

**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:** 44 (1997)

**Heft:** 3

**Artikel:** Der edle Mensch, eine Figur in Eckharts Strassburger Werk

**Autor:** Vannier, Marie Anne

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-760831>

### **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:** 24.01.2026

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

MARIE ANNE VANNIER

## Der edle Mensch, eine Figur in Eckharts Straßburger Werk\*

Der Mensch verbirgt sich oft hinter seinem Werk. Philosophen sprechen in der Regel nur wenig von sich selber;<sup>1</sup> aber selbst in seinen Predigten<sup>2</sup> pflegt Eckhart eine solche *discretio*<sup>3</sup> im Hinblick auf sein eigenes Leben, daß man darüber leicht die einzelnen Stationen aus den Augen verliert.<sup>4</sup> Auch trugen bis zu Joseph Kochs Arbeiten in den sechziger Jahren<sup>5</sup> die Studien über Eckhart seiner Biographie kaum Rechnung. Inzwischen hat Kurt Ruh<sup>6</sup> eine Übersicht über sein Leben und seine Schriften erstellt. Andererseits leuchten Georg Steer<sup>7</sup> und Winfried Trusen<sup>8</sup> bestimmte Tei-

\* Alle Zitate stammen aus den Lateinischen und Deutschen Werken, hrsg. von J. Quint im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1958ff. Alle Übersetzungen stammen von der Autorin M.A. V.

<sup>1</sup> Ohne die spätere Haltung von Descartes einzunehmen, der sagte: «Ich trete unter einer Maske auf», bringen zweifellos die antiken und mittelalterlichen Philosophen ihr Leben kaum zur Sprache.

<sup>2</sup> Er macht einige wenige Bemerkungen über die Orte, an denen er sich befindet (z. B. Mariengarten), bezieht sich aber nie auf zeitgenössische Ereignisse und widmet sich vor allem der Beziehung der Seele zu Gott: U. PLOTZKE, «Meister Eckhart der Prediger», in: Meister Eckhart der Prediger, hrsg. von U.M. Nix/R. Öchslin, Freiburg, Herder, 1960, 259–263, hier 260.

<sup>3</sup> Er nimmt die Haltung der Wüstenväter wieder auf, wie sie Cassianus beschrieben hat (Collatio II).

<sup>4</sup> Carl Schmidt sagt, daß «über sein Leben fast nichts bekannt ist» (Essai sur les mystiques du XIV siècle, Strasbourg, 1836, 53, Zitat übersetzt). Er kannte nur 55 Predigten von Eckhart.

<sup>5</sup> J. KOCH, Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 29 (1959) 5–51; 30 (1960) 5–52, wieder abgedruckt in: Kleine Schriften I, Rom, 1973; «Zur Einführung», in: Meister Eckhart der Prediger, 1–24, hier 10–12.

<sup>6</sup> K. RUH, Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker, München, Beck, 1985.

<sup>7</sup> G. STEER, «Zur Authentizität der deutschen Predigten Meister Eckharts», in: H. STIRNIMANN/R. IMBACH (Hgg.), Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus, Fribourg, Universitätsverlag, 1992, 127–168.

<sup>8</sup> W. TRUSEN, «Zum Prozeß gegen Meister Eckhart», in: Eckhardus Theutonicus, 7–30, sowie: W. TRUSEN, Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen, Paderborn, Schöningh, 1988.

le seines Werkes und der Dokumente aus – die deutschen Predigten und den Prozeß –, um deren genaue Chronologie zu ermitteln.

Nach Carl Schmidt<sup>9</sup>, Eberhardt Stricker<sup>10</sup> und nach den Untersuchungen von Joseph Koch, von Otto Langer<sup>11</sup> und besonders von Winfried Trusen<sup>12</sup> hellt sich nun Eckharts Straßburger Aufenthalt, der etwa zehn Jahre (1313 bis 1323/1324) dauerte und während dem er den größten Teil seines deutschen Werkes verfaßte, allmählich auf. Zu dieser Zeit war Eckhart als Generalvikar des Ordensgenerals eine maßgebliche Persönlichkeit im Reich, und die Schriften, die er damals verfaßte, blieben nicht ohne Echo, wie das Buch *Benedictus Deus*<sup>13</sup> zeigt. Diese Schriften sind recht leicht abzugrenzen: Sie umfassen neben dem *Benedictus Deus* einen Teil der deutschen Predigten<sup>14</sup> und den Johanneskommentar. Hier bündelt sich sein Denken, doch das läßt sich kaum im Rahmen eines Aufsatzes darstellen. Deshalb widmen wir uns einer Figur, die für diesen Werkauschnitt zentral ist: der des edlen Menschen. An dieser Figur entwickelt Eckhart die großen Linien nicht nur seiner Anthropologie, sondern auch seiner Ontologie: Anhand des edlen Menschen behandelt er die Konstitution des Seins.

### *I. Der Straßburger Aufenthalt: ein Wendepunkt in Eckharts Leben*

Eckharts Straßburger Zeit, über die noch immer wenig bekannt ist<sup>15</sup>, war ein regelrechter Wendepunkt in seinem Dasein. Zunächst könnte er als ein Einschub zwischen zwei Höhepunkten seines Lebens erscheinen, nämlich seinem dritten Aufenthalt in Paris, der ihm mit der nochmaligen

<sup>9</sup> C. SCHMIDT, Meister Eckhart. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters, in: *Theologische Studien und Kritiken* 12 (1839) 663–774, hier 666.

<sup>10</sup> E. STRICKER, «Meister Eckhart in Straßburg», *Jahrbuch der Elsass-Lothringischen Wissenschaftlichen Gesellschaft zu Straßburg* 11 (1938) 46–64, hier 49.

<sup>11</sup> O. LANGER, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München, Artemis, 1987, 41–46.

<sup>12</sup> W. TRUSEN, Der Prozeß gegen Meister Eckhart, 19–61; cf. M.-A. VANNIER, «Maître Eckhart à Strasbourg», in: E. ZUM BRUNN, *Voici maître Eckhart*, Grenoble, J. Millon, 1994, 341–353.

<sup>13</sup> Das möglicherweise Agnes von Ungarn gewidmet worden war, *ibid.*, 350–353; W. WACKERNAGEL, *Ymagine denudari. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991, 25–28; A. DE LIBERA, *Introduction aux Traités et Sermons*, Paris, Flammarion, GF, 44–55.

<sup>14</sup> K. RUH, Meister Eckhart, 136–167.

<sup>15</sup> A. DE LIBERA (éd.), *Sur l'humilité*, Paris, Arfuyen, 1988, 55.

Ernennung zum *magister actu regens*<sup>16</sup> gleichsam die Krönung seiner wissenschaftlichen Laufbahn brachte, und der Zeit, in der er aufgrund seiner intellektuellen Größe eine entscheidende Rolle beim Kölner *studium generale* spielte, das ihm unterstand.<sup>17</sup> So könnten die zehn Jahre (1313–1323/1324), die er in Straßburg als Generalvikar des Ordensgenerals mit der *cura monialium*<sup>18</sup> verbrachte, gewissermaßen als ein Opfer gelten, das er bringen mußte, um den oberdeutschen Klöstern beizustehen, die vom Sturmwind des «Freien Geistes»<sup>19</sup> ergriffen waren. Aber in keinem Augenblick bedauert Eckhart seine Lage. Zwar spricht er nur wenig von seinem Leben, doch erwähnt er wiederholte Male seinen Wunsch zu predigen und die Qualität des Publikums, das er am Rhein antraf.<sup>20</sup>

Die Straßburger Zeit war für Eckhart sicherlich alles andere als ein Exil, gab sie ihm doch die Möglichkeit, sein persönliches Denken zu entwickeln. Wäre er länger in Paris geblieben oder direkt nach Köln gegangen – er wäre ein herausragender Lehrmeister gewesen, der die Kontroversen der Zeit brillant beantwortet hätte; doch er hätte vielleicht nie sein deutsches Werk geschrieben, durch das er der Nachwelt erhalten blieb. Denn die Straßburger Jahre sind geradezu der Schmelztiegel, aus dem dieses Werk erwächst<sup>21</sup> und das dann seine Fortsetzung in Köln fin-

<sup>16</sup> A. De LIBERA, *La mystique rhénane*, Paris, Neuauflage, Seuil, 1994, 231.

<sup>17</sup> L. STURLESE, «Les eckhartiens de Cologne», in: E. ZUM BRUNN, *Voici maître Eckhart*, 355. Vielleicht war er nicht der Nachfolger des Leiters Nikolaus von Straßburg.

<sup>18</sup> Dieses Amt geht auf die Jahre um 1259 zurück, cf. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1935, 284–303; K. RUH, *op. cit.*, 109.

<sup>19</sup> Eckhart wird in einer kritischen Zeit nach Straßburg geschickt: Die Beginen und Begarden wurden eben auf dem Konzil von Vienne von Papst Klemens V. verurteilt durch die Bulle *Ad nostrum* (Clement. 3,11,1: *Quum de quibusdam mulieribus* 5,3,3, abgedruckt e.g. bei C.J. HEFELE, trad. H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux* VI, 2, Paris, 1915, 680–684). Wirksam wird diese Verurteilung freilich erst am 25. Oktober 1317. Eine Verurteilung ergeht auch am 13. August 1317 vom Straßburger Bischof Johannes von Zürich. Cf. J.L. DE MOSHEIM, *De beghardis et beguinabus commentarius*, ed. Martini, Leipzig, 1790, 113sq., wiederabgedruckt in A. PATCHOVSKY, *Straßburger Beginenverfolgungen im 14. Jahrhundert*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 30 (1974) 56–198; 1318 und 1319 gibt es weitere Verfolgungen (F.J. SCHWEITZER, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik*, Frankfurt/M., Peter Lang, 1981, 103–129).

<sup>20</sup> Nicht ohne einen Anflug von Humor sagt er: «Wenn ich in Paris predige, sagte ich wohl mit Recht, daß alle in Paris mit allen ihren Künsten nicht verstehen konnten, was Gott in der niedrigsten Kreatur ist, nicht einmal in einer Fliege», Pr. 51, 169, 29–32, Pfeiffer II, 10, 1–6.

<sup>21</sup> Es ist noch nicht bekannt, welche Predigten in Straßburg bzw. in Köln gehalten wurden, cf. G. STEER, «Predigten und Predigtsammlungen Meister Eckharts in Handschriften des 14. Jahrhunderts», *Deutsche Handschriften 1100–1400*, hrsg. von V. HONEMANN/N.F. PALMER, Tübingen, Niemeyer, 1988, 399–407. Nach J. Quint (*Deutsche*

det. Ein deutlicher Unterschied ist erkennbar zwischen dem Unterricht, den er in Paris erteilte, und seiner Straßburger Predigtstätigkeit, die im wesentlichen auf seiner Erfahrung beruht und die Erfahrung seiner Zuhörer berücksichtigt.<sup>22</sup>

Von dieser Erfahrung spricht er zwar wenig; auch beschränkt sie sich nicht auf seinen Straßburger Aufenthalt, sie geschah vielmehr Tag für Tag. Sie ist bereits in seiner Erfurter Zeit recht weit entwickelt: Die Reden der Unterweisung zeugen davon. Aber in Straßburg vertieft sie sich und richtet sich auf die Negativität aus, wie Predigt 71 zeigt. Das ist vielleicht die Predigt, in der er – in verhüllten Worten – am meisten von seiner Erfahrung spricht. Denn zur Vision des Paulus auf dem Weg nach Damaskus erklärt Eckhart: «Als er (Paulus) nichts sah, da sah er Gott. Das Licht, das Gott ist, das fließt aus und verfinstert alles Licht. In jenem Licht, in dem Paulus da sah, in dem sah er Gott, sonst nichts» (DW III, 227,6–8). Eckharts Formulierung erstaunt: «Als er nichts sah, da sah er Gott», aber er möchte ausdrücken, daß die Gotteserfahrung jede Wahrnehmung übersteigt, daß sie zur Ordnung der *apophasis* gehört. Allgemeiner noch: «Wenn man diese Feuerworte hört, die mit der relativen Zurückhaltung der ersten Werke brechen, dann drängt sich die Evidenz auf, daß er zu einem bestimmten Augenblick auf den weglosen Weg einer tieferen Begegnung mit Gott hingezogen wurde.»<sup>23</sup>

Die rheinisch-flämische Mystik, die er vertiefen mußte, um sich mit den Anhängern des «Freien Geistes» auseinanderzusetzen<sup>24</sup> und um zu den Ordensfrauen auf einer ihnen bekannten Grundlage sprechen zu können<sup>25</sup>, spielte in seiner Erfahrung eine entscheidende Rolle. Vielleicht hatte Eckhart bereits in seinem Noviziat<sup>26</sup> die Schriften Mechtilds von Magdeburg und während seines Pariser Aufenthalts auf jeden Fall die von

Werke I, 372) wurden die Predigten 12–15 und 22 in Köln gehalten. Siehe auch K. RUH, op. cit., p.136.

<sup>22</sup> D. MIETH, «Meister Eckhart: Authentische Erfahrung als Einheit von Denken, Sein und Leben», in: Das Einig Ein, Fribourg, Universitätsverlag, , 1980, 16; 19; 21; 23 (Dokimion 6); W. TRUSEN, Der Prozeß gegen Meister Eckhart, 42.

<sup>23</sup> E. ZUM BRUNN, «Un homme qui pâtit Dieu», in: DIES., Voici maître Eckhart, hier 279 (Zitat übersetzt).

<sup>24</sup> Es ist nicht bekannt, warum Eckhart nach Straßburg geschickt wurde, aber aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß er den Auftrag hatte, die von der Bewegung des «Freien Geistes» ausgehende geistliche Gefahr einzudämmen.

<sup>25</sup> Cf. Meister Eckhart and the beguine mystics, ed. by B. MCGINN, New York, 1994.

<sup>26</sup> Bardo WEISS stellt diese Hypothese als äußerst wahrscheinlich dar in seinem Aufsatz «Mechthild von Magdeburg und der frühe Meister Eckhart», in: *Theologie und Philosophie* 70 (1995) 1–40, hier 4–9.



Marguerite Porete<sup>27</sup> gelesen, doch in Straßburg eignet er sich in gewisser Weise die Erkenntnisse der rheinisch-flämischen Mystik neu an und führt sie spekulativ weiter. Ja er macht sie sich sogar zunutze, um den Begarden zu antworten. So nimmt er das zentrale Thema dieser Mystik – die Sohnwerdung – wieder auf, um zu erklären, daß die Vergöttlichung nicht in pantheistischer Art als Verschmelzung mit Gott zu verstehen ist<sup>28</sup>, sondern daß sie im Gegenteil die Geburt Gottes in der Seele voraussetzt.<sup>29</sup>

Dieses Thema entwickelt nun jenes des Johannesprologs weiter, dessen Lektüre ein entscheidender Punkt in Eckharts Werdegang war.<sup>30</sup> Es ist also kein Zufall, wenn Eckhart sein lateinisches Werk dadurch fortführt, daß er in Straßburg parallel zu seinem deutschen Werk einen Kommentar nicht nur des Prologs, sondern sogar des ganzen Johannes-evangeliums verfaßt. Diese beiden Seiten entsprechen sich und ergänzen sich wechselseitig in dem Ziel, eine geistliche Ontologie und eine solide Anthropologie auszuarbeiten. Der Johanneskommentar schafft dazu die Grundlagen. Hier untersucht Eckhart die Fragen nach allen Regeln der Kunst und nimmt sie in einer breiteren, umfassenderen Perspektive im deutschen Werk wieder auf. Um die Geburt Gottes in der Seele besser verständlich zu machen, untersucht er denjenigen, in dem sich diese Einwohnung vollzieht. So schlägt er etwa im Johanneskommentar eine Definition des Wortes «Mensch» ausgehend von seiner Etymologie vor und hebt dabei auf dessen Bezug zu *humus* und *humilitas* ab.<sup>31</sup> Er schreibt: «Die Demut ist ja <die Himmelsleiter, auf der Gott herabsteigt> oder zum Menschen kommt und der Mensch zu ihm.» In der Predigt «Vom edlen Menschen» geht er nun von dieser Definition aus um zu erklären, daß der vollendete Mensch kein anderer ist als eben der demütige oder der edle Mensch, derjenige, der «sein ganzes Sein, Leben und seine Seligkeit bloß nur von Gott, bei Gott und in Gott (nimmt und schöpft)» (DW V, 117,19–20), der Sohn im Sohne ist. Hier skizziert er eines der großen Themen

<sup>27</sup> Eckhart, der im Kloster Saint-Jacques unter Wilhem von Paris weilte, welcher Marguerite Porete verurteilt hatte, kannte selbstverständlich ihren Prozeß und ihre Schriften. Alle Kommentatoren sind sich über diesen Punkt einig. Nun war aber der Einfluß Marguerite Poretas auf die Straßburger Beginenklöster bedeutend, cf. J. Orcibal, *Le Miroir des simples âmes et la secte du Libre Esprit*, in: *Revue de l'histoire des religions* 176 (1969) 35–60, hier 40.

<sup>28</sup> A. JUNDT, *Histoire du panthéisme populaire au Moyen Age*, Paris, 1875.

<sup>29</sup> W. TRUSEN, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart*, 42.

<sup>30</sup> S. BRETON, *L'itinéraire spirituel de maître Eckhart*, in: *Revue de l'Institut Catholique* 28 (1988) 65–81, hier 73.

<sup>31</sup> *Homo ab humo dicitur et ab humo humilitas. Debet ergo humilis esse qui ad Deum vult venire. Humilitas enim est <scala caelestis qua Deus descendit> sive venit ad hominem et homo ad Deum (...). Secundo: homo ab intellectu et ratione homo est. In: Expositio Sancti Evangelii secundum Johannem, LW III, n. 318, 265,4–12.*

seiner Straßburger Lehre. Mit dieser Figur des edlen Menschen antwortet er in impliziter Weise auf die Anhänger des Freien Geistes und deren «Unterscheidung zwischen *incipientes*, *proficientes* und *perfecti*. Die letzteren hatten den Gipfel erreicht, sie waren vergöttlicht, daher konnten und mußten sie Gegenstand eines Verehrungskultes sein»<sup>32</sup>. Im Unterschied zu diesen Vollkommenen, die sich in gewissem Sinne vergöttlicht hatten, wartet der edle Mensch darauf, die Sohnwerdung, die sein wahrer Trost ist, aus Gnade<sup>33</sup> zu empfangen.

Eckhart vereinfacht jedoch während seines Straßburger Aufenthaltes die Probleme keineswegs. Er läßt die ontologische Dimension nicht außer acht, sondern gibt ihr im Johanneskommentar ihr ganzes Gewicht und kleidet sie in seinen deutschen Predigten in augustinische Worte. Er legt also eine geistliche Ontologie vor. Anders als Augustinus gründet er diese Ontologie allerdings nicht mehr auf die Bekehrung, sondern auf die Abgeschiedenheit. Die Abgeschiedenheit wirkt aber für ihn ebenso wie die Bekehrung bei Augustinus: Sie bringt den Menschen vom *minus esse* zum *magis esse*. Um den Sinn der Abgeschiedenheit möglichst deutlich herauszuarbeiten, richtet er seine ganzen Straßburger Predigten auf die Figur des völlig abgeschiedenen Menschen: den edlen – oder demütigen – Menschen, der seinen Trost allein aus Gott gewinnt, wie er in der Predigt 53 erklärt, in der er sein Predigtprogramm aufstellt.<sup>34</sup>

## II. Der «edle Mensch» im Zentrum von Eckharts Straßburger Predigten

Wenn Eckhart nun also den edlen Menschen zum Angelpunkt seiner Straßburger Predigten macht, nimmt er den Gedanken der Konstitution des Seins wieder auf, der das lateinische Werk prägt<sup>35</sup>, und entwickelt ihn in eine seelsorgerische Richtung. Er interpretiert das patristische Thema des *assumptus homo* um, des angenommenen Menschen, «des Sohnes – d. h. des Menschen, der fortan in der unendlichen Seligkeit des Geistes

<sup>32</sup> R. GUARNIERI, *Frères du Libre Esprit*, Dictionnaire de spiritualité V, col.1244.

<sup>33</sup> Die Anhänger des Freien Geistes lehnten die Rolle der Gnade ab.

<sup>34</sup> Dort erklärt er: «Wenn ich predige, so pflge ich zu sprechen von Abgeschiedenheit und daß der Mensch ledig werden soll seiner selbst und aller Dinge. Zum zweiten, daß man wieder eingebildet werden soll in das einfaltige Gut, das Gott ist. Zum dritten, daß man des großen Adels gedenken soll, den Gott in die Seele gelegt hat, auf daß der Mensch damit auf wunderbare Weise zu Gott komme. Zum vierten von der Lauterkeit göttlicher Natur – welcher Glanz in göttlicher Natur sei, das ist unaussprechlich. Gott ist ein Wort, ein unausgesprochenes Wort», DW II, 528,5–529, 2.

<sup>35</sup> A.M. HAAS, Meister Eckharts geistliches Predigtprogramm, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 29 (1982) 189–209, hier 199.

lebt.»<sup>36</sup> Aber indem er diese Figur des edlen Menschen gebraucht, um den Sohn zu bezeichnen, ruft er auch jedermann auf, Sohn im Sohne zu werden, im Gegensatz zur Theorie des Freien Geistes, der die Vergöttlichung auf einige Auserwählte beschränkte.<sup>37</sup>

### 1. Die Predigt «Vom edlen Menschen»

Das Thema der Sohnwerdung ist ein Angelpunkt in seinem Johanneskommentar und der Kern jenes wesentlichen Bestandteils des *Benedictus Deus*, der Predigt «Vom edlen Menschen». Um seine Bedeutung besonders zu unterstreichen, sagt Eckhart in der Predigt 6: «Wer die Lehre von der Gerechtigkeit und vom Gerechten versteht, der versteht alles, was ich sage» (DW I, 105,2–3). Mit anderen Worten: Wer den Sinn der Figur des edlen Menschen versteht (den er auch in der Predigt 15 behandelt, die er jedoch in Köln gehalten hat<sup>38</sup>) oder auch des demütigen Menschen, des gerechten Menschen – diese unterschiedlichen Bezeichnungen verwendet er für dieselbe Wirklichkeit –, begreift die Argumentationsspitze seiner Lehre, ja die Quintessenz seiner Predigten.

Es ist umstritten, ob die Predigt «Vom edlen Menschen» in Königsfelden<sup>39</sup>, Töss<sup>40</sup> oder Straßburg gehalten wurde, doch «das Thema des edlen Menschen war in den häretischen Kreisen des Rheintals weit verbreitet, besonders in Straßburg.»<sup>41</sup> Eckhart nimmt es auf und antwortet so den Anhängern des Freien Geistes in einer zentralen Frage: in der Frage der Vergöttlichung.<sup>42</sup> Der edle Mensch ist freilich nicht der zur Vollkommenheit gelangte Mensch, sondern jener, der völlig in Gott lebt. Deshalb ist es kein Zufall, wenn Eckhart Lk 19,12 zu Beginn seiner Predigt folgendermaßen auslegt: «Unser Herr lehrte uns in diesen Worten, wie edel der Mensch geschaffen ist in seiner Natur und wie göttlich das ist, wozu er von Gnaden zu gelangen vermag, und überdies, wie der Mensch dahin kommen soll» (DW V, 109,2–5). Damit setzt er sich ein dreifaches Ziel: die Erinnerung an den Adel jedes Menschen<sup>43</sup>, die Rolle der Gnade bei

<sup>36</sup> M. VANNINI, «La justice et la génération du Logos dans le Commentaire eckhartien à l'Evangile selon S. Jean», in: E. ZUM BRUNN, *Voici maître Eckhart*, 143.

<sup>37</sup> R. GUARNIERI, *Frères du Libre Esprit*, col.1253 (Anm. 32).

<sup>38</sup> H. FISCHER, «Grundgedanken der deutschen Predigten», in: *Meister Eckhart der Prediger*, 25–72, hier 70.

<sup>39</sup> A. DE LIBERA (Ed.), *Introduction aux Traités et Sermons*, Paris, 1993.

<sup>40</sup> K. RUH, *Meister Eckhart*, 115sq.; «Zur Interpretation der Predigt», 128–135.

<sup>41</sup> A. DE LIBERA (éd.), *Introduction*, 60.

<sup>42</sup> A.M. HAAS, *Meister Eckhart im Spiegel der marxistischen Ideologie*, in: *Wir-kendes Wort* 22 (1972) 123–133, hier 128, n. 28;130.

<sup>43</sup> Und nicht nur der Vollkommenen, wie die Anhänger in der Lehre des Freien Geistes lehrten.



seiner Vergöttlichung<sup>44</sup> und die Mittel, die in Hinsicht auf diese Vergöttlichung eingesetzt werden. Auf diese Weise zeigt er, daß der Mensch sich nicht selbst vergöttlicht, sondern daß er vielmehr die Sohnwerdung allmählich empfängt.

Gleichsam um seine Worte zu rechtfertigen, folgt Eckhart der patristischen Tradition und knüpft an die Stufen des Aufstiegs nach Augustinus<sup>45</sup> sowie an die Theorie des Bildes von Origenes<sup>46</sup> an. Wenn Eckhart jene sechs Stufen des Aufstiegs unterscheidet, stellt er sich gegen die drei Stufen, wie sie die Anhänger des Freien Geistes formulieren<sup>47</sup>; vor allem liefert er eine andere Deutung des letzten Stadiums, das weniger ein Erreichen der Vollkommenheit ist als vielmehr ein In-Gott-Werden: «Die sechste Stufe ist es, wenn der Mensch entbildet ist und überbildet von Gottes Ewigkeit und gelangt ist zu gänzlich vollkommenem Vergessen vergänglichem und zeitlichem Lebens und gezogen und hinüberverwandelt ist in ein göttliches Bild, wenn er Gottes Kind geworden ist. Darüber hinaus noch höher gibt es keine Stufe, und dort ist ewige Ruhe und Seligkeit, denn das Endziel des inneren Menschen und des neuen Menschen ist: ewiges Leben.»<sup>48</sup> Hier findet man das Wesentliche von Eckharts Denken über einen Punkt seiner Ontologie, nämlich die Konstitution des Seins des Menschen<sup>49</sup>, seine *Einbildung*, die zuvor eine *Entbildung* voraussetzt und durch eine *Überbildung* in Gott geschieht. Mit diesem Begriff der Überbildung wechselt Eckhart jedoch auf das andere Ufer, die Ewigkeit<sup>50</sup>, die den Horizont dieses Lebens überschreitet und die Sohnwerdung verwirklicht.<sup>51</sup>

<sup>44</sup> Wiederum: Im Gegensatz zur Bewegung vom Freien Geist, Clement. 5,3,3 primo Hefele-Leclercq, (n. 21) VI, 2,683.

<sup>45</sup> De quantitate animae XXXIII, 70–76; De vera religione XXVI.

<sup>46</sup> Homiliae in Gen. VII, 5; X, 2; XI, 3; XII, 5; XIII, 3; Homiliae in Num. XII. Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image chez Origène*, Paris, Aubier, éd. Mouton, 1956.

<sup>47</sup> R. GUARNIERI, *Frères du Libre Esprit*, col.1244 (Anm.32).

<sup>48</sup> «Der sechste grât ist, sô der mensche ist entbildet und überbildet von gotes ewicheit und komet in ganze volkomen vergezenlicheit zergängliches und zîtliches lebens und gezogen ist und übergewandelt in ein götlich bilde, gotes kint worden ist. Vürzbaz noch hoeher enist ebkein grât, und dâ ist ewigiu ruowe und saelicheit, wan daz znde des innern menschen und des niuwen menschen ist ewic leben» (DW V, 112, 19–24).

<sup>49</sup> Cf. M.A. VANNIER, «Déconstruction de l'individualité ou assumption de la personne chez Eckhart?», in: *Miscellanea mediaevalia* 23/2, Berlin, De Gruyter, 1996, 622–641.

<sup>50</sup> G. STACHEL, Vom edlen Menschen, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 117 (1995) 167–191, hier 178.

<sup>51</sup> H. PIESCH, «Der Aufstieg des Menschen zu Gott nach der Predigt <Vom edlen Menschen>», in: *Meister Eckhart der Prediger*, 167–199, hier 180sq (Anm. 5).

Schließlich kehrt er zum Thema der Gott-Ebenbildlichkeit zurück, die dem Menschen seinen Adel verleiht.<sup>52</sup> Aber er bezieht sich weniger auf die Schöpfung des Menschen nach Gottes Bild als vielmehr auf das Bild als solches, in die Seele «eingedrückt und eingesät» (DW V, 113,1–2), das zur Geltung zu bringen ist. In diesem Sinne ruft er wie Origenes dazu auf, den Quell lebendigen Wassers freizulegen, der in uns ist, genauer: «Sei Eins, auf daß du Gott finden könntest!» (DW V, 115,8–9); es gilt, sich für die Morgenenerkenntnis zu entscheiden: «Auf diese Weise schaut man die Kreaturen (...) in dem Einen, das Gott selbst ist» (DW V, 116,15–17). So «nimmt und schöpft der edle Mensch sein ganzes Sein, Leben und seine Seligkeit bloß nur von Gott, bei Gott und in Gott, nicht vom Gott-Erkennen, -Schauen oder -Lieben oder dergleichen» (DW V, 117,19–21). Eckhart räumt die Vermittlungen beiseite, um hervorzuheben, daß am Ende dieser Dialektik der edle Mensch aus dieser Einheit lebt und sich selbst geeint sieht: «eingebildet und überbildet in der göttlichen einförmigkeit» (DW II, 278,6).

An dem Nachdruck, den Eckhart auf die Einheit<sup>53</sup> legt, bemerkt man den Einfluß von Dionysius<sup>54</sup>, aber Eckhart will damit vor allem betonen, daß die Vergöttlichung ein ständig neues Zusammenspiel<sup>55</sup> zwischen dem Wirken Gottes und dem des Menschen erfordert.<sup>56</sup> Mit der Figur des edlen Menschen möchte er vor allem den Typus des Menschen herausarbeiten, der allein in Gott lebt. Das ist ein Horizont, den er im Johanneskommentar<sup>57</sup> entwirft und erläutert.

## 2. Der Johanneskommentar

In der Tat kreist «dieser lange Kommentar des Johannestextes (den er wohl in Paris begonnen<sup>58</sup> und in Straßburg fertiggestellt hat) im wesentlichen um einen Begriff: um die Zeugung des Logos bzw. der Gerechtigkeit in der Seele. So entwirft der Autor die Figur des edlen Menschen,

<sup>52</sup> Ibid., 170–172.

<sup>53</sup> Eckhart scheint fasziniert von der Einheit, aber diese entzieht sich ständig, cf. A.M. MAAS, Meister Eckhart Aufschub von Einheit als Raum zum Leben, in: *Concilium* (Mainz) 31 (1995) 133–138.

<sup>54</sup> H. PIESCH, Der Aufstieg, 195.

<sup>55</sup> Anders als die Anhänger des Freien Geistes interpretiert Eckhart die Vollkommenheit nicht als einen Zustand, sondern als ein Werden.

<sup>56</sup> Im Gegensatz zu den Begarden, für die «der Vollkommene in diesem Leben zur selben Seligkeit gelangt wie im anderen» (Clement. 5,3,3 quarto, Hefele-Leclercq (n. 21) VI, 2, 683).

<sup>57</sup> LW III, 591sq., 677. H. PIESCH, Der Aufstieg, 194.

<sup>58</sup> Leider haben wir keine genaueren Anhaltspunkte für die Datierung dieses Kommentars, der Teil des Opus Tripartitum ist.

des Sohnes, d. h. des Menschen, der nicht mehr entfremdet ist und fortan aus der unendlichen Seligkeit des Geistes lebt.»<sup>59</sup> Dieser «göttliche und gottförmige Mensch (...) liebt nichts (...) außer dem Willen Gottes und der Ehre Gottes» (LW III, 333, n. 390). Genauer noch: «Der Gerechte, sofern er gerecht ist, tut als solcher nichts aus sich selbst, sondern alles, was er als Gerechter tut, tut er aus der Gerechtigkeit, durch die Gerechtigkeit und es ist ein Werk der Gerechtigkeit» (LW III, 387, n. 453). Eckhart folgt Albertus Magnus, wenn er in gewisser Weise den Vergleich mit *diaphane* wählt, um den gerechten Mensch, den edlen Menschen zu charakterisieren, den, der ganz vom Leben Gottes durchdrungen ist.<sup>60</sup> Dies ist der Typus des abgeschiedenen Menschen<sup>61</sup>, dessen, der gleichsam seiner selbst entleert ist, um Gott Raum zu lassen. Für ihn ist Gott fortan «nicht ein Sein, sondern das Sein selbst: Gott wird sein Sein, Gott in ihm, er in Gott. Er verschwindet als Seiendes, als Gegenstand, und wird Geist. Aber Geist bedeutet Intellekt, die Fülle der Vernunft, die auch Fülle des Willens und der Liebe ist. Deshalb spricht man vom Logos und vom Bild des Sohnes, Christus/Logos: dem Wort, das wir sprechen und das wir sind.»<sup>62</sup> Er ist völlig Sprecher Gottes («Der Gerechte ist das Wort der Gerechtigkeit, durch das die Gerechtigkeit sich ausspricht und kundgibt», sagt Eckhart im Kommentar zum Johannesprolog, LW III, 13, n. 15). Er ist Prediger<sup>63</sup> und bleibt unterschieden von dem, den er verkündet<sup>64</sup>, lebt aber aus der Seligkeit, die ihm die Einwohnung des Sohnes in ihm verleiht.<sup>65</sup> Obwohl Eckhart den edlen Menschen nicht ausdrücklich zum Thema seines Johanneskommentars macht, wird er doch zum Schlüssel für die Lektüre, denn der edle Mensch steht als Ausdruck für den, der die Sohnwerdung kennt.

<sup>59</sup> M. VANNINI, «La justice et la génération du Logos», 143 (Zitat übersetzt).

<sup>60</sup> «Homo divinus et deiformis ipse ut sic nihil amat, nihil sibi sapit, sed nec novit quidquam, sive in gratia sive in gloria, nisi sit voluntas dei et amor dei. Propter quod necesse est, ut non minus gaudeat de bono in altero, nec minus in dono minori nec plus in dono majori, ut supra ostensum est figurative in manna caelesti» (Johanneskommentar, LW III, 333, n. 390), oder auch: «Homo divinus seu deiformis solam dei justitiam amat. Unde quia justum est Paulum plus habere in gloria qui plus habuit in gratia, homo divinus plus amat gloriam dei in Paulo quam in se ipso; amando autem sibimet proprium fit, ut dictum est» (LW III, 336, n. 394).

<sup>61</sup> M. VANNINI, «La justice et la génération du Logos», 147.

<sup>62</sup> Ibid., 154 (Zitat übersetzt).

<sup>63</sup> Cf. W. HAUG, «Das Wort und die Sprache bei Meister Eckhart», in: W. HAUG/T.R. JACKSON/J. JANOTA (Hgg.), Zur deutschen Literatur und Sprache des XIV. Jahrhunderts, Dubliner Colloquium, Heidelberg, C. Winter, 1983, 25–44.

<sup>64</sup> Eckhart geht nicht bis zum Pantheismus, M. VANNINI, «La justice et la génération du Logos» (n. 38), 154–155. Cf. LW III, 14, n. 16.

<sup>65</sup> A.M. HAAS, Meister Eckharts geistliches Predigtprogramm, 199.

Aber «die erste Frucht der Menschwerdung Christi, des Sohnes Gottes, besteht darin, daß der Mensch durch die Gnade der Kindschaft das sei, was jener von Natur ist» (LW III, 90, n. 106). So vollzieht sich, was Eckhart im Kommentar zum Geschehen in Kanaa «die dritte Hochzeit» nennt<sup>66</sup>: jene Gottes mit der Seele<sup>67</sup>, die nur durch die Vermittlung des Gottessohnes geschieht. Dann freut sich der Mensch «stets und in gleicher Weise in allem und über alles» (LW III, 242, n. 291).

Er gewinnt seinen wahren Trost, denn: «Was kann also dem beschwerlich oder bitter sein, dessen Sein Gott ist? (...) Es ist zu beachten, wie selig solche Menschen auch in dieser Welt sind. Denn alles geht immer nach ihrem Willen, immer freuen sie sich, weil sie sich in allem in gleichem Maße freuen» (LW III, 194sq., n. 232–233). So nimmt Eckhart im Johanneskommentar<sup>68</sup> das Thema des göttlichen Trostes voraus, das den Gegenstand des ersten Teils des Benedictus Deus bilden wird. Er hebt auch die zentrale Rolle der Abgeschiedenheit hervor. Dadurch möchte er zeigen, daß der, der sein Leben aus Gott schöpft, von ihm jeden Trost erhält und sich dadurch befriedet, geeint sieht.<sup>69</sup>

### 3. Die deutschen Predigten

Der Aufruf zu dieser Einheit zieht sich auch durch seine Straßburger Predigten<sup>70</sup>, etwa wenn er betont: «Der gerechte Mensch ist eins mit Gott» (Pr. 10, DW I, 174,3). Im Rückgriff auf die Einsicht des Johanneskommentars<sup>71</sup> erklärt er: «Das ist ein gerechter Mensch, der in die Gerechtigkeit eingebildet und überbildet ist. Der Gerechte lebt in Gott und Gott in ihm, denn Gott wird geboren in dem Gerechten und der Gerechte in Gott; denn durch eine jegliche Tugend des Gerechten wird Gott geboren und wird erfreut durch eine jegliche Tugend des Gerechten. Und nicht nur durch eine jegliche Tugend, sondern auch durch jegliches Werk des Gerechten, wie gering es auch sein mag (...). Wer in der Gerechtigkeit ist, ist in Gott und ist Gott» (Pr. 39, DW II, 252,2–253, 1; 257,5–6).

In diesem Abschnitt geht Eckhart freilich noch weiter als im Johanneskommentar. Er treibt seine Überlegungen bis zum äußersten, wenn er sagt: «Wer in der Gerechtigkeit ist, ist in Gott und ist Gott.» Zweifellos

<sup>66</sup> Im Johanneskommentar, n. 286–292, legt er dar, daß die Hochzeit zu Kanaa auf eine dreifache Hochzeit verweist: diejenige, die in Kanaa geschieht, die Hochzeit zwischen Gott und unserer Natur und die Gottes mit der Seele.

<sup>67</sup> LW III, 244sq., n. 292.

<sup>68</sup> Auch am Beginn des Kapitels 4, n. 370–373.

<sup>69</sup> Cf. M.A. VANNIER, «Maître Eckhart à Strasbourg», 351–352.

<sup>70</sup> Dies ist sogar der Leitgedanke seiner Predigten, wie er ihn in der Predigt 53 formuliert, cf. A.M. HAAS, Meister Eckharts geistliches Predigtprogramm, 203.

<sup>71</sup> Siehe auch Predigt 41.



liegt ein sprachliches Problem in dem Ausmaß, das Eckhart in der Gleichsetzung des Gerechten mit Gott erreicht, doch in einem mehr oder weniger genau überlieferten mündlichen Stil bemüht er sich so, die Vergöttlichung wiederzugeben, und die Figur des edlen Menschen ist der Ausdruck dafür, wie die Predigt 52 zeigt.

In diesem Text, der als seine größte Predigt gilt, geht Eckhart von den Seligpreisungen aus, um darzulegen, daß der edle Mensch – in diesem Zusammenhang der arme Mensch – jener ist, «der nichts will und nichts weiß und nichts hat» (DW II, 488,6), der völlig abgeschieden ist und vollkommen mit Gott geeint. Indem Eckhart dieses Thema des edlen Menschen aufnimmt, nähert er sich den Begarden an<sup>72</sup>, aber er bringt ihre Thesen ins Wanken durch die Rolle, die er der Abgeschiedenheit zubilligt. Diese hat für ihn die Aufgabe des Geldwechslers, sie rückt den Menschen von sich selber ab, um ihn die Einung mit Gott erfahren zu lassen; dies gibt ihm einmal mehr Anlaß, über die Vergöttlichung zu sprechen, mit gelegentlich extremen Ausdrücken<sup>73</sup>, die den Texten der rheinisch-flämischen Mystiker entstammen.

Durch seine Straßburger Predigten<sup>74</sup>, die (wie der Johanneskommentar) die Geburt Gottes in der Seele zum Hauptthema haben, verfolgt Eckhart diesen Dialog mit den Begarden und Beginen, und einige Predigten zeigen dies deutlicher. Wir wollen hier drei besonders typische Beispiele<sup>75</sup> anzeigen: die Predigten 5a, 29 und 86. In der Predigt 5a wendet sich Eckhart gegen die Frömmigkeit der Begarden<sup>76</sup>, die Gott auf eine ganz bestimmte Weise zu erreichen suchten, statt sich von ihm ansprechen zu lassen. So schreibt er etwa: «Man findet Leute, denen schmeckt Gott wohl in einer Weise des Sichversenkens und in der andern nicht (...), aber es ist völlig verkehrt (...). Sie nehmen die Weise, nicht aber Gott (...). Sie schieben Gott unter eine Bank, die so viele Weisen haben wollen» (DW I, 81, 11–82,10). Dieser Irrweg bezieht sich allerdings nicht ausschließlich

<sup>72</sup> E. WERNER, *Pauperes Christi*, Leipzig, Koehler und Amelang, 1956.

<sup>73</sup> «Als ich in meiner ersten Ursache stand, da hatte ich keinen Gott, und war ich Ursache meiner selbst; da wollte ich nichts und begehrte ich nichts, denn ich war ein lediges Sein und ein Erkennen meiner Selbst im Genuß der Wahrheit» (DW II, 492, 3–5).

<sup>74</sup> Man müßte genau feststellen können, welche Predigten aus dieser Zeit stammen. Joachim Theisen (*Predigt und Gottesdienst. Liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckharts*, Frankfurt/M., Peter Lang, 1990, 318–322) gibt Hinweise auf eine Einteilung der Predigten nach ihrem liturgischen Kontext und bringt eine chronologische Skizze, aber noch keine genaue Datierung.

<sup>75</sup> W. TRUSEN, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart*, 48.

<sup>76</sup> Cf. R. GUARNIERI, *Il movimento del libero spirito. Testi e documenti*, *Archivio Italiano per la storia della pietà* IV (1965) 353–708.



auf die Begarden, darin könnte vielmehr eine umfassendere Warnung des Seelenhirten vor verirrter Frömmigkeit ausgesprochen sein.<sup>77</sup>

Hingegen stellt Eckhart in der Predigt 29 unmittelbar die Forderung der Begarden nach absoluter Freiheit in Frage.<sup>78</sup> Hier heißt es: «Nun sagen gewisse Leute: «Habe ich Gott und Gottesliebe, so kann ich recht wohl alles tun, was ich will». Die verstehen das Wort nicht recht. Solange du irgend etwas vermagst, das wider Gott und wider seine Gebote ist, solange hast du die Gottesliebe nicht; du magst die Welt wohl betrügen, als habest du sie. Der Mensch, der da in Gottes Willen steht und in Gottes Liebe, dem ist es lustvoll, alles das zu tun, was Gott lieb ist, und alles das zu lassen, was wider Gott ist; und ihm ist's ebenso unmöglich, irgend etwas zu unterlassen, was Gott getan haben will, wie irgend etwas zu tun, was wider Gott ist» (DW II, 79,1–7). In diesem Abschnitt betont Eckhart, daß die Begarden den blinden, ja zerstörerischen freien Willen mit der Freiheit verwechseln, die mit Gottes Willen im Einklang steht. Jedoch gibt er hier keine Definition der Freiheit wie in anderen Predigten.<sup>79</sup>

In der Predigt 86 geht Eckhart anders vor: Statt die eine oder andere These der Begarden in Frage zu stellen, unternimmt er hier eine positive Kritik und verändert sogar den Schluß des Evangelientextes (Lk 10,38–42), der Maria und nicht Martha würdigt. Wenn Eckhart diese «axiologische Umkehrung»<sup>80</sup> vornimmt, dann nicht im Bemühen um Originalität, sondern als Reaktion auf Gruppen, die im Bannkreis des Freien Geistes die Werke für unnütz erklärten<sup>81</sup> und die jene Maria nannten, welche zur Vollkommenheit gelangt waren, und die anderen Martha.<sup>82</sup> Gegen sie sagt Eckhart am Ende seiner Predigt nur: «Nun wollen gewisse Leute es gar so weit bringen, daß sie der Werke ledig werden. Ich sage: «Das kann nicht sein» (DW III, 492,5–6). Er hat es zuvor gezeigt: «Es gibt zweierlei «Mittel». Das eine ist jenes, ohne das ich nicht in Gott zu gelangen vermag: das ist Werk und Wirken in der Zeitlichkeit, und das mindert die ewige Seligkeit nicht (...). Das andere Mittel ist: uns von jenem freizumachen» (DW III, 485,8–11). Martha aber hat es vollkommen erfahren: «Sie stand bei den Dingen, nicht in den Dingen; sie stand abgesondert und sie standen von ihr gesondert» (DW III, 488,12–13). Im Unterschied zur Herr-Knecht-Dialektik, von der später Hegel spricht, ist Martha keine

<sup>77</sup> Es könnte sich um den im 5. Jahrhundert verdamnten Anthropomorphismus handeln.

<sup>78</sup> Clement. 5,3,3, tertio, HEFELE-LECLERCQ (n. 21) VI, 2,683.

<sup>79</sup> F.J. SCHWEITZER, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik*, 26–38.

<sup>80</sup> M. DE GANDILLAC, «Deux figures eckhartiennes de Marthe», in: *Genèses de la modernité*, Paris, Cerf, 1992, 354–366, hier 354 (Zitat übersetzt).

<sup>81</sup> Clement. 5,3,3, secundo, HEFELE-LECLERCQ (n. 21), VI, 2,683.

<sup>82</sup> R. GUARNIERI, *Frères du Libre Esprit*, col.1244.

Gefangene der Dinge und somit auf deren Ebene reduziert, sie ist und bleibt vielmehr frei. Sie ist sogar «so wesenhaft, daß ihr Wirken sie nicht behinderte; Werk und Wirken führten sie zu ewiger Seligkeit hin. Die ward wohl etwas <mittelbar>; aber eine adelige Natur und steter Fleiß und Tugenden im vorgenannten Sinne sind doch förderlich» (DW III, 491,6–9). In anderem Gewande sieht Eckhart in Martha die Figur des edlen Menschen verwirklicht, des vollkommen vollendeten Seins, und er stellt sie kontrapunktisch den Begarden gegenüber, wenn er betont, daß «Werk und Wirken (...) zu ewiger Seligkeit» führen<sup>83</sup> und das Ausüben der Tugend nicht nur Sache des unvollkommenen Menschen ist.<sup>84</sup>

Diese wenige Abschnitte genügen, um zu zeigen: Keineswegs «stimmen Eckharts Ansichten mit mehreren der Begarden überein<sup>85</sup>», aber man müßte seine gesamten Predigten umfassend untersuchen<sup>86</sup>, um alle Nuancen zu erfassen, in denen er dieser Gruppe antwortet. Jedoch ist es genau ein Punkt, durch den er sich von ihren Lehren abgrenzt: die Rolle, die er der Menschwerdung bei der Vergöttlichung zuweist.

Eckhart nimmt die allegorische Auslegung der Hochzeit zu Kanaa, die er im Johanneskommentar entwickelt hatte, wieder auf und verdeutlicht durch alle seine deutschen Predigten hindurch die Natur der zweiten Vermählung, der Menschwerdung, und der dritten, der Vergöttlichung.

So schreibt er<sup>87</sup>: «Das allergrößte Heil, das Gott dem Menschen je zuteil werden ließ, das war, daß er Mensch ward» (Pr. 22, DW I, 377,4–5). Doch «warum ist Gott Mensch geworden (...)»? Ich würde sagen: darum, auf daß Gott in der Seele geboren werde und die Seele in Gott geboren werde. Darum ist die ganze Schrift geschrieben, darum hat Gott die Welt und alle Engelsnatur geschaffen: auf daß Gott in der Seele geboren werde und die Seele in Gott geboren werde» (Pr. 38, DW II, 227,7–228,3). Wenn er in der Menschwerdung die Bedingung der Vergöttlichung sieht, nähert sich Eckhart mehr Irenäus<sup>88</sup> als Anselm<sup>89</sup> und entscheidet sich für

<sup>83</sup> Cf. Anm. 81.

<sup>84</sup> Sexto.

<sup>85</sup> Im Gegensatz zu den Behauptungen Carl SCHMIDTS, *Essai sur les mystiques du XIV siècle*, Strasbourg, n. 4; cf. J. THEISEN, *Predigt und Gottesdienst*, 2;5, der aufzeigt, welchen Platz die Liturgie im Leben Eckharts einnahm.

<sup>86</sup> Dies können wir im Rahmen eines Aufsatzes nicht leisten.

<sup>87</sup> Siehe auch Predigt 30.

<sup>88</sup> Irenäus' bekannter Satz: «Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gott werde» macht das Motiv der Inkarnation deutlich.

<sup>89</sup> In seinem «Cur Deus homo?» führt Anselm aus, daß das Motiv der Inkarnation kein anderes sei als die Erlösung der Menschheit, die nur durch den bewirkt werden konnte, der Mensch und Gott ist.

eine Soteriologie, die mit Vollendung der Schöpfung gleichbedeutend ist und nicht mit Erlösung.

Soweit dies möglich ist, benennt er die Umstände dieser Vergöttlichung, wiederum im Unterschied zu den Begarden<sup>90</sup>, wenn er schreibt: «Diese Geburt geschieht nicht einmal im Jahr noch einmal im Monat noch einmal am Tage, sondern allzeit, daß heißt oberhalb der Zeit in der Weite, wo weder Hier noch Nun ist, weder Natur noch Gedanken» (Pr. 37, DW II, 219,4–6). Ein einzigartiges Werk vollzieht sich, wo «Gott Gleichheit mit dieser Ordnung in der Seele findet (...). Die Seele muß mit der ganzen Macht in ihr Licht durchbrechen. Aus der Macht und aus dem Licht entspringt ein Brand, eine Liebe» (Pr. 31, DW II, 120,4–121,1). Die genaueren Umstände bleiben uns verborgen, deutlich ist aber, daß die Seele nicht passiv ist. Im Gegenteil, sie wirkt bei diesem Geschenk mit, das sie empfängt, und erfährt nicht nur die Geburt Gottes in ihr, sondern auch den Durchbruch.<sup>91</sup>

So kann Eckhart formulieren: «Darum sagte ich in Paris, daß an dem gerechten Menschen erfüllt ist, was die Heilige Schrift und die Propheten (von Christo) je gesagt haben» (Pr. 24, DW I, 421,1–422,1). Durch die Geburt Gottes in ihm wird dieser gerechte oder edle Mensch ein zweiter Christus. Sicherlich geht er bis zum Äußersten, wenn er sich einmal mehr auf die Seite der Ewigkeit und nicht der Zeitlichkeit schlägt<sup>92</sup>, aber er bemüht sich, hier eine Figur zu zeichnen, die er jedem Menschen nahelegen kann.

Diese Figur sieht er etwa in Augustinus verwirklicht, dem er eine wohlbekannte lateinische Predigt gewidmet hat<sup>93</sup> und den er vergleicht mit «einem goldenen Gefäß, das da ist fest und beständig und die Kostbarkeit aller Edelsteine an sich trägt» (Pr. 16b, DW I, 263,4–5).

Daß Eckhart in Augustinus den Typus des edlen Menschen sieht, beruht nicht auf Zufall, sondern es entspricht der entscheidenden Rolle, die Augustinus in seinem Denken hatte und insbesondere in seinen Straßburger Predigten, in denen er die Hauptthesen des Bischofs von Hippo über die Konstitution des Seins neu interpretiert.

<sup>90</sup> Diese machten aus der Vergöttlichung einen endgültigen Zustand, cf. Clement. 5,3,3, primo, secundo, quarto, HEFELE-LECLERCQ (n. 21) VI, 2,683.

<sup>91</sup> Zum Modus des *exitus* und *reditus*, cf. D. MIETH, Die Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa* in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler, Regensburg, 1969, 140–180; «Meister Eckhart: Authentische Erfahrung» 18; 35–41.

<sup>92</sup> Wie Tauler sagte, Predigt 15.

<sup>93</sup> *Sermo de Beati Augustini, Parisius habitus*, LW V, Bd. 1/2, 87–99.

### III. Eckhart und Augustinus

Es ist völlig verständlich, daß Eckhart in diesem Teil seines Werkes Augustinus näher steht als in den Pariser Disputen, denn er nimmt hier die Methode der Kirchenväter wieder auf: Er kommentiert die Schrift und gibt der Predigt einen weiten Raum.<sup>94</sup> Zudem ist Augustinus der Kirchenvater, auf den er sich in seinen Predigten am häufigsten beruft.

Aber diese formale Analogie zwischen Augustinus und Eckhart zeugt von einer tieferen Verwandtschaft zwischen beiden Autoren. Sicherlich war Augustinus unter den Kirchenvätern der im abendländischen Mittelalter meistgelesene, doch ist Eckhart mit Sicherheit der, der sein Denken am besten verstanden und seine grundsätzlichen Positionen am meisten entwickelt hat, sowohl auf dem Gebiet der geistlichen Ontologie als auch der Anthropologie. Sicherlich wählt Augustinus nicht die Figur des edlen Menschen, die in dem Kontext, in dem er lebte, wenig aussagekräftig gewesen wäre; doch wenn er sich in seinen Kommentaren zur Genesis<sup>95</sup> bemüht zu zeigen, wie der Mensch sich verwirklicht, prägt eine entsprechende ontologische Ausrichtung sein Denken. Denn der eine wie der andere interessieren sich für die Konstitution des Seins. Die Begriffe sind zwar unterschiedlich – Augustinus spricht von *formatio*<sup>96</sup>, Eckhart von *Einbildung*<sup>97</sup> –, aber die Wirklichkeit ist analog. Es ist die Verwirklichung des Seins infolge einer Dialektik der Freiheit<sup>98</sup>, die sich bei Augustinus um die Bekehrung dreht und bei Eckhart um die Abgeschiedenheit. Außerdem entwickeln beide Autoren ihren Gedanken der Konstitution des Seins im Gegensatz zu Strömungen, die dazu neigen, die Persönlichkeit zu leugnen: der Manichäismus bei Augustinus, der Freie Geist bei Eckhart. Jedenfalls «finden sich gerade bei Augustinus die Grundlagen für die Erkenntnis/Zeugung des Wortes oder die Geburt des Sohnes in der Seele»<sup>99</sup>, über die Rolle des Verbum. Aber Eckhart geht auch wei-

<sup>94</sup> Im Gegensatz zu den lateinischen Predigten sind Eckharts deutsche Predigten keine schulmäßigen Übungen nach den Gesetzen der mittelalterlichen Predigt, sondern Unterweisungen, die den Erwartungen bestimmter Gruppen entsprechen.

<sup>95</sup> Von *De Genesi contra manichaeos* bis zum Buch XI der *Civitatis Dei*, über die letzten drei Bücher der *Confessiones* und *De Genesi ad litteram*, den unvollendeten Kommentar.

<sup>96</sup> M.A. VANNIER, *Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin*, Fribourg, 1991, Neuauflage 1997, 148–172.

<sup>97</sup> Cf. M.A. VANIER, «S. Augustin et Eckhart. Sur le problème de la création», *Mélanges J. Oroz Reta, Augustinus* 39 (1994) 551–561.

<sup>98</sup> Beide Autoren betonen die bestimmende Rolle der Freiheit der Wahl, die dem einzelnen zukommt.

<sup>99</sup> M. VANNINI, «La justice et la génération du Logos», 150, Zitat übersetzt.

ter, insofern er dazu neigt, die ontologische Differenz aufzuheben zwischen dem Menschen und dem Wort, in dem er geboren wird.

Dies zeigt sich deutlich in den Gedanken über das Bild, die in seinen Predigten zentral sind. Zunächst geht Eckhart anders als Augustinus nicht von Gen 1,26 aus, um über die Erschaffung des Menschen nach Gottes Bild nachzudenken. Er stellt keine klare Trennung auf zwischen dem Bild und Gott. Das Bild ist gewissermaßen jenes ungeschaffene und unerschaffbare Etwas in der Seele.<sup>100</sup> Er sagt: «Hier ist Gott unvermittelt in dem Bilde, und das Bild ist unvermittelt in Gott (...). Dies ist ein natürliches Bild Gottes, das Gott in alle Seelen naturhaft eingedrückt hat. Mehr vermag ich nun dem Bilde nicht zu geben; gäbe ich ihm aber irgend etwas mehr, so müßte es Gott selbst sein; dem ist aber nicht so, denn dann wäre Gott nicht Gott» (Pr. 16b, DW I, 268,7–14). In der Tat bringt Eckhart Vorbehalte zum Ausdruck und behält einen Abstand zwischen dem Bild und Gott bei. Aber er betont, daß dieser Abstand bei der Geburt des Sohnes in der Seele aufgehoben wird, daß wir dann «ein einiger Sohn sind, den der Vater ewiglich geboren hat aus dem verborgenen Dunkel ewiger Verborgenheit» (Pr. 22, DW I, 382,3–5). «Da wird die menschliche Natur Gott, denn er nimmt die menschliche Natur an, und nicht einen Menschen. Darum: Willst du derselbe Christus sein und Gott sein, so entäußere dich dessen, was das ewige Wort nicht annahm» (Pr. 24, DW I, 420,4–7). Eckhart geht bis zum äußersten, aber er betont dadurch die Wirklichkeit der Vergöttlichung und die entschieden optimistische Ausrichtung seiner Anthropologie. Seine Sprache mag täuschen, ist sie doch mehr die der Mystik<sup>101</sup> als die der Ontologie. Aber mit seinen Worten und in der Gefolgschaft von Augustinus ruft er seine Zuhörer dazu auf, jener edle Mensch zu werden, von dem das Evangelium spricht und den er zum Angelpunkt seines Straßburger Werks gemacht hat.

Während seines Straßburger Aufenthalts paßte Eckhart die Hauptthesen seines lateinischen Werks an ein Publikum an, das akademische Kontroversen kaum gewohnt war. Vom Lesemeister wurde er zum Lebemeister. Mit der Figur des edlen Menschen steckt er einen Horizont ab: den des vollendeten Menschen, der allein in Gott lebt. Mit dieser Figur richtet

<sup>100</sup> E.H. WEBER, «Petite étincelle et fond de l'âme», in: E. ZUM BRUNN, *Voici maître Eckhart*, 105–118.

<sup>101</sup> Cf. Y. CONGAR, «Le langage des mystiques», in: *La mystique rhénane*, Paris, PUF, 1963, 15–34.



Eckhart die Zeichnung seiner Anthropologie ganz auf die Sohnwerdung, auf die Vergöttlichung aus, welche dem Sein des Menschen seine eigentliche Konstitution<sup>102</sup> verleihen und ihm eine tiefe Freude gewähren.

<sup>102</sup> Diese Anthropologie entfaltet sich vollständig im Bereich einer Ontologie, die im deutschen Werk ausgehend von der Schöpfung im Wort, in bezug auf den Begriff «Bild» und seine Komposita entwickelt wird.