

Kurt Flasch: *Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie.* C. H. Beck, München 2006, 192 Seiten, ISBN 9783406541827, 22,90 €

Kurt Flasch, zuletzt Professor für Philosophie in Bochum, ist einer der bedeutendsten deutschen Mediävisten, ausgewiesen durch zahlreiche Publikationen zur mittelalterlichen Philosophie, die z. T. den Status von Standardwerken erreicht haben, wie etwa sein 800-Seiten-Werk *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli* (1986). Ferner hat sich Flasch als Herausgeber mittelalterlicher Autoren im Rahmen der Reihe *Corpus Philosophorum Theutonicorum Medii Aevi* (1977 ff.) einen Namen gemacht. Sein Forschungsinteresse richtet sich dabei auch auf Meister Eckhart.

Während mit Blick auf Meister Eckhart als vermeintlichen Hauptvertreter der „Deutschen Mystik“ oft das „Deutsche“ und immer wieder die „Mystik“ gesehen wurden und immer noch werden, zeigt uns Kurt Flasch seit langem einen „anderen“ Eckhart (vgl. etwa den Aufsatz *Meister Eckhart. Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten* von 1988 oder auch den im gleichen Jahr erschienenen Aufsatz *Meister Eckhart und die „Deutsche Mystik“ – Zur Kritik eines historiographischen Schemas*). Nun legt er mit der Monographie *Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie* in diesem Sinne eine umfassende Rechtfertigung nach, die in ihrer Anlage die bislang einem Fachpublikum vorbehaltenen Thesen verständlich zu verbreiten versucht. Damit zeigt Flasch eine Reaktion auf die Popularisierung Eckharts, die in den letzten Jahrzehnten zunehmend voranschreitet: die „Mystik“ des Meisters wird dabei nicht nur von Anhängern der christlichen Spiritualität, sondern mittlerweile auch von marktfähigeren esoterischen Strömungen bis hin zum „okzidentalen Buddhismus“ aufgenommen.

Gegen diese Vereinnahmung Eckharts durch diverse Modeerscheinungen setzt Flasch philologische Aufklärung. Er zeichnet ein Bild des Eckhartschen Denkens, dessen vermeintlich „mystischer“ Impetus auf der Übernahme aristotelischer Positionen der Metaphysik beruht, die Eckhart über die arabisch-jüdische Philosophie und seine Ordensbrüder Albert und Dietrich vermittelt wurden. Überzeugend stellt er damit nicht nur den Titel „Mystiker“ zur Disposition, sondern liefert ein komplett revidiertes Eckhart-Bild. Flasch will Eckhart zurückholen in seinen „nachweisbaren historischen Kontext“ (S. 9), weg von allzu unkritischen Aktualisierungsbemühungen, die seit der Romantik die Eckhart-Rezeption begleiten.

Ein solches Unternehmen braucht einen langen Anlauf. So beschäftigt sich Flasch in gut zwei Drittel des Textes mit der Vorbereitung seiner Revision, indem er ausführlich die „aristotelisch-averroistische“ Linie vorstellt, die bei den Dominikanern zunächst von Albertus Magnus, dann von Dietrich von Freiberg und schließlich von Meister Eckhart aufgenommen wird, der außerdem auf das Werk des Persers Avicenna und das des Juden Moses Maimonides zurückgreift. Dabei geht es insbesondere um intellekttheoretische Erwägungen, die von Flasch, so schwierig sie auch sind, umfassend und verständlich erläutert werden.

Doch zunächst macht uns der Autor in der Einleitung mit gängigen Eckhart-Klischees bekannt („Prophet deutscher Innerlichkeit“, „Prä-Protestant“, „Mystiker“, S. 13), die für ihn eine gewisse „Hilflosigkeit“ (S. 16) verraten, um dann seinen eigenen Zugang vorzustellen: „Ich stelle Eckhart in seinem realen Arbeitszusammenhang dar.“ (S. 16). Und warum? „Anders gibt es keine historische Einführung in den historischen Meister Eckhart. Ich ermittle das Netzwerk, innerhalb dessen er seine Gedanken hat entfalten können.“ (S. 16). Zu diesem „Netzwerk“ zählen in erster Linie Averroes, Albert und Dietrich, dann Avicenna und Moses Maimonides, ferner Thomas von Aquin, Bonaventura, Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines. Und im Hintergrund stehen Aristoteles, Augustinus und Proklos. Wer, wie der Verfasser, den historischen Eckhart aus seinem historischen Kontext heraus verstehen will, muss also eine Menge quer- und gegenlesen, genau zitieren (auch aus den lateinischen

Texten) und immer wieder nach Verbindungen schauen und diese klarlegen, eine Sorgfalt, die das Lesevergnügen anfänglich in Grenzen hält. Dessen ist sich Flasch durchaus bewusst. Er setzt jedoch die berechtigte Aussicht auf Erkenntnisgewinn über Eckhart dagegen, der demjenigen, welcher an den oberflächlichen Klischees festhalte, abgehe: „Kein moderner Titel, mit dem Eckhart heute in Verbindung gebracht wird, taugt *als Erkenntnisquelle*. Keiner von ihnen bringt neue Erkenntnisse über Eckhart. Jeder von ihnen muß mit Eckharts tatsächlichem Vorgehen in den lateinischen wie in den deutschen Werken konfrontiert und korrigiert, bestätigt oder aufgegeben werden.“ (S. 19, Hervorhebung im Original). Als Lohn der philologischen Mühe winken also neue Einsichten, und zwar in jene philosophischen Argumente, die „zu Eckharts Umdeutung der Bibel geführt haben“ (S. 20), denn: „Er will die Schrift auslegen mit den natürlichen Argumenten der Philosophen [...]. Dann ist zu untersuchen, wie Eckhart den Aristoteles interpretiert und an welche Philosophen er bei seiner Bibelauslegung gedacht hat. Dann treten Averroes, Avicenna und Moses Maimonides auf den Plan. Das ist zu zeigen.“ (S. 21).

Sodann folgt im ersten Kapitel etwas, das die Ambitioniertheit dieses Vorhabens (und damit seine Bedeutung) weiter unterstreicht: Flasch grenzt die „Lebenswelten“ von Averroes und Eckhart voneinander ab. Es wird deutlich, dass unterschiedlicher die Voraussetzungen und Bedingungen der philosophischen Arbeit kaum sein können: Averroes arbeitet im heißen Andalusien, Eckhart im Rheinland und in Paris, bei jenem formte sich das Denken beeinflusst vom islamischen Hof, wo er als Intellektueller die Reformideen der aufstrebenden Almohaden stabilisierte, bei diesem in christlichen Universitäten und Klöstern.

Dass es sich dabei aber nicht immer um ein harmonisches Arbeiten gehandelt hat, zeigt schon die Vita Eckharts: Mit seinen Thesen eckt er bei seinen Ordensbrüdern an, die ihn 1325 beim Kölner Erzbischof Heinrich II. von Virneburg denunzieren; kurz nach seinem Tod (1328) erfolgt 1329 die Verurteilung seiner „häretischen“ Glaubensaussagen durch Papst Johannes XXII. Eckhart war, wie schon Dietrich, bei den Seinen nicht besonders gelitten. Flasch stellt fest: „Zwischen 1275 und 1330 hat sich im Dominikanerorden ein harter administrativer Kurs durchgesetzt. Er konnte nicht völlig obsiegen, aber er hat das Klima bestimmt, in dem Dietrich über Verleumdung klagte und Eckhart verurteilt wurde.“ (S. 41). Denn ein anderer war längst zum unumstrittenen Heroen des Predigerordens geworden: Thomas von Aquin, 1323 heilig gesprochen. Sein Denken bestimmte den „harten Kurs“ des Ordens. Anhand des Thomasbildes der Dominikanerkirche Santa Caterina in Pisa (abgedruckt auf S. 43) erläutert Flasch dessen Dominanz innerhalb des kirchlichen Lehrgebäudes im beginnenden 14. Jahrhundert. Der Künstler (entweder Francesco Taini, Lippo Memmi oder Simone Martini – die Forschung ist sich uneins) malt einen überdimensionalen Thomas von Aquin, zu seiner Rechten und seiner Linken die geradezu winzig erscheinenden philosophischen Autoritäten Aristoteles und Platon. Auf einen Blick werden dem Betrachter die Prioritäten klar. Und die Spannungen zwischen Christentum und Islam lösen sich in den Augen des Künstlers ebenfalls mit dem Wirken Thomas' in kirchlichem Wohlgefallen auf. Thomas hält seine *Summa contra gentiles* („Summe gegen die Heiden“) aufgeschlagen in Händen und lässt mit ernster Miene den Betrachter den ersten Satz daraus lesen, der dem Buch der Sprichwörter entnommen ist (Kap. 8, Vers 7): *Veritatem meditabitur guttur meum et labia mea detestabuntur impium*. („Die Wahrheit spricht meine Zunge, Unrechtes ist meinen Lippen ein Gräuel“). Zu seinen Füßen liegt der *impius* (wörtlich: „der Gottlose“) Averroes, nicht tot, aber geschlagen – von seinem Buch ist nur der Einband zu sehen. Eine ikonologische Finesse mit Langzeiteffekt, denn die Versinnbildlichung islamischer Inferiorität wirkte bis ins frühe 16. Jahrhundert, als sich das osmanische Reich bedrohlich aufblähte: „Je näher die Türken kamen, um so tröstlicher war es, den Muslim besiegt zu sehen.“ (S. 45).

Warum Averroes so ein Feindbild darstellte, was Thomas gegen ihn vorbrachte und Eckhart wiederum an seinen Thesen fand, rekonstruiert Flasch im zweiten Kapitel. Er deutet zunächst an, dass es der orthodoxe Aristotelismus sei, der die Thesen Averroes' (etwa die These von der Ewigkeit der Welt) zu „Häresien“ mache und nicht ein anti-christlicher Duktus, den die

Theologen in das Werk des Averroes hineininterpretierten, ganz auf der Linie der Averroes-Kritik bei Thomas von Aquin. Diese „Frontstellung“ (S. 46) sei zugunsten eines klareren Blicks aufzugeben. Dieser erspürt dann, dass erstens aus der „averroistische[n] Abwehr jeder ontologischen Verselbständigung der Akzidentien“ (S. 47), auch das ist ganz aristotelisch, ein fundamentales Problem für die kirchliche Transsubstantiationslehre von 1215 erwächst, das zu lösen sich Thomas von Aquin beeilte: Wenn die Broteigenschaft der Hostie nicht unabhängig von ihrer Brotsubstanz existieren kann, dann kann diese nicht durch die Substanz des Leibes Christi ersetzt werden, was nötig ist, um von einer Realpräsenz auszugehen. Thomas löst dies mit der Unterscheidung von Wesen (*essentia*) und Seiendem (*ens*) innerhalb des Geschaffenen. Das Akzidentielle gehört für Thomas zum *ens*, ohne selbst seiend gedacht werden zu müssen (*accidens non est ens sed entis*). Dadurch wird die *essentia* der Sache „akzidensfrei“ und somit für den Austausch verfügbar, während die Eigenschaften (hier: die Eigenschaft des Brotes wie Brot und die des Weines wie Wein zu schmecken) mit dem Seienden erhalten bleiben. Dietrich sollte diese Lösung als Widerspruch zur aristotelischen Kategorientheorie kritisieren, die Thomas sonst fraglos in Anspruch nahm. Eckhart hingegen nimmt eine andere Schlussfolgerung der aristotelisch-averroistischen Theorie vom Substanz-Akzidens-Verhältnis, die ebenfalls für Irritationen sorgte, positiv auf: Denkt man Gott als Substanz und die Welt als Akzidens, so besäße diese kein eigenes Sein, sondern sie hätte „ihr Sein nur kraft der Anwesenheit des einzigen Seins, der Ursubstanz Gottes.“ (ebd.). Flasch benennt treffend die Konsequenz für Eckhart: „Dann musste Eckhart sagen: Gott ist das Sein, *deus est esse*.“ (ebd., Hervorhebung im Original).

Der klare Blick auf Averroes offenbart dem unvoreingenommenen Forscher zweitens dessen interessante und wirkmächtige Intellekttheorie, die er in Anlehnung an Aristoteles' *De anima*, III. Buch, Kapitel 4 und 5 entwickelt. Aristoteles unterscheidet die zur Natur gehörende und dem Leib verbundene Seele und grenzt davon den Geist (*nus*) ab. Dieser „hat keine bestimmte Natur (*physis*); er ist überhaupt nichts, bevor er denkt. Er ist kein Dieses-Da; insofern ist er nicht individuell.“ (S. 51, Hervorhebung im Original). Das wirft zwei Fragen auf: 1. „Wenn der *nus* nichts ist, bevor er denkt, wie kommt dann Denken zustande?“ (ebd., Hervorhebung im Original) Dazu unterscheidet Aristoteles zwei intellektuelle Situationen: die Rezeptivität und die Aktivität, woraus sich später die mögliche und die wirkende Vernunft entwickelten, der *intellectus possibilis* und der *intellectus agens*. An ihrem Zusammenspiel erklären die zahlreichen Kommentatoren den aristotelischen Begriff des Denkens bzw. des Erkennens. Der *intellectus possibilis* ist die grundsätzliche Aufnahmefähigkeit, eine „Tafel, auf der nichts geschrieben steht“ (S. 59). Er bestimmt sich danach, dass er (noch) nichts ist, aber alles werden kann. Er wird nicht durch etwas Körperliches, sondern durch den *intellectus agens* aktuiert. Dieser macht grundsätzlich alles erkennbar und ist daher allgemein. 2. Wenn der Geist nicht individuell ist, sondern alle an *einem* Geist teilhaben, wie kommen dann intellektuelle Unterschiede zustande? Wie lässt sich dann noch *mein* Denken denken? Es ist doch der *einzelne Mensch*, der denkt! Hierzu arbeitet Averroes den Doppelaspekt des geistigen Erkennens heraus: „Einerseits ist, was *für mich* wahr ist, prinzipiell auch *für dich* wahr. Andererseits, wenn *ich* eine mathematische Erkenntnis gewinne, entsteht sie nicht auch schon in dir. Geistige Erkenntnis ist das individuelle Hineingehen ins Allgemeine, Nicht-Nur-Individuelle.“ (S. 52, Hervorhebung im Original). Averroes klärt in seinem Kommentar zu *De Anima*, was „Aristoteles unklar gelassen“ und „die Kommentatoren [...] übergangen oder zwiespältig erklärt [hatten]“ (ebd.), nämlich die Frage: Wie passt das Allgemeine zum Einzelnen bzw. umgekehrt? In seiner Theorie bringt er die Individualität des Denkenden bzw. Erkennenden mit der Allgemeinheit des erhabenen Geistes zusammen: „Erreicht die individuelle Erkenntnis auf ihrem Weg von der Wahrnehmung über Gemein Sinn und Gedächtnis bis zur Vorstellungskraft (*imaginatio*) eine gewisse Allgemeinheit, dann verbindet sich ihr der Intellekt. Dieser Vorbereitungsprozeß und die tatsächliche Verbindung sind individuell.“ (S. 54, Hervorhebung im Original); der Intellekt selbst bleibt allgemein und

allumfassend, wobei das „Alles“-Umfassende des Intellekts nicht als empirische Feststellung, sondern als metaphysische Prämisse betrachtet werden sollte.

Wie denkt sich Averroes aber diese „Verbindung“ (*coniunctio*)? 1. Es handelt sich um eine Vorstellung, die, wie jeder religiöse Gedanke, von einer Durchlässigkeit der Subjektsphäre ausgeht. Ihn schon deswegen, mit Blick auf Meister Eckhart, zum „Mystiker“ zu machen, hieße aber, dem Begriff „jede Trennschärfe“ zu nehmen, „denn dann sind auch Aristoteles, Kant und Hegel ‚Mystiker‘“ (S. 55). 2. „Verbindung“ ist nicht (eckhartsche) „Vereinigung“, sondern: „Durch ein der intelligiblen Betrachtung gewidmetes Leben wird der tätige Intellekt, der alles Intelligible *macht*, zu unserer eigenen *forma*, und das ist unsere naturhafte Vollendung und Glückseligkeit.“ (ebd., Hervorhebung im Original). Es ist also der einzelne Mensch, der sich mit Hilfe des allgemeinen Geistes sein spezielles Wissen zu eigen macht. Die individuelle menschliche Seele erkennt durch den allgemeinen Intellekt. Dieser Intellekt umfasst bei Aristoteles und Averroes alles und daher „darf er nichts von allem sein; er muss unvermischt bleiben, leer von allen Weltdingen“ (S. 58).

Das klingt schon sehr nach Meister Eckhart. Seine Seelentheorie ist analog konstruiert: Hier geht es um die Gottesgeburt als „Erkenntnisleistung“ der Seele, die ebenfalls „leer“ sein muss, um Gott erkennend aufnehmen zu können. Doch der arabische Kommentator wird Eckhart erst über den Umweg der Vermittlung durch zwei seiner Ordensbrüder bekannt: Albert und Dietrich. Während Albert der Große die „Öffnung zur arabischen Welt“ herstellt (Kapitel drei), so entwickelt Dietrich von Freiberg auf der Basis des von Albert aufgenommenen Kommentarbestands eine „neue Metaphysik“, an der Eckhart anschließen kann (Kapitel vier). Albert, Lehrer des Thomas von Aquin, hat durchaus eine eigenständige Position bezogen, die sich enger an die arabische Kommentartradition anlehnt als es dem berühmten Schüler lieb gewesen sein wird. Zum einen betont Albert die Methodenverschiedenheit von Philosophie und Theologie – Thomas dagegen versucht, Vernunft und Religion, Wissen und Glauben zusammenzubringen –, zum anderen nutzt er viel intensiver das naturphilosophische Wissen der arabischen Gelehrten, das ihn dazu bringt, die später von Thomas vorgenommene Unterscheidung von Natur und Übernatur zugunsten einer „Theorie der naturhaften Seligkeit des Intellekts“ (S. 69) zu überwinden. Albert hält in seinem Kommentar zu Aristoteles’ *De anima* am allgemeinen, unvermischten, inhaltslosen („leeren“) Charakter des Intellekts und dessen Beziehung zu universalen epistemischen Gehalten fest, wobei er sich ausdrücklich auf Averroes bezieht und ihn posthum von seinen Selbstzweifeln befreit: Hatte dieser nämlich noch Schwierigkeiten mit seiner vagen Vorstellung eines individuierten und doch allgemeinen Intellekts, so bestätigt Albert das averroistische Argument vom „individuellen Vorbereitungsgrad der Vorstellungskraft“ als „den Grund oder doch den Anlaß geistiger Individualität“ (S. 76). Auch bei der Vorstellung der prinzipiellen Verbindung von Einzel-Mensch und Allgemein-Geist bauen beide auf die Beziehung des Geistes zum Körper durch die individuelle Seele, wobei Albert den Intellekt in der Seelensubstanz mit dem Körper verbunden und durch die höchst unterschiedlichen Seelenvermögen sehr stark individuiert denkt („denken muss“, betrachtet man die christliche Seelen-Dogmatik, die „Unsterblichkeit“ und „Verantwortlichkeit“ verbindet und auf den Einzelnen bezieht). Im Unterschied zu Averroes betont Albert denn auch, es gebe „nicht einen einzigen möglichen Intellekt für alle Menschen“ (S. 78). Doch trotz dieser Abweichung von der „reinen“ aristotelisch-averroistischen Intellektlehre ist bei der Erklärung der Ursachen individueller intellektueller Unterschiede „[d]ie Abweichung [...] minimal: Bei Averroes ergab sich die Individuation aus dem individuell verschiedenen Vorbereitungsgrad der Vorstellungsbilder (*phantasmata*) für die *coniunctio*, bei Albert aus der je verschiedenen Ansammlung von vielen Erinnerungen und Einzelerfahrungen.“ (ebd.). „Insgesamt“, urteilt Flasch, „spielt die Zurückweisung des Averroes eine geringere Rolle als die betonte Konkordanz. Es wimmelt von Zustimmungen zu Averroes.“ (ebd.).

Dietrich ist „das missing link zwischen Averroes-Albert und Eckhart“ (S. 89). Ohne ihn, so Flasch, könne man Meister Eckhart nicht wirklich verstehen. Wie Albert vermeidet Dietrich

„die averroistischen Reizthemen von der Ewigkeit der Welt und der Einzigkeit des Intellekts“, hält aber – „unbefangen wie Albert“ – an der „Theorie des Intellekts und seiner naturhaften Seligkeit“ fest (S. 90), auch wenn Flasch feststellen muss: „Dietrichs Annäherung an Averroes geschah nicht ohne Konflikte, sie erfolgte nicht bedingungslos.“ (S. 93). So spricht er an einigen Stellen von „Irrtümern des Averroes“, die aber neben einer „Reihe von Averroes-Motiven“ stehen, die Dietrich „aufgenommen, fortgeführt und als orthodox verwertbar dargestellt hat“ (ebd.). Für Eckhart war Dietrichs Ontologie entscheidend, die sich auf den Nenner bringen lässt: „In Geistwesen ist [...] Erkennen vor dem Sein.“ (S. 101). Flasch baut die Brücke zu Eckhart: „Damit ermöglichte Dietrich die erste *Pariser Quaestio* Eckharts, die sagt, daß Gott *ist, weil* er erkennt.“ (ebd., Hervorhebung im Original). Gegen Thomas richtet sich Dietrichs Substanzmetaphysik, in der er dessen Unterscheidung von Wesen und Seiendem aufhebt, durch die, so Dietrich, Thomas, gegen Aristoteles und Averroes, eine essentialistische bzw. sogar ontologische Qualität von Akzidentien eingeführt habe, um das entstandene Substanz-Akzidens-Dilemma hinsichtlich des Transsubstantiationsdogmas zu lösen. Dagegen wendet sich Dietrich und in der Folge auch Eckhart; insoweit wird der Titel „Prä-Protestant“ nachvollziehbar.

Die Kritik Dietrichs an Thomas geht indes noch weiter. Sie betrifft insbesondere die Theorie der Glückseligkeit, die Flasch in der Ausformung bei Dietrich sogar als antithomistische neue Theologie gilt. Worum geht es? Wenn das Glück in der Anschauung Gottes bestehe (darin war man sich einig) und dies grundsätzlich möglich sei (nach 1 Joh 3, 2: „[...] denn wir werden ihn sehen wie er ist.“), dann, so Thomas, die Gnadenlehre der Kirche rettend, nur dadurch, dass bestimmten Auserwählten eine „Zusatzausstattung“ (S. 108) zuteil werde, das *lumen gloriae*. Dagegen Dietrich: Der unsterbliche Geist ist akzidensfrei (das war von allen anerkannt worden), wie kann er also diese Zusatzausstattung aufnehmen? Das müsse er auch gar nicht, so Dietrich, denn der Abstand vom Urbild zum Abbild sei nicht so unüberwindlich wie Thomas ihn darstelle: „Wenn der menschliche Geist, wie Augustin und Averroes lehren, ein *substantielles* Bild der Gottheit ist und seinen Ursprung in sich selbst erkennt, dann ist er intimer mit Gott verbunden als durch ein akzidentiell Gnadengeschenk, das als geschaffene Eigenschaft oder Disposition immer noch von der Gottheit unendlich entfernt bliebe.“ (S. 108, Hervorhebung im Original).

Endlich kommt Flasch dann auf Eckhart zu sprechen (Kapitel fünf bis sieben) und beweist, dass sich der lange Anlauf gelohnt hat. Hier seien nur einige Aspekte erwähnt: 1. Es gibt eine Reihe von Positionen Dietrichs, die sich in Eckharts *Pariser Quaestiones* wiederfinden, auch wenn es methodische Unterschiede gibt: „Dietrichs penetrante Subtilität spitzt die tradierten Probleme auf wenige lösbare Punkte zu; Eckhart arbeitet an unausführbar großen Projekten.“ (S. 113); sein fragmentarisch gebliebenes *Opus tripartitum* ist so eines. 2. „Eckhart zeigt größtes Interesse an der Lehre des Averroes über die Identität des Erkennenden mit dem Erkannten.“ (S. 119), das aus dem Postulat der aristotelisch-averroistischen Intellekttheorie folgt, der tätige Geist sei identisch mit seinem Inhalt. 3. Eckhart braucht Averroes, „sekundiert von Avicenna“ (S. 125), den Flasch zu Beginn des sechsten Kapitels als originellen Denker vorstellt, der seine Seelentheorie „systematischer als Aristoteles“ konstruiert und dessen Metaphysik sich „korrigierend und abwehrend auf die islamische Theologie“ gerichtet habe (S. 123). Er braucht sie, um sein eigentliches Anliegen zu realisieren, eine *philosophische* Bibelerklärung, was Flasch am Beispiel des eckhartschen Kommentars zum Johannesevangelium zeigt. 4. Meister Eckhart findet in der Seelenphilosophie Avicennas wichtige Hinweise über den Zusammenhang von Seele und Gehirn, da der Arzt Avicenna seine Seelenlehre mit der Medizin verband. Eckhart nutzt Avicennas Seelenlehre intensiv, wie sich in einigen seiner deutschen Predigten zeigt; „die deutsche Predigt Nr. 17 [...] ist ohne Avicenna nicht zu verstehen“ (S. 133). 5. Der Jude Moses Maimonides, dessen Einfluss Flasch in Kapitel sieben beschreibt, wird wichtig für Eckharts Unterfangen, auch die Wahrheit des Alten Testaments, der hebräischen Bibel, *philosophisch* zu beweisen. Doch auch an den theologischen Positionen des jüdischen

Denkers findet Eckhart gefallen: Zum einen lehrt er mit Maimonides die Einheit Gottes, was die Trinitätslehre bedrohte und daher als Satz 23 Eingang in die Verdammungsbulle Papst Johannes XXII. fand. Zum anderen übernimmt Eckhart von Maimonides die Vorstellung von der Einheit des Menschen mit Gott: „Nicht äußere Zeremonien führen zu Gott, sondern der Intellekt, der zur Einheit drängt, verbindet uns mit dem göttlichen Einen.“ (S. 144); diese Position erscheint mehrmals bei Eckhart, „immer mit Verweis auf Maimonides“ (S. 184, Anm. 294). Ferner stammt die Anregung für Eckharts negative Theologie von Maimonides: Gott ist der bestimmungslose, einfache Eine, der „Ich bin, der ich bin“, der Gott, zu dem sich nichts addieren lässt, keine Eigenschaft und kein Prädikat – „Eckhart konnte diese radikale maimonidische Negation kohärent fortführen, da er mit Averroes-Dietrich die Basis der thomistischen Analogielehre verlassen hatte.“ (S. 145). Schließlich besitze Maimonides „die korrekte Schöpfungslehre: Gott schuf die Welt zusammen mit der Zeit aus dem Nichts.“ (ebd.). Damit grenzt sich Eckhart von denen ab, die die Ewigkeit der Welt behaupten, insbesondere also von Aristoteles und Averroes.

Im Schlusskapitel mit dem markanten Titel „Was zu beweisen war“ fasst Flasch noch einmal seine philologischen Erkenntnisse zusammen und legt für ein ganz zentrales Eckhart-Interpretament, die Gottesgeburt in der Seele, einen wichtigen Hinweis nach: Ein mittelhochdeutscher Traktat eines Zeitgenossen (*Von der wirkenden und möglichen Vernunft*) zeige Sensibilität für das von Flasch vorgestellte Netzwerk: „Das Interesse dieses Textes in unserem Zusammenhang besteht darin: Es kreist um die Frage der natürlichen Seligkeit des Geistes aller Menschen. Er zeigt Dietrich als Gegner des Thomas von Aquino in der Frage des Intellekts, der Glückseligkeit und der Gnade; er nennt Averroes als Gewährsmann und führt den Leser ein in die Debatte zwischen Thomas, Dietrich und Eckhart.“ (S. 155). Und er folge in der *philosophischen* Bibelauslegung diesem Netzwerk, „und zwar aufgrund der Intellekttheorie des Aristoteles, wie Averroes und Dietrich sie entwickelt haben. Von Meister Eckhart behauptet er, dieser habe, was Seligkeit sei, bewiesen ‚mit natürlichen meistern‘ (P 178).“ (ebd.). Dabei sei, so Flasch, dreierlei wichtig: „Er bestätigt die *Beweisabsicht* Eckharts. Er betont den rein *philosophischen* Charakter von dessen Argumentation. Und er bezieht diese auf Eckharts Lehre von der *Geburt Gottes in der Seele* (P 178). Diese ist hier ein Philosophem mit aristotelisch-averroistischem Hintergrund.“ (ebd., Hervorhebung im Original).

Kurt Flasch schließt mit den Worten: „Was mein kleines Buch belegt und was es dem historisch-philosophischen Nachdenken empfiehlt, ist nichts Geringeres als der philosophische und spirituelle Aufstand Dietrichs und Eckharts gegen den Breitwandtriumph des heiligen Thomas über Averroes.“ (S. 160). Flaschs Eckhart-Buch ist also keine weitere „klassische“ Einführung in die Mystik und Ethik des Meisters, sondern legt eine tiefeschürfende Darstellung hochinteressanter philologischer Fragen vor, die ideengeschichtlich den Bogen vom Orient zum Okzident spannt und dabei zahlreiche Seitenhiebe auf allzu deutschtümelnde bzw. mystiklastige Eckhart-Lektüre mitführt. Flasch vertritt seine Thesen leidenschaftlich bis polemisch, aber insbesondere eben äußerst faktenreich. Dass es ihm trotz der Kompliziertheit der Materie (Metaphysik und Ontologie sowie insbesondere die intellekttheoretischen Überlegungen *sind* nicht so einfach zu verstehen, wie auch Flasch zugibt: „Die Diskussion über die Intellekttheorie des Aristoteles ist eines der schwierigsten Kapitel der Philosophiegeschichte.“, S. 51 f.) und trotz der verwirrenden Terminologie exzellent gelingt, verständlich zu schreiben, ist ein großes Verdienst des Autors, das die Verleihung des *Sigmund Freud-Preises für wissenschaftliche Prosa* im Jahre 2000 nachvollziehbar macht.

Das Buch ist auch deswegen wertvoll, weil es ganz allgemein zeigt, wie mit sorgfältiger Forschung bequeme Stereotype widerlegt werden können. Kurt Flasch liefert also nicht zuletzt eine Anregung zum kritischen Hinsehen und skeptischen Hinterfragen und damit eine methodologische Zurüstung, die weit über das Thema des Textes hinausweist, da ihre Maxime – „Traue keinem Klischee, auch wenn es alle anderen tun!“ – für geisteswissenschaftliche Arbeit grundsätzlich handlungsleitend sein sollte.

Josef Bordat