

## MEISTER ECKHART

(1260 – 1328)

Das erste verlässliche Datum aus Eckharts Leben ist der 18. April, der Ostertag des Jahres 1294, „in Paris, wo der Dominikanermönch frater Eckhardus als *lector sententiarum* der theologischen Fakultät bezeugt ist. An diesem Tage hatte er die Festpredigt zu halten. Das geht aus einer Pariser Sammlung von Predigten und Collationen (Tischlesungen) hervor, die heute im Cod. 83 (geschrieben vor 1298) der Stiftsbibliothek Kremsmünster in Oberösterreich aufbewahrt wird.“<sup>1</sup> Als Sentenzenlektor hatte Eckhart bereits das Baccalaureat der Theologischen Fakultät erworben, dem seinerseits das Studium der *Artes*, das heißt der Fächer Grammatik, Dialektik und Rhetorik der Artistenfakultät, vorausging. Es war die Aufgabe des theologischen Lektorats, die ‚Sentenzen‘ zu lesen, das heißt das „akademische Lehrbuch der Theologie, die *Libri quattuor Sententiarum* des Petrus Lombardus (1150 – 1152) zu erklären.“<sup>2</sup>

Alle früheren Lebensdaten Eckharts ergeben sich aus Rückschlüssen: Sein Studium der *Artes liberales* in Paris, wo er Siger von Brabant, den prominentesten Vertreter der averroistischen Aristotelesauslegung, hörte (vermutlich um 1277), danach das fünfjährige Grundstudium der Theologie, das er vielleicht im Grundstudium der deutschen Dominikaner in Köln begann und dann sicher in Paris mit dem Baccalaureat abschloß.

Eckharts Heimatkloster ist das Dominikanerkloster in Erfurt, in das er, wie damals üblich, bereits im Knabenalter eingetreten sein dürfte, um dann den üblichen Ausbildungsweg mit Lateinschule, Noviziat, dem Hausstudium mit dem *Studium logicale, naturale* und *biblicum* zu durchlaufen, an dessen Ende die Priesterweihe stand. Daraus ergibt sich, daß Eckhart ungefähr um das Jahr 1260 geboren worden sein dürfte. Sein Herkunftsname wird nur einmal, „im Anschluß an die Festpredigt zu Ehren des hl. Augustin, die er als Magister in Paris am 28. August 1303 gehalten hat“<sup>3</sup>, erwähnt: *reportatus ab ore magistri Eckardi de Hochheim*. Da es ein thüringisches Hochheim sowohl bei Erfurt als auch bei Gotha gibt, muß es offen bleiben, aus welchem der beiden Orte Eckhart stammt.

Bis zum Jahre 1298 nahm Eckhart in seinem Orden ein doppeltes Amt ein: Er war Vikar der Ordensnation Thüringen und zugleich Vorsteher des Erfurter Konvents. Eines dieser beiden Ämter, wahrscheinlich das Priorat, mußte Eckhart nach einer Entscheidung des Generalkapitels über die Unvereinbarkeit dieser beiden Ämter dann aufgeben.

Als Vikar, das heißt als „Stellvertreter“ des Provinzials, hatte Eckhart die Aufgabe, die Klöster seiner Ordensnation zu visitieren und für die Einhaltung der Regel und Konstitutionen zu sorgen. Darüber hinaus schloß dieses Amt auch die Verantwortung für das geistliche Leben der Klostergemeinschaften ein.

Im Jahre 1302 wurde Eckhart abermals nach Paris, zu der damals berühmtesten Universität des Abendlandes, gesandt. „Auf Grund der früheren Lehrtätigkeit als Sentenzenlektor erhielt er die Lizenz für das theologische Doktorat. Sie entspricht etwa einer heutigen Habilitation und berechtigte in Paris zur Übernahme eines Lehrstuhls für ein Jahr. Für Eckhart ist es der für Nichtfranzosen reservierte Lehrstuhl der Dominikaner. Als *Magister actu regens* (amtlich beauftragter Professor, *Ordinarius*) hatte er neben der Teilnahme an den Disputationen die Aufgabe, die Bibel zu erklären.“<sup>44</sup>

Eckharts wichtigste Schriften seines ersten Pariser Magisteriums sind drei *Quaestiones*, das heißt im Hörsaal vorgetragene „Fragen“, theologischer Natur, die man dialektisch mit Thesen und Gegenthesen zu lösen versuchte. Die erste *Quaestio* gilt der Frage nach dem Verhältnis von Sein und Erkennen in Gott: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* (*Sind in Gott Sein und Erkennen identisch?*). Anfangs nennt Eckhart einige Argumente des Thomas von Aquin für die Identität des Seins und Erkennens in Gott, um darauf jedoch zu antworten, daß er selbst nicht mehr der Meinung sei, daß *Gott erkennt, weil er ist*, sondern daß umgekehrt Gott deshalb sei, weil er erkenne: *Gott ist Erkennen, und das Erkennen ist die Grundlage seines Seins*. Dafür zieht Eckhart als biblischen Textzeugen Joh 1,1 heran, bezieht den Logos-Begriff auf den (göttlichen) *intellectus* und argumentiert, daß das Sein etwas Kreatürliches sei und deshalb dem Schöpfer, der unerschaffen ist, nicht zukommen könne. Zudem könne Gott als Ursache des Seins nicht das Verursachte selbst sein, sondern nur die *Lauterkeit des Seins* (*puritas essendi*), Gott ist nach der ersten Pariser *Quaestio* kein Seiendes, sondern *etwas Höheres als das Seiende*.

„Als Eckhart nach Abschluß des akademischen Jahres im Frühsommer 1303 in seine Heimat zurückkehrte, hatte soeben an Pfingsten das Generalkapitel in Besançon beschlossen, Provinzen, die zu groß geworden waren, zu teilen. Das geschah auch mit der Teutonia. Aus ihr ausgegliedert wurde die Saxonia. Sie war mit 47 Konventen, Frauenklöster nicht mitgezählt, und einem Territorium, das aus elf Nationen bestand und von Seeland und Holland bis in die Mark Brandenburg und das Mecklenburgische reichte, immer noch eine Großprovinz. Ihr erster Provinzial wurde Meister Eckhart.“<sup>45</sup>

Eckharts Amtssitz war das Erfurter Dominikanerkloster, dessen Kirche, in der Eckhart gepredigt hat, noch erhalten ist. Von Eckharts zahlreichen Klostergründungen aus dieser Zeit ist nichts mehr übriggeblieben. Zu seinen Aufgaben als Provinzial gehörte auch die Organisation, Durchführung und Leitung der jährlichen Provinzialkapitel und die Teilnahme an den Generalkapiteln, weswegen er jeweils eine große, mühsame und belastende Wander- und Reisetätigkeit auf sich nehmen mußte.

Die *Reden der Unterweisung* sind Eckharts Hauptwerk als Prior des Predigerklosters in Erfurt. Der vollständige Titel der Schrift lautet: *Das sind die Reden, die der Vikar von Thüringen, der Prior von Erfurt, Bruder Eckhart vom Predigerorden, mit solchen ‚Kindern‘ geführt hat, die ihn zu diesen Reden nach vielen Dingen fragten, als sie zu Lehrgesprächen (in collationibus) beieinander saßen.*

„Form und Anlaß ist das Lehrgespräch (*collatio*), das mit einer Ansprache („rede“) des Leiters Fragen der Zuhörer auslösen soll. Zuhörende und Fragende sind ‚Kinder‘, d.h. geistliche Kinder, die dem Prior anvertrauten Mönche, vorzüglich, worauf mancherlei hinweist, wenn nicht ausschließlich, die jüngeren Mitglieder, die Novizen wohl eingeschlossen, ‚Kinder‘, die zu wahren Ordensleuten erzogen werden sollten. Damit ist ‚*collatio*‘ präzisiert: das Lehrgespräch bezieht sich auf das klösterliche Leben und doch, wie zu zeigen sein wird, keinesfalls auf es allein.“<sup>6</sup>

Im Zentrum der *Reden der Unterweisung* steht Eckharts Lehre über den vollkommenen Willen<sup>7</sup>: Vollkommen ist erst jener kreatürliche Wille, der sich freiwillig seiner selbst entäußert und deshalb den Willen Gottes in sich unmittelbar aufgenommen hat, es ist der von dem göttlichen Willen überformte, der von Gott selbst bewegte und geleitete Wille. Je mehr sich der Mensch daher der Selbstbewegung und Wirksamkeit seines eigenen Willens – um Gottes willen – entäußert, je mehr er freiwillig auf die Erfüllung seiner eigenen Wünsche verzichtet, damit Gottes Wille geschehe, um so größer ist seine Liebe. Die *resignatio ad infernum* des Apostels Paulus nach Röm 9,3 als Nachfolge des freiwilligen *descensus ad inferos* Jesu Christi ist für diese Selbstentäußerung das von Eckhart auch andernorts, etwa im *Liber Benedictus* (vgl. DW V, 223,9–224,1) zitierte, leuchtende Vorbild. Wenn also das sittlich Gute eine Bestimmung ausschließlich des Willens und daher mit dem guten Willen identisch ist und wenn der gute bzw. vollkommene Wille *per definitionem* der von dem göttlichen Willen gänzlich überformte Wille ist und wenn für diese Überformung mit dem göttlichen Willen die Aufhebung der Wirksamkeit des

eigenen Willens die notwendige und sogar die hinreichende Bedingung ist, dann ist es konsequent, daß, wie Eckhart im elften Kapitel der RdU sagt, Gott in allen Dingen darauf zielt, daß wir unseren eigenen Willen aufgeben, dann hängt alles Gute für den Menschen nur von der Aufgabe seines eigenen Willens ab (vgl. DW V, 226,4–9). Daher ist das gänzliche Fehlen der Eigenwirksamkeit des eigenen Willens ein Wesensmerkmal des vollkommen gewordenen kreatürlichen Willens des vernunftbegabten Geschöpfes: *Das allein wäre ein vollkommener und wahrer Wille, daß man ganz in Gottes Willen getreten und ohne eigenen Willen wäre. Und wer darin mehr erreicht hat, der ist umso mehr und wahrer in Gott versetzt.* (DW V, 227,5–8).

Daher schließen die in der Volkssprache geschriebenen *Reden der Unterweisung* mit einer Bitte um Einung unseres menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen, worin der wahre Friede des Menschen beschlossen liegt: *Denn so viel bist du in Gott, so viel du in Frieden bist, und so viel außer Gott, wie du außer Frieden bist. Ist etwas in Gott, so hat es Frieden, so viel in Gott, so viel in Frieden. Wieviel du in Gott bist, wie auch, ob dem nicht so sei, das erkenne daran, ob du Frieden oder Unfrieden hast. Denn wo du Unfrieden hast, darin musst du notwendig Unfrieden haben, denn Unfriede kommt von der Kreatur und nicht von Gott. Auch ist nichts in Gott, was zu fürchten wäre; alles, was in Gott ist, das ist nur zu lieben. Ebenso ist nichts in ihm, über das zu trauern wäre. Wer seinen vollen Willen hat und sein Genügen, der hat Freude. Das aber hat niemand, als wessen Wille mit Gottes Willen völlig eins ist. Diese Einung gebe uns Gott ! Amen* (DW V 308,4–309,5).

Unter den „frühen“ Predigten Meister Eckharts sind solche Predigten zu verstehen, die der Meister in der Zeit zwischen seinen beiden Pariser Magisterien (1303–1311) gehalten hat, also in der Zeit, in der er als erster Provinzial die neu geschaffene Ordensprovinz Saxonía leitete. Für die zeitliche Einordnung bzw. Datierung dieser Predigten ist die Tatsache maßgebend, daß in ihnen Gott mit dem *intellectus* identifiziert und überhaupt der Vorrang des *intellectus* vor dem Willen und der Liebe prononciert behauptet wird. Denn beides ist auch für die drei Pariser Quaestiones charakteristisch, wie anhand der ersten bereits dargelegt worden ist.

Diese frühen Predigten Eckharts finden sich in einer deutschen Predigtsammlung mit dem damals (Mitte des 14. Jahrhunderts) ungewöhnlichen Titel *Paradisus anime intelligentis* (*Ein Paradies der vernünftigen Seele*). Bereits in diesem Titel ist im Attribut *vernünftig* der Vorrang des *intellectus*, der *Vernünftigkeit*, als oberstes Vermögen des Menschen vor der

*caritas* bzw. *voluntas*, das heißt seiner geistigen, vom Willen bewegten Gottesliebe, programmatisch behauptet. Dies ist in der damaligen Zeit einer der wichtigsten Lehrunterschiede zwischen den Dominikanern und den Franziskanern.

Die charakteristischste Predigt des *Paradisus* und zugleich eine der am häufigsten zitierten Predigten Eckharts überhaupt dürfte die Predigt Nr. 33 (= Quint 9) *Quasi stella matutina* sein, die einen engen doktrinalen Zusammenhang insbesondere mit der ersten der Pariser Quaestionen erkennen lässt. Hier begründet Eckhart sogar noch ausführlicher als in dieser *Quaestio* seine These, daß Gott in dem ihm eigenen, eigentümlichen Wesen nicht Güte und Sein, sondern Vernünftigkeit sei, welche edler als der Wille sei.

Dieses in thüringischer Sprache verfaßte Predigtcorpus umfaßt insgesamt 64 Predigten, von denen genau die Hälfte, nämlich 32 Predigten, Meister Eckhart zugeschrieben wird. „Die übrigen gehören zumeist thüringischen Dominikanern an, die in Erfurt gepredigt hatten, einige vielleicht als Gäste bei besonderer Gelegenheit, die es in der Zeit von Eckharts Provinzialat häufig gab.“<sup>8</sup> Daraus wird ersichtlich, daß das Predigtcorpus als eine Art „Haus- oder Erinnerungsbuch“ Dokumentationscharakter besitzt für die große Zeit des Erfurter Konvents (um 1300), als das Kloster zu den Mittelpunkten des Ordens in Deutschland gehörte. Es ist zwar möglich und sogar wahrscheinlich, daß die eine oder andere der 32 Eckhart-Predigten des *Paradisus* nicht in Erfurt gehalten wurde, sondern aus Eckharts Straßburger oder Kölner Zeit in schriftlicher Gestalt dorthin gelangte, der weitaus größte Teil stammt aber, schon aus den genannten inhaltlichen Gründen, zweifelsohne aus Eckharts Erfurter Zeit zwischen seinen beiden Pariser Magisterien.

Im Jahre 1310, auf dem Provinzialkapitel in Speyer unter dem Vorsitz Dietrichs von Freiberg, wählten die Elektoren der *Teutonia*, der süddeutschen Ordensprovinz, „Meister Eckhart als Nachfolger des bedeutenden Theologen Johannes von Lichtenberg zu ihrem Provinzial: eine ungewöhnliche Wahl, da man dadurch einer anderen Provinz die Leitung entzog. Das Generalkapitel in Neapel (1311) bestätigte indes diese Wahl nicht, entband vielmehr Eckhart auch seines sächsischen Provinzialats, um ihn abermals mit der Wahrnehmung des Pariser Lehrstuhls zu beauftragen.“<sup>9</sup>

Lange Zeit galt in der Forschung das sogenannte *Dreiteilige Werk* als literarische Frucht von Eckharts zweitem Pariser Magisterium (1311–13),

bis Loris Sturlese gezeigt hat<sup>10</sup>, „daß die Prologe zum *Opus tripartitum* sowie der Prologus II zum *Opus expositionum* in der Mitte des ersten Jahrzehnts des 14. Jahrhunderts abgeschlossen waren, der *Genesis I*-Kommentar in Bearbeitung, die *Sapientia*-Auslegung in fortgeschrittenem Stadium vorlagen. Aufregend ist dabei vor allem, daß der *Prologus generalis* (LW I, S. 148–165), also der Gesamtentwurf des Werks, der gleichen Zeit angehört wie die Pariser Quästionen I–III.“<sup>12</sup> Das demnach zeitlich dem ersten Pariser Magisterium zuzuordnende und eigenwillig angelegte *Opus tripartitum*, das ein Torso geblieben ist<sup>11</sup>, steht an Stelle einer „theologischen Summe“, der damals üblichen systematischen Großform des gesammelten Wissens. Im *Prologus generalis* (LW I, 148–165) stellt Eckhart den Aufbau seines *Dreiteiligen Werks* vor; es umfaßt:

1. das *Opus propositionum*, das Thesenwerk, das über tausend Thesen, aufgeteilt in 14 „Traktate“, beinhalten sollte;

2. das *Opus quaestionum*, das Werk der Fragen (bzw. Probleme), das zwar nach dem Aufbau der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin gedacht war, jedoch nur wenige Quaestionen aufgreifen sollte;

3. das *Opus expositionum*, das Werk der Auslegungen, das exegetische Werk, das Eckhart in ein Predigtcorpus und ein Werk der Bibelauslegungen gliederte.

Für das Lesen und zur Erklärung der Einheit des *Dreiteiligen Werks* betont Eckhart, die Quaestionen und Auslegungen gehörten je zu einer These, für sich allein seien sie nur von geringem Nutzen. „Er empfiehlt also ein synoptisches Lesen. Dafür gibt er selbst in ziemlicher Ausführlichkeit (n. 11–22) ein Muster: Das Sein ist Gott (These) – Ist Gott? (*Quaestio*) – ‚Im Anfang hat Gott Himmel und Erde geschaffen‘ (Auslegung von Gen 1,1).“<sup>12</sup> Von dem im Entwurf groß angelegten *Opus tripartitum* sind aber nur wenige Teile erhalten: „Es fehlen gänzlich das *Opus propositionum*, außer einem Prolog, ebenso das *Opus quaestionum*. Vom *Opus expositionum* sind an Schriftkommentaren erhalten: ein Genesis- und Exoduskommentar in je zwei Redaktionen, ein *Buch der Bildreden (parabola)* in der *Genesis*, ein Sapientiakommentar, eine Auslegung des Johannesevangeliums. ... Vom *Ecclesiasticus* liegen nur je zwei Ansprachen und Vorlesungen vor –mehr war kaum geplant–, von einer Hohelied-Auslegung nur ein Fragment. Eckhart selbst verweist noch auf einen Matthäuskommentar (Eccles. n. 23), der aber in der Überlieferung fehlt. Der zweite Teil des *Opus expositionum*, das *Opus sermonum*, scheint in den *Sermones* (LW IV) vorzuliegen.“<sup>13</sup>

Es ist Eckharts Absicht, wie er im Vorwort zur Auslegung des Johannesevangeliums, seinem wichtigsten Schriftkommentar, sagt (n. 2), im *Opus tripartitum*, wie in allen seinen Werken, die Lehren des heiligen christlichen Glaubens und der Schrift beider Testamente mit Hilfe der Vernunftgründe der Philosophen auszulegen.<sup>14</sup> Eckhart will die Wahrheit der Hl. Schrift philosophisch beweisen und damit die Schrift als den Inbegriff aller philosophischen Erkenntnis erweisen. Bemerkenswert ist dabei, daß Eckhart die genannten *rationes naturales* auf alle christlichen Wahrheiten ausgedehnt haben will, und damit – im Unterschied zu Thomas und der katholischen Lehre bis heute – auch auf die Dreieinigkeit sowie die Inkarnation.

Die Hauptthese, um die das ganze *Dreiteilige Werk* kreist, lautet: *esse est Deus, Gott ist das Sein*; sie eröffnet das *Thesenwerk* und geht auch wie ein roter Faden durch Eckharts Schriftkommentare. Schon in seiner Vorrede zum Gesamtwerk beweist Eckhart diesen Satz mit logischen Argumenten, etwa der Denkmöglichkeit des Gegenteils (vgl. n. 12, LW I, 156). Zusammenfassend betrachtet ist für Eckharts Seinslehre im *Opus tripartitum* die Identität von Sein, Gott und der von Eckhart allerdings nicht als solche terminologisch bezeichneten Transzendentalien (das Eine, das Wahre und das Gute) charakteristisch, die unter sich konvertibel sind und welche von ihm auch mit den *allgemeinen Vollkommenheiten* (*perfectiones generales*) wie etwa Weisheit oder Gerechtigkeit identifiziert werden.

Zweitens unterscheidet er von dem göttlichen, absoluten Sein durchaus das geschaffene, partikulare Sein des *Dies und Das* (*hoc et hoc*). Gegenüber der genannten ersten Pariser *Quaestio* hat sich Eckharts Perspektive in seiner Gotteslehre zwar etwas verschoben, doch ohne daß sich ein Widerspruch ergeben würde: Denn das in der *Quaestio* Gott abgesprochene Sein war nur das geschöpfliche Sein, das Sein des *Dies und Das*; und die ihm in der *Quaestio* zugleich zugesprochene *Lauterkeit des Seins* ist mit dem hier, im *Opus tripartitum*, gemeinten Sein identisch; der Unterschied – nicht aber Gegensatz – zwischen beiden Gottesbegriffen liegt in der Begründung des Seins Gottes in seinem Erkennen (*Quaestio*), die im *Dreiteiligen Werk* nicht mehr aufgenommen wird.

Eckharts genaue Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und allem Geschaffenen ist die der sogenannten *analogia attributionis*, ist eine *Analogie der Zuordnung* (vgl. hierzu LW II, 280–282): Das göttliche Sein (und mit ihm die Transzendentalien und allgemeinen Vollkommenheiten) ist zwar ganz und ungeteilt in allem geschaffenen Sein, ist selbst

das wahre und eigentliche Sein, Leben und Denken alles Geschaffenen, aber es ist selbst nicht das geschöpfliche Sein, Leben und Denken, es ist selbst nichts Kreatürliches: Es faßt, wie Eckhart sagt, nicht *Wurzel* in den Geschöpfen, so daß ein Pantheismus, eine Identifizierung Gottes mit den Geschöpfen, ausgeschlossen ist. Zugleich aber gilt, daß die Geschöpfe ihr geschöpfliches Sein ständig und unaufhörlich von Gott empfangen und daß ihr geschöpfliches Sein kein anderes, (gleichsam) zweites Sein außer und neben dem göttlichen Sein ist, sondern dieses (göttliche) Sein selbst, nur in einer anderen Seinsweise (einem anderen Seinsmodus); daraus folgt, daß es nur ein Sein, nämlich das göttliche, gibt, daß also *Sein* nur eines und unteilbar ist und daß deshalb *Sein* auch nur von Gott ausgesagt und ihm zugesprochen werden bzw. mit ihm identifiziert werden darf (*esse est Deus*). Daraus wiederum ergibt sich die von Eckhart insbesondere in seinen Predigten oft ausgesprochene Konsequenz, daß alles Geschöpfliche als Geschöpfliches *nichtig* bzw. ein (schlechthinniges) Nichts ist<sup>15</sup>, da ja außer dem (einen, göttlichen) Sein nichts sein kann. Die Nichtigkeit alles Kreatürlichen folgt also mit Notwendigkeit aus der strikten Gleichsetzung des Seins mit Gott. Eine Analogie der Zuordnung ist diese Verhältnisbestimmung zwischen Schöpfer und Geschöpf insofern als das Hauptglied der Analogie (*analogum principale*), das heißt Gott selbst, sich den Gliedern (der Analogie), das heißt allen Geschöpfen, zwar ganz mitteilt und damit *in* den Geschöpfen ganz anwesend und (ungeteilt) gegenwärtig ist, aber in ihrer Geschöpflichkeit doch nur als empfangenes und (gleichsam) geliehenes und damit nicht ihnen (in ihrer Geschöpflichkeit) selbst zukommendes Sein erscheint: Im Unterschied zur Verhältnis analogie (*analogia proportionalitatis*) bei Thomas von Aquin, der zufolge dem Geschöpf sein kreatürliches Sein, das es durch Teilhabe hat, von Gott gegeben wird, besitzen nach Meister Eckhart die Geschöpfe kein eigenes (kreatürliches) Sein, das eine Verhältnisbestimmung, die ja eine Differenz voraussetzt, zum göttlichen Sein zuließe (wie bei Thomas), sondern ihr Sein – nicht aber ihre nichtige Geschöpflichkeit – ist das göttliche Sein, aus dem heraus sie sind und ständig hervorgebracht werden, von dem sie, wie Eckhart sagt, *zehren*, das heißt durch das sie in ihrer Geschöpflichkeit allererst sind und leben, von dem sie daher in jedem Augenblick total abhängig sind, so daß die Geschöpfe nichts anderes sind als *Bedürftigkeit nach Gott* (*sie hungern immer*), weil sie überhaupt nicht aus sich, sondern immer und ganz aus einem anderen, aus Gott, heraus sind. Diese eckhartsche Analogie der Zuordnung verlangt, wie gesagt, die ungeschmälerte Anwesenheit Gottes (als des Hauptanalogats) *in* seinen Geschöpfen. Dieses *In-Sein* Gottes in den Geschöpfen ist nach Eckhart die Gottes- bzw. Sohnesgeburt *im* Innersten der menschlichen Seele, im sogenannten Seelengrund oder richtiger: als dieser Seelengrund. Denn

wenn Gott ganz *im* Menschen sein, wenn das Sein des Menschen (nicht seine nichtige Geschöpflichkeit als solche) Gott selbst sein soll, dann muß das den Menschen ständig Konstituierende, muß der *Grund* seiner Seele der trinitarische Gott selbst sein, dessen Selbstvollzug die *Sohnesgeburt*, das heißt der innergöttlich-zeitfreie Hervorgang des Sohnes aus dem Vater (im Geist) ist. Wenn Gott das Sein selbst (*esse est Deus*) und damit auch das Sein des Menschen ist, dann muß der die Geschöpflichkeit des Menschen allererst hervorbringende Grund seiner Seele mit Gott identisch, ihm wesensgleich sein. „Es tritt so zu der Analogie Gott-Geschöpf die Univozität (Gleichnamigkeit) Gott-Seelengrund, und diese besagt Wesensgleichheit.“<sup>16</sup>

Was den Menschen von der außermenschlichen Schöpfung unterscheidet und vor ihr auszeichnet, wäre demzufolge nicht seine gemeinkreatürliche Gottes-Bedürftigkeit als solche (denn auch alle anderen Geschöpfe *hungern* immer nach Gott), sondern seine – in seinen höchsten Seelenvermögen der Vernunft und des Willens angelegte Fähigkeit, des Seins selbst als des Grundes seiner und aller Geschöpflichkeit inne zu werden und ihm sogar – in der mystischen, erfahrungshaften Einung mit der Sohnesegeburt *im* bzw. als Grund seiner Seele – authentisch zu begegnen. Nach Abschluß seiner zweiten Pariser Lehrtätigkeit (1311–1313) im Sommer 1313 wurde Eckhart nach Straßburg, einem Vorort der Ordensprovinz *Teutonia*, als Generalvikar seines Ordensgenerals berufen. Ihm wurde die Betreuung und (Ober-)Aufsicht der süddeutschen Frauenklöster des Ordens mit Amtssitz in Straßburg übertragen. Dabei bestand eine seiner Hauptaufgaben während dieser seiner *cura monialium*, wie der terminus technicus der Nonnenseelsorge lautet, darin, die auch in Straßburg zu dieser Zeit zahlreichen Beginenhäuser in geschlossene Klostersgemeinschaften zu überführen. In der religiösen Vorstellung- und Erlebniswelt der seiner geistlichen Fürsorge anvertrauten Nonnen fand Eckhart eine besondere Empfänglichkeit für das von ihm verkündete mystische Vollkommenheitsleben. In dieser Zeit wurde die Predigt zum eigentlichen Medium seiner mystagogischen Lehre. Die Beginengemeinschaften sahen sich aber immer mehr Verfolgungsmaßnahmen von kirchenamtlicher Seite ausgesetzt. Diese Maßnahmen waren auch gegen die Bettelorden gerichtet, die mit dem Beginenverbot an Einfluß verlieren sollten. So war auch Meister Eckhart von den Straßburger Auseinandersetzungen der Jahre 1317–19 um die Beginen betroffen und stand im „Einklang mit seinem Orden und mit seiner Berufung als Prediger eines wahren geistlichen Lebens in Gott“ „auf der Seite der Betroffenen und Verfolgten, und sicher war er darüber hinaus ihr Tröster und Beschützer.“<sup>17</sup>

Den *Liber benedictus* schrieb Meister Eckhart für Königin Agnes, (1281–1364), die Gemahlin des 1301 verstorbenen Königs Andreas III. von Ungarn. Der in der Schrift selbst nicht direkt genannte Anlaß für den *Liber benedictus* dürfte mit großer Wahrscheinlichkeit Agnes' Eintritt ins (halb)geistliche Leben gewesen sein, der sich auf das Jahr 1318 datieren läßt, unmittelbar nach der Überführung der Gebeine ihrer 1313 verstorbenen Mutter Elisabeth nach Königsfelden, das sich heute im schweizerischen Kanton Aargau befindet. Agnes, eine ob ihrer Weisheit schon zu ihren Lebzeiten bewunderte Frau, förderte und leitete fast ein halbes Jahrhundert lang die königliche Stiftung des habsburgischen Doppelklosters Königsfelden, „ohne den Schleier zu nehmen, als halbgeistliche Frau mit besonderer Wohnung außerhalb des Klarissenkonvents, in dem sie aber aufgrund eines päpstlichen Privilegs nach Belieben ein- und ausgehen konnte.“<sup>18</sup>

Eckhart wendet sich im *Liber* an keiner Stelle an seine Adressatin, weil er nicht einen einzelnen, sondern jeden gottsuchenden Menschen ansprechen und ihm Trost zusprechen will. Damit steht Eckharts Trostbuch, auch wenn es auf den persönlichen Anlaß (der Adressatin) des Trostes nicht eingeht, in der Tradition der mittelalterlichen christlichen Trostliteratur. Der *Liber benedictus* ist in drei Teile gegliedert: Der erste und wichtigste Teil spricht von Wahrheiten, denen *zu entnehmen ist, was den Menschen wahrhaft und vollständig trösten kann und wird in allem seinem Leid* (DW V, 8,11–13); der zweite, umfangreichste Teil (vgl. DW V, 5,17–56,15) nennt *ungefähr dreißig* Trostgründe, der dritte Teil zeigt *Vorbilder in Werken und Worten* weiser Männer im Leid.

Der erste Teil, der die Seins- und Einheitsmetaphysik des *Opus tripartitum* voraussetzt, entfaltet die (Attributions-)Analogie zwischen dem Göttlichen und Geschöpflichen am Beispiel der Güte als einem Transzendente, das mit Gott identisch ist:

Der gute Mensch empfängt, insofern er gut ist, das ganze göttliche Wesen, das mit der Güte selbst identisch ist. Daher ist der gute Mensch, insofern er gut ist, ist also das Gute in ihm ungewirkt und ungeschaffen. Zugleich aber ist er *doch geborenes Kind und Sohn der Güte*, weil er in seinem Gutsein von Gott immerwährend hervorgebracht, *geboren* wird. Sein ihm daher nicht wesenseigenes Gutsein und die (göttliche) Güte selbst sind folglich wesensmäßig vollkommen identisch und unterscheiden sich nur *relational* voneinander, das heißt darin, daß sein Gutsein von der Güte hervorgebracht bzw. geboren wird, während die Güte selbst nicht hervorgebracht wird, sondern selbst alles Gute hervorbringt bzw. *gebiert* :

*Der Gute und die Güte sind nichts als eine Güte, völlig eins in allem, abgesehen vom Gebären und Geboren-Werden. Doch ist das Gebären der Güte und das Geboren-Werden in dem Guten völlig ein Sein, ein Leben. Alles, was zum Guten gehört, empfängt er von der Güte und in der Güte. Dort ist und lebt und wohnt er (DW V, 9,12).*

Diese wesensidentische Relation von Gebären und Geborenwerden, in der die Univozität von Güte und Gutem beschlossen liegt, zeigt, daß es sich bei der Gleichheit von Güte und Gutem (insofern er gut ist) um nichts anderes als um die trinitarische Beziehung von Vater und Sohn handelt, um die Gottes- bzw. Sohnesgeburt, in die der Mensch, insofern er gut ist, hineingenommen und damit gleichfalls als Sohn der Güte, als Sohn Gottes geboren wird: *Denn alles dessen bin ich Sohn, was mich nach ihm und ihm gleich bildet und gebiert. Ein solcher Mensch, Gottes Sohn, gut als Sohn der Güte, gerecht als Sohn der Gerechtigkeit, soweit er einzig ihr (der Güte und der Gerechtigkeit) Sohn ist, ist eingeboren-gebärend, und der geborene Sohn hat dasselbe eine Sein, das die Gerechtigkeit hat und ist und tritt in alle Eigenschaften der Gerechtigkeit und der Wahrheit (DW V, 11,14–19).* Der wahre Trost für den Menschen liegt nun darin, sich allein dieser Güte und Gerechtigkeit vollständig zu öffnen, das heißt sich von nichts anderem als von Gott, in dem es weder *Traurigkeit noch Leid noch Ungemach* gibt, erfüllen und bewegen zu lassen:

*Sankt Augustin spricht: Für Gott ist nichts fern und nichts langwährend. Willst du, daß dir nichts fern und langwährend sei, so füge dich zu Gott, denn da sind tausend Jahre wie der heutige Tag. In dieser Weise sage (auch) ich: In Gott ist weder Traurigkeit noch Leid noch Ungemach. Willst du frei sein von allem Ungemach und aller Traurigkeit, so halte dich und kehre dich unbedingt allein zu Gott. Sicherlich, alles Leid kommt nur daher, daß du dich nicht allein in Gott und zu Gott kehrst. Stündest du ausschließlich in der Gerechtigkeit gebildet und geboren, fürwahr so könnte dich ebensowenig etwas in Leid bringen wie die Gerechtigkeit Gott selber (DW V, 11,23–12,7).* Damit ist auch bereits die eigentliche und letzte Ursache allen Leids angesprochen, die darin liegt, *sich der Kreatur zuzukehren*, sein Herz an etwas Geschaffenes zu hängen, sich, das heißt den eigenen Willen, von Geschaffenem beeinflussen, bewegen und bestimmen zu lassen, weil alles Geschaffene mangelhaft und veränderlich ist und damit die Sehnsucht des Menschenherzens letztlich immer enttäuschen, *Leid und Untrost* bringen muß.

Im zweiten Teil des Trostbuches erläutert Eckhart ausführlich den Unterschied zwischen dem äußeren, nach außen gerichteten (Tugend-) Werk, das, sofern es ohne Liebe getan wird, keine sittliche Güte und

keinen *Verdienst* besitzt, und dem ungleich wertvolleren *inneren Werk* des Menschen, nämlich der raum- und zeitfreien Gottesgeburt im Grund seiner Seele. Zwar fordert Eckhart in diesem Zusammenhang wieder dazu auf, sich dem in einem jeden von uns wohnenden Gott ganz zuzuwenden und zu einem *Sohn der Güte* zu werden, der das leidbringende *Dies und Das* verloren und sich von den Wirkungen kreatürlicher Existenz im Innern (das heißt im Willen) freigemacht hat, aber er kennt auch die Leibbewältigung in der Bejahung und Annahme des Leids als einer durch ihre erzieherische Wirkung heilbringenden Gabe des göttlichen Willens. Und er begreift solcherart dieses angenommene Leiden als *compassio* (*Mitleiden*) mit Christus, als eine wesentliche und notwendige, durch Gott in Christus geheiligte Form der Christusunachfolge, ja der Gottessohnschaft des Menschen.

Eckharts Selbstrechtfertigung am Schluß des Trostbuches<sup>19</sup> spiegelt seine Ahnung wider, daß man ihn nicht nur mißverstehen, sondern auch an seinen Worten Anstoß nehmen wird, wie es denn ja auch später in erschütternder Form wahr wurde: Denn alles weist darauf hin, daß der *Liber benedictus* den Kölner Inquisitionsprozeß gegen Meister Eckhart ausgelöst hat. Und Eckhart weiß auch den tiefsten Grund dafür zu nennen, warum seine von der (göttlichen) Wahrheit selbst, wie er öfters sagt, (durch ihn hindurch) gesprochenen Worte oft mißverstanden werden: *Denn solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleich ist, solange wird er dieses Predigtwort nicht verstehen. Denn es ist eine unverhüllte Wahrheit, die da unmittelbar gekommen ist aus dem Herzen Gottes* (DW II, 501,1 ff.). Nur wer innerlich dieser Wahrheit ähnlich, nach ihr geartet ist, wird sie auch verstehen, weil zwischen Erkennendem und Erkanntem eine Ähnlichkeit, eine Entsprechung bestehen muß.

Zum *Liber benedictus* gehört aber auch die Predigt *Vom edlen Menschen*, auf die im *Buch der göttlichen Tröstung* ausdrücklich verwiesen wird (vgl. DW V, 45,1f.). Diese Predigt, die eher den Charakter einer Lesepredigt als den einer wirklich gehaltenen besitzt, hat das Textwort vom *edlen Menschen*, der *auszog in ein fernes Land, sich ein Reich zu gewinnen, und wiederkam* (Lk 19,12). Während das Trostbuch auf höchster, abstrakter Ebene einsetzt, geht die Predigt *Vom edlen Menschen* umgekehrt vor: von der erfahrbaren Frömmigkeitswelt im Bild des Menschen als Gottes Geschöpf über einen sechsstufigen Weg des Aufstiegs zur Einheit mit dem Göttlichen. Der edle Mensch ist der von Gott erfüllte, der wahrhaft *Eins* gewordene Mensch: *Im Einen findet man Gott, und Eins muß der werden, der Gott finden soll* (DW V, 115, 5 f.). *Eins* aber wird der Mensch nur, wenn er Gott, den Einen, ganz in sich wirken läßt.

Die vier zentralen Themen in seinen deutschen Predigten hat Meister Eckhart selbst einmal eigens formuliert: *Wenn ich predige, so pflege ich zu sprechen von Abgeschiedenheit und daß der Mensch frei werden soll von sich selbst und allen Dingen. 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 der göttlichen Natur sei, das ist unaussprechlich* (DW II, 528,5ff.)

Um mit den beiden mittleren Themen zu beginnen: Eckharts Trinitätstheologie und Logostheologie bilden die Grundlage zum Verständnis seiner Lehre vom mystischen *Rückgang* des Menschen in Gott (seiner *Wiedereinbildung* in das einfältige Gut, das Gott ist): In der innertrinitarischen *Geburt* des Sohnes aus dem Vater werden zugleich die Urbilder aller Kreaturen mit hervorgebracht, so daß Eckhart sagen kann, daß ein jeder darin als der eingeborene Sohn, das heißt eins mit Christus, dem alleinheitlichen Abbild des Vaters, vom Vater zeitfrei geboren wird: *In diesem Aussprechen bist du und ich (wesensmäßig) ein Sohn Gottes wie das Wort selbst* (DW II, 435, 9f.). Dieses ewig-innergöttliche, *ideelle, sohnhafte* Sein eines jeden aber ist identisch mit seinem *Seelenfünklein* oder *Seelengrund*, in den der Vater seinen Sohn gebiert. Im *Seelenfünklein* liegt des Menschen wesenhafte Gottförmigkeit, in ihm ist er im eigentlichen Sinne *Sohn*. In den Predigten aus seiner Straßburger und Kölner Zeit beschreibt Eckhart besonders häufig und eindringlich diese *Sohnesgeburt* im Seelengrund des Menschen. Besonders gut geeignet, das dritte Generalthema –die Lehre vom Seelenfünklein bzw. Seelengrund– mit dem zweiten Generalthema in Eckharts Predigten - der *Wiedereinbildung* des Menschen in das *einfältige Gut*, das Gott ist - zu verbinden, ist Eckharts Bildlehre:

Jedes Bild hat nach Eckhart vier grundlegende Merkmale oder genauer vier Wesensbestimmungen: *Ein Bild ist (1) nicht aus sich selbst, noch ist es für sich selbst, es stammt (2) vielmehr von dem, dessen Bild es ist, und gehört ihm zu mit allem, was es ist. (3) Was dem, dessen Bild es ist, fremd ist, dem gehört es nicht zu, noch stammt es von ihm. (4) Ein Bild nimmt sein Sein ohne Vermittelndes allein von dem, dessen Bild es ist, und hat ein Sein mit ihm und ist dasselbe Sein.* (DW I, 270,2–6) Genau in diesem vierfachen Sinne ist der trinitarische Sohn Bild des Vaters wie auch das Bild (der Grund, das Fünklein) in der Seele, das dem trinitarischen Sohn-Bild entspricht. Die Gleichheit des Bildes liegt darin, daß es nicht aus sich selbst ist, sondern sein Sein ohne Vermittlung ganz von dem her empfängt, dessen Bild es

ist –und daß es nicht für sich selbst ist, sondern dem gehört, dessen Bild es ist. Damit ist der Übergang zu Eckharts erstem Predigtthema, seiner Lebenslehre, vollzogen, die um die Begriffe *Gelassenheit*, *Abgeschiedenheit* und *geistliche Armut* kreist und für die die rechte Bestimmung und Ausrichtung des menschlichen Willens von zentraler, entscheidender Bedeutung ist: *Ein solcher Mensch* (sc.: der einem jeden das Seinige, das ihm Zukommende gibt) *ist in seiner Weise gerecht, aber in einem anderen Sinne sind diejenigen gerecht, die alle Dinge als gleichartig von Gott empfangen, was es auch sei, Großes oder Geringes, Liebes oder Leid, und ganz gleich, ohne Weniger oder Mehr, das eine wie das andere. Wägt du das eine etwas schwerer als das andere, so geschieht diesem Unrecht. Du sollst aus deinem eigenen Willen heraustreten. Ich kam neulich über einer Sache auf den Gedanken: Wollte Gott nicht wie ich, so wollte ich doch wie er. Manche Leute wollen in allem ihren eigenen Willen haben; das ist böse, darin steckt ein Makel. Die anderen sind ein wenig besser: Die wollen wohl, was Gott will, und gegen seinen Willen wollen sie nichts; wären sie (indes) krank, so wollten sie wohl, daß es Gottes Wille wäre, sie würden gesund. Also wollen diese Leute lieber, daß Gott nach ihrem Willen wollte, als daß sie nach seinem Willen wollten. Das erheischt Nachsicht, es ist aber nicht das Rechte. Die Gerechten haben überhaupt keinen Willen. Was Gott will, das gilt ihnen alles gleich, wie groß auch das Ungemach sein mag* (DW I, 102,1–14). Meister Eckhart nennt den Menschen gerecht, in dem die Gerechtigkeit, das heißt Gott selbst, ungehindert zur Entfaltung kommt, weil ihr kein eigener, sich selbst bestimmender Wille des Menschen entgegensteht. Der gerechte Mensch wird nicht nur in Gott geboren, sondern er *gebirt* selbst in all seinem gerechten Tun Gott, weil sein (gerechtes) Sein und damit sein (durch sein gerechtes Sein gerecht gemachtes) Tun mit dem Gottes eins ist:

*Einmal habe ich gepredigt, was ein gerechter Mensch sei, jetzt aber spreche ich in einem anderen Sinne anders darüber: Das ist ein gerechter Mensch, der in die Gerechtigkeit eingebildet und übergebildet ist. Der Gerechte lebt in Gott und Gott in ihm: denn Gott wird im Gerechten geboren und der Gerechte in Gott und durch eine jegliche Tugend des Gerechten wird Gott geboren und wird erfreut durch eine jegliche Tugend des Gerechten. Und dies nicht nur durch eine jegliche Tugend, sondern auch durch jegliches Werk des Gerechten, wie gering es auch sein mag, das durch den Gerechten und in der Gerechtigkeit gewirkt wird, durch das wird Gott erfreut, ja durch und durch erfreut* (DW II, 252,1–253,2).

Ihren wohl tiefgreifendsten Ausdruck findet Eckharts Lebenslehre in einer seiner letzten Predigten, die er zwischen Ende September 1326 und dem Frühjahr 1327 (seiner Abreise nach Avignon) gehalten haben muß.<sup>20</sup> Als Predigt 52 in der Ausgabe von Quint trägt sie nach Mt 5,3 den

Titel *Beati pauperes spiritu* (Selig sind die Armen im Geiste, denn ihnen gehört das Himmelreich). Zu Beginn dieser Predigt unterscheidet Eckhart zunächst die äußere, *freiwillig aus Liebe zu unserem Herrn Jesus Christus* auf sich genommene Armut, von der (wahren) inneren Armut, von der allein er sprechen will. Und er beschwört gleichsam seine Zuhörer mit einer auch bei Eckhart seltenen Emphase, die dem Zu-Sagenden eine außerordentliche Bedeutsamkeit verleiht:

*Nun bitte ich euch, so zu sein, daß ihr diese Rede versteht, denn ich sage euch bei der ewigen Wahrheit: Wenn ihr nicht der Wahrheit gleicht, von der wir nun sprechen wollen, so könnt ihr mich nicht verstehen* (DW II, 486,2–487,7). Thema und Aufbau seiner Predigt stellt Eckhart wie folgt vor: *Etliche Menschen haben mich gefragt, was Armut in sich selbst und was ein armer Mensch sei. Darauf wollen wir antworten. Bischof Albrecht sagt, das sei ein armer Mensch, der an allen Dingen, die Gott geschaffen habe, kein Genügen finde, und das ist wohl gesprochen. Aber wir sagen es noch besser und verstehen Armut in einem (noch) tieferen (wörtlich höheren) Sinne: Das ist ein armer Mensch, der nicht will und nicht weiß und nicht hat. Von diesen drei Punkten will ich sprechen, und ich bitte euch um der Liebe Gottes willen, daß ihr diese Wahrheit versteht, wenn es euch gegeben ist. Versteht ihr sie aber nicht, so bekümmert euch deswegen nicht, denn ich will von einer so beschaffenen Armut sprechen, die nur wenige gute Leute verstehen werden* (DW II, 488,1–489,1). Ein vollkommenes Freisein von jedem eigenen, selbst dem guten, Willen und Begehren ist das erste Kennzeichen eines im geistlichen Sinne armen Menschen: *Wenn einer mich nun fragt, was denn ein armer Mensch, der nicht will, sei, so antworte ich darauf und sage: Solange der Mensch sich so verhält, daß es sein Wille ist, den allerliebsten Willen Gottes zu erfüllen, so hat dieser Mensch nicht die Armut, von der wir sprechen wollen. Denn dieser Mensch hat (noch) einen Willen, mit dem er dem Willen Gottes genügen will, und das ist nicht die rechte Armut, weil der Mensch, soll er wahrhaft Armut haben, von seinem geschaffenen Willen so befreit sein muß, wie er war, als er (noch) nicht war. Denn das sage ich euch bei der ewigen Wahrheit: Solange ihr den Willen habt, den Willen Gottes zu erfüllen, und Verlangen habt nach der Ewigkeit und nach Gott, solange seid ihr nicht richtig arm. Denn nur das ist ein armer Mensch, der nicht will und nicht begehrt* (DW II, 491,3–492,2).

Der natürlichen Vernunft muß diese Forderung nach radikaler, vollkommener Aufhebung und Aufgabe des eigenen Willens paradox, ja sogar äußerst gefährlich anmuten. Denn wird der gänzlich willenlos gewordene Mensch nicht zum wehr- und schutzlosen Spielball des Mutwillens anderer? Doch was geschieht wirklich mit dem, der tatsächlich seinen eigenen Willen restlos zum Verschwinden gebracht hat?

Meister Eckhart wird nicht müde, auf diese wichtige Frage nach Sinn und Nutzen des Verzichts auf jeglichen Eigenwillen immer wieder zu antworten (vgl. zum Beispiel Predigt 59): Wer seinen eigenen Willen ganz aufgegeben hat, in dem muß –und diese Notwendigkeit betont Eckhart öfters in geradezu beschwörendem Ton– Gott selbst wollen und wirken, weil Gott wesenhaft überströmende, sich mitteilende und alles erfüllende Liebe ist, die sich selbst nur gegen den eigenen Willen des Menschen *begrenzt* und damit dem Menschen die Freiheit läßt, sich ihr zu öffnen, sie zu *empfangen* oder sich ihr zu verschließen. In dem Maße, und je mehr, desto besser, es dem Menschen gelingt, seinen eigenen Willen zurückzunehmen und aufzugeben, geschieht Gottes Wille in ihm und durch ihn, in dem Maße wird er zum Widerschein göttlicher Liebe und Herrlichkeit. Doch nicht genug! Wahre innere Armut ist noch mehr als das Erreichen einer Wunsch- und Willenlosigkeit, obschon bereits dies äußerst schwer ist und einer langen, intensiven Einübung bedarf:

*Zum andern Male ist das ein armer Mensch, der nicht weiß. Gelegentlich haben wir gesagt, daß der Mensch so leben sollte, daß er weder sich selber noch der Wahrheit noch Gott lebe (unbelegbares Selbstzitat). Jetzt aber sagen wir es anders und über jenes hinaus: Der Mensch, der diese Armut haben soll, muß so leben, daß er (gar) nicht weiß, ob er sich selber, der Wahrheit oder Gott lebe. Vielmehr soll er so völlig frei von allem Wissen sein, daß er nicht wisse, noch erkenne und empfinde, daß Gott in ihm lebe. Mehr noch, er soll frei sein von allem Erkennen, das in ihm lebt. Denn, als der Mensch (noch) im ewigen Wesen Gottes stand, da lebte in ihm nichts anderes (als diese Wesentlichkeit); was er da lebte, das war er selbst. So wollen wir sagen, daß der Mensch so frei sein soll von seinem eigenen Wissen, wie er's war, als er (noch) nicht war, und lasse Gott wirken, was er wollen mag, und der Mensch stehe ‚ledig‘ (DW II, 494,4–495,5).*

Abermals, wie schon bei der Beschreibung der Willenlosigkeit, wird hier die (mystische) Forderung erhoben, der Mensch solle so werden, *wie er war, bevor er war*, das heißt wie er in seinem ewig-innergöttlichen, *sohnhaften*, christusförmigen Sein war (und ist), gleichsam *vor* seiner raum-zeitlichen Vereinzelung, *vor* seiner geschöpflichen Existenz. Wie aber war bzw. ist er in diesem seinem innersten, wesenhaften Sein? Darin ist er ohne geschöpflichen Eigenwillen und deshalb, sofern der eigene Wille das eigene Denken allererst hervorbringt, da dieses stets gewollt werden muß, um sich entfalten zu können, auch ohne reflexives Wissen von sich selbst (*...daß er (gar) nicht weiß, ob er sich selber, der Wahrheit oder Gott lebe; daß er nicht wisse, noch erkenne und empfinde, daß Gott in ihm lebe. Mehr noch, er soll frei sein von allem Erkennen, das in ihm lebt.*); da das sich in ihm vollziehende Erkennen (*Erkennen, das in ihm lebt*) nicht mehr von

seinem (eigenen) Willen konstituiert wird, ist er selbst nicht mehr das Subjekt seines Erkennens, sondern Gott, der in ihm lebt, denkt und will. – Doch auch die Armut desjenigen Menschen, der nicht will und – in dem gekennzeichneten Sinne – nicht weiß, ist noch nicht die äußerstmögliche Armut: *Die dritte Armut aber, von der wir nun reden wollen, ist die äußerste: es ist die, daß der Mensch nicht hat... Nun merkt wohl auf mit Fleiß und Ernst! Ich habe es (schon) oft gesagt, und auch große Meister sagen es, daß der Mensch von allen Dingen und allen Werken, inneren und äußeren, so frei sein soll, daß er eine eigene Stätte Gottes wäre, darin Gott wirken könnte. Jetzt aber sagen wir es anders. Ist es so, daß der Mensch frei ist von allen Dingen, von allen Kreaturen und von sich selbst und von Gott, steht es aber noch so mit ihm, daß Gott in ihm eine Stätte zum Wirken findet, so sprechen wir: Solange es das noch in dem Menschen gibt, ist der Mensch (noch) nicht arm in der eigentlichsten Armut. Denn Gott strebt für sein Wirken nicht darnach, daß der Mensch eine Stätte in sich habe, darin Gott wirken könne, sondern Armut des Geistes ist, daß der Mensch so ledig Gottes und aller seiner Werke steht, daß Gott, sofern er in der Seele wirken will, selbst die Stätte sei, darin er wirken will, und dies tut er (gewiß) gerne. Denn fände Gott den Menschen so arm (wie soeben ausgesprochen), so wirkt Gott sein (ganz) eigenes Werk, und der Mensch erfährt Gott so (in diesem Wirken) in sich. (Oder auch:) Gott ist eine eigene Stätte seiner Werke, indem er der Bewirker seiner selbst ist. Eben hier, in dieser Armut, erlangt der Mensch das ewige Sein (wieder), das er gewesen ist, das er nun ist und das er immer bleiben wird (DW II, 499,6–501,5).*

Was unterscheidet noch diese *eigentlichste* Armut von den beiden zuvor genannten Formen innerer, geistlicher Armut? Worin liegt die Auszeichnung dieser *äußersten* Armut? Der Mensch, der *frei ist von allen Dingen, von allen Kreaturen und von sich selbst und von Gott*, besitzt keinen eigenen Willen mehr, der ihn binden könnte an die Dinge, die Kreaturen, an sich oder auch an den (noch) *eigenmächtig*, aus eigenem Willen gewollten Gott, ist also willenlos und deshalb auch ohne ein reflexives Wissen von sich selbst, ist also arm im Sinne der beiden ersten Formen von Armut. Und doch ist er noch nicht vollkommen arm, er *hat* noch etwas Eigenes, nämlich eine *Stätte*, einen von anderen unterschiedenen *Ort*, auf den Gott mit seinem Wirken gleichsam angewiesen und beschränkt ist; was ist diese Stätte und wie erklärt sich ihr Zustandekommen in einem gänzlich willenlos gewordenen Menschen? Auf diese für das Verständnis der radikalsten, der äußersten Armut entscheidenden Fragen gibt Meister Eckhart selbst keine Antwort mehr. Dem, der dieser Wahrheit nicht gleicht, sind deshalb auch nur vage Vermutungen möglich. Offenbar, soviel kann und muß man immerhin sagen, gibt es einen inneren Zustand des Menschen, in dem er vollkommen aufgegangen ist, sich auf-

gelöst hat in den Selbstvollzug Gottes; ein (Seelen-) Zustand, in dem ihn in seinem göttlich überformten Bewußtsein nichts mehr unterscheidet von der trinitarischen Selbstreflexion Gottes, von der *Sohnesgeburt* und damit von seinem Seelengrund, so daß Gott, sofern er in der Seele wirken will, selbst die Stätte ist, darin er wirken will. Denn Gott kann nicht von etwas ihm Ungleichen, sondern nur von sich selbst unmittelbar erfahren werden. Und weiter kann man sagen, daß diese äußerste, innere *Enteignung* des Menschen, daß diese letzte, äußerste Armut mit der Aufhebung des eigenen Willens und reflexiven Wissens noch nicht sofort und zugleich erreicht ist. Vielmehr bedarf es, so ist zu vermuten, einer *habituellen*, durch lange *Gewöhnung* intensivierten Willenlosigkeit, um auch in diesem äußersten, kaum mehr vorstellbaren Sinne *arm* zu werden. Daß Meister Eckhart diese äußerste Armut auch selbst erreicht hat, bezeugt diese späte Predigt, denn sonst hätte er von ihr nicht unter Berufung auf die *ewige Wahrheit* sprechen können. Dafür spricht auch der selbst für Eckhart ungewöhnlich emphatische, ja bisweilen sogar nahezu ekstatische Ton der ganzen Predigt. Erst in einem solchermaßen arm gewordenen Menschen kann Gott ganz sein eigenes *Werk*, die *Hervorbringung (Zeugung)* des Sohnes in absoluter Selbstreflexion, wirken, weil Gott, wie Eckhart sagt, *eine eigene Stätte seiner Werke*, ein *Bewirker seiner selbst* ist, das bedeutet: Es ist der wesenhafte Selbstvollzug Gottes, sich selbst *im* und als (der) Sohn hervorzubringen, aus seiner ununterschiedenen Einheit in seine *Fülle*, in seine All-Einheit hervorzugehen. Insofern ist er *Bewirker seiner selbst*. Und er vollzieht sich selbst nicht außerhalb seiner, er bringt sich selbst (ständig) nur in sich selbst hervor, weil er in sich vollkommen ist und weil er als der Eine nur in sich selbst bleiben, das heißt sich seiner Einheit, seines Wesens nicht entäußern kann. Erst der ganz arm gewordene Mensch läßt daher Gott offenbar werden, wie er wirklich ist, erst ein solcher Mensch ist eine vollkommene Verherrlichung Gottes.

Um schließlich noch auf das erste Predigtthema Meister Eckharts, die sogenannte *Abgeschiedenheit*, einzugehen: Die *Abgeschiedenheit* steht zwar im Hintergrund aller Predigten des Meisters, eigens thematisiert wird sie jedoch nur in dem Traktat *Von Abgeschiedenheit*, dessen Authentizität zumindest für wahrscheinlich gelten kann.<sup>21</sup> Der in insgesamt acht gedankliche Schritte untergliederte Traktat begründet die Superiorität der Abgeschiedenheit über die traditionell höchsten Tugenden der Liebe, der Demut und der Barmherzigkeit mit ihrer völligen Unempfänglichkeit für alles Kreatürliche und daher reinen Empfänglichkeit für Gott, weil Gott sich selbst nur einem abgeschiedenen Herzen unmittelbar hingeben und nur in einem solchen uneingeschränkt wirken kann und nach Eckhart sogar wirken muß; dieses Wirken-Müssen Gottes

in einem abgeschiedenen Herzen darf nicht im Sinne einer ohnehin unmöglichen Verfügungsgewalt eines Geschöpfes über Gott mißverstanden, sondern muß als Ausdruck für die alleine durch sein vollkommen einfaches Wesen bedingte Notwendigkeit Gottes zur Selbstmitteilung an die abgeschiedene, ihrer kreatürlichen Eigenwirksamkeit völlig entäußerte menschliche Seele aufgefaßt werden.<sup>22</sup> Abgeschiedenheit aber ist, auch wenn sie die vollständige Aufhebung der Eigenwirksamkeit des kreatürlichen Willens im Sinne einer notwendigen Bedingung voraussetzt, genau genommen eine Bestimmung des Geistes und nicht des Willens; und zwar jene dem Menschen von Gott gnadenhaft geschenkte, mithin göttlich überformte Bestimmung des (menschlichen) Geistes, die den Menschen in die für ein Geschöpf größtmögliche Gleichheit mit Gott bringt. Eckhart konzipiert den abgeschiedenen Geist des Menschen analog zu seinem Intellekt-Begriff in den Pariser Quaestionen<sup>23</sup> und damit zum *intellectus possibilis* aristotelischer Provenienz: Wie nach Aristoteles der der Seele immanente Geist (von Körperlichem) abgetrennt (!), einfach und eigenschaftslos sowie unvermischt sein muß und daher auch mit nichts anderem Gemeinschaft haben darf, um aufnahmefähig zu sein für das Denkbare und deshalb diesem, das heißt den Formen als den Gegenständen des Denkens, nur der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach ähnlich ist, bevor er denkt, so ist nach Meister Eckhart der abgeschiedene, von allen zeitlichen und räumlichen Bestimmungen abstrahierte und daher mit nichts etwas gemeinsam habende, folglich (von allem Körperlichen) getrennte und unvermischte menschliche Geist selbst form- und bestimmungslos, ist ein Nichts an eigener Bestimmtheit und alleine deshalb vollkommen empfänglich für die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes: Der abgeschiedene Geist des Menschen ist daher nichts anderes als der form- und daher bestimmungslose *intellectus in quantum intellectus* in seiner ursprünglichen Reinheit und Lauterkeit.<sup>24</sup> Wenn aber die vollkommene Abgeschiedenheit des Menschen eine göttliche Überformung des menschlichen Geistes ist, dann kann sie nicht mehr als eine erworbene Fähigkeit des Menschen und damit als eine Tugend im herkömmlichen Sinne, sondern sie muß als eine gnadenhaft geschenkte, genuin göttliche Seinsweise verstanden werden. Daher bestimmt Eckhart die unbewegliche Abgeschiedenheit als die fundamentale Seinsweise Gottes (vgl. DW V, 413,5–414,9). Eckharts Ausführungen zum radikal abscheidenden, sogar von den innertrinitarischen Relationen Gottes noch absehenden und daher bis zum Einheits-Grund der Gottheit erfahrungshaft vordringenden Charakter der Vernunft in der deutschen Predigt 69 (vgl. DW I, 178,3–180,2) lassen sich in eine sachliche Parallele zur Struktur der gnadenhaften Überformung des abgeschiedenen menschlichen Geistes mit der Abgeschiedenheit Gottes selbst setzen, die den abge-

schiedenen Geist des Menschen über die Lauterkeit und Einfaltigkeit Gottes in dessen tiefsten Grund, seine vollkommene Abgeschiedenheit, führt. Diese auffallenden Entsprechungen stützen die These, daß der abgeschiedene Geist des Menschen mit dem *intellectus in quantum intellectus* in seiner unversehrten Wesensverfassung und daher auch mit der *vernünftigkeit* aus der Predigt 69 identisch ist. Nicht zuletzt die Nicht-Unterscheidbarkeit dieses abgeschiedenen Geistes qua *vernünftigkeit* und damit qua Bild Gottes, in dem Gott sich selbst im Sohn und damit auch seine ganze Gottheit hervorbringt, von Gott selbst zeigt an, daß Eckhart mit ihm kein natürliches Vermögen der menschlichen Seele, sondern „den Seelengrund, in dem Gott unmittelbar eingeht“<sup>25</sup>, bezeichnet. Gegen Ende des Traktats schärft Eckhart seinem Leser ein, daß der für den Menschen kürzeste Weg zum Erreichen der vollkommenen Abgeschiedenheit das Leiden in der Nachfolge Christi, die *compassio Christi*, sei. Weil das Leiden den Menschen von seinem Eigenwillen am stärksten läutert und befreit, ist es das wirksamste Instrument in der Hand Gottes, den Menschen zur Vereinigung mit sich zu führen (vgl. DW V, 433,1–434,2).

Frühestens im Jahre 1323, wahrscheinlich 1324, beendete Eckhart seine Tätigkeit als Generalvikar in Straßburg und wurde nach Köln berufen. Die seitherige Forschung bis zu dem unten aufgeführten und 1997 erschienenen Aufsatz von Walter Senner ging wie selbstverständlich davon aus, daß Eckhart in Köln die Leitung des Kölner Generalstudiums der Dominikaner übernommen habe. Dafür gibt es jedoch keinen wirklich eindeutigen Beleg. Es steht sogar fest, daß Eckhart „nicht – eventuell nicht mehr – Leiter des Kölner Generalstudiums (war), als sein Prozeß lief.“<sup>26</sup> Die diesbezügliche minutiöse Forschung von Walter Senner hat vielmehr die Annahme höchst wahrscheinlich gemacht, daß Meister Eckhart auch während seiner Kölner Zeit hauptsächlich mit den innerkirchlichen Auseinandersetzungen um die Rechtgläubigkeit der Spiritualität der auch in Köln ansässigen Beginen und Begarden sowie der Lehre der sogenannten Sekte vom Freien Geist befaßt war. Lektor im Generalstudium zu Köln war also vermutlich nicht Meister Eckhart selbst, wohl aber sein Mitbruder Nikolaus von Straßburg, der zugleich das Amt des Generalvikars des Ordens mit dem besonderen Auftrag der Visitation der *Teutonia*, zu der auch Köln gehörte, innehatte. In dieser amtlichen Funktion führte Nikolaus 1325/26 überraschenderweise ein Verfahren gegen Meister Eckhart durch, das Eckharts Lehren auf ihre Rechtgläubigkeit hin zu überprüfen hatte, und zwar ohne besonderen Auftrag. Aus „dem weiteren Verlauf der Ereignisse um Eckharts Rechtgläubigkeit kann nur geschlossen werden, daß Nikolaus einer Anklage des Kölner Erzbischofs, von der er unterrichtet war, zuvorkom-

men wollte. Er klagte also an, um mit einem Freispruch das erzbischöfliche Inquisitionsverfahren zu verhindern. Das geschah im Interesse Eckharts, der das Vorgehen Nikolaus' gebilligt, vielleicht sogar angeregt haben dürfte, und es geschah im Interesse des Ordens, der ja in der Person eines seiner höchsten Vertreter mitangeklagt war.<sup>27</sup> Nikolaus' Untersuchungsverfahren gegen Eckhart endete zwar mit einem baldigen Freispruch, doch dieser konnte auf Grund fehlender Rechtswirksamkeit die Eröffnung des Inquisitionsprozesses gegen ihn durch den Kölner Erzbischof Heinrich II. von Virneburg nicht verhindern. Der Erzbischof muß, wie aus seinem Schreiben an Papst Johannes XXII. im Frühjahr 1329 hervorgeht, ein großes persönliches Interesse an der Verurteilung Eckharts gehabt haben. Zwei Mitbrüder Eckharts, Hermann de Summo (vom Dom) und Wilhelm von Nidecken, zwei „notorische Intriganten, Zuträger, Falschzeugen, Verleumder“<sup>28</sup> stellten sich dem Gericht als Ankläger und Zeugen zur Verfügung. Die Ordensleitung der Dominikaner „ließ den Prozeß gegen Eckhart, so unangenehm er ihr sein mußte, als unvermeidbar geschehen, schwieg zum Verfahren und distanzierte sich nach dem Urteil von einem ihrer größten Söhne, indem dessen Schriften nicht in den Schriftstellerkatalog des Ordens aufgenommen wurden.“<sup>29</sup> Was die *Prozeßform* betrifft, so ist festzustellen, „daß Eckhart im ganzen Mittelalter der einzige Theologe von Rang gewesen ist, gegen den ein Inquisitionsprozeß, und zwar in der Form eines Ketzergerichts, angestrengt wurde.“<sup>30</sup> Gegen Eckhart wurde wahrscheinlich deshalb ein Inquisitionsprozeß angestrengt, weil seine angeblichen Irrtümer sich nicht auf die akademische Lehre beschränkten, sondern in volkssprachlich gehaltenen Predigten den Laien vermittelt wurden. Dabei war sicher der *Liber benedictus* diejenige Schrift Eckharts, die das Inquisitionsverfahren ausgelöst hat; denn er dominiert sowohl in der Anklage des Nikolaus von Straßburg – dies bezeugt die Apologie von Eckharts später *Rechtfertigungsschrift* – als auch in der ersten Liste der erzbischöflichen Kommission.

Der aus den Prozeßakten ersichtliche *Prozeßverlauf* läßt sich – mit Kurt Ruh – wie folgt rekonstruieren: „Die Anklage erfolgte auf Grund von Listen mit als häretisch beurteilten Einzelaussagen, indes ohne theologische Stellungnahme, was dem Verfahren entsprach.“<sup>31</sup>

„Nachdem Nikolaus von Straßburg den Eckhartankläger und Prozeßzeugen Wilhelm von Nidecken wegen offensichtlich verleumderischer Aussagen über die Person Eckharts unter Anklage gestellt hatte, schlug die Untersuchungskommission mit einer Anklage gegen Nikolaus wegen ‚Behinderung des Inquisitionsgerichtes‘ zurück. Von allen

Vorgängen im Rahmen des Eckhartprozesses ist dieser der willkürlichste und bedenklichste. Die Ausschaltung eines notorischen Intriganten und Falschzeugen wird als unerlaubte Unterstützung des Inquisiten beurteilt! Man sieht gerade aus diesem Akt, wie sehr der erzbischöflichen Inquisition an einer Verurteilung und Vernichtung Meister Eckharts gelegen war. Gegen diese Anklage protestiert Nikolaus am 14. und 15. Januar 1327 unter Berufung auf die Ordensprivilegien und auf seine Stellung als päpstlicher Visitator in nicht weniger als drei Schreiben, in denen er an den päpstlichen Stuhl appelliert.<sup>32</sup> Auch Meister Eckhart appellierte an den päpstlichen Stuhl, am 24. Januar 1327, „verbunden mit heftigen Klagen über die Verschleppung des Prozesses mit zahlreichen Vorladungen, was, da er persönlich und sein Orden in bestem Rufe stünden, Geistlichen und Laien zum Ärgernis gereichen müßte. Weiterhin beklagt er sich über die Zeugenschaft der beiden aktenkundig verleumderischen Mitbrüder Hermann und Wilhelm, denen offensichtlich mehr Gehör geschenkt würde als ihm, der bereit sei, vor dem Papst und der Kirche seine Unschuld zu bezeugen. Endlich entbehre das Verfahren des Erzbischofs jeder rechtlichen Grundlage, da seine Lehre bereits durch den päpstlichen Visitator geprüft und als rechthgläubig erwiesen worden sei.“<sup>33</sup> Darauf antwortete die zuständige Kommission am 22. Februar 1327, daß die Appellation Eckharts an den päpstlichen Stuhl der Begründung entbehre, verweigerte ihm also die positive Gewährung der Appellation, erlaubte ihm aber dennoch, zum päpstlichen Stuhl nach Avignon zu reisen, „was dem Prozeß in Köln ein Ende setzte, aber belastet mit dem negativen Bescheid des Kölner Gerichts. Da der Erzbischof in bestem Einvernehmen mit Johannes XXII. stand, war es ihm sicher nicht unangenehm, wenn der Fall Eckhart vor die Kurie kam und dort entschieden wurde.“<sup>34</sup>

Bevor Eckhart nach Avignon reiste, gab er in der Kölner Predigerkirche eine feierliche *protestatio* ab, in der er sich bedingungslos zur Wahrheit des christlichen Glaubens bekannte und seine ausgesprochenen oder geschriebenen Irrtümer, sollten ihm welche nachgewiesen werden können, widerrief. Nach dieser öffentlichen Erklärung war eine strafrechtliche Verurteilung Eckharts als Häretiker nicht mehr möglich. Daher ist aus dem Kölner Ketzerprozeß beim päpstlichen Konsistorium in Avignon „ein Zensurverfahren geworden, wie es gegenüber renommierten Theologen üblich war.“<sup>35</sup> Die päpstliche Verurteilung von 28 Sätzen aus seinen Schriften, und zwar im einzelnen von 17 Sätzen als häretisch und von weiteren 11 Sätzen als „überaus übel klingend und sehr kühn und der Häresie verdächtig, wenn auch zugestanden werden muß, daß sie mit vielen Erklärungen und Ergänzungen einen katholischen

Sinn ergeben und haben können“, in der Bulle *In agro dominico* vom 27. März 1329 erlebte Eckhart selbst nicht mehr. Eine regelrechte Perfidie war die Präambel dieser Bulle, die Eckhart auch die subjektive Rechtgläubigkeit absprach und in bewußte Häresie verkehrte. Der im Schlußwort dieser Bulle behauptete Widerruf der verurteilten Sätze von seiten Eckharts vor der päpstlichen Kommission in Avignon am Ende seines Lebens ist nicht zuletzt deshalb höchst unwahrscheinlich, weil Eckhart in diesem Fall seinen vorausgehenden Verteidigungen seiner Rechtgläubigkeit widersprochen und vor allem Gott selbst der Unwahrheit zumindest implizit bezichtigt hätte: Denn an nicht wenigen zentralen Stellen seiner Predigten ruft er Gott, die ewige Wahrheit, selbst als Zeugen der unbedingten Wahrheit des von ihm Gesagten an und bezeichnet bisweilen sogar die ewige Wahrheit selbst als den eigentlichen Autor seiner Botschaft.<sup>36</sup>

Am 15. April 1329 sandte die päpstliche Kurie eine Kopie dieser Bulle an den Kölner Erzbischof mit der Auflage, diese in der Kölner Kirchenprovinz „in feierlicher Weise“, das heißt von der Kanzel herab, bekanntzumachen.

Der Tenor von Eckharts Stellungnahmen während des Prozesses ist neben seinem subjektiven Unschuldsbewußtsein vor allem „die Bestürzung über das, was ihm widerfahren ist, die Verhängung einer *inquisitio haeretis pravitatis*“<sup>37</sup>. In seiner *Rechtfertigungsschrift* verbindet Eckhart den Hinweis auf die Unrechtmäßigkeit des Verfahrens, und zwar in formaler (wegen der Privilegien des Ordens) wie in sachlicher (wegen der verleumderischen Anklage) Hinsicht, mit dem Zeugnis seiner Lebensführung und seiner Lehre, das vom Orden wie vom Volk, vor dem er predigte, bestätigt sei. Ebenso bezichtigt Eckhart seine Ankläger nicht nur „gröblicher Unwissenheit“, vor allem hinsichtlich der für seine Lehre zentralen Begriffe der Univozität, Äquivozität und Analogie, sondern auch einer „beträchtlichen Bosheit“, ja er „attestiert diesen selbst ‚offensichtliche Gotteslästerung und Häresie‘“, sofern ihr Standpunkt, was anschließend an Beispielen dargetan wird, *der Lehre Christi, der Evangelien, der Heiligen und Lehrer widerstreitet*.“<sup>38</sup> Was die inkriminierten Auszüge aus seinen Schriften und Predigten betrifft, so bekennt sich Eckhart sowohl zu den Sätzen des Trostbuches und dessen Apologie als auch zu den Auszügen aus dem 1. Genesiskommentar und bestätigt zugleich, „daß alles darin wahr ist, obwohl manches ungewöhnlich und subtil sein mag“. Differenzierter ist seine Stellungnahme zu den ihm vorgelegten Sätzen aus seinen deutschen Predigten. Denn Eckhart distanziert sich vom Wortlaut der Predigtaussagen, die ihm in lateinischer Übersetzung vorge-

legt wurden, bekennt sich aber zum eigentlichen Inhalt bzw. zur Absicht dieser Aussagen, die er „im richtig verstandenen Kontext als wahr und nützlich bezeichnet.“<sup>39</sup> Schlüssig erklären läßt sich diese Distanzierung vom Wortlaut seiner Predigtaussagen mit dessen Verfremdung durch ihre Übertragung ins Lateinische und der Loslösung der Sätze aus ihrem jeweiligen Zusammenhang.<sup>40</sup> Unbeschadet seines Unschuldsbewußtseins bekennt sich Eckhart in seiner *Rechtfertigungsschrift* dazu, alles über ihn Verhängte geduldig zu ertragen. Damit wurde ihm, von dem der päpstliche Generalprokurator des Dominikanerordens, Gerhard von Podahns, gesagt hatte, „niemand, der Eckharts Leben kenne, könne an seinem Glauben und der Heiligmäßigkeit (*sanctitas*) der Lebensführung zweifeln,“<sup>41</sup> in seinen letzten Lebensjahren ein schweres Leiden auferlegt. Wie sich aus einem Brief des Papstes an den Kölner Erzbischof Heinrich von Virnburg ergibt, ist Meister Eckhart vor dem 30. April 1328, wahrscheinlich in Avignon, gestorben.

So hat Eckhart auch an sich selbst erfahren müssen, daß das Leiden der Königsweg zur Vollkommenheit, daß die irdische Christusnachfolge eine Nachfolge des Gekreuzigten, eine Nachfolge ins Leiden ist. Aber dürfte ihm in seinem christusförmigen Leiden um Gottes willen nicht jener wahre Trost zuteil geworden sein, den er selbst in seinem *Buch der göttlichen Tröstung* mit großer Gewißheit beschworen hat? Denn dort schreibt er, daß das Leiden Ausdruck und Gabe des göttlichen Willens ist, den Menschen zu läutern, indem das Leiden ihn demütiger macht und seinen Eigenwillen beschneidet, und zur wahren Sohnschaft zu erziehen, zu der –in ihrer irdischen Erscheinungsform– das Leiden unabdingbar gehört: *Noch gibt es einen anderen Trost. Sankt Paulus spricht, daß Gott alle züchtigt, die er zu Söhnen annimmt und empfängt (vgl. Hebr. 12,6). Wenn man Sohn sein will, gehört es dazu, daß man leidet. Weil Gottes Sohn in der Gottheit und in der Ewigkeit nicht leiden konnte, darum sandte ihn der himmlische Vater in die Zeit, auf daß er Mensch würde und leiden könnte. Willst du denn Gottes Sohn sein und willst doch nicht leiden, so hast du gar unrecht. Im Buch der Weisheit steht geschrieben (vgl. 3,5 f.), daß Gott prüft und erprobt, wer gerecht sei, so wie man Gold prüft und erprobt und brennt in einem Schmelzofen (DW V, 48,3 - 10).* Doch es gibt noch einen ungleich größeren Trost im Leiden, der ihm selbst als einem leidenden Gerechten zuteil geworden sein dürfte. Denn Meister Eckhart weiß, daß Gottes *Mitleiden*, daß dessen leidlose Selbstentäußerung im Leiden eines gerechten, eines allein um Gottes willen leidenden Menschen, das Leiden dieses Menschen –sofern es ihm zum Ort einer unmittelbaren Begegnung mit dem göttlichen Willen und darin mit Gott selbst wird– in eine unvergleichliche Freude verwandelt: *Gott leidet mit dem Menschen, ja er leidet auf seine Weise eber und ungleich mehr,*

*als der da leidet, der um seinetwegen leidet. Nun sage ich: Will denn Gott selbst leiden, so soll ich billigerweise (auch) leiden, denn, steht es recht mit mir, so will ich, was Gott will. Ich bitte alle Tage, und Gott heißt es mich bitten: 'Herr, dein Wille geschehe!' Und doch, wenn Gott das Leiden will, so will ich über das Leiden klagen - und das ist gar unrecht! Auch sage ich gewißlich, daß Gott so gern mit uns und für uns leidet, wenn wir allein um Gottes willen leiden, daß er leidet ohne Leiden. Leiden ist ihm so erquicklich, daß Leiden für ihn nicht Leiden ist. Und darum, wäre es recht um uns bestellt, so wäre auch für uns Leiden nicht Leiden, es wäre Wonne und Trost (DW V, 51,6-15).*

Markus Enders

## Anmerkungen

- 1) Kurt Rub, *Meister Eckhart, Theologe - Prediger - Mystiker* (München 21989) 19.
- 2) *Ebd.*
- 3) *Ebd.* 20 f.
- 4) *Ebd.* 22.
- 5) *Ebd.* 25.
- 6) *Ebd.* 31.
- 7) Vgl. hierzu ausführlich Markus Enders, *Die Reden der Unterweisung: Eine Lehre vom richtigen Leben durch einen guten und vollkommenen Willen*: Klaus Jacobi (Hg.), *Meister Eckhart: Lebensstationen - Redesituationen = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens NF 7* (Berlin 1997) 69–92.
- 8) Rub, *Meister Eckhart* 31.
- 9) *Ebd.* 30; vgl. hierzu auch Kurt Rub, *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik = Geschichte der abendländischen Mystik 3* (München 1996) 216–353; hier: 240: „Es war dies eine ungewöhnliche Auszeichnung, die bis dahin nur Thomas von Aquin zuteil geworden war.“
- 10) Vgl. Loris Sturlese, *Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana. Neues zur Datierung des Opus tripartitum: MM 23* (Köln 1995) 434–446.
- 11) Rub, *Mystik* 290 f.
- 12) Rub, *Meister Eckhart* 73.
- 13) Rub, *Meister Eckhart* 73 f.
- 14) Vgl. LW III, 4,4–6:
- 15) Vgl. z. B. DW I, 69,8.
- 16) Rub, *Meister Eckhart* 65.
- 17) Rub, *Meister Eckhart* 114.
- 18) Rub, *Meister Eckhart* 115.
- 19) Vgl. hierzu Rub, *Meister Eckhart* 125–128.
- 20) Zur genauen Datierung vgl. Rub, *Meister Eckhart* 158.
- 21) Zur Authentizitätsfrage vgl. Josef Quint (Hg.), *Das Echtheitsproblem des Traktats 'Von Abgeschiedenheit': La Mystique rhénane, Colloque des Strasbourg 16–19 mai 1961* (Paris 1963) 39–57; ders., *Meister Eckharts Traktat 'Von Abgeschiedenheit': A. Arpe* (Hg.), *Dr. L. Reypens-Album*, (Antwerpen 1964) 309–314; Rub, *Mystik* 347–351 hält dagegen den Traktat für nicht authentisch; seine diesbezüglichen Argumente insbesondere sprachlicher Natur scheinen mir allerdings nicht hinreichend zu sein, Eckhart die Verfasserschaft abzusprechen, vgl. hierzu Markus Enders, *Abgeschiedenheit des Geistes – höchste „Tugend“ des Menschen und fundamentale Seinsweise Gottes: TbPh 71* (1996) 63–87, hier: 63–65. Eine genaue und abschließende Auseinandersetzung mit dem Einwand Rubs kann an dieser Stelle allerdings nicht erfolgen.
- 22) Vgl. Enders, *Abgeschiedenheit* 72 f.
- 23) Dessen Charaktere: seine Seinslosigkeit bzw. sein „Nichts-Sein“, seine Unbestimmtheit und daher totale Empfänglichkeit und Bestimmbarkeit, sein Abgetrennt- und Unvermischt-Sein (vgl. hierzu ausführlich Ruedi Imbach, *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Denken und Sein in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts = Studia Friburgensia NF 53* (Freiburg/Schweiz 1976) 173 ff., mit zahlreichem Belegmaterial) decken sich exakt mit den Merkmalen des „abgeschiedenen geist“.
- 24) Vgl. hierzu ausführlich Enders, *Abgeschiedenheit des Geistes* 82–85.
- 25) Norbert Largier (Hg.), *Meister Eckhart Werke II = Bibliothek des Mittelalters 21* (Frankfurt a.M. 1993) 673; in der unmittelbaren Gotteserkenntnis aber wird der Seelengrund „als reine Möglichkeit, als vollkommene Abgeschiedenheit, von Gott überformt“ (Norbert Largier [Hg.], *Meister Eckharts Werke I*, 848); vgl. *ebd.*, 848–852.
- 26) Walter Senner, *Meister Eckhart in Köln: Jacobi, Lebensstationen* 208.
- 27) Rub, *Meister Eckhart* 169.
- 28) Rub, *Mystik* 246.
- 29) Rub, *Meister Eckhart* 170.

- 30) *Rub, Mystik 248.*
- 31) *Rub, Mystik 249.*
- 32) *Rub, Meister Eckhart 176.*
- 33) *Ebd. 176.*
- 34) *Ebd. 177.*
- 35) *Rub, Mystik 251.*
- 36) *Zu den zahlreichen Wahrheitsbeteuerungen Meister Eckharts vgl. grundsätzlich Rub, Meister Eckhart 189 f. „Das soeben gefallene Stichwort 'Wahrheit' führt zu den Wahrheitsbeteuerungen Eckharts, die meiner Ansicht nach so etwas wie ein Schlüssel zu seinem Erfahrungsbereich sind. Sie wurden viel zitiert, weniger in ihrem Aussagewert verstanden, handelt es sich doch nicht um die Berufung auf die Wahrheit des Evangeliums und allen kanonischen Schrifttums, wovon jeder Prediger Gebrauch macht, sondern um die Gleichsetzung des Predigerwortes mit der göttlichen Wahrheit. Sie erfolgt immer in exponiertem Zusammenhang, so zweimal in der „Intrauit Iesus in quoddam castellum“-Predigt (Q 2): „Könnt ihr mit meinem Herzen erkennen, so verstündet ihr wohl, was ich sage; denn es ist wahr, und die Wahrheit sagt es selbst“ (I, 41, 5 ff.); „Was ich euch gesagt habe, das ist wahr; dafür setze ich euch die Wahrheit zum Zeugen und meine Seele zum Pfande“ (!) (I, 44, 6 f) und am Schluß der Armutspredigt: „Solange der Mensch dieser (durch die „Rede“ vermittelten) Wahrheit nicht gleich ist, solange wird er dieses Predigtwort nicht verstehen. Denn es ist eine unverhüllte Wahrheit, die da unmittelbar gekommen ist aus dem Herzen Gottes“ (II, 506, 1 f.). Das Predigtwort als „unverhüllte Wahrheit ... unmittelbar aus dem Herzen Gottes“; kann es etwas anderes meinen als die persönlich erfahrene Wahrheit? Im Trostbuch steht der Satz: „Mir genügt, daß in mir und in Gott wahr ist, was ich spreche und schreibe“ (V, 60, 13 f.). Er erhält einen besonderen Stellenwert dadurch, daß er in der Verteidigung seiner Predigtweise steht, zu der sich Eckhart veranlaßt sah!*
- 37) *Rub, Mystik 252.*
- 38) *Rub, Meister Eckhart 180.*
- 39) *Ebd. 181.*
- 40) *Vgl. ebd.*
- 41) *Zitiert von Rub, Mystik 246.*

## Verzeichnisse Deutsche Werke (DW)

(erschieden im Kohlhammer Verlag, Stuttgart):

*Band I: Meister Eckharts Predigten (1–24)  
herausgegeben und übersetzt von Josef Quint,  
1958, unveränderter Nachdruck 1986.*

*Band II: Meister Eckharts Predigten (25–59)  
herausgegeben und übersetzt von Josef Quint,  
1971, unveränderter Nachdruck 1988.*

*Band III: Meister Eckharts Predigten (60–86)  
herausgegeben und übersetzt von Josef  
Quint, 1976.*

*Band IV: Meister Eckharts Predigten (87–113)  
herausgegeben und übersetzt von Georg Steer,  
1.–4. Lieferung: 1997; 5.–8. Lieferung: 2002.*

*Band V: Meister Eckharts Traktate  
- Liber „Benedictus“:  
I. Daz buoch der götlichen tröstunge  
II Von dem edeln menschen;  
- Die rede der unterscheidunge;  
- Von abegescheidenheit;  
herausgegeben und übersetzt von Josef Quint,  
1963, unveränderter Nachdruck 1987.*

## Lateinische Werke (LW)

(hg. Albert Zimmermann und Loris Sturlese)

*Band I, Erster Hauptteil hg. Konrad Weiß 1964:*

*I. Prologi in Opus tripartitum, Expositio Libri  
Genesis et libri Exodi secundum recensionem  
Cod. Amplon. Fol. 181 [E]*

*II. Prologi in Opus tripartitum et Expositio Libri  
Genesis secundum recensionem Codd.  
Cusani 21 et Treverensis 72/1056 [CT]*

*III. Liber Parabolarum Genesis*

*Band I, Zweiter Hauptteil hg. Loris Sturlese  
1.–2. Lieferung: Dezember 1987, 3.–4.  
Lieferung: April 1992*

*I. Prologi in Opus tripartitum, Expositio Libri  
Genesis secundum recensionem Cod. Oxoniensis  
Bodleiani Laud. misc. 222 [L]. Adiectae sunt  
recensiones E et CT denus recognitae*

*II. Liber Parabolarum Genesis, editio altera  
Band II (1992)*

## Verzeichnisse Predigten

- I. *Expositio Libri Exodi*, hg. Konrad Weiß
- II. *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici cap. 24*,  
hg. Josef Koch und Heribert Fischer
- III. *Expositio Libri Sapientiae*,  
hg. Josef Koch und Heribert Fischer
- IV. *Expositio Cant 1,6*,  
hg. Josef Koch und Heribert Fischer

### Band III (1994)

*Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*,  
hg. Karl Christ, Bruno Decker, Josef  
Koch, Heribert Fischer, Loris Sturlese,  
Albert Zimmermann

### Band IV (erstmalig 1956)

*Sermones*,  
hg. Ernst Benz, Bruno Decker, Josef  
Koch

### Band V

3.–4. Lieferung (S. 129–240): Okt. 1988  
5.–8. Lieferung (S. 241–520): Dez. 2000

- I. *Collatio in Libros Sententiarum*,  
hg. Josef Koch
- II. *Quaestiones Parisiensis*,  
hg. Bernhard Geyer
- III. *Sermo die b. Augustini Parisius habitus*,  
hg. Bernhard Geyer
- IV. *Tractatus super Oratione Dominica*,  
hg. Erich Seeberg
- V. *Sermo Paschalis a. 1294 Parisius habitus*,  
hg. Loris Sturlese
- VI. *Acta et regesta vitam magistri Echaridi illustran-  
tia*, hg. Loris Sturlese
- VII. *Processus contra magistrum Echaridum*,  
hg. Loris Sturlese
- VIII. *Mag. Echaridi Responsio ad articulos sibi  
impositos de scriptis et dictis suis*,  
hg. Loris Sturlese

*Diese Zusammenstellung der Predigten Meister Eckbarts, die er aller Wahrscheinlichkeit nach in Köln gehalten hat, folgt den Ausführungen von W. Senner, Meister Eckhart in Köln: Jacobi, Meister Eckhart 207–237, insb. 226–228, 236 f. Gegen die Vermutung, die in der Rechtfertigungsschrift angeführten Predigten seien auch in Köln entstanden, spricht der Überlieferungsbe- fund der Handschriften dieser Predigten, die sich in keiner Kölner Handschrift, wohl aber teilwei- se gleich in mehreren Basler und Straßburger Codices finden. Da sich aufgrund äußerer Be- funde wie der Lokalisierung der Handschriften oder der Herkunft der Ankläger, die sich auf bestimmte, in der Rechtfertigungsschrift genann- te Predigten beziehen, keine ausreichenden Argumente für die Kölner Provenienz der fragli- chen Predigten eruieren lassen, ist auf Indizien und Verweise innerhalb der Predigten zurückzu- greifen und/oder können anhand des Kriteriums der liturgischen Konjunktion zumindest begrün- dete Vermutungen über die Lokalisierung der betreffenden Predigten angestellt werden. Für die im Folgenden tabellarisch aufgeführten Predig- ten sei bezüglich der näheren Begründung ihrer Lokalisierung und Datierung in die Kölner Zeit Meister Eckbarts auf den oben bereits genannten Artikel von Walter Senner sowie auf die dort von ihm angeführte Literatur verwiesen, insbe- sondere auf Joachim Theisen, Predigt und Gottesdienst. Liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckbarts = Europäische Hochschulschriften, Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur 1169 (Frankfurt/M. u. a. 1990).*

*Predigt 12 und Predigt 15 (gehalten im Benediktinerinnenkloster St. Makkabäer)  
Predigt 22 (gehalten bei den Zisterzienserinnen von St. Mariengarten)  
Predigten 13 und 14 (gehalten in je einer ande- ren Kölner Kirche)*

## Fastenpredigten:

*Predigt 1 (1. Woche Dienstag), Predigt 80 (2. Woche Donnerstag), Predigt 49/59 (3. Woche Sonntag), Predigt 37 (3. Woche Dienstag), Predigt 51 (3. Woche Mittwoch), Predigt 19 (3. Woche Donnerstag), Predigt 26 (3. Woche Freitag), Predigt 25 (4. Woche Dienstag), Predigt 16 (4. Woche Donnerstag), Predigt 79 (Samstag), Predigt 59 (Donnerstag der Passionswoche), Predigt 28 (Montag der Karwoche).*

## Adventspredigten

*Predigt 68 (2. Adventssonntag),  
Predigt 77 (3. Adventssonntag),  
Predigt 34 (4. Adventssonntag).*

## Literatur (Auswahl)

*Karl Albert, Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum (Kastellaun 1976).*

*Benoît Beyer de Ryke, Maître Eckhart. Une mystique du détachement (Bruxelles 2000).*

*Émilie zum Brunn/Alain de Libera, Maître Eckhart. Méthaphysique de Verbe et Théologie négative (Paris 1984).*

*Wouter Goris, Einbeit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitum Meister Eckharts (Leiden 1997).*

*Alois M. Haas, Aktualität und Normativität Meister Eckharts: H. Sturimann/R. Imbach (Hg.), Eckhardus Teutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart (Freiburg/Schweiz 1992) 205–268.*

*Thomas Hohm, Meister Eckharts Lehre von der Gotteshohnschaft (Berlin 2000).*

*Irmgard Kampmann, Ihr sollt der Sohn selber sein. Eine fundamentaltheologische Studie zur Soteriologie Meister Eckharts (Frankfurt/M. 1996).*

*Otto Langer, Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit = MTU 91 (München 1987).*

*Alain de Libera, Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme (Paris 1996).*

*Alain de Libera, Maître Eckhart et la mystique rhénane (Paris 1999).*

*Reiner Manstetten, Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes (Freiburg-München 1993).*

*Dietmar Mieth, Meister Eckhart. Einbeit im Sein und Wirken (München-Zürich<sup>3</sup> 1989).*

*Ders., Meister Eckhart. Mystik und Lebenskunst (Düsseldorf 2003).*

*Burkhard Mojsisch, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einbeit (Hamburg 1983).*

*Cornelia Rizak-Pfister, Ein Weg zu Meister Eckharts Armutspredigt: Grundlagen einer Hermeneutik seiner deutschen Predigten (Zürich 1999).*

*Donata Schoeller Reisch, Entböhnter Gott – vertiefter Mensch: zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme (Freiburg 1999).*

*Günter Stachel, Meister Eckhart: Beiträge zur Diskussion seiner Mystik (Würzburg 1998).*

*Georg Steer/Loris Sturlese (Hg.), Lectura Eckhardi Band 1 (Stuttgart 1998).*

*Erwin Waldschütz, Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate (Bonn 1978).*

*Mauritius Wilde, Das neue Bild vom Gottesbild. Bild und Theologie bei Meister Eckhart (Freiburg/Schweiz 2000).*

*Norbert Winkler, Meister Eckhart zur Einführung (Hamburg 1997).*