in Gott allein Genügen finden kann. Denn der unendliche Gott erregt im Menschen, seinem Ebenbilde, eine endlose Leidenschaft, die alles Endliche und Irdische zerstört, wenn sie nicht in seiner Unendlichkeit Ruhe findet.»

Grundstrukturen einer allgemeinen – weniger an Eckhart – orientierten Theologie der Mystik als sapientia experimentalis findet Moltmann in fünf Hauptpunkten: 1. «Aktion und Meditation», 2. «Meditation und Kontemplation», 3. «Kontemplation und Mystik», 4. «Mystik im Martyrium», 5. «Die Visionen der Welt in Gott».

### 1. Aktion und Meditation

«Meditation ist ... eine alte, durch den modernen Aktivismus (sc. und «utilitaristische Vermarktungen» von Meditation) verdrängte Weise des Erkennens.» Aber wir brauchen heute Menschen, die die Erfahrung von Mystik (Einsamkeit, Schweigen, Leiden, nichtwissendes Wissen) positiv in die Gesellschaft einbringen, die die bei uns negativ umfunktionierten Werte von Mystik, gestählt durch gründende Einsamkeit, Hindurchgehen in Abgründe des Selbst als exemplarische Erfahrung für andere zur Eröffnung der Ausfahrt erfahren und bauen.

<sup>45</sup> M. LUTHER, Randbemerkungen zu Tauler (1516), Clemen, V, 306.

## 2. *Meditation und Kontemplation*<sup>46</sup>

Moltmann versteht unter «*Meditation* das liebende, erleidende und teilnehmende Erkennen eines Gegenstandes» und unter «*Kontemplation* das reflektierte Bewußtwerden des eigenen Selbst in dieser Meditation». Meditation und Kontemplation bedingen einander.

Christliche Meditation ist als gegenständliche Meditation keine transzendentale Meditation, sondern in ihrem Kern «*meditatio passionis et mortis Christi*». Dieser Tatbestand äußert sich als «meditative Erkenntnis des ‘Christus pro nobis’» und als «kontemplative Wahrnehmung des ‘Christus in nobis’», sich gegenseitig streng implizierend. Der die Geschichte Jesu Christi Meditierende erkennt, daß diese Geschichte ihn selbst bestimmt. Der gekreuzigte und auferstandene Christus ist der Prägende. Die «selbstvergessene Erkenntnis der Kreuzesgeschichte Christi *extra nos* und die selbsterkennende Wahrnehmung des auferstandenen Christus *in nobis*» gehören «in eins zusammen». Dies wird erfahrbar durch die Gabe des Heiligen Geistes. «Die eigene Geschichte in und mit der Geschichte Christi ist die Geschichte des Heiligen Geistes. Ohne die kontemplative Wahrnehmung des Wirkens des Heiligen Geistes in uns wird die Geschichte Christi für uns nicht lebendig.»

## 3. *Kontemplation und Mystik (unio mystica)*

*Unio mystica* ist der «Augenblick der Erfüllung», der «dunkel, unerkennbar und unbeschreibbar» ist, «die Ekstase der Vereinigung, das Versinken der Seele im ‘unendlichen Meer der Gottheit’, die ‘Gottesgeburt in der Seele’». Hier ist absolutes Alleinsein, keine Beobachtung und kein Bewußtwerden möglich. Das Schweigen ist gefordert. «Um durch das Schweigen aber das silentium mysticum in der unverstellten Gegenwart Gottes zu qualifizieren, muß man reden. Man muß reden, um das Reden aufzuheben.»

«Die *Meditation* der Geschichte Christi für uns» führt «zur *Kontemplation* seiner Geistesgegenwart in uns und zur Erneuerung der eigenen Gottebenbildlichkeit ... Der Weg von der *Kontemplation* zum mystischen

<sup>46</sup> Vgl. K. TILMANN, Die Führung der Meditation, 1, Einsiedeln 1974; W. MASSA (Hg.), Kontemplative Meditation. Die Wolke des Nichtwissens, Mainz 1976<sup>3</sup>; W. JOHNSTON (Hg.), Der Weg des Schweigens, Kevelaer 1975<sup>2</sup>; J. V. TAYLOR, The Go-Between God, London 1972.

Augenblick führt ... zur Aufhebung der Gottebenbildlichkeit um Gottes willen, zuletzt zur Aufhebung Gottes um Gottes willen: dann ist die Seele zu Hause, dann ist die Liebe selig, dann endet die Leidenschaft in unendlicher Lust, das ist das Gleiche bei dem Gleichen.»

#### 4. *Mystik und Martyrium*

Der Weg des Mystikers ist der Weg des Märtyrers. Schweigen, Einsamkeit, Abgeschiedenheit, Gelassenheit erweisen den mystischen Weg – Politisches, nicht Religiöses – als Martyrium als Nachfolge Christi und als gegründetes und gelebtes Nein gegen Unterdrückungen des Menschen. «Der Ort der mystischen Erfahrung ist ... die Zelle, die Gefängniszelle. Der ‘Zeuge der Wahrheit Christi’ wird verachtet, verschmäht, verfolgt, entehrt und verworfen. Er erfährt in seinem Geschick das Geschick Christi», er erfährt die «*conformitas crucis*» und mit ihr die lebendige Gegenwart des Auferstandenen. Eckharts Hinweis «auf das Leiden als dem kürzesten Weg zur Gottesgeburt der Seele» entspricht diesem. «Gott in der Zelle, Gott im Verhör, Gott in der Folter, Gott in den Schmerzen des Leibes, Gott in der Umnachtung der Seele, – das ist die politische Mystik der Märtyrer ... Das Gefängnis ist der Ort der christlichen Freiheitserfahrung. Im Gefängnis wird die Geistesgegenwart Christi erfahren. Im Gefängnis findet die Seele die *unio mystica*. Davon berichtet die ‘Wolke der Zeugen’ in Korea, Südafrika, Lateinamerika und anderen Ländern». So ist es sinnvoll, «sich in der Zelle eines Klosters auf die Zelle im Gefängnis vorzubereiten, ... Einsamkeit und Schweigen zu lernen, bevor man dazu verurteilt wird. Es ist befreiend, sich in die Wunden des auferstandenen Christus zu versenken, um dann die eigenen Qualen als sein Geschick zu erfahren. Es ist erlösend, Gott in der Tiefe der eigenen Seele zu finden, bevor man von der Außenwelt abgeschnitten wird. Wer in Christus gestorben ist, bevor er stirbt, der wird leben, ob er gleich stürbe.»

Neben dem besonderen Weg des Mystikers und Märtyrers kennt Moltmann die «Mystik des alltäglichen Lebens», die «tiefste Mystik», die «*meditatio crucis in passione mundi*», die viele üben, ohne es zu wissen (Leiden der Kleinen, Schwachen, Ängste). Annahme der eigenen Geworfenheit, Niedrigkeit, «wahre Demut», «das einfache Dasein», das durch die göttliche Einfalt im mystischen Kairos bewährte, als Anfang und Ende präsente Leben in Gott beschreiben das weite Feld der Mystik des alltäglichen Lebens.

### 5. Die Vision der Welt in Gott

Die nach Römer 14, 7ff. Lebende und Tote umgreifende Präsenz Christi «ist nach 1 Kor 15, 28 die alles erfüllende Präsenz Gottes selbst», die als reale Vision Gottes Grund hat und setzt im Kreuz Christi. Kirchliche Schöpfungslehre als Wiederholung der priesterschriftlichen und jahwistischen Traditionen ist hier zuwenig, letzten Endes untaugliches Interpretationsgerüst; auch der mystische Pantheismus ist, wenngleich ein erster Schritt, nicht brauchbar. «Nur die» – auch pneumatologische – «Erkenntnis des *gekreuzigten Gottes* gibt dieser Vision der *Welt in Gott* Grund und Bestand. In der Herrschaft des Gekreuzigten kommen Lebendige und Tote zur ewigen Gemeinschaft. In dem Kreuz des Auferstandenen versinken die Sünden und Leiden der ganzen Welt. Darum entsteht unter dem Kreuz die Vision: Gott in allen Dingen, alle Dinge in Gott. Wer Gott in der Gottverlassenheit des Gekreuzigten glaubt, der sieht ihn überall.»

Jürgen Moltmann sucht leidenschaftlich nach der gegenwärtigen Relevanz der Mystik. Der starke Punkt seines Beitrages ist der Abschnitt über Mystik und Martyrium. Die Erfahrung des Leidens, des Kreuzes Christi baut in ihrer «mystischen» Interpretation Wesentliches, um Kirche als Stätte der *meditatio crucis et passionis Christi* sinnvoll und prägend heute sein zu lassen. Durch den Bezug zur Alltäglichkeit als tiefste Mystik liefert Moltmann einen Entwurf, dem es sich lohnt nachzugehen.

Leider ist Moltmanns Beitrag zuwenig an Eckhart orientiert. Hier hätte die theoretische, spekulative Dimension von Mystik auch in ihrer präsentischen Aktualität bedacht werden können<sup>47</sup>.

### ECKHART UND SPRACHE

Der Zürcher Germanist ALOIS M. HAAS referierte zum Thema «*Meister Eckhart und die deutsche Sprache*». Haas' Beitrag besticht durch Solidität und hohen Informationsgehalt. Wer sich mit der deutschen Sprache im Mittelalter beschäftigt, wird an diesem Aufsatz nicht vorbeigehen können. Die Sekundärliteratur wird umfassend als Gesprächspartner zur eigenen Analyse herangezogen. Alois M. Haas will Eckhart

<sup>47</sup> Vgl. hierzu UDO KERN, Glauben und Erkennen. Bemerkungen zum Leben und Werk Meister Eckharts, in: *Communio viatorum*, H. 3, Prag 1979, 153–154, hier: 156 ff.

gerecht werden und warnt davor, Eckhart als Legitimation des herrschenden Zeitgeschmackes unsachlich zu verwenden. Schlimme Spuren hat hier die Rosenbergsche Verkehrung Eckharts – Eckhart als «wiedergeborener germanischer Mensch» – hinterlassen. Ideologische Belastungen behindern nach Haas die solide Erforschung des Eckhartschen Deutsch. Eckhart als Apostel der Drogenszene<sup>48</sup>, als anonymer Buddhist oder hinduistischer Yogin<sup>49</sup>, als eines marxistischen «Prinzips Hoffnung»<sup>50</sup>, als «Anwalt des mittelalterlichen Plebeyertums»<sup>51</sup> und als Repräsentant einer nichttheistischen Religiosität<sup>52</sup> sind unangemessene Interpretationschiffen der deutschen – nur diese, kaum werden Eckharts lateinische Traktate und Predigten herangezogen – Schriften Meister Eckharts, denen man nicht wehren kann, die aber «in der Gabe der Unterscheidung» als «fruchtbare Irritation» dem eigenen Sachgrund Eckhartschen Denkens gegenübergestellt werden müssen<sup>53</sup>.

Will man Eckharts Verhältnis zur deutschen Sprache recht verstehen, dann muß «Eckharts eigene Sprechsituation, die ihn zur Anwendung der deutschen Sprache zwingt, angemessen» beachtet werden. Gründend ist hier:

1. Eckhart ist Dominikaner und somit verpflichtet, die eigene in Theorie und Praxis bewährte «Kontemplation, unmittelbar in der Predigt wirksam werden zu lassen». Das Sprechen der Predigt ist gebunden

<sup>48</sup> Vgl. A. J. DEIKMANN, Deautomatization and the Mystic Experience, in: *Altered States of Consciousness*, ed. by Ch. T. Tart, New York 1969, 45.30.

<sup>49</sup> Vgl. z.B. D. T. SUZUKI, Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik, Frankfurt a.M. 1971; G. FEUERSTEIN/J. MILLER, *Yoga and Beyond. Essays in Indian Philosophy*, New York 1972, 152–169; R. OTTO, West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung, München 1971.

<sup>50</sup> Vgl. A. M. HAAS, Meister Eckhart im Spiegel der marxistischen Ideologie, in: *Wirkendes Wort*, 22 (1972) 123–133.

<sup>51</sup> H. LEY, *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter*, Berlin 1957, 353–444; ders., *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, Bd. 2/2, Berlin 1971, 257–283.

<sup>52</sup> D. SÖLLE, *Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen*, Stuttgart 1975.

<sup>53</sup> Informativ Forschungsberichte zur Eckhartrezeption geben: I. DEGENHARDT, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, Leiden 1967 (= *Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie III*); T. SCHALLER, *Die Meister-Eckhart-Forschung von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart*, Diss. Freiburg i. Ue., 1969 (auch in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 15 (1968) 262–314, 403–426; 16 (1969) 22–39); W. M. FUES, *Mystik als Erkenntnis? Kritische Studien zur Meister-Eckhart-Forschung*, Diss. Zürich 1978 (= *Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik*, Bouvier, Bonn 1978).

an das kontemplative Gebet. Durch dieses wird die Predigt erst sinnvoll, dem Heil der Menschen dienlich.

2. Aus einer Bestimmung des Provinzialpriors Hermann von Minden aus dem Jahre 1287 geht die Verpflichtung der Dominikanerbrüder zur «cura monialium»<sup>54</sup>, zur Seelsorge an den Schwestern in den Dominikanerklöstern hervor. Diese Verpflichtung führte die lateinisch denkenden und sprechenden fratres docti zur Anwendung der deutschen Sprache, eine Aufgabe, die vielen Brüdern nicht leicht wurde; ein wichtiger Aspekt zur Herausbildung der deutschen Sprache.

3. Als frater doctus setzt Eckhart seine philosophisch-theologische wissenschaftliche Bildung ein, wenn er deutsch predigt. Daher gibt es keinen Gegensatz zwischen dem deutschen und lateinischen oder zwischen dem mystischen und scholastischen Eckhart.

4. Eckhart kann nicht als der elitäre Schöpfer der deutschen philosophischen Sprache bezeichnet werden. Das große, bisher viel zuwenig erschlossene deutschsprachige Schrifttum<sup>55</sup> der Bettelorden ist hier der Zusammenhang, in dem Eckhart steht und aus dem heraus seine sprachliche Aktion möglich ist.

5. Eckharts tollkühn erscheinende Aussage, daß Gott durch ihn spreche<sup>56</sup> – «ungewohnte Töne in deutscher Sprache» – «bezeugen eine kerygmatische Autorität, die gerade nicht auf die Arroganz des Sprechenden sich gründet, sondern auf dessen reine Durchlässigkeit für die Offenbarung Gottes im Menschen. Das ist denkbar, weil Eckhart eine absolute Kohärenz zwischen innerem und äußerem Wort annimmt»<sup>57</sup>.

Hier gibt es Relationen zu Luther, die Haas aber nicht erwähnt, geschweige denn analysiert.

6. «Gott ist ihm (sc. Eckhart) das Wort, das der Vater als seinen eigenen Sohn spricht; indem er es spricht, spricht er die Seele als ein

<sup>54</sup> Vgl. H. S. DENIFLE, Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker, ALKG 2, 1886, 641–652; H. GRUNDMANN, Die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik, in: Ausgewählte Aufsätze, Teil 1: Religiöse Bewegungen, Stuttgart 1976, 243–268.

<sup>55</sup> Vgl. W. STAMMLER, Von mittelalterlicher deutscher Prosa, in: Kleine Schriften zur Literaturgeschichte des Mittelalters, Berlin 1953, 43–67; ders., Deutsche Scholastik, in: a. a. O., 127–151; ders. Mittelalterliche Prosa in deutscher Sprache, in: W. STAMMLER (Hg.), Deutsche Philologie im Aufriß, II, Berlin 1960, 749–1102 (mit reicher Bibliographie); K. RUH, Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und Scholastik, Bern 1965; ders., Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter, I, München 1965.

<sup>56</sup> Vgl. DW II, 487, 4 ff. und DW I, 41, 5 ff.

<sup>57</sup> PFEIFFER, 104, 35–105, 5.

*bîwort*, die, indem sie diese Tatsache ratifiziert, eins werden kann mit dem Sohn und damit auch mit der Gottheit.»

Alois M. Haas formuliert als «Ergebnis» seiner Analyse des Verhältnisses Meister Eckharts zur deutschen Sprache: «Eckhart trägt keine Ideologie der deutschen Sprache vor...; er *spricht* und macht sich Gedanken über sein Sprechen und begründet sein Sprechen im Wunder der Wortwerdung und der Geburt Gottes als Wort in der Seele. Er hat eine Theologie des Wortes, aber keine der deutschen Sprache. Aber der Glanz, der von dieser Worttheologie in Eckharts *locutio emphatica...* aufscheinen darf, gehört der deutschen Sprache als eine historische Größe an, die über die Zeiten hinweg auch heute noch unmittelbar ergreift und wahrhaftig als eine ‘sprachliche Großtat’<sup>58</sup> bezeichnet werden kann.»

#### ECKHART UND HERMENEUTIK

EBERHARD WINKLER, praktischer Theologe in Halle, äußert sich zum Thema «*Wort Gottes und Hermeneutik bei Meister Eckhart*». Drei wichtige Untersuchungen liegen zur biblischen Hermeneutik Meister Eckharts vor: von Josef Koch<sup>59</sup>, Konrad Weiß<sup>60</sup> und von Eberhard Winkler selbst<sup>61</sup>. Winkler will die dort erarbeiteten Aussagen in seinem Erfurter Vortrag nicht alterieren, sondern durch einen neuen Ansatzpunkt weiterführen. Eckharts Verständnis vom Wort Gottes, das bis auf den eben behandelten Beitrag von A. M. Haas nicht näher untersucht worden ist, ist Winklers Ausgangspunkt. Vier Problemfelder bestimmen nach Winkler die Eckhartsche Deduktion des Wortes Gottes: 1. «Das Wort als Idee und inneres Wort», 2. «Das Wort als Manifestation des Sprechenden», 3. «Das verbum incarnatum» und 4. «Bibelwort und Predigtwort».

«Das verbum, der Logos von Joh 1, 1 ist für Eckhart die Idee, die ratio idealis, die im platonischen Sinne als Ursprung und Wurzel der Dinge gilt.» «Ratio enim logos sive verbum, principium et causa est omnium»<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> K.-O. APEL, Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Bonn 1975, 80.

<sup>59</sup> J. KOCH, Sinn und Struktur der Schriftauslegung, a. a. O., 73–103.

<sup>60</sup> KONRAD WEISS, Meister Eckharts biblische Hermeneutik, in: La Mystique Rhénane, Paris 1963, 65–108; ders., Die Hermeneutik des Meister Eckhart, in: Studia Theologica, 21 (1967) 1–12.

<sup>61</sup> E. WINKLER, Exegetische Methoden bei Meister Eckhart, Tübingen 1965.

«Innen in der Seele» wird jedes Wort «gebildet, bevor es gesprochen und nach außen kundgetan wird»<sup>63</sup>. Der Sprechende – als der Wirkende – spricht sich im Wort selbst aus<sup>64</sup>. Reden und Hervorbringen sind bei Eckhart identisch. Gott spricht und zeugt den Sohn, das verbum, und kreiert die Schöpfung. Die Wirkungen sind Kundtun des inneren Wortes des Sprechenden. Aber sie entsprechen nicht vollkommen dem inneren Wort. Aus der Identität von Reden und Hervorbringen ergibt sich die Universalität des Wortes Gottes, das sich nicht nur in der Bibel, sondern in der Schöpfung überhaupt manifestiert. So kann Eckhart unbekümmert Biblisches und Philosophisches kombinieren. Zum anderen jedoch genügt Eckhart diese Manifestation Gottes nicht gegenüber Gott. Eckhart kennt die Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit Gottes, betont qua via negationis die Nichtigkeit affirmativer Aussagen über Gott<sup>65</sup>. Das bedeutet hermeneutisch: das in der Bibel verhüllt Ausgesagte muß allegorisch und parabolisch ausgelegt werden<sup>66</sup>.

Das verbum incarnatum führt Eckhart nicht dazu, die Bedeutung der historischen Menschwerdung Jesu Christi zu sehen, sondern hat seine ausschließliche Funktion als Gottesgeburth der Seele<sup>67</sup>. Die Verabsolutierung des pro me der Heilsgeschichte unter Vernachlässigung des Ephapax desavouiert dieses zur existentiellen Funktionschiffre. Die Geschichtlichkeit des biblischen Wortes kommt nicht in den Blick.

Das heißt aber für Eckhart nicht, die hervorragende Bedeutung der Bibel aus den Augen zu verlieren. Für Eckhart gilt «major est scripturae, huius auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas»<sup>68</sup>. Der Kern der Bibel ist für Eckhart Christus. Wer diese Wahrheit nicht findet, kommt nicht zum Verstehen der Heiligen Schrift<sup>69</sup>. Der den wahren Kern der Bibel – Christus – erkennende Prediger lebt nach Eckhart zu Recht in der gegründeten Gewißheit, daß sein Predigtwort Gottes Wort ist. So kann alle Schriftauslegung für Eckhart nur der Predigt dienen, wie Josef Koch<sup>70</sup> feststellte.

<sup>62</sup> LW I, 201, 10.

<sup>63</sup> LW II, 298, 14–299, 1.

<sup>64</sup> Vgl. LW I, 514, 3–5 und Anmerkung.

<sup>65</sup> Vgl. LW I, 435f. und Anm. 1; LW II, 150, 14; 152, 8–153, 1.

<sup>66</sup> LW II, 470, 6–8.

<sup>67</sup> Vgl. BARDO WEISS, Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart, Mainz 1965, 63 und 75.

<sup>68</sup> LW IV, 213, 1f. und Anm. 2.

<sup>69</sup> LW I, 453, 5f.

<sup>70</sup> J. KOCH, Sinn und Struktur der Schriftauslegung, in: Meister Eckhart der Prediger, hrsg. v. U. NIX und R. OECHSLIN, Freiburg 1960, 98ff.

Grundlegend für die Eckhartsche Hermeneutik ist nach Winkler die Einheit von theologischer und philosophischer Wahrheit bei Meister Eckhart. «Aus einer Quelle und einer Wurzel der Wahrheit» – nämlich Gott – «geht alles hervor, was wahr ist»<sup>71</sup>. Aber das bedeutet nicht Nivellierung der Differenz: Die Lehre Moses' ist glaubwürdig, die des Aristoteles wahrscheinlich, aber die Lehre Christi ist Wahrheit schlechthin<sup>72</sup>.

Eckhart vertritt die Einheit der Wahrheit der Schrift trotz verschiedener Schriftsinne. Eckhart kennt einen doppelten Schriftsinn: «unum qui patet secundum planum et superficiem litterae, alium qui latet sub cortice»<sup>73</sup>. Im Anschluß an Augustin vertritt Eckhart die These, daß in allen biblischen Texten neben dem Buchstabensinn der – letzten Endes entscheidende – von Gott verborgene Sinn hineingelegt wurde, der die Wahrheit bedeutet und der unter Umständen auch dem vom biblischen Autor Intendierten widersprechen kann.

Motivation und Normierung Eckhartscher Schriftauslegung sieht Winkler in einem Eckhartschen «Generalskopus» begründet: «*Gott in seinem Wesen zu erkennen und in Gott alle Kreaturen.*»

Winklers Beitrag ist in vielem nur andeutender Entwurf, der zwar auf der Hauptlinie bleibt, aber zu kurz und abbreviaturmäßig argumentiert, wenngleich er zum Verstehen Eckharts führt, ohne allerdings eckhartscher christologischer Argumentation voll gerecht zu werden. Sein lobenswerter Ansatz bei der theologischen Dimension des Wortes Gottes bei Eckhart kann im Gespräch mit Haas' Beitrag zur Vertiefung führen.

#### ECKHART-REZEPTION

«*Eckhart-Rezeption und Umdeutung in der neueren deutschen Literatur*» ist der Beitrag WILLEHAD PAUL ECKERTS (Walberberg) übergeschrieben. W. P. Eckert untersucht die Wirkungsgeschichte popularisierender Eindeutschungen Meister Eckharts, so etwa die Hermann Büttners und Gustav Landauers. Diese nicht exakt wissenschaftlichen Rezeptionen Eckharts haben nach W. P. Eckert eine große Wirkung gehabt. Leider gibt W. P. Eckert nur sehr schmalen Einblick in die

<sup>71</sup> LW III, 155, 1.

<sup>72</sup> LW III, 155, 4–6.

<sup>73</sup> In Joh. n. 333, vgl. E. WINKLER, a.a.O., 33f.

neuere Eckhartrezeption. Robert Musils durch Martin Bubers «Ekstatische Konfessionen» von 1909 geformte «Verarbeitung» Eckhartscher Gedanken, insbesondere in Musils Roman «Der Mann ohne Eigenschaften», bildet den Mittelpunkt seines Beitrages.

Martin Buber ist geprägt von Gustav Landauers 1903 in Berlin erschienenem Buch «Meister Eckharts mystische Schriften in unsere Sprache übertragen». Landauer ging es um die Aktualisierung Eckharts. In seinem Vorwort erklärt er: «Meister Eckhart ist zu gut für historische Würdigung; er muß als Lebendiger auferstehen.» Meister Eckhart ist nach Landauer der Schöpfer «der deutschen wissenschaftlichen Prosa»<sup>74</sup>, dem die christlichen Dogmen nur in symbolischer Bedeutung als Zugeständnis an den Zeitgeist dienten; Eckhart vertrate einen panpsychistischen Pantheismus. Martin Buber, Freund Landauers, übernimmt den Landauerischen Eckhart in seinen «Ekstatischen Konfessionen». Diese wiederum sind die Basis des Robert Musilschen Eckhartbildes. Wie Gustav Landauer und Fritz Mauthner ist Robert Musil nicht interessiert an den theologischen Aussagen der Eckhartschen Mystik. Grandios einseitig greift Musil wenige Zitate Meister Eckharts heraus, um sie als Inspiration für sein Hauptwerk «Der Mann ohne Eigenschaften» wirken zu lassen. Grundsteine seiner Eckhartinspiration sind Bubers genannte Anthologie und Karl Girsengrohns Arbeit: «Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage», Leipzig 1921. Musils «Eckhartrezeption» gipfelt in der Auffassung, daß auch für den modernen Menschen die Erfahrungen der Mystiker – allerdings «in einem weltimmanenten Sinne» – «fruchtbar» sind.

Der Einfluß Eckharts auf Robert Musil ist sehr begrenzt. Trotzdem ist W. P. Eckert der Meinung, daß Robert Musils «Der Mann ohne Eigenschaften», wie die Eckhartromane der Zwanziger und Dreißiger Jahre (z.B. die Paul Gurks und Edwin Guido Kolbenheyers) und die Tatsache, daß Autoren wie Nelly Sachs und Kurt Singer in den Jahren der Einsamkeit und Emigration Halt und Kraft im Werk Meister Eckharts fanden, «ein Beweis für die außerordentliche Wirkung, die Meister Eckhart in unserem Jahrhundert auf die deutsche Literatur» hat, ist.

Ganz wohl ist mir bei dieser «Wertung» W. P. Eckerts nicht. So faszinierend es einerseits ist, daß Eckhart im 20. Jahrhundert literarische «Wirkung» in deutscher Literatur erzielt, so verhängnisvoll ist doch

<sup>74</sup> G. LANDAUER, a.a.O., Vorwort.

andererseits, daß zwar Eckhartsche Nomenklatur, nicht aber Eckharts Intention zur Sprache gebracht wird, sondern Eigenes Eckharts Gedankengut so verwendet und manipuliert, daß von Wirkung Eckhartscher Gedanken, geschweige denn von Eckhartrezeption kaum gesprochen werden kann. Fruchtbar kann Eckhart dann werden, wenn er in seiner Originalität und Fremdheit, in seiner faszinierenden Konzentration auf Gott, in seiner Weite und Gefährlichkeit in gegründetem Dialog Partner des Heute wird. Dieses Gespräch blieb bisher in der neueren deutschen Literatur aus.

#### ECKHART UND ÖSTLICHE MYSTIK

GEORG FEUERSTEIN, Anthropologe und Indologe in Durham/England, wendet sich in seinem Beitrag «*Meister Eckhart und 'östliche Mystik'*» gegen eine Klassifizierung von sogenannter östlicher und westlicher Mystik. Durch diese Oberbegriffe ist nach Feuerstein nichts gewonnen. Sie verführen zu oberflächlichen, schematischen Lösungen eines Phänomens, das viel umfassender und umgreifender ist. Mystik ist in G. Feuersteins Definition «ein System andauernder noetischer, emotiver, willentlicher, einstellungs- und verhaltensmäßiger Komplexe, die einem Individuum oder einer Gruppe von Individuen zugehören, und sich um die Anerkennung einer besonderen Art persönlicher Erfahrung kognitiver Einheit oder Identität gruppieren, mit einem transphänomenalen Bezug, der intuitiv als überwältigend real erfaßt und um seiner selbst willen für wünschenswert gehalten wird, und wobei diese Komplexe solchen Erfahrungen förderlich sind.» Mystik ist also nicht atomistisch interpretierbar qua spezielle Philosophie oder Ideologie, sondern empirisch mehrdimensional, als innere organische Einheit strukturiert und ein System andauernder Komplexe.

Mystische Erfahrung ist nicht mit religiöser Erfahrung gleichzusetzen. «Anders als mystisches Erfahren schließt die normative religiöse Erfahrung nicht eine derart tiefgreifende Umstrukturierung des Bewußtseins ein, sondern spielt sich auf der Ebene der gewöhnlichen raum-zeitlichen Wahrnehmung ab», wie profane Erfahrungen. «Die einzige Weise, auf die sich religiöse und profane Erfahrungen unterscheiden», bei grundsätzlicher Vorhandenheit des mystischen Grundphänomens der Subjekt-Objekt-Transzendenz, besteht in ihrem bewußten Inhalt, nämlich einer empfundenen «transempirischen Gegenwart oder», mit R. Otto, «einer numinosen Wirklichkeit».

«Mystische Erfahrung ... besteht in einer radikalen erkenntnis-mäßigen Verschiebung, deren wesentliches Merkmal ein ganz bestimmtes Verwischen der natürlichen Grenzen zwischen dem erfahrenden Subjekt und dem erfahrenen Objekt, natürlich ohne Verlust der Bewußtheit» ist. Mystische Erfahrung in ihrem differenzierten Erscheinungsbild sieht Feuerstein gegeben im Christentum, Zen, Tantrismus, Sufismus, in vielen Religionen, im klassischen Yoga, meditativer Versenkung, aber auch bewirkt durch künstliche Auslöser, «triggers»<sup>75</sup>, z.B. durch Experimente mit psychedelischen und halluzinogenen Drogen wie LSD-25, Meskalin und Marijuana, die zwar keine Einzueinsrelation zwischen chemischem Indikator und «mystischem» Bewußtseinzustand ergeben, aber als cofactor in Abhängigkeit von der psychologischen Struktur des Betreffenden («set») und den Umweltbedingungen («setting») diesen auch herbeiführen können. Die indischen Versuche mittels Drogen (z.B. bei der rigvedischen Priesterschaft wurde die Soma-Pflanze *amanita muscaria* [Fliegenpilz] gebraucht) sind Bemühungen zur Reproduktion des mystischen Bewußtseins, die auf die Tradition der künstlichen Auslöser hinweisen.

Wichtiges Strukturelement der Mystik sieht Feuerstein in der *metanoia*, die in der Abkehr vom Endlichen und in der Hinwendung zum Unendlichen besteht, die sich bei Meister Eckhart, als Abgeschiedenheit manifestiert. «Zusammen mit Demut und Reue bewirkt *geläzenheit* die schrittweise Umwandlung des *homo exterior* zum *homo interior*, der den Frieden Gottes erfährt.» Diese *metanoia*, «diese innere Umkehr» ist für Feuerstein «ein allgemeines Merkmal aller echten Form der Mystik, wenn sie auch nicht immer in so schwer gewichtige religiöse Begriffe gekleidet wird.»

Feuerstein geht es darum, anthropologisch dem Phänomen Mystik gerecht zu werden. Er konstatiert Mystik als Wirklichkeitsfaktum, das – wenn es sich gleich auch religiöser Strukturen bedienen kann – nicht identisch mit der religiösen Erfahrung, sondern anders und in diesem Sinne umfassender ist. Von daher erscheint Feuersteins Option für eine interdisziplinäre Erforschung von Mystik als konsequent. Allerdings wird Feuerstein dem theoretischen Entwurf, der sich an mystische Erfahrung anschließt, so z.B. bei Meister Eckhart, nicht gerecht; speziell auch die theologische Verarbeitung ist kaum im Blick. Wenig vertraut

<sup>75</sup> FEUERSTEIN benutzt hier einen Terminus, den M. LASKI, *Ecstasy: A Study of Some Secular and Religious Experiences*, London, repr. 1965, 16, zuerst gebrauchte.

ist Feuerstein mit dem Eckhartschen Werk. Wenige, eklektische Zitate Eckharts aus der mehr populären Ausgabe des von Quint herausgegebenen Bandes «*Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate*», das ist zudürftig! Die gute Intention Feuersteins, Mystik als weites, mehr universales, nicht religiös verengtes Phänomen darzustellen, wird leider wenig wirksam, da die Ecksteine mystischer Erfahrung bei Feuerstein nicht aus der subtilen Analyse von Mystik gewonnen werden, sondern wenig Differenziertes, Oberflächliches mystisch operabel gemacht wird. Man wünschte dem mutigen und als Zielvorstellung fruchtbaren Entwurf des jungen Engländers die Solidität und Akuratesse der Mitarbeiter der im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft seit 1936 herausgegebenen und noch nicht zum Abschluß gekommenen Edition Eckhartscher Schriften.

Dieser Erfurter Eckhartkongreß, dessen Akten veröffentlicht wurden, signalisiert ein fruchtbare Feld. Seine Arbeit – und das entspricht seinem Gegenstand – geschah interkonfessionell, interdisziplinär und international. Begegnung mit Meister Eckhart, das bedeutet, nach Wesentlichem zu fragen, nicht im Sinne historischer Elitärqualität, sondern als Sachzwang. Die oft gefährliche Rezeptionsgeschichte Meister Eckharts zeigt doch immerhin, auch in ihrer Irritation, die von Eckhart ausgehende Aktualität. Darum war es richtig, Eckhart in Erfurt systematisch zu behandeln und die historischen Bezüge, sicher manchmal unzulässig und schmerzlich, in die zweite Linie treten zu lassen. Es ist hier nicht möglich, alle Linien, Aspekte, Anregungen kritisch aufzuzeigen, die in Erfurt erarbeitet wurden. Einige, mir wichtig erscheinende Hauptpunkte aus den gehaltenen Beiträgen wollte ich kurz skizzieren. Das aufgenommene Gespräch mit dem großen mittelalterlichen Erfurter Meister sollte nicht zu Ende sein, sondern weitergeführt werden. Wichtige Arbeitsfelder, die Fruchtbare für das heutige geistig-geistliche Gespräch aufzeigen können, scheinen mir unter anderem in folgenden Punkten zu liegen:

1. Mystik ist ein komplexes Phänomen. Die häufig anzutreffende theologische Disqualifikation von Mystik als in sich gekehrte, introvertierte Frömmigkeitsrichtung wird der Mystik nicht gerecht, sondern ist unzulässige theologische Ideologisierung. Erarbeitet muß ein Begriff von Mystik werden, der der Vielschichtigkeit der Wirklichkeit dieses Phänomens Raum läßt, von ihm her bestimmt ist und nicht als blinder Begriff nicht trifft.

2. Nur interdisziplinäre Arbeit kann Mystik hinreichend interpretieren. Kooperation der Theologie mit Philosophie, Anthropologie, Geschichts- und anderen Wissenschaften ist gefordert.

3. Meister Eckhart macht evident, daß mystische Erfahrung über einem theoretisch-philosophisch-theologischen Gerüst interpretiert wird. Mystik ausschließlich als «sapientia experimentalis» (Luther) verkennt die Theorieaffektion von Mystik.

4. Ideologische Usurpation Eckharts sieht nicht, daß Eckhart primär Theologe ist. Wer Zugang zum Eckhartschen Denken gewinnen will, kann an diesem Faktum nicht vorbeigehen.

5. Konzentration auf Gott, das ist der Weg, den Eckhart geht, von dem her er alles Sein, alle Wirklichkeit erfährt und definiert. Erneuerung des Glaubens und Lebens erwartet Eckhart nicht durch irgendwelche meditative Techniken und elitäre Frömmigkeitspraktiken, sondern – mit Ludwig Hödl gesprochen – durch «kritisches Götterkennen».

6. Eckharts kreative Kraft beim Umgang mit Wort und Sprache gründet in seiner christologisch fundierten Theologie des Wortes, nicht in irgendwelchen sprachanalytischen Experimenten.

7. Eckharts einseitig auf Inkarnation ausgelegte, das historische Ephapax verkennende Christologie reizt zum Nachdenken über die inkarnatorische Qualität christologischer Aussagen.

8. Das Bedenken der Relationen Luther-Eckhart, Reformation-Mystik verspricht an Eckhart orientiert (vgl. Punkt 5, 6, 10) einen ertragreichen Dialog.

9. Auch für das ökumenische Gespräch zwischen Protestanten und Katholiken könnten von der Begegnung mit dem Eckhartschen Denken fruchtbare Impulse ausgehen<sup>76</sup>. Auch könnte Eckhart eine wichtige Rolle im Dialog zwischen westlichem und östlichem Denken spielen.

10. Die von Jürgen Moltmann brillant herausgearbeitete Beziehung von Mystik und Martyrium mit ihren wesentlichen Elementen: der *conformatitas crucis* als erfahrendes Geschick, der *meditatio crucis in passione mundi* als tiefste alltägliche «Mystik», reißt zukunftweisende Räume auf, denen sich heute verantwortliches Reden und Leben in Theologie und Kirche nicht entziehen kann.

<sup>76</sup> Meister Eckhart – wie auf dem Erfurter Eckhartkongreß in einer Seminarsitzung geschehen – einen «Heiligen der Ökumene» zu nennen, scheint mir wohl doch etwas zu emphatisch zu sein.

11. Erfahrung mit und Konzentration auf Gott nötigt nach Eckhart zur Aktion, zur realen tätigen Liebe. «Innerlichkeit» und «Äußerlichkeit» implizieren einander streng.

12. Für Eckhart gibt es keinen Hiatus zwischen tiefster Frömmigkeitserfahrung, gegründetem Glauben und Denken, unbegrenztem Erkennen. Derjenige, der dem lebendigen, «wesenhaften» Gott begegnet, erfährt den weiten unbegrenzten Raum, erkennt das Wesentliche, wird auf weites Feld gestellt.