

Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss
journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 13 (1953)

Artikel: Meister Eckharts Lehre von der Gerechtigkeit

Autor: Bindschedler, Maria

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-883432>

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: 02.04.2026

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

Meister Eckharts Lehre von der Gerechtigkeit *

Von Maria Bindschedler

Nach antiker Auffassung besteht das Wesen der Gerechtigkeit darin, jedem das Seine zu geben. In den Institutionen des Kaisers Justinian steht der Satz: «Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens»; und ähnlich lautet eine Stelle in den Digesten¹. Der deutsche Mystiker Meister Eckhart, zugleich ein Vertreter typisch hochmittelalterlichen Denkens wie von einzigartiger Kühnheit in vielen seiner Schlußfolgerungen, übernimmt diese, auch von den Kirchenvätern und von Thomas von Aquino verwendete Definition: «Ein geschrift spricht: ‚der ist gerecht, der einem iedlichen gibet, daz sîn ist’²».

Der Satz wird für Eckhart zum Ausgangspunkt einer Predigt über das Schriftwort Lib. Sap. 5, 16: «Iusti autem in perpetuum vivent, et apud Dominum est merces eorum.» Unter Eckharts deutschen Predigten kommt dieser (es ist die sechste nach der neuen kritischen Ausgabe von Quint) eine besondere Bedeutung zu. Denn das Thema der Gerechtigkeit stellt eines der wichtigsten in Eckharts Lehre dar; sagt er doch in dieser Predigt selbst: «Wer immer den eigentlichen Sinn begreift von ‚Gerechtigkeit’ und von ‚Gerechtem’, der begreift alles, was ich sage³.» Eine Auseinandersetzung mit den bedeutendsten Stellen, da Eckhart über die Gerechtigkeit handelt, soll uns daher an den Mittelpunkt von Eckharts eigenster Lehre heranzuführen.

Aus der Forderung des *ius suum cuique tribuere* schließt Eckhart in der erwähnten Predigt zunächst, man müsse Gott geben, was sein ist, den Heiligen und Engeln, was ihrer ist, und dem Mitmenschen, was sein ist. In wenigen Sätzen wird dies ausgeführt: Gott gebührt die «Ehre», wie dies Eckhart auch in seinem lateinischen Kommen-

* Vortrag in der Philosophischen Gesellschaft Zürich, November 1952.

¹ Inst. 1, 1; Dig. 1, 1, 10.

² Meister Eckhart, Die deutschen Werke, hg. von J. Quint, Bd. 1, Stuttgart-Berlin 1937, S. 99.

³ Ebd. S. 105; zitiert nach meiner Übersetzung in: Meister Eckhart, Vom mystischen Leben, Sammlung Klosterberg, Basel 1951, S. 55.

tar zur Weisheit Salomonis sagt, mit Berufung auf 1. Tim. 1, 17: «Soli Deo honor et gloria» und auf 1. Kor. 10, 31: «Omnia in gloria Dei facite»⁴. Der Mensch müsse aus sich selbst und aus allem, was nur seinem persönlichen Interesse dienen könnte, gänzlich heraustreten, dann «ehre» er Gott und gebe ihm, was sein ist⁵. Den Engeln und Heiligen solle man «Freude» geben. Dies geschehe durch gute Werke und guten Willen, an denen sich Heilige und Engel im Himmel über die Maßen freuten⁶. Den toten und lebenden Mitmenschen endlich lasse man Fürbitte und Hilfe aller Art zukommen⁷.

Damit hat Eckhart eine erste Weise des Gerechtseins bereits zu Ende besprochen; und aus dem, was folgt, wird deutlich, daß ihm hieran noch nicht am meisten gelegen war. Vielmehr stellt nun Eckhart neben jene «Gerechtigkeit», die danach trachtet, jedem das Seine zu geben, eine zweite Art von Gerechtigkeit, deren Wesen nicht der herkömmlichen Definition entspricht, die jedoch das höchste ethische Ideal des Mystikers Eckhart bedeutet.

«Gerecht» in diesem Sinne nennt Eckhart «diejenigen, die alle Dinge in gleicher Weise von Gott empfangen: was immer es sei, ob groß oder klein, lieb oder leid – alles in gleicher Weise, weder als etwas Minderes noch als etwas Wertvolleres, sondern eins wie das andere»⁸. Und Eckhart fährt fort, wer einer Sache mehr Gewicht

⁴ In Sap. n. 59 (nach Anm. von Quint, a. a. O., S. 100).

⁵ Das mittelhochdeutsche Wort «êre» besaß in der hochmittelalterlich-höfischen Zeit, die Eckharts Sprache in vielem vorgebildet hat, ein größeres Gewicht als heutzutage. Es drückt den Inbegriff von dem aus, was ein Mensch sich von den andern Menschen erwünschte: Ansehen, Ruhm, Würde, in gewissem Sinne überhaupt die Existenz, nämlich in den Augen der andern, die zählen. Man denke etwa an Tristan und Isolde, von denen der Dichter anlässlich ihrer glücklichsten Zeit, da sie allein und in der Erfüllung ihrer sehnlichsten Wünsche leben können, sagt: «Sie hätten dies Leben um nichts in der Welt hingegeben, als einzig um ihre Ehre» (V. 16875 ff.).

⁶ Der Gedanke findet sich auch bei Origenes und wird von ihm damit begründet, daß die Heiligen zu ihrer vollen Seligkeit der Rettung des gesamten Menschengeschlechts bedürfen und sich daher über jede gute Tat freuen als über einen Schritt näher ans letzte Ziel. Vgl. H. U. von Balthasar, Origenes, Geist und Feuer, 2. Aufl., Salzburg 1938, S. 441 ff.

⁷ E. Beutler hat von diesen Ausführungen Eckharts über das Jedem-das-Seine-Geben eine Verbindungslinie gezogen zu Goethes Lehre von den vier Ehrfurchten in der Pädagogischen Provinz. Vgl. Hortulus amicorum, Fritz Ernst zum sechzigsten Geburtstag, Zürich 1949, S. 24 ff.

⁸ A. a. O., S. 102.

beilege als einer andern, tue ihr Unrecht. Er urteile nach dem Gutdünken seines Willens, anstatt aus diesem eigenen Willen gänzlich herauszutreten.

Von diesen Gedanken ist zunächst festzuhalten, daß für Eckhart nicht die Haltung des Gebens, sondern die des Empfangens im Mittelpunkt dessen steht, was er als die menschliche Vollkommenheit begreift. «Alle Dinge in gleicher Weise von Gott empfangen» lautet die Forderung für den «Gerechten». In einer lateinischen Predigt sagt Eckhart, die Natur der Gottheit sei es und verlange es, daß wir uns in allen Dingen freuen: «et in omnibus aequaliter, semper et semper aequaliter»⁹. Eckhart bringt hier auf eine zugespitzte Formel, was vor ihm etwa Hugo von St. Victor über die Gottesliebe gesagt hat: «Qui enim vere Deum diligit, ubique diligit. Si vere diligitur, diligitur ubicumque invenitur: in seipso, in proximo, intus et foris, et sursum et deorsum, longe et prope»¹⁰.» Auch in diesen Worten ist der Begriff des «aequaliter omnia de Deo accipere», auf den es Eckhart so sehr ankommt, dem Sinne nach bereits enthalten. Eckhart setzt nun diesen eigentümlichen Begriff der «Gleichheit» in seine Bestimmung der Gerechtigkeit ein. Dem individuierenden Begriffe «*suum cuique*» in der zuerst genannten Definition der Gerechtigkeit – wir mögen sie die juristische nennen – entspricht in der zweiten, der «mystischen», das Wort «aequaliter», auf gleiche Weise, gewissermaßen ein des-individuierender Begriff. Im ersten Falle trägt ein substantiviertes Possessivum, im andern Falle ein Adverb den Akzent: nicht zufällig, denn beim Mystiker handelt es sich wesentlich nicht mehr um die Verteilung der *Dinge*, sondern um das *Sich*-Verhalten im Akte des Empfangens.

Daß Eckhart als Mystiker eine Seinslehre vertritt, welche den individuierenden Bestimmungen der Menschen und Dinge, den «Eigenschaften» oder *Proprietates*, gegenüber sich ablehnend verhält – die «Eigenschaft» ist nach Eckhart das größte Hindernis vor der Einswerdung mit Gott –, ist für den, der sich mit Mystik im allgemeinen beschäftigt hat, nicht verwunderlich. In allen Religionen, die eine Mystik kennen, findet sich der Wille zur Überwindung der Einzelbestimmungen bis zur letzten *Unio* mit Gott oder, was dasselbe ist, bis zur Erkenntnis des *Tat tvam asi*. Erstaunlicher ist, daß

⁹ Die lateinischen Werke, hg. von E. Benz, 4. Bd., Stuttgart-Berlin 1939, S. 153.

¹⁰ De sacram. 2, 13, c. 6 (PL 176, 530 B).

Eckhart diese Seinslehre auf ein Gebiet der Ethik überträgt, welches seinem Wesen nach die entgegengesetzte Denkhaltung verlangte: den Sinn für die feinste Differenzierung von Menschen, Dingen und Tatsachen. Die «Tugend» der Gerechtigkeit beruht nach der herkömmlichen, Eckhart bekannten und von ihm keineswegs bekämpften Auffassung auf dem Unterscheidungsvermögen. Wissen, wer jemand ist und was ihm gebührt, was jeweils das Seine ist, bestimmt die Handlung des Gerechten im herkömmlichen Sinne. Eckhart aber überträgt die mystische Indifferenz, jenes im Grunde das Ethische transzendierende menschliche Verhalten, auf das ihm am meisten entgegengesetzte Gebiet, auf die Lehre von der Iustitia, in welcher sonst die Ethik geradezu gipfelt.

Der «homo iustus» ist für Eckhart, wie Herma Piesch in einer Studie über «Meister Eckharts Lehre vom ‚Gerechten‘» gesagt hat, «keine rein moralische Größe»¹¹. Es wäre nun zu untersuchen, inwiefern diese Überschreitung der Moral mit ihren Differenzierungen aus der Seinslehre des Mystikers folgerichtig hervorgeht und inwiefern sie andererseits doch noch an die juristische Auffassung der Gerechtigkeit anzuknüpfen vermag. Eckhart lehrt, daß die Seele des Menschen in ihrem letzten «Grunde» so edel sei, daß nichts sie von Gott unterscheide. In dem kleinen Traktat «Von dem edlen Menschen», welcher in den wichtigsten Handschriften dem «Buch der göttlichen Tröstung»¹², der Trostschrift für die Königin Agnes, beigefügt ist, spricht Eckhart von dem Adel des innern Menschen, wobei er sich nicht nur auf die Heilige Schrift und die Kirchenväter, sondern auch auf die «heidnischen Meister Tullius und Seneca» beruft. – Die stoische Lehre von der samenhaften Vernunft sowie die heraklitisch-stoische Vorstellung vom Logos-Feuer hat vielleicht die Lehre der christlichen Mystiker vom Seelenfunken überhaupt wesentlich beeinflußt¹³. Jedenfalls bezieht sich Eckhart selbst gerne auf Seneca oder Cicero, wo dieser stoisches Lehrgut weitergibt. «Same Gottes ist in uns», heißt es im Traktat Vom edlen Menschen¹⁴,

¹¹ Festschrift der Nationalbibliothek in Wien, Wien 1926, S. 624. Vgl. auch von derselben Verfasserin, Meister Eckharts Ethik, Luzern 1935.

¹² Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung und Von dem edlen Menschen, neu hg. von J. Quint, Berlin 1952.

¹³ Vgl. E. von Ivánka, Apex mentis, Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus, Zeitschrift für katholische Theologie, Bd. 72, Wien 1950, S. 129 ff.

¹⁴ S. 70, ed. Quint.

und in seiner Rechtfertigungsschrift bemerkt Eckhart zu dieser Stelle: «Et hoc est, quod Tullius libro tertio (c.1 n.2). De Tuscularum quaestionibus mox post principium ait: ‚Parvulos nobis dedit natura igniculos quos malis moribus opinionibusque depravatis sic restringimus, ut nusquam naturae lumen appareat. Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura produceret’¹⁵.»

Aus der Lehre von dem göttlichen Samen oder Funken in uns folgert Eckhart, daß es dem Menschen möglich sei, zur vollen *beatitudo*, zur Schau Gottes zu gelangen, und aus dieser Schau zurückzukehren zur irdischen Tätigkeit, ohne doch das Wissen und die Erkenntnis von Gott zu verlieren. Der letzte Abschnitt des Traktates Vom edlen Menschen beginnt mit den Worten: «Darum spricht unser Herr mit Recht, daß ein edler Mensch auszog in ein fernes Land, ein Reich zu empfangen, und wieder kam» (gemeint ist Lukas 19,12: «Homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam accipere sibi regnum et reverti»)¹⁶. «Denn der Mensch», so fährt Eckhart fort, «muß in sich selber eins sein und muß das suchen in ihm und im Einen und es nehmen in dem Einen: das ist Gott allein zu schauen; und wieder herkommen, das ist wissen und erkennen, daß man Gott erkennt und weiß.» Um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, bedarf es aber des Auszugs in das fremde Land oder, wie Eckhart mit andern Mystikern nach einer Stelle im Propheten Hosea sagt, in die «Wüste». Der Traktat Vom edlen Menschen schließt mit diesem Gedanken: «Ich’, spricht unser Herr in dem Buche Osea, ‚will die edle Seele führen in eine Einöde, und ich will da sprechen in ihrem Herzen als einer mit einem, als einer von einem, als einer in einem, und in einem der Eine in Ewigkeit’¹⁷.»

Das Bild der Einöde, mit dem Eckhart die Schrift Vom edlen Menschen beendet, führt uns von einer andern Seite her zu seiner Lehre von der Gerechtigkeit. «Einöde», «Wüste» bedeutet, daß der Mensch, der seine Vollkommenheit erreichen will, zunächst alle Dinge und sich selber lassen muß. «Vacare Deo» lautet auch nach der Schule die Vorbedingung zur Kontemplation wie zur *Unio mystica*. In der eingangs erwähnten Predigt über die Gerechten sagt Eckhart, daß alle Liebe zu den Dingen dieser Welt sich sammle in

¹⁵ Von Quint als Anmerkung, S. 128, zitiert.

¹⁶ Ebd. S. 79.

¹⁷ Ebd. S. 80.

der Eigenliebe; wer nun diese Eigenliebe lasse, habe alle Welt gelassen. Die Gelassenheit aber, welche darin besteht, daß einer die Welt gelassen hat – «wer gelassen *hat, ist gelassen*», sagt Eckhart in einer andern Predigt¹⁸ und begründet damit den tiefern Sinn unseres Wortes «gelassen» –, diese Gelassenheit wird bei Eckhart die Voraussetzung für die «Gerechtigkeit». Wer seinen Eigenwillen gelassen hat – und darauf kommt es beim Die-Welt-Lassen an –, wird fähig, «alles in gleicher Weise von Gott zu empfangen», wie die Eckhart eigene Definition der Gerechtigkeit lautet. «Du sollst aus deinem Willen gänzlich heraustreten», heißt die scheinbar unvermittelt auf die Wesensbestimmung des Gerechtseins folgende Forderung Eckharts¹⁹. Aus der späteren Bestimmung der Gelassenheit als des Freiseins vom Eigenwillen wird der Zusammenhang jedoch sichtbar. Wer den Eigenwillen gelassen hat, ist fähig, die Dinge der Welt, große und kleine, schwere und leichte, minderwertige und höhere unterschiedslos oder, wie Eckhart sagt, «gleich», in gleicher Weise, aequaliter, von Gott zu empfangen, und hierdurch ist er «gerecht».

Aus dem Verständnis der Eckhartischen Gelassenheit wird erst recht deutlich, daß sich in seiner Definition der Gerechtigkeit das desindividuierende «gleich» oder «aequaliter» nicht auf die Dinge, sondern auf das Selbst des Menschen bezieht. Es wird nun aber auch klar, daß Eckhart die Forderung des *sum cuique dare* nicht zu bekämpfen braucht, sondern sie in ihrem Bereiche gelten läßt, ja sie der Sache (nicht dem Wortlaut) nach in vielen seiner übrigen Predigten zu unterstützen versucht. Die «juristische» und die «mystische» Definition der Gerechtigkeit verhalten sich in einem gewissen Sinne zueinander wie ein nach außen und ein nach innen gerichtetes ethisches Gebot. *Sum cuique dare* bezieht sich auf die Objekte außerhalb des Menschen; *aequaliter omnia accipere* wird vom Subjekte, vom Menschen selbst, verlangt.

Nun ist es aber offenbar Eckharts Meinung, daß das erste Gebot nur richtig zu erfüllen wisse, wer das zweite zu verwirklichen versteht. In vielen seiner Predigten spricht Eckhart von der Notwendigkeit zu handeln und zu wirken, nachdem zunächst einmal die innere Abgeschlossenheit oder Gelassenheit erreicht worden ist, welche nun auch im tätigen Leben nicht mehr verloren gehen sollte.

¹⁸ Bei Quint Nr. 12, a. a. O., S. 203.

¹⁹ Vgl. oben S. 3.

Die Gleichheit beim Empfangenkönnen bedingt wohl ihrerseits die Gerechtigkeit des Gebenden, insofern auch sie auf einer «Gleichheit», auf einem Mit-gleichem-Maße-Messen, beruht. In der Tat muß ja auch der gerechte Richter, wie der Mystiker, versuchen, die Dinge auf gleiche Weise an sich herantreten zu lassen. Erst aus dieser *aequitas* heraus vermag er jedem das Seine zuzuteilen. Das Gegenteil einer gerechten Handlung ist auch nach der lateinischen Sprache, der alten Sprache der Juristen, eine *iniquitas*, eine Ungleichheit. Das «Ungleiche» wird sich jedoch auch hier auf das Maß beziehen, mit dem gemessen werden soll, ein Maß, das im Menschen selber liegt. So hat denn Eckharts Auffassung der Gerechtigkeit als einer Folge der Gelassenheit oder der Fähigkeit, alles gleich zu nehmen, trotz allem gegenteiligen Anschein eine innere Beziehung zum herkömmlichen Gerechtigkeitsbegriff. Im letzten zielen beide Auffassungen des «Gerechten», insofern ihnen der Gleichheitsbegriff zugrunde liegt, nach einem Vollkommenheitsideal, das über die menschliche Natur, wie wir sie zu begreifen gewohnt sind, hinausgeht. Denn die *aequitas*, aus der heraus der im juristischen Sinne Gerechte jedem das Seine zukommen lassen muß, ist, streng genommen, ebenso ein Absolutes wie die Gelassenheit des Mystikers, der die Dinge in vollkommener Gleich-Gültigkeit aus Gott empfängt²⁰.

Der Begriff der Gleichheit bildet den eigentlichen Beweggrund von Eckharts Gedanken sowohl über das Sein wie über das Sich-Verhalten des Menschen. Seine Ontologie wie seine Ethik sind beide durch die Spekulation über die Gleichheit bestimmt. Eine Grundvoraussetzung für Eckhart ist hierbei der Satz, daß nur das Gleiche geliebt wird. «Gleichheit ist es, die geliebt wird», heißt es in der Predigt über den Text: «In diebus suis placuit Deo et inventus est iustus» (Eccli. 44, 16–17)²¹; und im Buch der göttlichen Tröstung steht der Satz: «Alle Neigung, Lust und Liebe rührt von dem her, was gleich einem selbst ist; denn alle Dinge neigen sich zu dem und

²⁰ Es sei hier auch daran erinnert, daß Aristoteles (im 5. Buch der Nikom. Ethik) die Gerechtigkeit als eine «Proportion» auffaßt, das heißt als eine auf der «Gleichheit» (*ισότης*) zweier Verhältnisse beruhende mathematische Beziehung. Die ideale Gerechtigkeit entspricht dem je gleichen Verhältnis der zwei Diagonalen zu den ihnen zugehörigen Seiten in einem Quadrat. In der juristischen Praxis wird diese Rechnung selten aufgehen, weil die *ισότης* zwischen zwei konkreten Verhältnissen meist fragwürdig bleibt.

²¹ Bei Quint Nr. 10, a. a. O., S. 174.

lieben das, was ihnen selbst gleich ist» («*amoris sive dilectionis radix et causa est similitudo.*») ²². Gott liebt nicht nur sich selber, das ist seinen Sohn, sondern auch «den gerechten Menschen als ihm selber gleich», heißt es in der eben erwähnten Predigt ²³. Nur weil etwas im Grunde der Seele Gott gleich ist und weil der Gerechte sich gänzlich auf diesen «Grund» konzentriert hat, «in dem alle Kräfte der Seele gleich edel sind» ²⁴, kann es zu dieser Kommunikation zwischen Gott und dem Gerechten kommen. Als Beispiel für die Gleichheit von Mensch und Gott wählt Eckhart in der schon öfter zitierten Predigt «*Iusti vivent in aeternum*» das Bild von Mann und Frau. «Als Gott den Menschen erschuf, da erschuf er die Frau aus des Mannes Seite, darum, daß sie ihm gleich wäre. Er erschuf sie nicht aus dem Haupte noch aus den Füßen, auf daß sie ihm weder ‚Frau‘ noch ‚Mann‘, sondern daß sie ‚gleich‘ wäre ²⁵.» «Solcherweise», wie die Frau dem Manne, wird nach Eckhart «die gerechte Seele ‚gleich‘ bei Gott sein»; und wie es bei Johannes heißt: «Das Wort war bei Gott», wird nach Eckhart der Gerechte «bei», das heißt neben Gott sein, «richtig gleich, weder unterhalb noch oberhalb» ²⁶.

Nun ist freilich der Zustand solchen Gerechtseins, aus dem heraus die Gleichheit mit Gott im vollen Sinne des Wortes aktuell wird, wie Eckhart immer wieder aufs schärfste betont, ein dem gewöhnlichen natürlichen Dasein radikal entgegengesetzter. Eckhart führt diesen Gedanken im Buch der göttlichen Tröstung aus, anknüpfend an Proverbia 12,21: «*Non contristabit iustum quidquid ei acciderit*»: «Salomon sagt: ‚den Gerechten betrübt nichts von allem, was ihm geschehen mag‘. Er sagt nicht ‚den gerechten Menschen‘ noch ‚den

²² S. 15 und S. 92, ed. Quint.

²³ L. c.; vgl. Anm. 21. Was Eckhart von der «Liebe» sagt, gilt nach ihm ebenso für die Erkenntnis (den Satz, daß nur Gleiches von Gleichem erkannt wird, übernimmt Eckhart von der Antike und der ihm bekannten Überlieferung als etwas Selbstverständliches).

²⁴ Ebd. S. 173.

²⁵ A. a. O., S. 106f. Der Gedanke findet sich auch bei Hugo von St. Victor: «*Facta est autem de latere viri, ut ostenderetur, quod in consortium creabatur dilectionis; ne forte si fuisset de capite facta, praeferenda videretur viro ad dominationem, aut si de pedibus, subiicienda ad servitutem. Quia igitur viro nec domina nec ancilla parabatur, sed socia, nec de capite, nec de pedibus, sed de latere fuerat producenda, ut iuxta se ponendam cognosceret, quam de iuxta se sumptam didicisset*» (*De sacram. 1, 5, c. 35. PL 176, 284 C*).

²⁶ Ebd. S. 107.

gerechten Engel' noch dies oder jenes. Er sagt ‚den Gerechten‘²⁷.» Und Eckhart erläutert, was er damit meint, folgendermaßen: «Was immer zum Gerechten hinzukommt, außer seiner Gerechtigkeit und seinem Gerechtsein, das ist ‚Sohn‘ und hat seinen Vater auf Erden und als ein Geschöpf und ist gemacht und geschaffen, denn sein Vater ist ein Geschöpf, gemacht und geschaffen. Aber Gerechtes in seiner Reinheit, dies besitzt nicht einen erschaffenen und gemachten Vater, da Gott und Gerechtigkeit gänzlich einerlei ist; und die Gerechtigkeit allein ist Vater des Gerechten, darum vermag ihn Leid und Ungemach so wenig zu befallen wie Gott selbst²⁸.» Das Gerechtsein ist nach Eckhart nicht zu erreichen, insofern der Mensch abhängt von den natürlichen Bedingungen, einen irdischen Vater kennt und vom vergänglichen «dies und das» bestimmt wird. «Mein leiblicher Vater», sagt Eckhart in der Predigt über die Gerechten, «ist nicht im eigentlichen Sinne mein Vater, sondern nur in einem kleinen Stückchen seiner Natur, und ich bin getrennt von ihm: er kann tot sein und ich am Leben»²⁹. Alles bloß Natürliche und Bedingte kann nicht der Ursprung jener *nobilitas* sein, auf die sich der Mensch im Zustande der völligen Gelassenheit besinnt. Der Gerechte hat sein eigentliches Sein nicht von einem andern Menschen, aber auch nicht etwa aus sich selbst, insofern er ein zufälliges und geschaffenes Subjekt ist, sondern einzig von der Gerechtigkeit. «Iustus, in quantum huiusmodi, totum esse suum habet et accipit a sola iustitia, et est proles et filius proprie genitus a iustitia et ipsa iustitia et sola est parens sive pater generans iustum», sagt Eckhart in seinem Kommentar zum Buch der Weisheit; und im Johannes-Kommentar heißt es: «Generat enim homo hominem eiusdem naturae pater et filius, non autem generat ut iustus aut iniustus. Pater enim iusti, ut iusti, non est homo, sed sola iustitia, et propter hoc qualis pater, puta iustitia, talis et filius, eiusdem naturae ubique³⁰.» Hier zeigt sich, wie Eckhart die mystische Konsequenz aus seinem extremen Ideenrealismus zieht: die Idee der Gerechtigkeit, welche als oberste Idee Gott selbst ist, ist das im höheren Sinne allein Reale. Sie teilt den zufälligen irdischen Subjekten von ihrem Sein mit: wer an der Gerechtigkeit teil hat, ist gerecht und *ist* dadurch überhaupt.

²⁷ S. 8, ed. Quint.

²⁸ Ebd.

²⁹ A. a. O., S. 110.

³⁰ Ebd. von Quint in den Anmerkungen zitiert.

Außerhalb dieser Idee gibt es kein wahres Sein³¹. Wir sehen an diesem Beispiel zugleich auch, wie weit entfernt Eckhart von einem Pantheismus ist, nach welchem jedes Ding bereits Gott selbst wäre. Vielmehr sind alle Kreaturen, in sich selbst genommen, «ein reines Nichts», wie Eckhart immer wieder betont. Real ist nur die Idee schlechthin, die Gerechtigkeit, die gleich Gott ist, und die Seele, insofern sie einen Samen oder Funken Gottes enthält und in sich entfaltet³².

So viel über die ontologischen Voraussetzungen der Gerechtigkeit bei Eckhart. Nun noch ein Wort über die ethische Auswirkung dieser Lehre. Eckhart ist überzeugt, daß eine reine *Vita contemplativa* nicht der Aufgabe dieses Lebens entspricht, sondern daß sich aus der Gelassenheit oder aus dem Bewußtsein der Gottgeeinheit heraus eine *Vita activa* entfalten sollte. Vor allem in der Predigt über Maria und Martha, die Schwestern des Lazarus, spricht er den Gedanken aus, daß, wer die Vollkommenheit erreichen wolle, die Werke des Tätigen verrichten müsse, und daß es im Letzten auf die «Fruchtbarkeit», auf die Verschmelzung von kontemplativem und aktivem Leben ankomme, ein Gedanke, den Eckhart bereits in seinem frühen Traktate «Die Reden der Unterscheidung» ausgesprochen hat und den er etwa in die Worte kleidet: der Mensch müsse in der *Unio mystica* bleiben können auch bei der Tätigkeit im Stall und am Herd³³. So oft aber von der Notwendigkeit des Wirkens in der Welt die Rede ist, muß das Problem des *sum cuique dare* wieder in den Vordergrund treten.

Nun ist jedoch das eigentliche Wirken nach Eckhart Gott vorbehalten. Er allein wirkt in Wahrheit, der Mensch läßt im Grunde

³¹ Es sei hier auch daran erinnert, daß Eckhart die *Divinitas*, die Gottheit oder den Inbegriff des Göttlichen, *über* Gott, das heißt über die drei Personen Gottes, erhebt. Sogar in Gott wird das Personhafte noch zurückgestellt gegenüber der Idee.

³² Im Anschluß an das evangelische Gleichnis vom Säemann erinnert Eckhart auch daran, daß dieser Same vom Unkraut überwuchert werden kann. Er geht in diesem Falle, wie Eckhart mit Origenes lehrt, nicht zugrunde; aber er wirkt sich im irdischen Dasein nicht aus und wird erst bei der letzten Heimholung aller Dinge wieder zu Gott heimgebracht werden.

³³ Vor Eckhart findet sich dieser Gedanke etwa auch bei Bernhard von Clairvaux (vgl. meine Besprechung des Buches von M. A. Lücker, *Meister Eckhart und die Devotio moderna*, Zeitschrift für deutsches Altertum, Bd. 83, Wiesbaden 1952, S. 126 ff.), in gewissem Sinne aber auch bereits bei den Kirchenvätern, etwa Origenes und Augustin, wenn sie von der Notwendigkeit des Abstiegs vom Berge Tabor sprechen, wo Petrus gerne in der reinen Schau geblieben wäre.

geschehen, und hierbei «wird» er selbst. Am Schlusse seiner Predigt über die Gerechten sagt Eckhart: «Das Wirken und das Werden ist eins. Wenn der Zimmermann nicht wirkt, so wird auch das Haus nicht. Wo das Beil still liegt, da liegt auch alles Werden still. Gott und ich, wir sind eins in diesem Gewirke: er wirkt, und ich werde³⁴.» Wie das vollkommene Wirken nur mit dem vollkommenen Geschehenlassen oder «Werden» eine Einheit bilden kann, ist, wie Eckhart hier ausführt, für den «Gerechten» die völlige Auslöschung des Willens nötig, um die Angleichung an Gottes Willen und damit die Teilnahme an Gottes «Wirksamkeit» zu erreichen. Erst in dieser Angleichung an den göttlichen Willen wird der Mensch «Sohn Gottes» und dadurch einbezogen in den trinitarischen Prozeß, innerhalb dessen es allein wirkliche «Liebe» und Fruchtbarkeit gibt. Das Bewegt- und Erfülltwerden vom göttlichen Willen ist der eigentliche Sinn der «Gelassenheit», wie Eckhart sie versteht, oder der Fähigkeit, alles auf gleiche Weise von Gott zu empfangen: der «Gerechtigkeit».

Für die Gelassenheit verwendet nun Eckhart vielfach Formulierungen, die an die stoischen Begriffe der Seelenruhe und des Gleichmuts erinnern, wie sich ja Eckhart selbst gerne auf stoische «Meister» beruft, wobei er freilich das Ideal der Apathie nicht als solches preist, sondern nur, insofern Leidlosigkeit Zeichen der Einswerdung mit dem Willen Gottes ist. Der Gerechte verhält sich wie der Sohn Gottes, wenn er sich gegen nichts, was ihm zustößt, innerlich wehrt, sondern es in seinen Willen aufnimmt; «denn dem Sohne Gottes und dem Heiligen Geist ist es eigen», sagt Eckhart, «sich in allen Dingen gleich zu halten»³⁵. Wenn daher «dem guten und gerechten Menschen ein äußeres Unglück zustößt», ist es ein Zeichen seines Gerechtheits, «daß er bleibt gleichen Gemütes und im Frieden seines Herzens unbewegt»³⁶. Auch bei den stoischen Gewährsleuten, welche Eckhart zitiert, erscheint die Seelenruhe und Apathie als Ausdruck der Verschmelzung mit Gottes Willen. Im Buch der göttlichen Tröstung berichtet Eckhart: «Seneca, ein heidnischer Meister, fragt: ‚was ist der beste Trost im Leiden und im Unglück?‘ und spricht: ‚das ist, daß der Mensch jedes Ding nehme, als hätte er es gewünscht und darum gebeten; denn du hättest es auch gewünscht,

³⁴ A. a. O., S. 114.

³⁵ Buch der göttlichen Tröstung, S. 36, ed. Quint.

³⁶ Ebd. S. 9.

wenn du gewußt hättest, daß alle Dinge durch Gottes, mit Gottes, und in Gottes Willen geschehen³⁷.» Darauf fährt Eckhart fort: «Es spricht ein heidnischer Meister: ‚Heerführer und erhabenster Vater und Herr des hohen Himmels, alles, was du willst, dazu bin ich bereit; gib mir Willen, nach Deinem Willen zu wollen³⁸.»

Im Gebot, den eigenen Willen an den Willen Gottes anzugleichen, liegt das Schwergewicht von Meister Eckharts Ethik – sofern noch «Ethik» zu nennen ist, was über die unterscheidenden Wertsetzungen einer normalen Ethik hinauszielt. Das Gerechthein ist für ihn die absolute Empfänglichkeit, die Bereitschaft, Gottes Einwirkung zu empfangen, das Weib-Sein Gott gegenüber, wie er diese Haltung in einer andern Predigt nennt³⁹. Diese Haltung ist nach Eckharts Lehre keineswegs Passivität um ihrer selbst willen, sondern es handelt sich für ihn um eine von Gottes eigener Aktivität überformte und erfüllte, also um eine gewissermaßen korrelative Passivität. In der gelassenen Seele wirkt Gott von selbst: «Er muß es tun, es sei ihm lieb oder leid», wie Eckhart in der Predigt über die Gerechten sagt⁴⁰. Gleichsam wie ein leerer Raum die Luft oder das Wasser in sich hineinsaugt, so zieht die Gelassenheit der Seele die Wirksamkeit Gottes nach sich oder führt die Gerechtigkeit des *omnium-aequaliter-accipere* zu der Gerechtigkeit des *suum-cuique-dare*. Die mystische *Coincidentia oppositorum* ereignet sich dort, wo die beiden «Willen», der individuelle und der göttliche, sich vereinigen.

Hier ist der Punkt, da sich die Lehre Meister Eckharts mit der ihm sonst in vielem entgegengesetzten des Duns Scotus berührt. Ursprung und Ziel aller Dinge ist bei beiden im Grunde der Wille Gottes. Die Individuen und Einzelercheinungen überhaupt sind sowohl nach Eckhart wie nach Duns Scotus gut, insofern sie Gott will. «Und insonderheit, indem und davon, daß Gott etwas will, wird es und ist es mit Notwendigkeit gut und sogar das Beste,» sagt Eckhart im

³⁷ S. 17, ed. Quint. Das Zitat findet sich bei Seneca, *Nat. quaest.* 3, praef. n. 12: «*Quid est praecipuum? posse laeto animo adversa tolerare; quidquid acciderit, sic ferre, quasi tibi volueris accidere (debuisses enim velle, si scisses omnia ex decreto Dei fieri: flere, queri, et gemere desciscere est).*»

³⁸ In seinen Anmerkungen zu dieser Stelle des Buches der göttlichen Tröstungen führt Quint ein längeres Zitat aus Epiktet an, das eine erstaunliche Ähnlichkeit nicht nur mit Eckhart, sondern vor allem mit einem bekannten Gebet der heiligen Theresa von Avila zeigt.

³⁹ Bei Quint Nr. 2.

⁴⁰ A. a. O., S. 109.

Buch der göttlichen Tröstung⁴¹. Eckhart wie Scotus verteidigen beide die Nobilitas des Individuums: freilich auf Grund verschiedener ontologischer Voraussetzungen; Eckhart dadurch, daß er die Einzelseele an der höchsten Idee der Gerechtigkeit teilhaben läßt; Scotus dagegen, indem er die Idealität gerade auch des Individuums zu erweisen versuchte: durch den Begriff der Haecceitas.

Zum Schlusse möge noch eine etwas allgemeinere Feststellung erlaubt sein. Das große Problem des ausgehenden Mittelalters ist es, dem Individuum das Seine zukommen zu lassen, die «Gerechtigkeit» auf jede Einzelercheinung auszudehnen. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang ein Versuch des spätmittelalterlichen Denkers Nicolaus von Oresme (der auch als der bedeutendste Nationalökonom seiner Zeit gilt), der es in seinem Traktat «De difformitate qualitatum» unternimmt, den Grad der Beschleunigung bewegter Gegenstände zu messen⁴². Er gelangt hierbei zu einer Ortsbestimmung der einzelnen Dinge im Raum oder zur Entdeckung der analytischen Geometrie. Damit ist eine Entwicklung in die Wege geleitet, die sich von Eckharts Ausgangsposition, seinem extremen Ideenrealismus, wie von dessen mystischen Folgerungen denkbar weit entfernt. Hinter den Einzeldingen und Qualitäten, den ökonomischen «Werten» sowohl wie den physikalischen Einheiten, geht das Bewußtsein der universellen res verloren, wie allmählich auch der Begriff des Seins hinter dem der Funktion. Von einer ontologisch begründeten nobilitas der Einzeldinge aber, auf die es ursprünglich auch der moderne Nominalismus – und gerade er – abgesehen hatte, ist zuletzt nicht die Rede mehr.

Doch vielleicht hätte auch Eckhart selbst, wenn er noch einige Jahrhunderte hätte leben und wirken können, den Lauf der Dinge nicht aufzuhalten vermocht. Denn sein eigenes Ziel, die Überführung der Gerechtigkeit im Sinne des gelassenen Alles-auf-gleiche Weise-Empfangens in die Gerechtigkeit des Jedem-das-Seine-Gebens, oder der Übergang von der Gerechtigkeit gegenüber dem Einigen, Universellen, in die Gerechtigkeit gegenüber dem Singulären

⁴¹ S. 17, ed. Quint. Das Verhältnis von Eckhart zu Duns Scotus bedarf wohl noch einer eingehenden Untersuchung; bisher hat man m. W. nur die auf der Hand liegenden Gegensätze hervorgehoben.

⁴² Unter «qualitas» versteht Nicolaus (wenn ich den Text seines ungedruckten, mir nur aus zwei Pariser Hss. bekannten Traktates richtig verstanden habe) die Geschwindigkeit eines bewegten Körpers.

stellt eine Aufgabe dar, die auf Erden doch wohl der Quadratur eines Zirkels zu vergleichen ist: nur annäherungsweise und nur von den wenigsten lösbar. Der aktive Menschentypus – denn einen solchen muß man wohl im allgemeinen dem kontemplativ-mystischen gegenüberstellen – wird stets etwas zustande bringen, was wir ein «Vieleck» nennen könnten, wogegen beim kontemplativen Menschen, auch wo er sich ganz im Sinne der Eckhart'schen «Fruchtbarkeit» in die Welt entfaltet hat, doch zuletzt alles in den einen «Kreis» mündet. Der mystische Philosoph Plotin, der wie Eckhart um dieses Problem gerungen hat, sagt hierüber: «Und ist man so», nämlich in der Schau des Höchsten, «mit Jenem vereint und hat genug gleichsam Umgang mit ihm gepflogen, so möge man wiederkehren und, wenn man's vermag, auch ändern von der Vereinigung mit Jenem Kunde geben – in solcher Vereinigung stand vielleicht auch Minos, weshalb er in der Sage als ‚des Zeus vertrauter Genosse‘ galt, und dieser Gemeinschaft gedenkend, gab er als ihr Abbild seine Gesetze, *durch die Berührung des Göttlichen befruchtet zur Gesetzgebung* –; oder man möge, hält man die Betätigung in den Angelegenheiten der Bürger (*τα πολιτικά*) seiner nicht für würdig, oben verweilen, wenn man will. Und dies», sagt Plotin, «wird das Schicksal dessen sein, der viel geschaut hat»⁴³. «Quia a divinorum conversatione, quotiens ad humana recideris, non aliter caligabis, quam quorum oculi in densam umbram ex claro sole redierunt», sagt Seneca⁴⁴. Das Zurückkehren von der Kontemplation ist ein Sturz aus dem Licht in die Finsternis. Dies gilt für den heidnischen Weisen so gut wie für den christlichen Mystiker, der es einzig «um Gottes willen», das heißt um der göttlichen Caritas willen über sich zu bringen vermag, von der reinen Schau zu lassen.

Auch Meister Eckhart, so sehr er es für seine Pflicht hielt, den Hauptakzent seiner Lehre nicht auf diesen Punkt zu legen, wußte im Grunde darum und deutet es an seltenen Stellen seines Werkes an, daß es einen Grad der mystischen Indifferenz oder Gelassenheit gibt, des *omnia aequaliter de Deo accipere*, von dem herab die Rückkehr in die irdische Aktivität nicht mehr möglich – vielleicht aber auch nicht mehr notwendig – ist. Hier findet die Lehre von der Gerechtigkeit ihr Ende, weil die gänzlich erfüllte Seele nichts mehr vor sich sieht, dem sie überhaupt noch zu geben vermöchte.

⁴³ Enn. 6, 9, c. 7 (Sperrung von mir).

⁴⁴ Nat. quaest. 3, 1.