

Josef Bordat (Berlin)

Meister Eckhart

Philosoph, Exeget, Mystiker

I.

Wer war Meister Eckhart?

Eckhart wird um 1260 als Sohn des Ritters Eckhart von Hohenheim geboren. Sein Leben ist geprägt von Gott *und* der Welt, denn die Aufgaben des früh, vermutlich um 1275 in den Dominikanerorden eingetretenen Eckhart, bestanden nicht nur in der Kontemplation, sondern auch in Forschung, Lehre und Organisation. Einige Stationen, die ich hier kursorisch anführen will, belegen dies.[1]

Von 1277 bis 1289 Studium in den Studiengängen *artium, naturalium, solemne* und *generale* – also eine sehr lange und breite Ausbildung, was damals aber nicht unüblich war. Eckhart studierte in Köln, höchstwahrscheinlich auch bei Albertus Magnus. Anschließend Priesterweihe. Um 1290 geht Eckhart als Magister nach Paris – von daher der Name „Meister Eckhart“ – und wirkt einige Jahre als Lektor der Sentenzen des Petrus Lombardus. 1294 wird er Prior des Erfurter Dominikanerklosters; von da an wird die Quellenlage besser und die Erkenntnis über sein Leben gesicherter. In dieser Zeit entstehen die Reden der Unterweisung. 1302 lehrt er wieder in Paris. 1303-1310 übernimmt Meister Eckhart die Leitung der neugebildeten Ordensprovinz Saxonia. 1311-1313 folgt ein zweites Magisterium in Paris, eine Auszeichnung, die zuvor nur Thomas von Aquin erfahren hat. 1314 wird er Generalvikar des Dominikanerklosters in Straßburg, aus dieser Zeit stammt ein Großteil seiner bekanntesten Schriften, der „Deutschen Predigten“. 1322 übernimmt Meister Eckhart die Leitung seiner alten Ausbildungsstätte, des Studium generale in Köln.

Dort wird er 1325 durch Mitbrüder beim Kölner Erzbischof Heinrich II. von Virneburg wegen angeblich häretischer Glaubensaussagen denunziert. Eine Liste mit zunächst 49 inkriminierten Sätzen wird 1326 nach Überprüfung auf 28 reduziert. Um vor dem Scheiterhaufen bewahrt zu bleiben, widerruft Meister Eckhart 1327 vorsorglich öffentlich seine Thesen, was ihm nicht allzu schwer gefallen sein dürfte, waren doch gerade die kritischen Passagen vielfach falsch tradiert worden. Es handelte sich bei den Texten um Mitschriften von Ordensfrauen, in deren Klöster Meister Eckart gepredigt hatte. Entsprechend ungenau bzw. verkürzt wurde manche „häretische“ These wiedergegeben.

Meister Eckhart stirbt 1328, entweder auf einer Reise an den päpstlichen Hof zu Papst Johannes XXII. nach Avignon oder – kurz nach seiner Rückkehr – in Köln.

Man merkt an den vielfältigen Aktivitäten: Meister Eckhart war jemand, der mit beiden Beinen im Leben stand und neben der Kontemplation und der Unterweisung auch noch Energie aufzubringen hatte für die Organisation und Administration innerhalb des Ordens und der Proto-Universität zu Köln. Ein Wirken in Einheit von Lehre und Leben, etwas, das er selbst immer gepredigt hat. Ich will das hier nicht vertiefen, nur so viel: Es geht ihm in seinen Unterweisungen tatsächlich darum, die Differenz von *lère* und *leben* gerade auch durch die eigene Praxis der Lebensgestaltung aufzuheben. So wird die Einheit nicht nur zum Inhalt seiner Lehrpredigten gemacht, sondern auch durch den gesamten Habitus Eckharts unterstrichen. Dazu zählt natürlich auch, dass die *Sprache* der Lehre aus dem Leben kommt. Daher ist es nur konsequent, wenn Meister Eckhart seine Predigten auf Deutsch hält, in der Sprache des Volkes. Das bringt mich zum nächsten Punkt.

II.

War Meister Eckhart Philosoph, Exeget oder Mystiker?

War Meister Eckhart eigentlich Mystiker? Die Frage mag überraschen, weil Meister Eckhart ja der unumstrittene Star des Labels „Deutsche Mystik“ ist, aber es mehren sich die Stimmen, die *versuchen*, um es einmal mit dem Hauptprotagonisten dieser Richtung, Kurt Flasch, zu sagen, Meister Eckhart „aus dem mystischen Strom zu retten“[2]. Zwei von ihnen sind, lange vor Kurt Flasch, Heinrich Ebeling und Ludwig Hödl. Ebeling verlagert bereits 1941 in einem Buch, das ironischerweise *Meister Eckharts Mystik* heißt, das Schwergewicht bei der Deutung Eckharts in Richtung Theologie und verhandelt seine Thesen im Kontext der theologischen Auseinandersetzungen des 13. / 14. Jahrhunderts. Und Hödl schreibt in einem Aufsatz aus dem Jahre 1960: „An der klassischen spanischen Mystik gemessen, erscheint es mehr als zweifelhaft, Eckhart einen Mystiker zu nennen.“[3] Selbst das in Eckharts Denken zentrale Gottesgeburtsthema findet man an verschiedenen Stellen als theologischen und nicht als mystischen Topos aufgefasst, etwa bei Heribert Fischer: „Die Themen von der Gottesgeburt und andere sind Theologoumena, jedoch keine ‚Mystik‘.“[4]

Philologisch verläuft der Streit um Meister Eckhart entlang der Schriften, die als Quellentexte herangezogen werden. Während die „Mystik-Fraktion“ eher auf die *Deutschen Predigten* schaut, in denen Meister Eckhart in der Volkssprache neue Begriffe prägt, etwa auch den Begriff *Gelassenheit*, auf den ich noch kommen werde, so stellen diejenigen, die eher das philosophisch-exegetische Wirken Eckharts interessiert, die lateinischen Texte in den

Vordergrund. Wer nur die Bibelexegese des *Opus tripartitum* zugrundelegt, wird mit Flasch feststellen könne, dass es sich bei Eckhart eher um einen Naturphilosophen handelt als um einen Mystiker.[5] Die methodologische Prämisse, als Philosoph zu sprechen und die Wahrheit der Schrift mit der natürlichen, also der philosophischen Vernunft zu erweisen, hat Eckhart selbst deutlich ausgesprochen, etwa in der *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*, also seinem Johannes-Kommentar, wo er von Beginn an keinen Zweifel daran lässt, wie er den berühmten Prolog („Im Anfang war das Wort, / und das Wort war bei Gott, / und das Wort war Gott.“, Joh 1, 1) angehen möchte. Er sagt: „Wie in allen seinen Werken hat der Verfasser [Eckhart, J.B.] bei der Auslegung dieses Wortes und der folgenden die Absicht, die Lehren des heiligen christlichen Glaubens und der Schrift beider Testamente mit Hilfe der natürlichen Gründe der Philosophen auszulegen.“[6]

Die Vertreter dieser Richtung weisen an den lateinischen Schriften ferner auf, dass Eckhart sich zum einen intensiv mit der Philosophie seiner Zeit auskannte, zum anderen gezielt Stellen aus dem Aristoteles-Kommentar des Averroes nutzt.[7] Das ist deswegen pikant, da dieser Averroes[8], ein Araber, so etwas wie ein Hauptgegner Thomas von Aquins und des Ende des 13. / Anfang des 14. Jahrhunderts bei den Dominikanern blühenden Thomismus' war. Dennoch lässt sich das nachweisen, ebenso wie die Bedeutung des Persers Aviceenna[9] und des Juden Moses Maimonides[10] in Eckharts Denken.

Ich möchte im Folgenden zu diesem Streit um Meister Eckhart nichts beitragen und die drei erkennbar ineinander verzahnten Facetten seiner Denker-Persönlichkeit – Philosoph, Exeget, Mystiker – als Gesamtdeutungsansatz seiner Schriften betrachten, ohne mich an Grenzziehungen oder Aufhebungen des einen Aspekts durch den anderen oder zugunsten des andern zu beteiligen. Um dieses Kapitel abzuschließen, möchte ich den bereits erwähnten Heribert Fischer zitieren, der – auch noch vor Flasch, 1974 nämlich – Eckhart als Theologen und Philosophen und nicht als Mystiker gesehen hat, schließlich aber schreibt: „Ohne Zweifel ist Eckhart als einer der großen Meister des geistlichen Lebens anzusehen.“[11]

Meister des geistlichen Lebens – da steckt für mich alles drin – der Philosoph (im übrigen auch der Erkenntnistheoretiker), der Exeget, der Theologe, der Mystiker und am Ende gar der Praktiker. *Meister des geistlichen Lebens* – das soll an dieser Stelle als Versöhnungsangebot genügen. Nun zur Sache.

III.

Was sind die Grundideen und Kernbegriffe Meister Eckharts?

Ich möchte zunächst einen Überblick über das Wichtigste geben, um dann zu den drei Hauptanliegen Eckharts zu kommen – *Mensch, Seele, Gott* und deren *Beziehungen* zueinander –, um schließlich mit der *Gelassenheit* einen Schlüsselbegriff des eckhartschen Denkens zu behandeln.

1. Überblick

Man sollte sich Meister Eckhart in gewisser Weise von oben nähern, also vom Anliegen her. Dabei ist als das *Ziel* des eckhartschen Denkens in der Einheit des Menschen mit Gott zu sehen, eine Einheit, die man, wie ich finde, am treffendsten als *unio mystica* bezeichnet, auch wenn Eckhart diesen Begriff selbst nicht verwendet. Diese Einheit mit Gott geschieht durch die „Gottesgeburt in der Seele“. Ernst Soudek fasst das sehr schön zusammen: „Meister Eckharts Ideenwelt dreht sich im Grunde genommen um zwei Pole: Gott und Mensch, oder genauer: Gott und Seele. Zu zeigen, wie sich Gott und Seele in der *unio mystica* berühren, ist das Hauptanliegen seiner Schriften.“[12]

Wenn wir also Eckharts Philosophie bzw. Mystik kennen lernen wollen, müssen wir uns mit seinem Gottesbegriff und seinem Seelenbegriff befassen und dabei das Verhältnis von Gott und Mensch ausloten, das Eckhart selbst mit so schönen Konzepten wie „der göttliche Mensch“ zu bestimmen versucht hat. Bei dem Verhältnis von Mensch und Gott hat die Seele eine zentrale Stellung inne, weil sie Vermittlungsinstanz, Treffpunkt und Brücke zwischen den Sphären ist, zwischen der irdischen und der himmlischen Sphäre.[13]

2. Mensch, Seele, Gott

2.1 *Seele und Seelengrund*

Für die Seele kennt Meister Eckhart viele Metaphern. Er nennt sie „Licht“, „Funken“, „Tropfen“, „Strahl der Herrlichkeit Gottes“ oder „Burg“. Für Menschen ist die Seele eine unbezwingbare „Festung“, Gott aber kann in die Seele eindringen, als Lichtstrahl oder als Funke, so wie das Sonnenlicht durch jede kleinste Ritze einer Festungsmauer hindurchscheint. Und dies ist nicht nur notwendig so, sondern auch wünschenswert, denn nur der Anteil der Seele am göttlichen Glanz eröffnet dem Menschen den Zugang zu Gott.

Ziel aller philosophischen oder mystischen Spiritualität ist die Einheit mit Gott, die *unio mystica* durch die Geburt Gottes in der Seele. Dass Gott in mir geboren wird, so Eckhart mit Augustinus, daran sei alles gelegen. Der „Ort“ dieser Geburt ist die Seele des Menschen, genauer: der „Seelengrund“. Meister Eckhart hebt die Sonderheit dieses Seelengrundes an verschiedenen Stellen hervor. Der namenlose Seelengrund, kann, so wie Gott, nicht benannt

werden, denn er *ist* wie Gott. Da es aber gewissermaßen methodisches Anliegen Eckharts ist, das Unsagbare bildhaft auszudrücken, hat er auch für den Seelengrund paradoxerweise eine Reihe von Bezeichnungen[14]: „Seelenfunke“, „Wesen der Seele“, „Versteck des Geistes“, „kleine Seelenfestung“, „Scintella“, „Bewacher der Seele“, „Licht in der Seele“.

Dieser Seelengrund ist ungeschaffen und unerschaffbar. Damit Etwas in der Seele Gott, der ungeschaffen und unerschaffbar ist, gleicht, muss, da – so ein aristotelisches Axiom –[15] Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann, dieses Etwas selbst ungeschaffen und unerschaffbar sein. Gäbe es dieses ungeschaffene und unerschaffbare Etwas in der Seele nicht, bliebe es dem göttlichen Menschen verwehrt, sich im Bereich des Göttlichen zu bewegen.

Zur Erhellung dessen, was mit diesem Seelengrund gemeint ist, bedient sich Eckhart wieder einer philosophischen Terminologie und vernünftiger Argumentation: Der Seelengrund ist keine Potenz, keine Kraft, kein Vermögen, also etwas *an* der Seele, sondern der wesentliche Grund (*causa essentialis*) in der Seele, also das, was in der Seele über die Seele hinausragt.

Auch damit steht Eckhart in einer antiken Traditionslinie, nicht in der des Aristotelismus', sondern in der des Neuplatonismus', dessen Einheitsbegriff er aufgreift. Das absolute Eine der Neuplatoniker, das nichts ist denn Eines, ist für Eckhart mit dem Seelengrund identisch. Eckhart formuliert entsprechend: „Hier ist Gottes Grund [also das absolute Eine, J.B.] mein Grund [also der Seelengrund, J.B.] und mein Grund Gottes Grund.“[16] Sinnvoll ist eine derartige Identifikation des Seelengrundes mit dem Einen nicht deshalb, weil dadurch der Mensch mit Gott identifiziert würde, sondern deshalb, weil für Eckhart der Mensch als Mensch Vernunft ist und insoweit, als es nur eine Vernunft gibt, nur einen Geist,[17] er *qua ratio* zugleich Teil hat am Göttlichen.[18] Das sagt Eckhart wieder im Anschluss an Aristoteles, der in seiner *Nikomachischen Ethik* feststellt: „Ist also, mit dem Menschen verglichen, der Geist etwas Göttliches, so ist auch ein Leben im Geistigen, verglichen mit dem menschlichen Leben, etwas Göttliches. Wir sollen aber nicht den Dichtern [z. B. Simonides, Pindar, Aischylos, Sophokles und Euripides, J.B.] folgen, die uns mahnen, als Menschen uns mit menschlichen und als Sterbliche mit sterblichen Gedanken zu bescheiden, sondern, soweit wir können, uns zur Unsterblichkeit erheben und alles tun, um unser Leben nach dem einzurichten, was in uns das Höchste ist.“[19] Das Höchste ist die Vernunft, die Vernunft aber ist, wie erwähnt, nur eine und lässt sich als solche nicht in göttliche und menschliche Vernünftigkeit aufspalten.

Diese absolute Vernunft kennt keinen Gott als Schöpfer der Kreaturen. Die absolute Vernunft als Ich oder Seelengrund ist sogar *Ursache* für einen derartigen Gott, sagt Eckhart in seiner berühmten „Armutspredigt“[20]. Quint deutet den Unterschied zwischen den beiden Gottesbegriffen in seiner Edition an, indem er den Gott als auf die Kreatur bezogenen

Schöpfer in Anführungszeichen stellt („Gott“). Es heißt dort, „daß Gott ‚Gott‘ ist, dafür bin ich die Ursache; wäre ich nicht, so wäre Gott nicht ‚Gott‘“[21], und das deshalb, weil ein solcher Gott nur in seiner Bezogenheit zu den Kreaturen Gott ist. Die absolute Vernunft hingegen ist nicht auf Kreaturen bezogen, sondern einzig auf sich selbst, ist – so Eckhart – Ursache ihrer selbst (*causa sui*).[22] Sie besitzt so ihren Zweck in sich selbst. An anderer Stelle nennt Eckhart diesen derart konfigurierten Gott *Gottheit*.

Eckharts Vorstellung vom ungeschaffenen und unerschaffbaren Seelengrund, der von Gott, sofern er Gott der Kreaturen ist, nichts weiß, der für einen solchen Gott sogar *Ursache* ist, der hingegen die Gottheit selbst ist, soweit damit die Teilhabe an der absoluten Vernunft gemeint ist, vom Seelengrund, der als Bewusstsein seinen Zweck einzig in sich selbst besitzt, einzig sich seiner bewusst ist und damit *Selbstbewusstsein* ist – diese Vorstellung mit all ihren Implikationen war für die Theologen in Köln und dann in Avignon Anlass, gegen Eckhart ein Inquisitionsverfahren anzustrengen. So überrascht es nicht, dass man weder bei Johannes Tauler noch bei Heinrich Seuse, noch bei Nikolaus Cusanus Eckharts Theorie vom Seelengrund in der ihr eigentümlichen Form wiederfindet, obwohl sie bestens mit Eckharts Denken vertraut waren. Was war das Problem? Häretisch an der Seelengrund-Theorie ist, dass Eckhart das *Ich*, das bei ihm als ungeschaffen gilt, da es sich als *causa sui* selbst erschafft, mit dem Seelengrund in Verbindung bringt und ontologisch gleichsetzt. Wenn nun der Seelengrund aber ein Teil der Seele ist, dann hätten wir damit etwas Ungeschaffenes im Geschaffenen und das geht nach der christlichen Schöpfungslehre nicht, bei der ja die Schöpfung vollständig Emanation Gottes ist, also von Gott aus Gott heraus in die Existenz gesetzt wird, als Akzidenz der Ur-Substanz Gottes. Auch die Seele ist Teil dieser Schöpfung. Somit kann es darin nicht etwas Ungeschaffenes geben, keinen Seelengrund, kein „ewiges“, „ungeschaffenes“ Ich.

Auch die beiden Gottesbegriffe Eckharts, „Gott“/Gott bzw. Gott der Kreaturen/Gottheit, sorgen für Irritation. Damit nicht auch heute noch Missverständnisse zu Fehlurteilen über Eckharts Gottesvorstellung verleiten, müssen die beiden Gottesbegriffe in ihrem Aussagegehalt verdeutlicht werden.

2.2 Gott und Gottheit

Wie ist das gemeint, mit den beiden Gottesbegriffen, erstens Gott als Schöpfer der Kreaturen, auf sie bezogen und zweitens Gott als die absolute Vernunft, die Ursache ihrer selbst ist? Zunächst einmal: Wie ist es *nicht* gemeint. Es ist dabei *nicht* an zwei verschiedene Götter zu denken. Es handelt sich auch nicht um den „frühen Gott“ und den „späten Gott“ bzw. den

Gott vor und den Gott nach der Schöpfung, sondern es ist *ein* Gott, der, insoweit er als Schöpfer der Kreatur zugewandt ist, ein Gott ist, der seinen Ursprung aufgibt, die *Gottheit*, die in ihm ist, sein nicht-zeugender Wesenskern. Der eingangs dieses Kapitels zitierte Ernst Soudek fasst das wieder sehr schön zusammen: „Auf den Begriff ‚Gott‘ beziehen sich alle Gedanken Meister Eckharts über die göttlichen Personen; unter ‚Gottheit‘ scheint er das letzte überhöhte ‚Sein‘ Gottes zu verstehen.“[23] In der *unio mystica* schicke sich der Mensch an, sich „über den dreieinigen Gott hinauszubewegen [...] in ‚die Wüste‘, den ‚Grund, Boden, und Quell‘ Gottes, in die ‚Gottheit‘“[24].

Die Gottheit ist das, was mit dem Seelengrund eins werden kann. Dadurch geht der Mensch hinter die Schöpfung zurück, durch die Gott in seiner Eigenschaft als Schöpfer seine Ursprünglichkeit als Gottheit aufgegeben hat, nicht zeitlich unterschieden, sondern qualitativ. Das Wesenhafte, Unveränderte, man könnte fast sagen, nicht durch die Schöpfung Korruptierte an Gott wird Zielgröße desjenigen Menschen, der zum Ursprung seiner Selbst zurückkehren will. Das Ich wird dort, als eins mit dieser Gottheit begriffen, zur Ursache seiner Selbst und sogar Gottes, insoweit er Schöpfer-Gott bzw. Gott der Kreaturen ist.

Am Ende kehrt also der „göttliche Mensch“, so nennt Eckhart den Menschen in Einheit mit Gott, durch die Gottesgeburt im Seelengrund zu seiner eigenen Ursächlichkeit zurück und erreicht eben nicht „nur“ eine Einheit mit Gott, sondern auch mit sich, mit dem „Ich“ als diese ursächliche Gottheit, die *causa sui* ist und zugleich Selbstbewusstsein und Selbstzweck – unvermittelt, voraussetzungslos, ewig. Das ist mit *Gottesgeburt in der Seele* gemeint – ein schöpferischer Akt, aus dem der Gott, der in bezug auf die Kreaturen Gott ist, hervorgeht. Darin besteht zugleich die *unio mystica* der Seele (genauer: des Seelengrundes) mit Gott (genauer: der Gottheit), weiterhin des zeitlichen Ich mit dem ursprünglichen Ich. Und das ist zugleich Grundanliegen und Quintessenz der eckhartschen Philosophie bzw. Mystik.

Wie kann man sich die *unio mystica* vorstellen? Ich möchte ein Bild zeichnen, das einige Merkmale dieses unsagbaren Phänomens anschaulich auszudrücken versucht: Zwei Kugeln treffen sich in einem Punkt und erreichen soweit eine Einheit in diesem Punkt, ohne eins zu werden. Die Kugeln bleiben vollständig erhalten, so, wie sie vorher waren. Die eine Kugel ist Gott und der Punkt dieser Kugel, welche die andere berührt, ist die *Gottheit*, das unveränderliche Wesen Gottes. Die andere Kugel ist die Seele und der Punkt der Kugel, welche die erste berührt, ist der *Seelengrund*, der ausgezeichnete Teil der Seele, in dem die *unio mystica* stattfindet. Der Moment des Zusammenstoßes ist diese *unio mystica*.

Doch, diese Frage schließt sich unmittelbar an und ist auch die weitaus wichtigere: Wie erreichen wir, nach Eckhart, diese *unio mystica*?

2.3 *Unio mystica: Gottesgeburt in der Seele*

Die Gottesgeburt vollzieht sich durch mystische Erfahrung, was bei Meister Eckhart ein Erkennen Gottes meint. Dieses Erkenntnis Gottes, die Erfahrungskennntnis von Gott (*cognitio Dei experimentalis*, Bonaventura) ist bei Eckhart nicht, wie bei anderen Mystikern, „im Sinne spektakulärer seelischer Ereignisse und senkrecht einfallender Theophanien“[25] gedacht. Nein: „Seine Einheitserfahrung mit Gott ist kein isoliertes seelisches Ereignis im Sinne der älteren Kontemplationsmystik – bloß *rara hora et parva mora* (zu seltener Stunde und kurze Zeit [Bernhard von Clairveaux, J.B.]) geschehend – sondern die währende Seinsgegenwart Gottes am Grund der menschlichen Existenz“[26], also im Seelengrund.

Um erkennen zu können, müssen die Sinne des Erkennens ledig sein von allem, „leer werden“, auch vom Gegenstand des Erkennens. Die Seele, in der die Erkenntnis Gottes stattfinden soll, muss also „leer werden“ von Gott und gleichsam für Gott. Der Mensch, so Eckhart, muss „um Gottes Willen“ von Gott selbst lassen.

Kurt Flasch stellt in diesem Zusammenhang, um noch einmal auf die Tradierung des eckhartschen Denkens zurückzukommen, die Verbindung von aristotelisch-averroistischer Intellekttheorie und eckhartscher Seelenkonzeption heraus. In seinem Kommentar zu Aristoteles' *De anima* hatte Averroes Bilder für die Negativität des Intellekts entwickelt, die, so Flasch, später zunächst von Dietrich von Freiberg und dann von Meister Eckhart aufgegriffen wurden: Entblößtsein, Leersein, Nacktsein, Farblos-Sein.[27] Bei diesem führt das dann zum Begriff *Gelassenheit*: „Die Ethik der Gelassenheit realisiert, daß der Intellekt ‚entblöst‘ ist, *denudatum*, daß er, wie Anaxagoras, Aristoteles und Averroes sagen, nichts von allem sein darf, um alles zu erfassen. Indem der Intellekt nichts hat, hat er das gesamte Sein.“[28] Gott aber ist für Eckhart das gesamte Sein – die geschaffene Welt besitzt von sich aus kein Sein, sondern verhält sich wie ein Akzidens zur Ur-Substanz, also: zu Gott. Um dieses Sein erfassen, also: *erkennen*, zu können, muss die Seele *ledig* sein. Die Seele ist nicht an den Körper gebunden. Sie verleiht ihm Leben, ist aber frei bzw. nur dann im Körper gebunden, wenn bzw. solange es ihr nicht gelingt, sich von den sinnlichen Eindrücken loszulösen, die sie durch den Körper aufnimmt. Die Seele muss die sinnlichen Eindrücke lassen, um frei zu werden – *ledig*.

Neben dem philosophischen Motiv der Negativität des Intellekts, dessen „Entblößung“ (*denudatum*), kommt in den Predigten immer wieder das Motiv des Bloß-Seins, Arm-Seins und Leer-Seins der Seele als Ergebnis der Bibelexegese vor.

Sehr deutlich wird das in der bereits angesprochenen „Armutspredigt“ zu Mt 5, 3: *Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum* („Selig sind die Armen im Geiste, das Himmelreich ist ihrer“).[29] Eckhart versucht darin, die wahre Armut zu bestimmen: Nichts

wollen, nichts wissen, nichts haben. Dies tut er in einer Radikalität, die den Zuhörern einiges abverlangt. Aus seinem hohen Anspruch macht der Prediger Eckhart keinen Hehl, sagt er doch gleich zu Beginn: „Nun gibt es zweierlei Armut. Die eine ist eine äußere Armut, und die ist gut und sehr zu loben an dem Menschen, der sie mit Willen auf sich nimmt aus Liebe zu unserm Herrn Jesus Christus, weil der sie selbst auf Erden gehabt hat. Von dieser Armut will ich nicht weiter sprechen. Indessen, es gibt noch eine andere Armut, eine innere Armut, die unter jenem Wort unseres Herrn zu verstehen ist, wenn er sagt: ‚Selig sind die Armen im Geiste‘. Nun bitte ich euch, ebenso (arm) zu sein, auf daß ihr diese Rede verstehtet; denn ich sage euch bei der ewigen Wahrheit: Wenn ihr dieser Wahrheit, von der wir nun sprechen wollen, nicht gleicht, so könnt ihr mich nicht verstehen.“[30]

Einige Zitate belegen diese Radikalität. 1. Zum „nichts wollen“: „Wenn einer mich nun fragte, was denn aber das sei: ein armer Mensch, der nichts will, so antworte ich darauf und sage so: Solange der Mensch dies noch an sich hat, daß es sein Wille ist, den allerliebsten Willen Gottes erfüllen zu wollen, so hat ein solcher 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 rechte Armut.“[31] 2. Zum „nichts wissen“: „Wir haben gelegentlich gesagt, daß der Mensch so leben sollte, daß er weder sich selber noch der Wahrheit noch Gott lebe. Jetzt aber sagen wir’s anders und wollen weitergehend sagen: Der Mensch, der diese Armut haben soll, der muß so leben, daß er nicht (einmal) weiß, daß er weder sich selber noch der Wahrheit noch Gott lebe. Er muß vielmehr so ledig sein alles Wissens, daß er nicht wisse noch erkenne noch empfinde, daß Gott in ihm lebt“.[32] 3. Zum „nichts haben“: „Ich habe es (schon) oft gesagt, und große Meister sagen es auch: der Mensch solle aller Dinge und aller Werke, innerer wie äußerer, so ledig sein, daß er eine eigene Stätte Gottes sein könne, darin Gott wirken könne. Jetzt aber sagen wir anders. Ist es so, daß der Mensch aller Dinge ledig steht, aller Kreaturen und seiner selbst und Gottes, steht es aber noch so mit ihm, daß Gott in ihm eine Stätte zum Wirken findet, so sagen 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 danach, daß der Mensch eine Stätte in sich habe, darin Gott wirken könne; sondern das (nur) ist Armut im Geiste, wenn der Mensch so ledig Gottes und aller seiner Werke steht, daß Gott, dafern er in der Seele wirken wolle, jeweils selbst die Stätte sei, darin er wirken will, — und dies täte er (gewiß) gern.“[33]

Ledig werden, um ledig zu sein, lassen, um gelassen zu werden und gelassen zu sein. Wir kommen zu Eckharts Schlüsselbegriff – *Gelassenheit*.

3. Gelassenheit

Gelassenheit ist zunächst durchaus ein Begriff unserer Zeit, ein Modewort. Es liegt im Trend, locker, ruhig, entspannt, „cool“ zu sein. Wenn wir uns den Gelassenheitsbegriff ansehen, wie er alltagsprachlich Verwendung findet, dann scheint er eine gewisse Unangreifbarkeit zu beinhalten, dann erscheint er wie eine trotzig, fast schon ignorante Treue zur eigenen Position, die unbeeindruckt ist von Welt und Wirklichkeit und damit auch die Zwänge der Zeit zu verkennen droht.

Sich nicht aus der Ruhe bringen zu lassen angesichts widriger Umstände, das ist aber nur *ein* Aspekt des Gelassenheitsbegriffs, wenn auch der, der sich im heutigen Sprachgebrauch des Deutschen durchgesetzt hat. Ich möchte nun die Geschichte dieses Begriffs nachzeichnen und wenn ich sage, dass sie eng mit Meister Eckhart verbunden ist, dann ist klar, dass es nicht um Coolness geht, sondern um tiefe Religiosität und Spiritualität.

Für Meister Eckhart ist der Begriff des *Gelassenheit* zentral gewesen, sowohl hinsichtlich seiner Theologie der Erlösung durch die mystische Einheit mit Gott, als auch in der Autoapplikation des Konzepts, denn dieses mag ihm angesichts der Verfolgung geholfen haben, mit unveränderter Beharrlichkeit seinen Predigtendienst zu verrichten. Bevor ich auf das eckhartsche Konzept der Gelassenheit eingehe, möchte ich einen Blick in die Begriffsgeschichte werfen, denn vor der Wortschöpfung durch Meister Eckhart wurden Begriffe eingeführt, die dem Begriff Gelassenheit nur hinsichtlich einiger besonderer Aspekte nahe kommen, Aspekte, die später das Gerüst der Gelassenheitskonzeption bilden, aber deren semantischen Kern – zumindest in der Perspektive Meister Eckharts – nicht zu treffen und seine Bedeutungsfülle nicht zu erfassen vermögen: Demokrits *euthymia*, Senecas *tranquilitas animi*, Platons *theoria* und Plotins *henosis*.

3.1 Geschichte und Bedeutungsnuancen des Begriffs Gelassenheit bzw. seiner „Vorgänger“

3.1.1 Demokrits *euthymia* (gutes Gemüt)

Der griechische Philosoph Demokrit gilt als Vertreter eines atomistischen Materialismus. Er vertrat die Ansicht, dass die Materie aus kleinsten, unteilbaren Teilchen, den Atomen, zusammengesetzt sei. Jedes dieser Atome sollte fest und massiv, aber nicht gleich sein, weil die Dinge auch nicht gleich sind. Aus diesen Verschiedenheiten ließen sich alle Mannigfaltigkeiten der Erscheinungswelt erklären. Entscheidend ist der Analogieschluss von der sichtbaren auf die unsichtbare Welt: Auch die Seele ist bei Demokrit eine Ansammlung von Atomen, d. h. etwas Körperliches. Diese Seelen-Atome seien dabei die vollkommensten Atome, die man finden könne. Man solle sich daher mehr um die Seele als um den Körper

kümmern, also mehr um den „Seelen-Körper“ als um den „Körper-Körper“, denn die Vollkommenheit jenes richtet die Schwäche dieses auf. Wer die Gaben des ersten liebe, liebe das Göttliche, wer die des zweiten liebe, das Menschliche.

Wenn man sich also um seine Seele kümmert, dann erreicht man in einem Dreischritt jene ruhige Haltung (*ataraxia*), die das Wohlgemutsein (*euthymia*) hervorbringt. 1. Die Seele macht Erkenntnis möglich. 2. Erkenntnis führt zur Überwindung von Angst. 3. Überwindung von Angst führt zur Ruhe und zum guten Gemüt.

3.1.2 Senecas *tranquilitas animi* (Seelenruhe)

Seneca greift den *euthymia*-Begriff auf und übersetzt ihn mit *tranquilitas animi*. Er sah die Seelenruhe als oberste Tugend an. Das höchste Gut ist für ihn die Harmonie der Seele mit sich selbst. Seelenharmonie führt bei Seneca zur Seelenruhe.

Neben Marc Aurel und Cicero zählt Seneca zu den wichtigsten Vertretern der römischen Stoa. Erwähnenswert ist in diesem Kontext die stoische *apatheia* als Freiheit der Seele von den Affekten, die damit gleichsam die Voraussetzung für die *tranquilitas animi* bildet. Besitzt die Vernunft nicht die nötige Stärke, so stimmt sie Vorstellungen zu, die Triebe und Gefühle wider ihr natürliches Maß übersteigern: Der Trieb (*hormé*) wird zum Affekt, zur Leidenschaft (*páthos*). Die kranke, leidende Seele ist das „sittlich Schlechte“, das einzige Übel des Menschen. Wer sittlich schlecht handelt, erleidet seelische Qualen und kann damit nicht zur Ruhe kommen. Man beachte: Der schlecht Handelnde hat zunächst selbst das Problem, das Böse fällt auf ihn zurück! Hier ist das christliche Gewissenskonzept nahe. Helfen kann dieser leidenden Seele aus Sicht der Stoiker nur die Philosophie der Stoa, welche gerade das Ziel der Affektlosigkeit verfolgt.

3.1.3 Platons *theoria* und Plotins *henosis* (göttliche Einigung)

Platons *theoria* als Ideenschau der Seele, vom Neuplatoniker Plotin zur *henosis* (göttliche Einigung) erweitert.

Die Seele ist in der Lage – wenn sich der Mensch nur bemüht – die Ideen zu schauen, nicht nur deren Abbilder (Höhlengleichnis). In dieser *theoria* erfährt der Mensch also etwas über diese ontologisch und epistemisch höherwertigen Entitäten und gelangt so durch die Ideenschau in den Zustand des Wissens. Das entscheidende Moment der platonischen *theoria* liegt in der Wende hin zur Ethik und Ästhetik: Die gewonnenen Erkenntnisse geben einem Menschen nicht nur Einblick in das Wahre, sondern auch in das Gute und Schöne. Wahr, gut und schön fallen zusammen. Daraus entwickelt der Neuplatoniker Plotin seine Idee der *henosis*, in der das Denken des Einen, zu dem hin alles gewendet ist („Universum“) und als

dessen Ausströmung (Emanation) alles ins Dasein gelangt, die Annahme einer Wesensgleichheit von göttlicher und menschlicher Seele impliziert. Erst der Eigensinn des Menschen trennt ihn von Gott. Plotin hat damit stark auf die Patristik (etwa auf Augustinus) gewirkt und so die Lehre der Kirche nachhaltig beeinflusst.

Theoria und *henosis* nehmen den Transzendenzaspekt des eckhartschen Gelassenheitsbegriffs vorweg. Bei Demokrit und Seneca ist es die irdische „Coolness“, die dem Gelassenen jetzt und hier angesichts von Schwierigkeiten Glück verschafft, sie geben etwa Antwort auf die Frage: Wie halte ich es in einer Lebenssituation aus, die schwer zu ertragen ist? Bei Platon und Plotin kommt der Gedanke der Einheit mit Gott ins Spiel, hier bekommt die „Coolness“ der stoischen Weisheit in ihrem Nutzen für die menschliche Seele eine neue, eine weiterreichende Dimension. Für den Christen liefert diese erst die Begründung für Gelassenheit. Plotin sorgt erst für die Motivation – traditioneller gesagt: die Kraft –, um die Unerträglichkeit zu ertragen. Demokrit und Seneca bleiben diese Kraftquelle schuldig, bei ihnen ist Gelassenheit mehr eine Forderung bzw. eine Tugend des Weisen, aber das reicht nicht, denn auch der Weise braucht ein Rückzugsgebiet, wo er seine Seele baumeln lassen kann. Und das wäre gerade das Bewusstsein der Möglichkeit einer Einheit mit Gott.

3.2 Lassen, gelassen haben, gelassen sein, Gelassenheit. Meister Eckhart als Entwickler des Gelassenheitsbegriffs

3.2.1 Vom biblischen Lassen zum mystischen Lassen

Gelassenheit ist der zentrale Begriff des eckhartschen Denkens. Als wichtigste Voraussetzung für die Gottesgeburt in der Seele bzw. im Seelengrund und die Einheit mit Gott, die *unio mystica*, muss der Mensch *gelassen haben*, um schließlich *gelassen zu sein*. Er muss dazu verdinglichte Denk- und Handlungsstrukturen überwindet und alle Weltbindung aufgeben. Er muss sich selbst und die ganze Welt lassen. Insoweit ist Gelassenheit bei Meister Eckhart als Haltung oder Befindlichkeit das Ergebnis eines Lebensvollzugs.

Meister Eckharts Ausgangspunkt ist das neutestamentliche Lassen, das *omnia relinquere*, von dem im Matthäus-Evangelium bei der Berufung der ersten Jünger die Rede ist: „Als Jesus am See von Galiläa entlangging, sah er zwei Brüder, Simon, genannt Petrus, und seinen Bruder Andreas; sie warfen gerade ihr Netz in den See, denn sie waren Fischer. Da sagte er zu ihnen: Kommt her, folgt mir nach! Ich werde euch zu Menschenfischern machen. Sofort ließen sie ihre Netze liegen und folgten ihm. Als er weiterging, sah er zwei andere Brüder, Jakobus, den Sohn des Zebedäus, und seinen Bruder Johannes; sie waren mit ihrem Vater Zebedäus im Boot und richteten ihre Netze her. Er rief sie, und sogleich verließen sie das Boot und ihren Vater und folgten Jesus.“ (Mt 4, 18-22). Hier zeigt sich deutlich die Breite des Lassen-

Begriffs. So erscheint er teils negativ (im Stich lassen), teils positiv besetzt (den Neuanfang wagen), teils materiell (Haus und Hof, Dinge lassen), teils personell (den Vater, die Mutter, die Frau, den Mann lassen).

Entscheidend ist jedoch die soteriologische Überhöhung des Lassens in der Wendung zur heilswirksamen Verlassenheit. So ist Jesu Erlösungswerk begleitet von Verlassenheitserlebnissen: der Verrat durch Judas; beim Gebet am Ölberg schlafen die Jünger ein; Petrus, der Fels, auf den er seine Kirche errichten will, verleugnet ihn; seine Anhänger, die zuvor „Hosianna!“ gerufen haben, rufen jetzt „Kreuziget ihn!“; und dann, in besonderer Weise, am Kreuz. Dort erlebt Christus das tiefste und schmerzhafteste Verlassenheitsgefühl, die Gottferne, die zum Ausdruck kommt in dem verzweifelten Ruf: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ (Mk 15, 34).

Bei Meister Eckhart wird schließlich dieses neutestamentliche Lassen zu einem mystisch-spirituelles Lassen überformt (die Welt lassen, sich selbst lassen, Gott lassen). So gelangt der Mensch nach Eckhart über das Lassen zur Gelassenheit, denn „lassen“ meint bei ihm ein „Frei-Sein von“, was zugleich ein „Frei-Sein für“ ermöglicht. Der Mensch kommt durch das Lassen zur Gelassenheit, wenn er hinter sich lässt, aufgibt, vergisst. Der Mensch soll lassen, d. h., er soll das vergessen, dessen er sich stets erinnert, um sich dessen zu erinnern, was er stets vergisst. Er soll sich seiner selbst erinnern, seines Ichs bewusst werden, seines ursprünglichen, unzeitliche Ichs, das so unendlich erhaben ist über das historische Naturwesen der Kreatur Mensch. Man könnte im Rückgriff auf das eckhartsche Verhältnis von Mensch und Gott sagen: Lassen führt zur Überwindung des göttlichen Menschen, insoweit dieser noch *Mensch* ist, damit er zum göttlichen Menschen wird, insoweit dieser schon *göttlich* ist.

3.2.2 Meister Eckharts Gelassenheitsbegriff

Dass Meister Eckhart den Begriff *Gelassenheit* entwickelt hat, legt der Umstand nahe, dass dieser vor ihm nicht belegt ist.[34] Mit seiner Wortschöpfung stellte Meister Eckhart der deutschen Sprache ein Konzept zur Verfügung, das die Vielschichtigkeit eines Sachverhalts anzeigt, in dem Ruhe, Versenkung, Anbetung, Demut, Hingabe und Weisheit mitschwingen und welcher schließlich in der Erfahrung der Einheit mit Gott kulminiert. Es wird deutlich, dass er mit diesem Begriff den semantischen Wert der lateinischen Ausdrücke *resignatio* und *tranquillitas* ebenso sprengt wie den der griechischen Begriffe *euthymia* und *henosis*. Diese Begriffe kreisen den viel komplexeren Begriff der Gelassenheit nur ein, ohne seinen Kern zu treffen und ohne seine semantische Dichte und Fülle vollständig zu erschließen. Das gelingt erst mit der eingedeutschten Form der Konzepte, die all diese Nuancen vereint, denn Gelassenheit beinhaltet sowohl das Aufgeben und Loslassen (*resignatio*), die Ruhe

(*tranquilitas*) als auch das gute Gemüt (*euthymia*) sowie schließlich die Einheit mit Gott (*henosis*), die Meister Eckhart zur *unio mystica* weiterdenkt.

Bei Meister Eckhart führt die Fokussierung auf den Begriff der Gelassenheit allerdings am Ende zur Übersteigerung des Konzepts, wenn er fordert, nicht nur von den weltlichen Dingen und Geschöpfen sowie von sich selbst zu lassen, um die mystische Einheit mit Gott zu erreichen, sondern schließlich, wie ich bereits erwähnte, sogar „um Gottes Willen“ von Gott selbst zu lassen. Radikaler kann man die Gelassenheit, die zur Einheit mit Gott führen soll, nicht auffassen. Die Mystiker-Generation nach Eckhart, zu der etwa Johannes Tauler und Heinrich Seuse gehörten, sollte diese Radikalität nicht mehr fortführen und insoweit mit Eckharts Ideal brechen.

IV.

Was haben wir heute von Meister Eckhart?

Einmal abgesehen davon, dass mit der Verortung des eckhartschen Denkens ein philologisch hochbrisantes Thema vorliegt, einmal abgesehen davon, dass wir mit Eckharts Seelenkonzept und der *unio mystica* eine Lösung des aristotelisch-averroistischen Dilemmas (allgemeiner Geist versus individuelle Seele, Wahrheitsanspruch versus Unsterblichkeitsglauben) erhalten, denn der Seelenbegriff Eckharts schafft mit der Geburt des Allgemeinen (also Gottes) im Individuellen (also in der Seele, im Seelengrund) eine Verbindung, die eine Einheit herstellt, welche dem Menschen *qua anima* Anteil gibt an der absoluten Vernunft und der Wahrheit, ohne dass es zur Verschmelzung von Allgemeinem und Individuellem kommt,[35] die Seele also als eigenständige Substanz erhalten bleibt, insoweit die individuelle Unsterblichkeit gewährleistet ist[36] und einmal angesehen davon, dass es sich bei dem Gelassenheitsbegriff um eine wichtige Neuentwicklung handelt und Eckhart damit einen wertvollen Beitrag zur deutschen Sprache geleistet hat,[37] können wir, denke ich, aus den abstrakten Überlegungen sehr konkrete Lebenshilfe für unsere Zeit erhalten, gesellschaftlich wie persönlich.

Zunächst gesellschaftlich. Dadurch, dass viel stärker auf den offenbarungs- und religionsunabhängigen Wesenskern von Begriffen rekuriert wird, dadurch, dass kanonische Schriften als Symboltexte gelesen werden und durch den starken Einheitsgedanken, meine ich behaupten zu können, dass Eckhart uns heute auch Impulse im interkonfessionellen, interreligiösen und interkulturellen Dialog liefert, und wer möchte bezweifeln, dass diese Impulse heute nötiger sind denn je.

Dann auch ganz persönlich. Nehmen wir das Motiv des Lassens und beziehen es auf das glückliche, gelungene Leben, dann bedeutet das: Man muss ledig werden der Vorstellung vom

Glück selbst und muss das Glück als *Ergebnis* von Handlungsvollzügen betrachten, nicht als etwas *direkt* Anzustrebendes. Frei machen vom Streben nach Glück um des Glücks willen, wäre das Motto, übertragen und säkularisiert. Die *Aufgabe* des Interesses der Schlüssel zur *Erfüllung* der Interesses – das klingt nach Schopenhauer, vielleicht auch ein wenig nach buddhistischem Fatalismus. Dahinter steckt aber insbesondere das „Nichts wollen, nichts wissen, nichts haben“, die Grundmotive der „Armutspredigt“. Das sollte in einer Zeit, in der es gerade darum zu gehen scheint, Selbstverwirklichung dadurch zu realisieren, dass man alles will, alles weiß und alles hat (oder zumindest möglichst viel), alarmierend wirken.

Ich weiß nicht, ob ich Eckhart hier nicht etwas überdehne, aber für mich lässt sich hier auch ein kulturkritisches Moment hineinlesen, das auffordert, mit den Zwängen der Zeit zu brechen. Das sinnliche Abfüllen der Seele in der Überflussgesellschaft mit ihrem *information overload* ist zu unterbrechen, um wieder leer und frei zu werden, und um dann auch wieder Dinge aufzunehmen, die die Seele in ihrem Grund berühren, das mag Gott sein, das mag aber auch eine Erfahrung von Lebensglück sein, die sich nicht als Summe der sinnlichen Darbietung einstellt, sondern darüber hinausgeht. Man muss allerdings Meister Eckhart, insoweit der Hinweis auf die Überdehnung, gerecht zu werden versuchen und dazu gehört philologisch sauberes Arbeiten ebenso wie die Erkenntnis, dass es Eckhart um die Beziehung des Menschen *zu Gott* geht und damit gerade keine Instrumentalisierung der Ledigkeit und der Gelassenheit geschehen soll, was der Fall wäre, würde man den eckhartschen Weg nur deswegen gehen, um sorgenfrei und entspannt, aber gleichwohl selbstgenügsam zu leben. Ich glaube, es ist im Sinne Eckharts, darauf hinzuweisen, dass man *für Gott* gelassen wird, *nicht* für sich selbst.

Damit wären wir beim christlichen Glauben und der „innerkirchlichen“ Wirkung Eckharts. Für das Christentum ist es nun schon fast ein Gemeinplatz, dass es einer spirituellen Erneuerung bedarf, die Elemente aus der Mystik (nicht nur, aber auch der eckhartschen Mystik) aufnimmt und gegenüber dem liturgisch festgelegten, häufig als zu starr empfundenen Ritus der Kirche stärkt. Auf die existentielle Bedeutung der Mystik für den christlichen Glauben hat Karl Rahner schon vor über 40 Jahren hingewiesen: „Der Fromme von Morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein.“[38]

Aus diesem Bewusstsein können auch neue Formen des Glaubens entstehen, die interkonfessionell und interreligiös wirken. Ich denke da an die Verbindung der Spiritualität von Meditationstechniken aus dem Umfeld des Buddhismus, etwa an ZEN, mit christlicher Frömmigkeit, wie sie sich im Formelgebet, etwa dem Rosenkranz zeigt. Zu fragen wäre hier allerdings, ob man die Form, also etwa die Technik der ZEN-Meditation, problemlos mit neuen Inhalten, also etwa christlichen Offenbarungswahrheiten, füllen kann, ob man also

beliebig Formen zur Gestaltung der Inhalte ausprobieren kann, ohne dass die Inhalte darunter leiden, eine Frage, die Liturgieverantwortliche innerhalb der katholischen Kirche sehr kontrovers diskutieren. Aber die Rückbesinnung auf Meditation und Kontemplation scheint längst angelaufen.

Dass dies nicht in unpolitischem Betrachten der Welt enden muss, was Kritiker einer Mystifizierung des christlichen Glaubens befürchten, dafür steht letztlich Meister Eckhart *selbst*, der neben und vielleicht auch durch die Reflexion und Kontemplation Zeit und Kraft hatte, zu organisieren und zu reformieren, zu kritisieren und zu provozieren. Beides gehört untrennbar zusammen: Glauben und handeln, Beten und tun, *vita contemplativa* und *vita activa*.

Anmerkungen:

[1] Zur Biographie Eckharts vgl. auch Norbert Winkler: *Meister Eckhart zur Einführung*. Hamburg 1997, S. 29-34; Alois M. Haas: *Meister Eckhart*, in: Gerhard Ruhbach, Josef Sudbrack (Hg.): *Große Mystiker. Leben und Wirken*. München 1984, S. 156-170, hier: S. 156-160; Heribert Fischer: *Meister Eckhart. Einführung in sein philosophisches Denken*. Freiburg, München 1974, S. 11-23; Ernst Soudek: *Meister Eckhart*. Stuttgart 1973, S. 16-23; Johanna Lanczkowski: *Einleitung*, in: Friedrich Alfred Schmid Noerr (Hg.): *Meister Eckhart. Vom Wunder der Seele*. Stuttgart 1989, S. 3-16, hier: S. 3-6; Kurt Flasch: *Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie*. München 2006, S. 30-45.

[2] *Meister Eckhart. Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten* lautet der Titel eines Aufsatzes Kurt Flaschs aus dem Jahre 1988.

[3] Ludwig Hödl: *Metaphysik und Mystik im Denken des Meisters Eckhart*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie*, Jg. 82 (1960), S. 257-274, hier: S. 270.

[4] Heribert Fischer (1974): A. a. O., S. 141.

[5] Vgl. Kurt Flasch: *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. Stuttgart 2000, S. 475.

[6] *In Ioh.*, n. 2. In: Meister Eckhart. Die Deutschen und Lateinischen Werke, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart 1936 ff. (Abt. II: Lateinische Werke [LW], Bd. 3, hg. und übers. von Karl Christ, Bruno Decker, Josef Koch, Heribert Fischer, Loris Sturlese und Albert Zimmermann. Stuttgart 1994), S. 4.

[7] Vgl. Kurt Flasch (2006): A. a. O., S. 112-121; dort auch weitere bibliographische Verweise.

[8] Averroes (eigentlich: Ibn Rushd) hat im 12. Jahrhundert in Andalusien gelebt und gilt als einer der wichtigsten Vertreter der arabischen Philosophie des Hochmittelalters. Vgl. zu Leben und Werk Averroes' Kurt Flasch (2006): A. a. O., S. 22-30 sowie Ulrich Rudolph: *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München 2004, S. 70-76.

[9] Vgl. Kurt Flasch (2006): A. a. O., S. 122-138; dort auch weitere bibliographische Verweise.

[10] Vgl. Kurt Flasch (2006): A. a. O., S. 139-149; dort auch weitere bibliographische Verweise.

[11] Heribert Fischer (1974): A. a. O., S. 141.

[12] Ernst Soudek (1973): A. a. O., S. 35.

- [13] Vgl. zum Seelenbegriff bei Meister Eckhart auch Josef Bordat: *Zum Begriff „Seele“ in der Mystik Meister Eckharts*. In: urbi@orbi. Zeitschrift der Katholischen Studierendengemeinde Berlin. Jg. 1 (2007), Nr. 1, S. 11-14.
- [14] Ernst Soudek (1973) zählt „rund 30 Hilfsausdrücke“ (a. a. O., S. 39).
- [15] Vgl. Aristoteles: *Metaphysik* III 4, V. 1000 b.
- [16] *Pred. 5b*. In: Meister Eckhart. Die Deutschen und Lateinischen Werke, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart 1936 ff. (Abt. I: Deutsche Werke [DW], Bd. 1 [Meister Eckharts Predigten 1-24], hg. und übers. von Josef Quint. Stuttgart 1958 [unveränderter Nachdruck 1986]), S. 90.
- [17] Eckhart übernimmt die Position des Averroes vom „allgemeinen Geist“, um dann mit der *unio mystica* die Bedingung der Möglichkeit einer Teilhabe des Individuums, der Einzelseele, an der Wahrheit der absoluten Vernunft zu schaffen, ein Modell, das ebenfalls bereits bei Averroes angelegt ist, der in seiner Theorie der Verbindung (*coniunctio*) von individueller Seele und allgemeinem Geist – bei Eckhart: Mensch und Gott – ein Hineingehen ins Allgemeine durch die Vorstellungskraft (*imaginatio*) beschreibt, was bei Eckhart der mystischen Erfahrung entspricht (vgl. Kap. III, 2.3).
- [18] *In Ioh.*, n. 318. A. a. O., S. 265.
- [19] Aristoteles: *Nikomachische Ethik* X 7, V. 1178 a.
- [20] *Pred. 52*. In: Meister Eckhart. Die Deutschen und Lateinischen Werke. Hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft von Josef Quint, Deutsche Werke (DW), Bd. 2 (Meister Eckharts Predigten 25-59), Stuttgart 1971 [unveränderter Nachdruck 1988], S. 478-524.
- [21] *Pred. 52*. A. a. O., S. 504.
- [22] *Pred. 52*. A. a. O., S. 492 u. 503.
- [23] Ernst Soudek (1973): A. a. O., S. 36.
- [24] Ebd.
- [25] Alois M. Haas (1984): A. a. O., S. 161.
- [26] Ebd.
- [27] Kurt Flasch (2006): A. a. O., S. 62.
- [28] Kurt Flasch (2006): A. a. O., S. 114.
- [29] Vgl. dazu Rodrigo Guerizoli: *Die Verinnerlichung des Göttlichen: Eine Studie über den Gottesgeburtsszyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts*. Leiden 2006, S. 183-205. Interessant ist, dass in Peter Dinzels Wörerbuch der Mystik unter dem Stichwort „Gelassenheit“ auf den Begriff „Armut“ verwiesen wird (Vgl. Bernhard Fraling: *Gelassenheit*. In: Peter Dinzels Wörerbuch der Mystik. Stuttgart 1989, S. 185).
- [30] *Pred. 52*. A. a. O., S. 486-487.
- [31] *Pred. 52*. A. a. O., S. 491.
- [32] *Pred. 52*. A. a. O., S. 494-495.
- [33] *Pred. 52*. A. a. O., S. 499-501.
- [34] Erik A. Panzig: *Gelâzenheit und abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart*. Leipzig 2005, S. 54.
- [35] Man denke an den bildhaften Kugel-Vergleich aus Kap. III, 2.2.
- [36] Damit geht auch der gegen Meister Eckhart erhobene Pantheismus-Vorwurf ins Leere.
- [37] Vgl. Josef Bordat: *Zur Entwicklung der deutschen Sprache im Mittelalter und in der Aufklärung*. In: Natalia Gorbels (Hg.): *Interkulturelle Kompetenz*. Petrosawodsk 2006, S. 335-339.
- [38] Karl Rahner: *Schriften zur Theologie*. Bd. 7 (Zur Theologie des geistlichen Lebens). Einsiedeln 1966, S. 22.