

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	29 (1982)
Heft:	1-2
Artikel:	Meister Eckharts geistliches Predigtprogramm
Autor:	Haas, Alois M.
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-761396

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: 20.02.2026

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

ALOIS M. HAAS

Meister Eckharts geistliches Predigtprogramm

Deus est, quo nihil melius excogitari potest.

(Meister Eckhart, Anselms *Proslogion*, c. 2, zitierend: LW 4,263,5)

Dar ūf setze al dîn studieren, daz dir got grôz werde. (DW 5,199,4f.)

Eine wichtige Komponente an Gestalt und Werk Meister Eckharts hat man lange nicht zur Kenntnis nehmen wollen, obwohl diese beides sehr genau geprägt hat: sein Engagement für die Menschen in einer ganz bestimmten Art der Seelsorge, deren Höhepunkt – die mystische Predigt – uns heute noch in beeindruckender Breite bekannt ist¹.

¹ Vgl. Deutsche Werke, hrsg. von J. QUINT, Bd. 1–3 und 5 (Traktate), Stuttgart 1958/71/76 und 1963 (hinfot zitiert mit Band-, Seiten- und Zeilenzahl). Nhd. Übersetzung: J. QUINT, Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, München 1963 (jetzt: detebe 202, Zürich 1979). Daß die Überlieferungsform von Meister Eckharts Predigten heute subtiler beurteilt werden muß, d.h. daß der konkrete Anteil Eckharts an seinem Predigtwerk sehr viel maßgeblicher veranschlagt werden muß als früher, als man glaubte, Eckharts Predigten lägen nur in unautorisierten anonymen Nachschriften vor, zeigt vor allem P.-G. VÖLKER, Die Überlieferungsformen mittelalterlicher deutscher Predigten, ZfdA 92 (1963) 212–227, besonders S. 221f. Vgl. auch J. MARGETTS, Die Satzstruktur bei Meister Eckhart, Stuttgart 1969 (= Studien zur Poetik und Geschichte der Literatur, Bd. 8), S. 149f.; K. RUH, Geistliche Prosa, in: W. Erzgräber (Hrsg.), Europäisches Mittelalter, Wiesbaden 1978 (=Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 8), S. 580. Der Herausgeber der deutschen Werke Eckharts, JOSEF QUINT, hat zudem dank seiner divinatorischen Gabe des Vergleichs auf beeindruckende Weise einen abgestuften Authentizitätsnachweis für die Predigten geliefert (in seiner oben genannten Gesamtausgabe, deren ausstehenden Band 4 Prof. Dr. W. Steer, Würzburg, edieren wird).

Wir haben auch Zeugnisse von dieser Predigttätigkeit². Mehrere Nonnen berichten in Gedichten oder kurzen Notizen von dem tiefen Eindruck, den der Meister auf sie gemacht hat. Die geistliche Erfahrung, die sie mit ihm machen durften, besteht meist in einer Mischung von Verstehen und Nicht-Verstehen, so oder so aber muß die Begegnung immer von hoher Beglückung gewesen sein³. In diesem Sinne haben wir Zeugnisse von Anna von Ramschwag im Kloster St. Katharinental bei Schaffhausen, Elsbeth von Beckenhofen und Elsbeth von Oye im Kloster Oetenbach/Zürich⁴. Einige holten bei ihm Rat für ihren geistlichen Umgang mit Gott und gingen getröstet und belehrt von ihm. Eine Anzahl von – wohl durch Nonnen verfaßten – Gedichten gehen auf Eckharts Lehre ein; zum Beispiel das folgende:

*Der wise meister Hechard
 Wil uns von nihte san;
 Der das niht enverstat,
 Der mag es gone clan;
 In den hat niht gelüchtet
 Der godeliche schin!
 Scheidet abe gar,
 Nement godes in úch war,
 Senkent úch in synekeit,
 So werdent irs gemeit.⁵*

² Siehe K. RUH, Mystische Spekulation in Reimversen des 14. Jahrhunderts, in: K. RUH/W. SCHRÖDER (Hrsg.), Beiträge zur weltlichen und geistlichen Lyrik des 13. und 15. Jahrhunderts, Würzburger Colloquium 1970, Berlin 1973, S. 205–230, bes. S. 224f., und J. KOCH, Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts, in: ders., Kleine Schriften I, Rom 1973, S. 289–291.

³ Vgl. RUH, wie Anm. 2, S. 225.

⁴ Ob Elsbeth von Oye Meister Eckhart persönlich nahestand, wie K. ZITTARD (Kurtze Chronica Das ist Historische Beschreibung ... der General Maister Prediger Ordens, Dillingen 1596, S. 137) vermutet, ist aber eher ungewiß. Vgl. H. NEUMANN, VL 2, Berlin 1980, Sp. 511. Für Anna von Ramschwag vgl.: Die Nonnen von St. Katharinental bei Dießenhofen, hrsg. von A. BIRLINGER, Alemannia 15 (1887) 150–187, bes. 177; Elsbeth von Beckenhofen: Die Stiftung des Klosters Oetenbach und das Leben der seligen Schwestern daselbst, hrsg. von H. ZELLER-WERDMÜLLER und J. BÄCHTOLD, Zürcher Taschenbuch NF 12 (1889) 213–276, bes. 263.

⁵ A. JUNDT, Histoire du Panthéisme populaire au moyen âge et au seizième siècle, Paris 1875 (Neudr. Frankfurt a.M. 1964), S. 281f., z. St. 282. Nhd. Übersetzung: «Der erfahrene Meister Eckhart will uns vom Nichts reden. Wer das nicht versteht, der soll es Gott klagen: In den hat nicht der göttliche Glanz geleuchtet. – Scheidet euch völlig ab, nehmt Gott in euch wahr, senkt euch in eure Vernunft, so werdet ihr glücklich darüber.»

Oder in einem andern Gedicht heißt es:

*Maister egghart sprichet von wesen blosz.
Er sprichet ain einiges wörtlin, das selv
ist formloz.
Das ist sein selbes sin; im gat weder zwo noch abe.
Es ist ein guter maister, der da sprechen chan⁶.*

Neben diesen Zeugnissen für die geistliche Wirksamkeit des Meisters gibt es eine Anzahl – fiktiver – Legenden, in denen Meister Eckhart im Umgang mit rätselhaften Figuren – mit einem Mädchen, einem nackten Buben, einem armen Menschen – gezeigt wird, die er nicht berät, sondern von denen *er* beraten wird, weil sie ihm demonstrieren, was ein abgeschiedener Mensch ist⁷.

Kurz, Meister Eckhart ist – daraufhin weisen alle diese Zeugnisse – ein *lebmeister* und nicht vor allem ein *lesmeister*, ein Magister der Hohen Schule, gewesen, wenn es darum ging, aktiv die dem Dominikanerorden aufgetragene *cura animarum* auszuüben. (Wie ja immer schon in diesem Orden Kontemplation und Studium in tätige Anteilnahme an den Seelen einzumünden hatten!) Ein Spruch, der Meister Eckhart zugesprochen wird, vermag diese Seite seines seelsorgerlichen Engagements zu beleuchten: *wêger wêre ein lebemeister denne tûsent lesemeister*⁸.

Leider ist uns – wenigstens im Westen – die Erfahrung des geistlichen Meisters und Seelenführers heute weitgehend abhanden gekommen.

⁶ A. SPAMER (Hrsg.), Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts, Jena 1912, S. 175. Nhd. Übersetzung: «Meister Eckhart spricht vom reinen Sein; er sagt ein einziges Wörtchen, das formlos ist. Es ist sein eigenes Sein, dem weder etwas hinzu noch abgeht. Es ist ein guter Meister, der zu reden versteht.»

⁷ Die Eckhartlegenden siehe bei SPAMER, wie Anm. 6, S. 143ff., W. STAMMLER, Gottsuchende Seelen, Prosa und Verse aus der deutschen Mystik des Mittelalters, München 1948, S. 85 ff., und bei QUINT, Meister Eckhart, Deutsche Predigten, wie Anm. 1, S. 441 ff. (in nhd. Übersetzung).

⁸ Der Satz wird als ein «Spruch» Meister Eckharts verzeichnet bei F. PFEIFFER (Hrsg.), Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Bd. 2: Meister Eckhart, Aalen 1962, S. 599, 19f. (hinfot: Pf mit Seiten- und Zeilenangabe). Natürlich kann der Spruch auf keine Weise als Hinweis auf Eckharts Heterodoxie gewertet werden, auch nicht als Signal einer laikalen Religiosität. Vgl. J. SUDBRACK, Wege zur Gottesmystik, Einsiedeln 1980, S. 93f. Wie alle Sprüche ist auch dieser von zweifelhafter Authentizität; trotzdem vermag er eine Anschauung Eckharts zu illustrieren, die ihn in seinem deutschsprachigen Predigtwerk geleitet haben dürfte: die Intention, auf die Seelen der Angesprochenen einzuwirken, und weniger die Absicht, reine Lehre zu vermitteln. Laikale, «antihierarchische» Motive sind dagegen in anderen Sprüchen und Eckhartlegenden spürbar. Vgl. M. A. LÜCKER, Meister Eckhart und die *Devotio moderna*, Leiden 1950, S. 43ff. Sie brauchen nicht authentisch zu sein.

men⁹. Die geistlich Erfahrenen äußern sich kaum mehr, da sie auch kaum mehr befragt werden. Ihr Verstummen signalisiert eine Situation, in der die Dimension des Personalen (und damit die Kategorie der Sendung und Berufung) durch die totalitäre Herrschaft von bloß gesellschaftlich orientierten, diffusen Freiheitsideologien zu verschwinden droht. Der faktisch herrschenden Unfreiheit gegenüber aber zeigten die Lehrer des inneren Lebens immer schon geistige Freiräume auf, in denen der Mensch lernte, sich zunächst einmal von seinen eigenen Zwängen und Obsessionen frei zu machen¹⁰. In dieser Richtung ist auch Meister Eckharts Predigtprogramm zu lesen.

Meister Eckhart hat sein Konzept geistlichen Lebens einmal deutlich in wenigen Worten zusammengefaßt und gesagt, wovon er jeweils zu predigen versucht¹¹: «Wenn ich predige, so pflege ich zu sprechen

⁹ Den faktischen Strategien der Abwertung aller individuell sich organisierenden Seelenführung (oder besser – nach einem glücklichen Ausdruck von WILLIAM McNAMARA, Christian Mysticism, A Psychotheology, Chicago 1981, S. 49ff. – «Soul-Friending»!) gegenüber nehmen sich die Rufe nach einer eigentlichen Mystagogie allzu leise aus, besonders wenn man bedenkt, daß man sich der Mystagogie orientalischer Religionen leichthin beugt, während man sich den christlichen Traditionen solcher Leitung um so bereitwilliger entzieht. Immerhin gibt es Stimmen, die – vielleicht zu spät – eine personal eingestellte Mystagogie im Christentum mindestens grundsätzlich akzeptieren. Vgl. Le maître spirituel dans les grandes traditions d'Occident et d'Orient, Hermes 4, 1966–67, Tournai 1967; R. BLEISTEIN, Die jungen Christen und die alte Kirche, Freiburg i.Br. 1975 (= Herderbücherei 547), S. 68ff.; G. und T. SARTORY, Die Meister des Weges in den großen Weltreligionen, Freiburg i.Br. 1981 (= Herderbücherei 847); J. SUDBRACK, Geistliche Führung, Freiburg i.Br. 1981; Die Aufsätze von P. KOPPLER und C. BAMBERG in Geist und Leben 54 (1981) 257–269, 276–290.

¹⁰ Der Vorbehalt der Tiefenpsychologie und des Marxismus – daß auch dieser Vorgang als einer der Selbstversklavung entarten kann – ist ernst zu nehmen, trifft aber im Tiefsten nicht zu, da die Befreiung des Menschen von sich selbst ja kein isolierter Vorgang ist, sondern Teil einer Gotteserfahrung und damit frei macht für menschliche Anteilnahme – in Form tätiger Liebe – am Nächsten.

¹¹ Die Stelle ist von zentraler Wichtigkeit, da sie explizit Eckharts Autorintention im Rahmen seiner PredigtAufgabe abhebt von seiner erklärten Absicht in seinem wissenschaftlichen Werk, die man allzu schnell zum programmatischen Gehalt seines *gesamten* Werkes hat machen wollen. Eckhart äußert sich in seinem Johanneskommentar deutlich über Sinn und Zweck seiner *literarischen* Arbeit: «Absicht des Verfassers (*intentio auctoris*) ist es, die Lehren des heiligen Christlichen Glaubens und der Schrift beider Testamente mit Hilfe der natürlichen Gründe der Philosophie auszulegen» (LW 3, 4,4–6). Vgl. K. FLASCH, Die Intention Meister Eckharts, in: H. RÖTTGES/B. SCHEER/J. SIMON (Hrsg.), Sprache und Begriff, Festschrift für B. Liebrucks, Meisenheim a.d.Glan 1974, S. 292–318; H. FISCHER, Meister Eckhart, Einführung in sein philosophisches Denken, München 1974, S. 32; und in verschiedenen Aufsätzen, jüngst in Theol. Revue 77 (1981) Sp. 219; U. KERN, Eckharts Intention, in: Freiheit und Gelassenheit, wie Anm. 31, S. 24–33, bes. 25f.

von Abgeschiedenheit und daß der Mensch ledig werden soll seiner selbst und aller Dinge. Zum zweiten, daß man wieder eingebildet werden soll in das einfältige Gut, das Gott ist. Zum dritten, daß man des großen Adels gedenken soll, den Gott in die Seele gelegt hat, auf daß der Mensch damit auf wunderbare Weise zu Gott komme. Zum vierten von der Lauterkeit göttlicher Natur – welcher Glanz in göttlicher Natur sei, das ist unaussprechlich¹²».

Ich will im Folgenden versuchen, in aller Kürze auf diese vier Punkte, die in nuce Eckharts wesentliche geistliche Lehre enthalten, einzugehen.

I.

Aus den genannten Zeugnissen – den Berichten der Nonnen, die sich mit Eckhart besprochen haben, den Gedichten und Legenden – geht die große Tragweite der ‹Abgeschiedenheit› hervor, die für Eckhart nichts anderes ist als ein Freiwerden von sich selber und allen Dingen. Da ist nun gleich etwas höchst Wichtiges festzuhalten, das uns für das Bild, das wir uns von einem geistlichen Meister machen, nicht ohne weiteres geläufig ist. Die Forderung der Abgeschiedenheit, des Freikommens von allem Hinderlichen bezieht sich bei Eckhart auch und vor allem auf alle Arten, wie man Gott fassen und erfassen, erfahren und kennen lernen will. Gerade hierin gibt es für Meister Eckhart keine verbindliche Weise, keinen bestimmten Weg, zur Gotteserfahrung zu

¹² *Swenne ich predige, sô pflege ich ze sprechenne von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sîn selbes und aller dinge. Ze dem andern mâle, daz man wider îngebildet werde in daz einvaltige guot, daz got ist. Ze dem dritten mâle, daz man gedenke der grôzen edelkeit, die got an die sêle hât geleget, daz der mensche dâ mite kome in ein wunder ze gote. Ze dem vierden mâle von götlîcher natûre lüterkeit – waz klärheit an götlîcher natûre sî, daz ist unsprechelich* (DW 2,528,5–529,2; nhd. Übersetzung, ebd., S. 732). Die Stelle ist in ihrer Bedeutsamkeit immer schon gesehen worden; vgl. J. KOCH, Meister Eckhart, in: ders., Kleine Schriften I, wie Anm. 2, S. 226–238; H. PIESCH, Seuses ‹Büchlein der Wahrheit› und Meister Eckhart, in: E. M. FILTHAUT (Hrsg.), Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, 1366–1966, Köln 1966, S. 93f. Daß die in dieser Stelle genannten Themen für Eckharts Predigt zentral sind, vermag – ohne daß explizit auf unsere Stelle Bezug genommen wird – der schöne Aufsatz von H. FISCHER zu zeigen: Grundgedanken der deutschen Predigten, in: U. M. NIX/R. ÖCHSLIN (Hrsg.), Meister Eckhart der Prediger, Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr, Freiburg i.Br. 1960, S. 25–72.

gelangen¹³. Im Gegenteil, der Mensch muß dazu gelangen, jenen Freiraum zu gewinnen, darin Gott ihm *seinen* Weg zeigen kann. Das heißt, daß der Mensch von der Zufälligkeit seines Daseins durchbrechen muß in die Wesentlichkeit, die identisch ist mit der inneren Armut des Geistes. Hier läßt er beispielsweise auch noch die ihm lieben geistlichen Übungen sein; hier läßt er sogar seinen Willen, Gottes allerliebsten Willen erfüllen zu wollen, sein; der Mensch darf so wenig wollen, wie er war, als er noch nicht war¹⁴. Was das heißt, werden wir noch sehen. Der arme Mensch darf aber auch nichts wissen¹⁵; er darf nicht einmal wissen, erkennen und empfinden, daß Gott in ihm lebt. Sowohl hinsichtlich des Wollens und des Erkennens muß der Mensch Gottes «ledig» werden¹⁶. Dazu kommt das Haben¹⁷. Der arme Mensch darf nicht einmal sich selber besitzen, so daß Gott in ihm wohnen könnte, sondern er muß seine Seele preisgeben, damit Gott sich in der Seele selber die Stätte sein kann, darin er wirken will. Solche radikale Armut, Abgeschiedenheit, Gelassenheit fordert Eckhart nur, damit die Einheit mit Gott möglich ist. Wo Einheit, Wesentlichkeit möglich und denkbar ist, da hat ein geistliches Leben, das Stufen und Wege seiner Entwicklung kennt, keinen Platz mehr. Alle Stufen- und Wegschemata, welche

¹³ Für das Thema der ‹inneren Armut› oder *abegescheidenheit*, um die es im Folgenden geht, vgl. die Predigt ‹Beati pauperes spiritu› (DW 2, Predigt 52). Dazu vgl. D. MIETH, Christus, das Soziale im Menschen, Texterschließungen zu Meister Eckhart, Düsseldorf 1972, S. 112–122. Für die Fortsetzung des Themas ins 16. und 17. Jahrhundert vgl. die wertvollen Hinweise bei A. KLEIN, Meister Eckhart, La dottrina mistica della giustificazione, Milano 1978, S. 163ff.

¹⁴ DW 2, 489,2 –492,2.

¹⁵ DW 2, 494,4ff.

¹⁶ Damit (DW 2, 495,6ff.) tut Eckhart einen bedeutsamen Schritt in der alten Streitfrage der mystischen Theologie, ob die *saelicheit im bekennen* (in der Erkenntnis) oder im *minnen* (in der Liebe) gegeben sei, d.h. in welchem Seelenvermögen sich die mystische Erfahrung vollende: Er überwindet die Alternative durch das Konzept eines die Seelenvermögen und deren Aktivität übersteigenden *ledic-Seins*, einer inneren Freiheit, die sich auf totale *abegescheidenheit* abstützt – *nihil apponendo sed subtrahendo in anima invenitur deus* (LW 4, 113,5f., n. 119; ebd., Anm. 3, Parallelstellen aus dem deutschen Werk; die Stelle ist zitiert bei G. AMBROSINI, Negazione e proposta morale in Meister Eckhart, Padova 1980, S. 182). Zur Geschichte der Streitfrage, ob die Liebe oder die Erkenntnis in der mystischen Erfahrung dominiere, vgl. DANIEL DE PABLO, Amor y conocimiento en la vida mistica, Madrid 1979.

¹⁷ DW 2, 498,4ff. Vgl. dazu die moderne Problematik, die ERICH FROMM (Haben oder Sein, Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1976) mit Eckhart zu lösen versuchte. Dazu: D. MIETH, Meister Eckhart: Authentische Erfahrung als Einheit von Denken, Sein und Leben, in: A. M. HAAS/H. STIRNIMANN (Hrsg.), Das ‹einig Ein›, Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik, Freiburg/Schweiz 1980, S. 11–61.

die Geschichte der christlichen Mystik kennt, fallen in Eckharts radikaler Konzeption geistlichen Daseins dahin¹⁸. Denn wenn ich radikal, d.h. vom Wurzelgrund meines Daseins her arm, abgeschieden, wesentlich geworden bin, so wie ich war, als ich noch nicht war, dann ist die Frage nach einer *bestimmten* Weise der Gotteserfahrung belanglos. Gott gibt erst dem Weiselosen die richtige Art und Weise des Gottfindens. Die Weise der göttlichen Liebe ist ohne Weise; adäquates Verhalten gegenüber dieser göttlichen Weiselosigkeit ist, selber weiselos zu sein¹⁹. Es gibt bei Eckhart daher das klassische Schema des Dreistufenwegs von Reinigung, Erleuchtung und Einigung nicht, es gibt bei ihm nur den Durchbruch als Modus des geistlichen Verhaltens²⁰; und dieser führt in die Weiselosigkeit, in der Gott dann dem Menschen seine Weise aufzeigt und erfahrbar macht. Jeder Weg ist bei Eckhart Nicht-Weg, jede Weise Nicht-Weise.

Das heißt alles nicht, daß Eckhart beispielsweise die geistlichen Gnadenmittel der Kirche mißachtet hätte; Gebet, Sakamente, überhaupt die vielfältigen Modi einer religiösen Existenz waren ihm selbstverständlich; aber man darf nach ihm an all diesen Hilfen nicht hängenbleiben, muß ihre letzte Fragwürdigkeit – wenn sie gewissermaßen selbstisch, als geistiger Besitz mißbraucht werden – einsehen.

Der Begriff des ‹Geistlichen› ist bei Eckhart zentral²¹. Natürlich meint er noch nicht den Berufsstand des Geistlichen, sondern eine existentielle Haltung, eine Existenzweise, bezogen auf *daz blöze wesen* (Sein) *gotes, und daz ist daz blöze wesen des geistes*²². Dieses Leben – Aug in Aug mit Gott – das ist ein geistliches Leben im Sinne Eckharts.

¹⁸ Es geht um die absolute Weiselosigkeit des Gottfindens: Gottes Souveränität verlangt vom Menschen den Verzicht auf alle ‹gedachten› Gottesbilder, auf alle hypostasierten ‹Wege› und Zugänge zu ihm, damit wirklich alle Prärogativen bei Gott verbleiben und *er* es ist, der sich die Modi des Sich-Finden-Lassens durchs Geschöpf ausdenkt. Vgl. vor allem die Predigt 5b, DW 1, 85 ff. Dazu MIETH, wie Anm. 13, S. 26 ff.

¹⁹ Vgl. DW 5, 403,10ff.

²⁰ Die einschlägigen Stellen siehe bei S. UEDA, Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit, Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus, Gütersloh 1965, S. 99–139; ders., Das ‹Nichts› bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus unter besonderer Berücksichtigung des Grenzbereiches von Theologie und Philosophie, in: D. PAPENFUSS/J. SÖRING (Hrsg.), Transzendenz und Immanenz, Philosophie und Theologie in der veränderten Welt, Stuttgart 1977, S. 258.

²¹ Vgl. dazu A. M. HAAS, Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens, Einsiedeln 1979 (= Kriterien 51), S. 15 ff.

²² DW 3, 322,6.

Abgeschiedenheit ist der Terminus technicus, den Eckhart auf diese Haltung der geistigen Armut anwendet. Er hat darüber einen Traktat geschrieben, aus dem ich eine Stelle zitieren möchte, darin er erklärt, was Abgeschiedenheit ist. «Nun magst du fragen, was Abgeschiedenheit sei, da sie so gar edel ist in sich selbst? Hierzu sollst du wissen, daß rechte Abgeschiedenheit nichts anderes ist, als daß der Geist so unbeweglich stehe gegenüber allem anfallendem Lieb und Leid, Ehren, Schanden und Schmähung, wie ein bleierner Berg unbeweglich ist gegenüber einem schwachen Winde. Diese unbewegliche Abgeschiedenheit bringt den Menschen in die größte Gleichheit mit Gott. Denn daß Gott Gott ist, das hat er von seiner unbeweglichen Abgeschiedenheit, und von der Abgeschiedenheit hat er seine Lauterkeit und seine Einfältigkeit und seine Unwandelbarkeit. Und daher, soll der Mensch Gott gleich werden, soweit eine Kreatur Gleichheit mit Gott haben kann, so muß das geschehen durch Abgeschiedenheit. Die zieht dann den Menschen in Lauterkeit und von der Lauterkeit in Einfältigkeit und von der Einfältigkeit in Unwandelbarkeit, und die bringen eine Gleichheit zwischen Gott und dem Menschen hervor; diese Gleichheit aber muß in Gnade erstehen, denn die Gnade zieht den Menschen von allen zeitlichen Dingen weg und läutert ihn von allen vergänglichen Dingen. Und du sollst wissen: Leer sein aller Kreatur ist Gottes voll sein, und voll sein aller Kreatur ist Gottes leer sein²³». Daß es bei diesem Ideal einer abgeschiedenen Haltung nicht um eine Apathia im stoischen Sinne sich handelt, ist deutlich in ihrem Worumwillen: es geht um die Gleichheit des Menschen mit Gott, und es geht um eine innerliche Haltung, die sich beispielsweise auf keinerlei äußere Weisen der Medita-

²³ *Nû maht dû vrâgen, waz abegescheidenheit sî, wan si als gar edel an ir selber ist? Hie solt dû wizzen, daz rehtiu abegescheidenheit niht anders enist, wan daz der geist alsô unbeweglich stande gegen allen zuovellen liebes und leides, êren, schanden und lasters als ein blîgîn berc unbeweglich ist gegen einem kleinen winde. Disiu unbewegelîchiu abegescheidenheit bringet den menschen in die groeste glîcheit mit gote. Wan daz got ist got, daz hât er von sîner unbewegelichen abegescheidenheit, und von der abegescheidenheit hât er sîne lüterkeit und sîne einvalticheit und sîne unwandelbaerkeit. Und dâ von, sol der mensche gote glîch werden, als verre als ein crêâtûre glîcheit mit gote gehaben mac, daz muoz geschehen mit abegescheidenheit. Diu ziuhet danne den menschen von der lüterkeit in einvalticheit und von der einvalticheit in unwandelbaerkeit, und diu bringent eine glîcheit zwischen gote und dem menschen; und diu glîcheit muoz beschehen in gnâden, wan diu gnâde ziuhet den menschen von allen zîtlîchen dingen und liutert in von allen zergenclîchen dingen. Und dû solt wizzen: laere sîn aller crêâtûre ist gotes vol sîn, und vol sîn aller crêâtûre ist gotes laere sîn* (DW 5, 411,11–413, 4; ebd., S. 446, Anm. 42, Parallelstellen).

tion abstützen könnte. Im Gegenteil, der abgeschiedene Mensch ist auf Gebet und gute Werke weiterhin angewiesen, er kann und soll auch bewegt werden durch Freude und Leid, aber letztlich ist er auf das «Höchste», auf das reine «Nichts», d.h. auf die lauterste Empfänglichkeit für Gott verpflichtet²⁴. Der Mensch muß *tabula rasa*²⁵ sein, damit Gott darauf schreiben kann. Ganz wie eine unbeschriebene Wachstafel muß der Mensch sein; «soll Gott auf das allerhöchste in mein Herz schreiben, (muß) alles aus dem Herzen herauskommen, was dies und das heißen kann, und ganz so steht es mit dem abgeschiedenen Herzen. Deshalb kann Gott darin auf das allerhöchste und nach seinem höchsten Willen wirken. Darum ist des abgeschiedenen Herzens Gegenstand weder dies noch das²⁶». Das Gebet des abgeschiedenen Herzens ist nicht Gebet im gewöhnlichen Sinn des Bittgebets: Der Abgeschiedene kann nicht begehrn und erbitten; sein Gebet ist sein Einförmig-Sein mit Gott selber. Die beste Hilfe, die zur Abgeschiedenheit anspornt, ist das Leid – also auch hierin keine stoische Tugend, die unempfindlich für Leiden macht, im Gegenteil, der Abgeschiedene ist für die christlichen Tugenden der Demut und der Barmherzigkeit, die Leiden einschließen, höchst empfänglich²⁷. Abgeschiedenheit ist also nicht eine Haltung der Selbstbewahrung, sondern der Selbstpreisgabe, die nicht ohne Leid möglich ist.

²⁴ Dem stoisch gestimmten Diskurs ist die berühmte eckhartsche Umkehrung ergänzend beizufügen, nach der der Abgeschiedene – wie die biblische Martha – wieder und eigentlich erst einen Zugang zum Alltäglichen bekommt. Vgl. dazu die Predigt *Intravit Iesus in quoddam castellum* DW 3, Nr. 86, besonders 490,9: *Ich spriche, daz heilige sô grôz nie enwart, er enmöhte beweget werden* («Ich aber sage, daß es nie einen noch so großen Heiligen gegeben hat, der nicht hätte bewegt werden können»). Das Gleiche gilt für die unabwendbare Bindung der menschlichen Existenz an Sinnliches und an die Aufgabe, gute Werke zu üben. «Abgeschiedenheit» macht also frei für ein den guten Affekten und Werken offenes Leben, sie ist die Wehrlosigkeit dessen, der sich dem Sein Gottes total geöffnet hat.

²⁵ Vgl. dazu B. WELTE, Meister Eckhart als Aristoteliker, in: ders., Auf der Spur des Ewigen, Freiburg i. Br. 1965, S. 197–210; ders., Meister Eckhart, Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg i. Br. 1979, S. 43. Hier die wichtigsten Stellen bei Eckhart und Aristoteles.

²⁶ ... sol got in mîn herze schrîben ûf daz aller hoehste, sô muoz ûz dem herzen kommen allez, daz diz und daz geheizen mac, und alsô stât daz abegescheiden herze. Dâ von sô mac got dâ gewürken ûf daz aller hoehste und nâch sînem obersten willen. Dâ von ist des abegeschiedenen herzen gegen wurf weder diz noch daz (DW 5, 426,1–5).

²⁷ DW 5, 433,1ff.

II.

Wir haben gehört, daß all dieses innere Leer- und Abgeschieden-Werden seinen Grund einzig in der gnadenhaften Möglichkeit des Menschen hat, «eingebildet» zu werden «in das einfältige Gut, das Gott ist²⁸». Gemeint ist das Ereignis des Gleich-Werdens mit Gott, die Einheit mit ihm, die keine Einheit statischer Art ist, sondern immer eine Einheit im dynamischen Vollzug²⁹. Deshalb zieht Eckhart, um diesen Vorgang angemessen zu beschreiben, Ausdrücke vor, die diesen dynamischen Vollzugscharakter am besten herauszustellen vermögen. Zentral ist in diesem Zusammenhang seine Lehre von der Gottes- und

²⁸ Bei der «Wiedereinbildung in Gott (muß man) beachten, daß sie zwei Seiten hat. Die eine ist sozusagen seinsmäßig, die andere gehört in die Sphäre des Bewußtseins. Die erste läßt sich am einfachsten durch den Begriff der Gotteskindschaft ausdrücken. Dazu gehört vor allem der Habitus der heiligmachenden Gnade, durch den die Seele in ihrem Sein, nicht nur in ihren Kräften, vergöttlicht wird, so daß sie teilhat an göttlicher Natur. Den Kräften der Seele werden von Gott die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und vor allem der Liebe geschenkt, so daß auch sie gottförmig werden. Darüber hinaus aber tritt das Gotteskind in eine geheimnisvolle neue Beziehung zum dreieinigen Gott; besser gesagt: es wird in das verborgene innergöttliche Leben hineingezogen. Das ist dadurch und nur dadurch möglich, daß der Mensch Christus einverleibt, ein Glied seines mystischen Leibes wird ... Noch häufiger als von der Eingliederung in Christus spricht Eckhart von der *Geburt des Sohnes Gottes in der Seele*. Der Sache nach ist beides dasselbe, der Unterschied liegt in der Betrachtungsweise; spreche ich von der Eingliederung, so gehe ich von dem Menschen aus, der göttliches Leben empfangen soll; spreche ich von der Geburt, so denke ich vornehmlich an Gott, der das Leben in sich hat und es uns durch seinen menschgewordenen Sohn mitteilt. Im ersten Falle liegt der Nachdruck auf der Einheit, in die wir aufgenommen werden, im zweiten auf dem göttlichen Leben, das wir empfangen». (J. KOCH, wie Anm. 2, S. 232). Im Folgenden werde ich mich an das Thema der Sohnesgeburt halten.

²⁹ Einheit zwischen Mensch und Gott ist bei Eckhart nur *im gewürke* (DW 1, 114,2), d.h. in einem Wirkverband, in dem Gott wirkt und der Mensch wird, denkbar. Vgl. dazu WELTE, Meister Eckhart, 1979, wie Anm. 25, S. 123 (WELTE spricht von der «Identität des Geschehens» zwischen Mensch und Gott!). Im Anschluß an alte patristische Formeln kann Eckhart den Vorgang der Vergöttlichung auch als ein Geschehen des Tausches darstellen: *Unser herre sprichet zuo einer ieglîchen minnenden sèle ich bin iu mensche gewesen, ensint ir mir niht göte, sô tuont ir mir unrehte. Mit mîner götlicher nâtüre wonet ich in iuwer menschlîcher nâtüre, alsô daz mînes götlichen gewaltes nieman verstuont unde daz man mich sach wandelen als einen andern menschen. Alsô sullen ir iuch mit iuwer menschelîcher nâtüre verbergen in mîne götlichen nâtüre, daz iuwer menschlîchen krankheit an iu nieman bekenne und daz iuwer leben zemâle götlich sî, daz man an iu niht bekenne wan got*. («Unser Herr sagt zu jeder liebenden Seele: ‹Ich bin für euch Mensch gewesen, werdet ihr mir nicht Gott, so tut ihr mir unrecht. Mit meiner göttlichen Natur wohnte ich in eurer menschlichen Natur, so daß niemand meine göttliche Macht begriff und man mich wie einen andern Menschen wandeln sah.

Sohnesgeburt im Herzen, im Innersten des Gläubigen. Das ist wohl sein kostbarstes und großartigstes Lehrstück: Die Einheit des Menschen mit Gott, die sich gnadenhaft ereignen darf, ist ein Vorgang fortwährenden Gebärens oder Zeugens vonseiten Gottes, und zwar nicht eines bestimmt umschriebenen Geschenks, sondern seiner selbst. Gott selbst zeugt oder gebiert im Menschen seinen Sohn in Form eines Wortes, und der Mensch darf akhaft einbezogen werden in diesen Vorgang, so daß er in mystischer Einheit zu diesem Sohn selber wird³⁰. Am liebsten stellt Eckhart das ganze Geschehen als einen Sprechvorgang dar³¹. Der Vater spricht in seinem Wort den Sohn und darin eingeschlossen die ganze Schöpfung. Die Theologie der Genesis und des Johannesevangeliums steht dahinter³². Gott ist in diesem Vorgang göttlichen Sprechens Mensch geworden, damit der Mensch immer und jederzeit Sohn werden könne. Die Inkarnation ist daher für Eckhart nicht ein einmal geschehenes historisches Faktum, sondern etwas, das aktuell je-jetzt in mir und in dir sich je neu ereignen darf. Die Lukasstelle 11,28: «Wer das Wort Gottes hört und es behält, der ist selig», bekommt bei Eckhart ein eigenartiges Gewicht, weil das hierin Vorgeschriften schon eine Verhaltensweise Gottes selber ist. Eckhart interpretiert die Stelle so: «Der (göttliche) Vater selbst hört nichts als dieses nämliche Wort, er erkennt nichts als dieses selbe Wort, er spricht nichts als dieses selbe Wort, er

Also sollt ihr euch mit eurer menschlichen Natur in meiner göttlichen Natur verbergen, so daß niemand eure menschliche Schwachheit an euch erkenne und euer Leben ganz göttlich sei, so daß man an euch nur Gott erkennt.» Pf 181,29ff.). Oder mit einer andern patristischen Formel: *Warum ist Gott Mensch geworden? Darum, daß ich als derselbe Gott geboren werde.* («Warum ist Gott Mensch geworden? Darum, daß ich als derselbe Gott geboren werde.» DW 2, 84,1). Diese Formel stammt von Irenäus. Zu ihrer Geschichte und Relevanz vgl. Dionysius Petavius, Opus de theologicis dogmatibus, De incarnatione Verbi, 1. II, cap. VIII, in Bd. V, Paris 1868, S. 447ff.; H. U. VON BALTHASAR, Theodramatik, III: Die Handlung, Einsiedeln 1980, S. 226f. Tauschformeln sind Reflexe einer Handlung von Geben und Nehmen und als solche natürlich dynamisch.

³⁰ Vgl. dazu HAAS, wie Anm. 21, S. 64ff.

³¹ Vgl. dazu A. M. HAAS, Meister Eckhart und die Sprache, Sprachgeschichtliche und sprachtheologische Aspekte seines Werkes, in: Meister Eckhart heute, hrsg. von W. BÖHM, Karlsruhe 1980 (= Herrenalber Texte 20), S. 20–41, bes. S. 34ff. und ders., Meister Eckhart und die deutsche Sprache, in: U. KERN (Hrsg.), Freiheit und Gelassenheit, Meister Eckhart heute, München 1980, S. 146–168; E. WINKLER, Wort Gottes und Hermeneutik bei Meister Eckhart, ebd., S. 169–182.

³² Vgl. zum Beispiel LW 1, 514, 1ff., n. 47ff. (des zweiten allegorisierenden Genesis-Kommentars) oder LW 3, 5,1ff., n. 4ff. (der Auslegung des Johannesevangeliums). Über Eckharts Sprachlogik vgl. jetzt A. DE LIBERA, Le problème de l'être chez Maître Eckhart: Logique et métaphysique de l'analogie, Genève 1980 (= Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 4).

gebiert nichts als dieses selbe Wort. In diesem Wort hört der Vater und erkennt der Vater und gebiert der Vater sich selbst und auch dieses selbe Wort und alle Dinge und seine Gottheit ganz bis auf den Grund, sich selbst nach der Natur und dieses Wort mit *derselben Natur* in einer *andern Person*. Wohlan so achtet auf die *Weise* seines Sprechens. Der Vater spricht erkennend in Fruchtbarkeit seine eigene Natur ganz in seinem ewigen Worte (aus). Nicht willentlich spricht er das Wort als einen Akt des Willens, wie wenn etwas aus der Macht (= dem Antrieb) des Willens gesprochen oder getan wird und man es in eben dieser Macht auch unterlassen kann, wenn man will. *So* steht es *nicht* mit dem Vater und seinem ewigen Wort; sondern, ob er wolle oder nicht wolle, er *muß* dieses Wort sprechen und ohne Unterlaß gebären; denn es ist mit dem Vater auf naturhafte Weise wie eine Wurzel (der Trinität) in der ganzen Natur des Vaters, so wie's der Vater selbst ist. Seht, *darum* spricht der Vater dieses Wort willig, aber nicht willentlich (= aus seiner Natur heraus). In diesem Wort spricht der Vater meinen Geist und deinen Geist und eines jeglichen Menschen Geist demselben Worte gleich. In diesem selben Sprechen bist du und ich ein natürlicher Sohn Gottes wie dasselbe Wort. Denn, wie ich vorhin sagte: Der Vater erkennt nichts als dieses selbe Wort und sich selbst und die ganze göttliche Natur und alle Dinge in diesem selben Worte, und alles, was er darin erkennt, das ist dem Worte gleich und ist naturhaft dasselbe Wort in der Wahrheit. Wenn dir der Vater diese Erkenntnis gibt und offenbart, so gibt er dir sein Leben und sein Sein und seine Gottheit wahrhaft in der Wahrheit ganz und gar ...

Der Vater *vom Himmel* der gibt dir sein ewiges Wort, und demselben Wort gibt er dir sein eigenes Leben und sein eigenes Sein und seine Gottheit; denn der Vater und das Wort sind zwei Personen und *ein* Leben und *ein* Sein, ungeteilt. Wenn dich der Vater in dieses selbe Licht hineinnimmt, auf daß du dieses Licht in diesem Lichte erkennend anschauest nach derselben Eigenart, wie er sich und alle Dinge in seiner väterlichen Macht in diesem Worte (= in diesem Lichte) erkennt, (wie er erkennt) dasselbe Wort nach Vernunft und Wahrheit, wie ich gesagt habe, so gibt er dir die Macht, mit ihm selbst dich selbst und alle Dinge zu gebären, und zwar gibt er dir seine eigene Kraft, ganz wie demselben Worte. So denn gebierst du mit dem Vater ohne Unterlaß in des Vaters Kraft dich selbst und alle Dinge in einem gegenwärtigen Nun. In diesem Lichte ... erkennt der Vater keinen Unterschied zwischen dir und ihm und nicht mehr oder weniger Vorteil als zwischen sich und demselben

Worte. Denn der Vater und du selbst und alle Dinge und dasselbe Wort sind *eins in dem Lichte*³³».

Zunächst geht es in diesem Text um die Trinität: Gottvater zeugt sprechend in seinem Wort den Sohn. Das tut er nicht in einem Willensakt, der als solcher punktuell und vereinzelt wäre, sondern von Natur aus. Seine Natur ist Fruchtbarkeit. Die Zeugung und Gebärung des Wortes ist nicht auf die Trinität beschränkt, sondern die Seins- und Schaffenslust des Vaters bezieht von allem Anfang an die Erschaffung des Menschen und aller Dinge ein in diesen Vorgang der Zeugung des Sohnes. Alles, die ganze Schöpfung, ist wurzelhaft einbefaßt in dieses schöpferische Sprechen Gottes³⁴. *Ein Leben, ein Sein*, wenn auch zwei Personen, sind Vater und Sohn und als solche in dieser Einheit und in diesem Licht auch *mein Leben und Sein*, gnadenhaft und geschenkweise.

³³ *Der vater selber der enhoeret niht dan diz selbe wort, er enkennet niht dan diz selbe wort, er enspricht niht dan diz selbe wort, er engebirt niht dan diz selbe wort. In disem selben worte hoeret der vater und bekennet der vater und gebirt der vater sich selben und och diz selbe wort und alliu dinc und sîne gotheit al ze grunde, sich selben nâch der natûre und diz wort mit der selben natûre in einer andern persône. Eyâ, nû merket die wîse dises sprechennes! Der vater sprichtet vernünfticlîche in vruhtbaerkeit sîne eigene natûre alzemâle in sînem êwigen worte. Niht von willen sprichtet er daz wort als ein getât des willen, als sô swaz dâ wirt gesprochen oder getân von gewalt des willen, in der selben gewalt mac er ez och wol lâzen, ob er wil. Alsô enist ez niht umbe den vater und umbe sîn êwic wort; mîr: er welle oder enwelle, er muoz diz wort sprechen und gebern âne underlâz; wan ez ist mit dem vater als ein wurzel in aller der natûre des vaters natiurlîche, als der vater selber ist. Sehet, her umbe sprichtet der vater diz wort williclîche und niht von willen, und natiurlîche und niht von natûre. In disem worte sprichtet der vater mînen geist und dînen geist und eines ieglîchen menschen geist glich dem selben worte. In dem selben sprechenne bist dû und ich ein natîurlich sun gotes als daz selbe wort. Wan, als ich ê sprach: der vater enbekennet niht dan diz selbe wort und sich selben und alle götlîche natûre und alliu dinc in disem selben worte, und allez, daz er darinne bekennet, daz ist glich dem worte und ist daz selbe wort natiurlîche in der wârheit. Swenne dir der vater diz bekantnisse gibet und offenbaret, sô gibet er dir sîn leben und sîn wesen und sîne gotheit alzemâle waerlîche in der wârheit ... der vater von himelrîche, der gibet dir sîn êwic wort, und in dem selben worte gibet er dir sîn selbes leben und sîn selbes wesen und sîne gotheit alzemâle; wan der vater und daz wort sint zwô persônen und éin leben und éin wesen ungeteilet. Als dich der vater nimet in diz selbe lieht, vernünfticlîche ane ze schouwenne diz lieht in disem liehte nâch der selben properheit, als er sich und alliu dinc nâch veterlicher gewalt in disem worte bekennet, daz selbe wort nâch rede und nâch wârheit, als ich gesprochen hân, sô gibet er dir gewalt, mit im selben ze geberne dich selben und alliu dinc, und sîn selbes kraft glich disem selben worte. Alsô bist dû mit dem vater gebernde âne underlâz in des vaters kraft dich selben und alliu dinc in einem gegenwertigen nû. In disem liehte, als ich gesprochen hân, dâ enbekennet der vater keinen underscheit zwischen dir und im noch kein vorteil, niht mî noch minner dan zwischen im und sîn selbes worte. Wan der vater und dû selber und alliu dinc und daz selbe wort ist ein in dem liehte.* (DW 2, 433,9–435,15; 436,7–438,2).

³⁴ Nach Joh 1,3. «Das Verständnis für die Tatsache, daß im Christusereignis das Schöpfungsziel konkret und in Person vor den Augen der Welt aufgestellt wurde, kann dadurch gefördert werden, daß man die Stellung des Sohnes oder des

So großartig ist dieses Geschenk des einen Lebens und Seins, daß ich – hineingenommen in diese Bewegung göttlicher Fruchtbarkeit – selber am Schöpfungsvorgang teilhabe. Mit andern Worten: Diese Einbildung in Gott ist ein Vorgang, der mich betrifft, sofern ich war, als ich noch nicht war³⁵, d.h. vorgeburtlich in Gottes Schöpfungsdenken einbefaßt als Gott in Gott war³⁶. Dieser schöpferische Zustand, besser: dieses dynamisch bewegte Sein gilt es nach Meister Eckhart zurückzugewinnen im Licht der Gnade. Ich muß der werden, der ich war, als ich noch nicht war. Dann bin ich Gott in Gott und einbezogen in dieses *eine* Leben und Wirken, da Gott sein Wort spricht. Was hienieden immer nur inchaotiv – im je-neu sich vollziehenden Gnadenereignis – möglich ist: die Geburt des Sohnes Gottes, in der einbefaßt ich selber erst zu meinem Sein gelange, ist im Ideenschoß Gottes meine ureigenste Bestimmung³⁷. Das einfältige Gut, das Gott ist, ist daher kein statisches Gut, das wie eine Sache verliehen werden könnte, sondern meine Eingliederung in Gott ist ein unaufhörliches, unbeendbares Eins-Sein im Vollzug.

Logos bei der uranfänglichen Schöpfung in Betracht zieht. Hierzu ist bei der Erörterung der trinitarischen Struktur des Schöpfungsaktes schon gesagt worden, daß die Schöpfungsdinge bereits in den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater aufgenommen sind und im Logos, der Vernunft oder dem Gedanken des Vaters, als zu verwirklichende Geschöpfe wohnen. Ihre wirkliche Erschaffung konnte dann nur *nach* dem Gedanken oder nach der Idee erfolgen, die der Logos selbst ist. Er stellt also selbst die Weltidee oder die *Exemplarursache* und das *Urbild* der Schöpfung dar, nach dem alles gestaltet ist» (L. SCHEFFCZYK, Die Welt als Schöpfung Gottes, Stein am Rhein 1968, S. 86 [= Der Christ in der Welt V 3 a/b]). Vgl. ders., Schöpfung und Vorsehung, Freiburg i. Br. 1963, S. 18ff.

³⁵ Zu Eckharts Exemplarismus vgl. A. M. HAAS, Nim din selbes war, Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse, Freiburg/Schweiz 1971 (= Dokimion 3), siehe Sachregister unter ‹Exemplarismus›; ders., wie Anm. 21, S. 88f.

³⁶ Heinrich Seuse wird in seinem ‹Büchlein der Wahrheit› (Kap. III, in: K. BIHLMAYER, [Hrsg.], Deutsche Schriften, 332,13–15) die Frage, ob das *wesen der kreatur* (das Sein der Kreatur) *edeler nach dem und es in gotte ist, als nach dem, als es in im selben ist*, positiv zugunsten der konkreten Existenz beantworten: Der Kreatur als Kreatur ist das *esse hoc edeler und gebruchlicher* (edler und nutzbarer) *denne daz wesen, daz si in gotte hat* (BIHLMAYER, 332,17f.). Eckhart (siehe Pf 530,8f., falls die Stelle echt ist) widerspricht dem. J.-A. BIZET, Henri Suso et le déclin de la scolastique, Paris 1948, S. 338ff., möchte diese Meinung Seuses als Signal einer Abweichung von der thomistischen Lehre und einer Zuwendung zu den *moderni* (Ockham, Duns Scotus) nehmen. Eckharts Meinung dagegen wird gestützt durch die thomistische Ansicht; vgl. dazu die Anm. von DENIFLE in: Deutsche Schriften des seligen Heinrich Seuse, München 1976, S. 518–520.

³⁷ Vgl. dazu HAAS, wie Anm. 35, S. 71.

Eckhart liebt es, diese Einbildung des Menschen ins einfaltige Gut Gottes in Form einer Unterscheidung zwischen schlechthin Gutem, Gerechtem etc. – d.h. Gutheit, Gerechtigkeit – und einzelnen Gutem und Gerechtem zu veranschaulichen³⁸. Der Gerechte ist das Wort der Gerechtigkeit, er wird je neu gezeugt, geboren, in die Welt gebracht durch die Gerechtigkeit selbst³⁹: Mit den Worten von Eckharts Trostbuch: «Die Gutheit ist weder geschaffen noch gemacht noch geboren; jedoch sie ist gebärend und gebiert den Guten, und der Gute, insofern er gut ist, ist ungemacht und ungeschaffen und doch geborenes Kind und Sohn der Gutheit. Die Gutheit gebiert sich und alles, was sie ist, in dem Guten: Sein, Wissen, Lieben und Wirken gießt sie allzumal in den Guten, und der Gute empfängt sein ganzes Sein, Wissen, Lieben und Wirken aus dem Herzen und Innersten der Gutheit und von ihr allein. Der Gute und die Gutheit sind nichts als *eine* Gutheit, völlig eins in allem, abgesehen vom Gebären einerseits und Geboren-Werden in dem Guten völlig *ein* Sein, *ein* Leben»⁴⁰. Ohne daß die Unterschiede zwischen Schöpfer und Geschöpf im geringsten unterschlagen würden, ist hier die größtmögliche Einheit zwischen beiden anvisiert. Es handelt sich um Aspekte. Unter dem Aspekt des Gutseins bin ich, der Gute, eins mit der Güte; sofern ich gut bin, bin ich ungeborene Güte, weil Gutsein sich ja nur von der Güte her definieren läßt. Unter dem Aspekt aber meines Geschaffen-Seins bin ich immer nur geborene, gezeugte Güte. Wichtig ist Eckhart auch hier natürlich der Gesichtspunkt des lebendigen, dynamischen Eins-Seins.

³⁸ Es geht dabei um die spezifisch eckhartsche Fassung der *analogia entis*. Literatur zu diesem Problem siehe bei A. M. HAAS, Sermo mysticus, Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik, Freiburg/Schweiz 1979 (= Dokimion 4), S. 192f., Anm. 14. Dazu jetzt die Arbeit von DE LIBERA, wie Anm. 32, und jene von KLEIN, wie Anm. 13.

³⁹ Vgl. dazu A. KLEIN, wie Anm. 13, S. 89ff.

⁴⁰ diu güete enist noch geschaffen noch gemacht noch geborn; mēr si ist gebernde und gebirt den guoten, und der guote, als verre sō er guot ist, ist ungemachet und ungeschaffen und doch geborn kint und sun der güete. Diu güete gebirt sich und allez, daz si ist, in dem guoten; wesen, wizzen, minnen und würken giuzet si alzemāle in den guoten, und der guote nimet allez sīn wesen, wizzen, minnen und würken von dem herzen und innigesten der güete und von ir aleine. Guot und güete ensint niht wan ein güete al ein in allem sunder geborn und geborn-werden; doch daz geborn der güete und geborn-werden in dem guoten ist al ein wesen, ein leben (DW 5, 9,6–14).

III.

Der dritte Punkt, den Eckhart als zentrales Thema seiner Predigt ins Licht rückt, ist der Adel, «den Gott in die Seele gelegt hat, auf daß der Mensch damit auf wunderbare Weise zu Gott komme». Eckhart hat über den Adel des Menschen, der letztlich auf der Begnadung durch das *vünkelin* in der Seele beruht, einen eigenen kurzen Traktat geschrieben⁴¹. Es geht hier um den inneren Menschen, der sich gegen den äußereren als der geistliche, himmlische, junge und edle Mensch absetzen läßt. Das heißt nicht, daß der Mensch gewissermaßen aus zwei Menschen bestünde, aus einem äußeren und einem inneren⁴². Das heißt bloß, daß ein und derselbe Mensch unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten oder Aspekten gesehen werden kann und muß. Die Bildung des inneren Menschen geht bis zu einem gewissen Grade stufenweise vor sich⁴³:

1. Leben nach dem Vorbild guter und heiliger Menschen;
2. die Abwendung von den Menschen und die Zuwendung zu Gott, von Eckhart drastisch so umschrieben: der Mensch «kehrt den Rücken der Menschheit und das Antlitz Gott zu, kriecht der Mutter aus dem Schoß und lacht den himmlischen Vater an» (DW 5,500);
3. ein Abwerfen aller Furcht und große Freude und Seligkeit, darin einem alles, was Gott fremd ist, zuwider ist;
4. ein bereites Auf-sich-Nehmen aller Anfechtungen und Leiden;
5. ein Leben im Reichtum und Überfluß der unaussprechlichen Weisheit;
6. ein Entbildet- und Überbildet-Sein von Gottes Ewigkeit, ein Hinterverwandelt-Sein ins göttliche Bild, in Gottes Kind.

Der innere Mensch, der Sohn Gottes geworden ist, ist ein Mensch der «Morgenerkenntnis», einer, der die Dinge und Kreaturen nicht

⁴¹ Von dem edeln Menschen, DW 5, 109–119.

⁴² Zur Typologie von innerem und äußerem Menschen – seiner platonischen Herkunft (Politeia, Buch 9, 588b 2–4) – vgl. E. JÜNGEL, Zur Freiheit eines Christenmenschen, Eine Erinnerung an Luthers Schrift, München 1978, S. 116ff.

⁴³ Vgl. DW 5, 111,22ff. Es ist eine der seltenen Stellen, da Eckhart von Stufen und Gnaden des geistlichen Menschen spricht. Es ist verständlich, denn der Traktat «Vom edeln Menschen» ist Eckharts Vermächtnis darüber, wie er die mystische Theologie, die *contemplatio*, die Anschauung Gottes *in statu viae*, in ihrer Einbettung in die menschlichen Vermögen von Liebe und Erkenntnis (der hier eindeutig ein Vorrang belassen wird, auch wenn an ihr nicht die *saelicheit* [DW 5, 118,13ff.] liegt) versteht.

mehr nach ihrem eigenen Wesen erkennt – das wäre eine «Abenderkenntnis» zu nennen –, sondern einer, der «die Kreaturen in Gott erkennt», sie «ohne alle Unterschiede und aller Bilder entbildet und aller Gleichheit entkleidet in dem Einen, das Gott selbst ist», erkennt⁴⁴.

Die Seele in ihrem Adel ist in ihrem Grunde immerzu offen für diese Einswerdung; gnadenhaft ist sie bereit, in diese Einheit überzutreten, ja sie *ist* an ihrem Grunde eben diese Einheit mit Gott, natürlich keine statische, sondern eine dynamische Vollzugseinheit. Man könnte diesen innersten Seelengrund eine Kraft⁴⁵ nennen. Immer aber besteht die Gefahr, daß man aus dieser Vollzugseinheit am Seelengrund eine objektive Gegebenheit machen möchte, einen Tatbestand, über den man verfügt. Gott wäre dann Gemächte des Menschen, ein atheistischer Pantheismus wäre die Folge⁴⁶. Gerade das aber versucht Eckhart immerzu zu vermeiden, indem er jegliche Benennung Gottes als trügerisch für diesen Seelengrund abweist. Es geht dabei nie und nimmer um ein Organ oder Vermögen der Seele, sondern um ein gnadenhaftes Ereignis der göttlichen Seinszuwendung, die keinen Namen verträgt; Eckhart umschreibt es so: «Ich habe bisweilen gesagt, es sei eine Kraft im Geiste, die sei allein frei. Bisweilen habe ich gesagt, es sei eine Hut des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Licht des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Fünklein. Nun aber sage ich: Es ist weder dies noch

⁴⁴ *sô man aber die créature in gote bekennet, daz heizet und ist ein morgenbekanuisse, und alsô schouwet man die créature âne alle underscheide und aller bilde entbildet und aller glîcheit entglîchet in dem einen, daz got selber ist* (DW 5, 116,14ff.). Zur Tradition von der Unterscheidung von *cognitio matutina* und *vespertina* vgl. J. T. ERNST, Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi, Ein Versuch zur Auslegung der klassischen Dreiteilung: *visio beata, scientia infusa* und *scientia acquisita*, Freiburg i. Br. 1971 (= Freiburger theologische Studien 89), S. 13f., 97 bis 129.

⁴⁵ Vgl. die Übersteigerungsformeln, die Eckhart in seiner berühmten bürgelîn-Predigt ‹Intravit Iesus in quoddam castellum› (DW 1, 24–45) anwendet, um das *vünkelîn* nicht organologisch festzulegen. Der Ausdruck *kraft* wird für den letzten Grund des Seelengrundes schließlich abgewiesen, fürs *vünkelîn* jedoch verwendet (vgl. auch DW 1, 331,9ff.). Handelt es sich um ein Seelenvermögen, so spricht Eckhart von dieser *kraft* in seinen lateinischen Werken als von einer *potentia*, handelt es sich dagegen um die Gegenwart Gottes in der Seele, so spricht er von *virtus*. Beide Male wird im Deutschen mit *kraft* übersetzt. Vgl. R.-L. ÖCHSLIN, Meister Eckhart, der Mystiker, in: U. KERN (Hrsg.), Freiheit und Gelassenheit, wie Anm. 31, S. 121 bis 126, bes. 124.

⁴⁶ Einen solchen möchte nicht einmal F. MAUTHNER, Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, 1. Bd.: Einleitung, Erstes Buch: Teufelsfurcht und Aufklärung im sog. Mittelalter, Stuttgart 1920, S. 340ff., bes. 341f., annehmen.

das; trotzdem ist es ein Etwas, das ist erhabener über dies und das als der Himmel über der Erde. Darum benenne ich es nun auf eine edlere Weise, als ich es je benannte, und doch spottet es sowohl solcher Edelkeit wie der Weise und ist darüber erhaben. Es ist von allen Namen frei und aller Formen bloß, ganz ledig und frei, wie Gott ledig und frei ist in sich selbst. Es ist so völlig eins und einfältig, wie Gott eins und einfältig ist, so daß man mit keinerlei *Weise* dahinein zu lügen vermag. Jene nämliche Kraft, von der ich gesprochen habe, darin Gott blühend und grünend ist mit seiner ganzen Gottheit und der Geist in Gott, in dieser selben Kraft gebiert der Vater seinen eingeborenen Sohn so wahrhaft wie in sich selbst, denn er lebt wirklich in dieser Kraft, und der Geist gebiert mit dem Vater denselben eingeborenen Sohn und sich selbst als denselben Sohn und ist derselbe Sohn in diesem Lichte und ist die Wahrheit. Könntet ihr mit meinem Herzen erkennen, so verstündet ihr wohl, was ich sage; denn es ist wahr, und die Wahrheit sagt es selbst⁴⁷. Das «Bürglein» in der Seele, wie Eckhart hier nun das Fünklein nennt, ist so erhaben, daß Gott unter dem Aspekt seiner Dreipersönlichkeit selbst hier nichts zu suchen hat; er muß hier alle seine Namen fahren lassen und als *einig ein*⁴⁸ (43,6), als *einvaltig ein*⁴⁹ (43,9), *âne alle wîse und eigenschaft*⁵⁰ (44,1) wirksam werden. Gott als der Eine, der alle seine einschränkenden Namen preisgegeben hat, ist hier in diesem Bürglein wirksam seinsspendend gegenwärtig.

⁴⁷ Ich hân underwîlen gesprochen, ez sî ein kraft in dem geiste, diu sî aleine vrî. Underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein huote des geistes; underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein lieht des geistes; underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein vünkelîn. Ich spriche aber nû: ez enist weder diz noch daz; nochdenne ist ez ein waz, daz ist hoeher boben diz und daz dan der himel ob der erde. Dar umbe nenne ich ez nû in einer edelerr wîse dan ich ez ie genante, und ez lougent der edelkeit und der wîse und ist dar enboben. Ez ist von allen namen vrî und von allen formen blôz, ledic und vrî zemâle, als got ledic und vrî ist in im selber. Ez ist sô gar ein und einvaltic, als got ein und einvaltic ist, daz man mit dekeiner wîse dar zuo geluogen mac. Diu selbe kraft, dar abe ich gesprochen hân, dâ got inne ist blüejende und grünende mit aller sîner gotheit und der geist in gote, in dirre selbe kraft ist der vater gebernde sînen eingeborenen sun als gewaerliche als in im selber, wan er waerliche lebet in dirre kraft, und der geist gebirt mit dem vater den selben eingeborenen sun und sich selber den selben sun und ist der selbe sun in disem liehte und ist diu wîrheit. Möhtet ir gemerken mit mînem herzen, ir verstüendet wol, wâz ich spriche, wan ez ist wâr und diu wîrheit spricht ez selbe (DW 1,39,1–41,7).

⁴⁸ DW 1, 43,6.

⁴⁹ DW 1, 43,9.

⁵⁰ DW 1, 44,1.

IV.

Damit sind wir auch schon beim vierten Punkt geistlicher Unterweisung angelangt, den Eckhart als zentralen Gehalt herausstreckt: die Lauterkeit göttlicher Natur und die Bekräftigung, welcher unaussprechliche Glanz in der göttlichen Natur sei. Wichtig ist daran, daß Eckharts Unterweisung in jeder Hinsicht den Menschen von sich weg ruft, um ihm die göttliche Herrlichkeit zu zeigen, ja sie ihm zu eigen zu machen. Er ist vom Geheimnis der göttlichen Natur so hingerissen, daß er gleichsam alles Menschliche preisgibt, um dieses Göttliche einzig gelten zu lassen, ihm Raum zu schaffen und seinen Glanz leuchten und glühen zu lassen⁵¹. Eckharts Lehre und Predigt ist theozentrisch durch und durch. Man hat gerade diesen Punkt – weil man allzu starr auf das Hineingezogenwerden des Menschen in Gott, auf die Einigung, fixiert war – lange Zeit, eigentlich bis heute, vernachlässigt. Dabei geht es Eckhart wohl viel weniger um den Menschen als um das schranken- und hindernislose Gelten-Lassen Gottes. Gott um Gottes willen sein lassen, Gottes quitt werden usf. – wie immer die Formeln heißen –: Eckhart will damit nichts anderes sagen, als daß der Grund alles Seienden die unvordenkliche Güte und Seinslust Gottes ist, seine unbeschränkbare, allem Ausdeuten letztlich enthobene Großartigkeit. Alles Abgeschieden-Werden des Menschen hat seinen Grund in dieser Herrlichkeit und Lauterkeit des göttlichen Seins, das allein leuchten soll. «Alle Kreaturen berühren Gott nicht nach ihrer Geschaffenheit, und was geschaffen ist, muß aufgebrochen werden, soll das Gute herauskommen. Die Schale muß entzwei sein, soll der Kern herauskommen. Das alles zielt auf ein Entwachsen ab ...»⁵². Der Unterschied zwischen Geschöpf und Schöpfer ist dabei ganz klar: «Unser Name ist: daß wir geboren werden sollen, und des Vaters Name ist: gebären, wo die

⁵¹ Vgl. Eckharts Ausführungen über Joh 1,4 (*in ipso vita erat et vita erat lux hominum*): LW 3,53ff., n. 64ff.

⁵² Alle créatûren enrürerent got niht nâch der geschaffenheit, und daz geschaffen ist, daz muoz gebrochen sîn, sol daz guot her úz kommen. Diu schal muoz enzwei sîn, sol der kerne her úz kommen. Ez meinet allez ein entwahsen ... (DW 1, 212,3–6). Zu dem von Eckhart angewandten Bild der (Nuß-)Schale mit dem süßen Kern und dessen bibelherme-neutische Funktion vgl. H.-J. SPITZ, Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns, Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends, München 1972 (= Münstersche Mittelalter-Schriften 12), S. 61–67; A. M. HAAS, Parzivals tumpehit bei Wolfram von Eschenbach, Berlin 1964 (= Philol. Studien und Quellen 21), S. 174f.

Gottheit ausglimmt aus der ersten Lauterkeit, die eine Fülle aller Lauterkeit ist⁵³». Eckhart spricht von dem *überswanke der lüterkeit sînes* (= Gottes) *wesen*⁵⁴ (Überschwenglichkeit der Lauterkeit seines Seins). Diese Überschwenglichkeit des göttlichen Seins erklärt Eckhart folgendermaßen: «Die Meister sagen: Sein und Erkennen sei ganz eins, denn was nicht ist, das erkennt man auch nicht; was am allermeisten Sein hat, das erkennt man auch am allermeisten. Da denn Gott ein überschwengliches Sein hat, darum übersteigt er auch alle Erkenntnis, wie ich ... sagte: daß die Seele in die erste Lauterkeit eingebildet wird, in den Eindruck der lauteren Wesenheit, wo sie Gott schmeckt, ehe er Wahrheit oder Erkennbarkeit annimmt, dort, wo alle Nennbarkeit abgelegt ist; dort erkennt sie am allerlautersten, dort nimmt sie das Sein in voller Gemäßheit. Deshalb sagt Paulus: ‹Gott wohnt in einem Lichte, zu dem es keinerlei Zugang gibt› (1 Tim 6,16). Er ist ein Einwohnen in seiner eigenen lauteren Wesenheit, in der es nichts Anhaftendes gibt. Was ‹Zufall› hat, das muß hinweg. Er ist ein lautes In-sich-selbst-Stehen, wo es weder dies noch das gibt; denn was in Gott ist, ist Gott⁵⁵». Die Geschöpfe haben ein «Einhangen in Gott», das sich in folgender Weise artikuliert: «Es geschieht so: Was immer zu Gott kommt, das wird verwandelt; so geringwertig es auch sei, wenn wir es zu Gott bringen, so entfällt es sich selbst. Dafür nehmt ein Gleichnis: Habe ich Weisheit, so bin ich die nicht selbst. Ich kann Weisheit gewinnen, ich kann sie auch verlieren. Was immer aber in Gott ist, das ist Gott; das kann ihm nicht entfallen. Es wird in göttliche Natur versetzt, denn göttliche Natur ist so kräftig, daß, was immer darein gegeben wird, entweder vollkommen darein versetzt wird oder gänzlich draußen bleibt. Nun vernehmt mit Staunen! Da Gott so geringwertige Dinge in sich verwan-

⁵³ *Unser name ist, daz wir suln geborn sîn, und des vaters name ist geborn, dâ diu gotheit úzglimmet úzer der êrsten lüterkeit, diu ein vûllede ist aller lüterkeit ...* (DW 1, 217,2–4).

⁵⁴ DW 1, 329,2f.

⁵⁵ *Die meister sprechent: wesen und bekantnisse sî al ein, wan swaz niht enist, daz bekennet man och niht; swaz allermeist wesen hât, daz bekennet man och allermeist. Wan denne got ein überswenkende wesen hât, dar umbe überswenket er allem bekantnisse, als ich êgester sprach in dem jüngesten sermône, daz diu sêle îngebildet wirt in die êrsten lüterkeit, in den îndruck der lütern weselicheit, dâ si gotes gesmecket, ê er wârheit oder bekanlicheit an sich vâhe, dâ alliu nemelicheit abe geleget ist: dâ bekennet si aller lüterlichest, dâ nimet si daz wesen in ebenmaezicheit. Dâ von sprichel Paulus: ‹got wonet in einem liehte, dâ niht zuoganges enist›. Er ist ein inhangen in sîn selbes lüter weselicheit, dâ niht zuohangendes enist. Swaz zuoval hât, daz muoz abe. Er ist ein lüter instân in im selber, dâ noch diz noch daz enist; wan swaz in gote ist, daz ist got* (DW 1, 55,6–56,8).

delt, was glaubt ihr wohl, daß er mit der Seele tut, die er mit dem Bild seiner selbst ausgezeichnet hat?»⁵⁶ Die Botschaft Eckharts ist Botschaft von der Lauterkeit und Ursprünglichkeit des göttlichen Seins, das – unbegreiflicher- und wunderbarerweise – so reich und so gnädig ist, daß es seinen Geschöpfen ein Einhangen gestattet. Warum wohl? Weil die Positivität des Seins ganz bei Gott ist, und das Geschöpf, sofern es Sein ist und hat, eben natürlicher Weise ganz bei Gott ist, der die emphatische Seinsquelle ist, die aus rätselhafter Fruchtbarkeit, die man nur loben und preisen kann, sich verströmt⁵⁷. Der Gedanke, daß Gott als das Absolute sich zu den Menschen und seinen Geschöpfen barmherzig, überschwenglich und freudig in seinshafte Beziehung rückt, daß er sie nur in sich selber als der ersten Lauterkeit und Güte glücklich werden läßt, das ist die von Eckhart mit aller Intensität seiner Sprache vorgebrachte Botschaft⁵⁸. Als solche ist sie eine adäquate Botschaft für geistliche, das heißt junge, dem Seinszustrom aus dem göttlichen Seinsquell zugewandte Menschen, die dieses Einhangen in Gott in jeder Hinsicht zu verwirklichen suchen.

⁵⁶ *Alsô geschiht ez: swaz ze gote kumet, daz wirt verendert; swie snoede ez sî, bringen wir ez ze gote, ez gât sîn selbes abe. Des habet ein glichenisse: hân ich wîsheit, diu enbin ich selber niht. Ich mac wîsheit gewinnen, ich mac sie ouch verliesen. Aber swaz an gote ist, daz ist got; daz enmac im niht entvallen. Ez wirt gesast in götlîche natûre, wan götlich natûre ist sô kreftic, swaz dar ïn geboten wirt, daz wirt alzemâle dar ïn gesast oder ez blîbet alzemâle ûzen. Nû merket wunder! Sît got sô snoedi dinc in sich verendert, waz waenet ir denne, daz er der sèle tuo, die er mit sîn selbes bilde gewirdiget hât?* (DW 1, 56,14–57,6).

⁵⁷ Das oben, Anm. 55, gegebene Zitat mit der Anerkennung einer Identität von Sein und Erkennen könnte eine Spätposition Eckharts darstellen, in der sich seine divergenten Aussagen über den Vorrang des Erkennens vor dem Sein (Pariser Quaestitionen von 1302/03) oder des Seins vor dem Erkennen (These des Opus tripartitum) versöhnen lassen in der Konzeption einer durchgängigen Parallelität, ja Identität von Sein und Erkennen. So hätten beide Thesen recht, jene von R. IMBACH, Deus est intelligere, Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverhältnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestitionen Meister Eckharts, Freiburg/Schweiz 1976 (= Studia Friburgensia 53) und jene von K. ALBERT, Meister Eckharts These vom Sein, Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum, Saarbrücken 1976. Vgl. dazu L. HöDL, Meister Eckharts theologische Kritik des reinen Glaubensbewußtseins, in: U. KERN (Hrsg.), Freiheit und Gelassenheit, wie Anm. 31, S. 34–52.

⁵⁸ Solange man diese Intuition und diesen hinreißenden Aspekt des eckhart-schen Denkens nicht sehen und aus ihm einen reinen Philosophen oder reinen Theologen machen will, wird man ihn auch interpretatorisch verfehlten. «Eckhart ist nirgendwo reiner Theoretiker, weder in der Philosophie noch in der Theologie, vielmehr betreibt er beide als religiöser Mensch, und sein großes Anliegen ist die Einheit von Philosophie, Theologie und religiösem Leben» (KOCH, wie Anm. 2, S. 237).