

epd Dokumentation online

Herausgeber und Verlag: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) gGmbH,
Emil-von-Behring-Str. 3, 60439 Frankfurt am Main.

Geschäftsführer: Direktor Jörg Bollmann

Amtsgericht Frankfurt am Main HRB 49081

USt-ID-Nr. DE 114 235 916

Verlagsleiter: Bert Wegener.

Chefredakteur der epd-Zentralredaktion: Dr. Thomas Schiller.

epd Dokumentation: Dr. Peter Zschunke (verantw.)

Erscheinungsweise: einmal wöchentlich, online freitags.

Bezugspreis:

- **Online-Abonnement** „epd Dokumentation“ per E-Mail: monatl. 25 Euro, jährlich 300 Euro, 4 Wochen zum Ende des Bezugsjahres kündbar. Der Preis für das Online-Abonnement schließt den Zugang zum digitalen Archiv von epd-Dokumentation (ab Jahrgang 2001) ein.

Verlag/Bestellservice (Adresse siehe oben unter GEP): Tel: 069/58098-191,

Fax: 069/58098-226, E-Mail: aboservice@gep.de

Redaktion (Adresse siehe oben unter GEP): Tel: 069/58098-209

Fax: 069/58098-294, E-Mail: doku@epd.de

© GEP, Frankfurt am Main

Alle Rechte vorbehalten. Die mit dem Abo-Vertrag erworbene Nutzungsgenehmigung für „epd Dokumentation“ gilt nur für einen PC-Arbeitsplatz. „epd Dokumentation“, bzw. Teile daraus, darf nur mit Zustimmung des Verlags weiterverwertet, gedruckt, gesendet oder elektronisch kopiert und weiterverbreitet werden.

Anfragen richten Sie bitte an die epd-Verkaufsleitung (Adresse siehe oben unter GEP),

Tel: 069/58098-259, Fax: 069/ 58098-300, E-Mail: verkauf@epd.de.

Haftungsausschluss:

Jede Haftung für technische Mängel oder Mängelfolgeschäden ist ausgeschlossen.

Dokumentation

Frankfurt am Main ■ 20. August 2013

www.epd.de

Nr. 34

Mystik zwischen Vision, Religion und Philosophie:

Nachdenken über Meister Eckhart

Impressum

Herausgeber und Verlag:
Gemeinschaftswerk der
Evangelischen Publizistik (GEP)
gGmbH
Anschrift: Emil-von-Behring-Str. 3,
60439 Frankfurt am Main.
Briefe bitte an Postfach 50 05 50,
60394 Frankfurt

Geschäftsführer:
Direktor Jörg Bollmann
Verlagsleiter:
Bert Wegener
epd-Zentralredaktion:
Chefredakteur: Dr. Thomas Schiller

epd-Dokumentation:
Verantwortlicher Redakteur
Dr. Peter Zschunke
Tel.: (069) 58 098 –135
Fax: (069) 58 098 –294
E-Mail: doku@epd.de

Der Informationsdienst
epd-Dokumentation dient der
persönlichen Unterrichtung.
Nachdruck nur mit Erlaubnis und
unter Quellenangabe.
Druck: druckhaus köthen
Friedrichstr. 11/12
06366 Köthen (Anhalt)

■ Meister Eckhart Tage in Erfurt

Merkwürdig uneindeutig sei der Begriff der Mystik, heißt es im dem *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*. Die Herkunft des Begriffs leitet sich von dem griechischen Wort $\mu\acute{\omega}$ ab, was so viel bedeutet wie die Augen zu schließen und nach innen zu schauen. Visionäre Versenkungsmystik hat immer wieder die religiöse Erfahrung geprägt – im Christentum wie in anderen Religionen. Ebenso Erkenntnis fördernd ist es, die Augen zu öffnen und den Blick schweifen zu lassen. Dies wäre wohl auch ganz im Sinne von Meister Eckhart (1260 – 1328), der eine »intellektive Perspektive der Mystik« vertrat (*Handbuch Theologischer Grundbegriffe*).

Dessen Wirken hat sich vom 4. bis 5. Juli 2013 der Workshop »1313-2013: Der Thüringer Meister Eckhart als Begründer der Rheinischen Mystik?« gewidmet. Die Veranstaltung im Erfurter Predigerkloster stand im Rahmen der »Meister Eckhart Tage Erfurt 2013« und wurde organisiert von der Universität Erfurt mit dem Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien, in Zusammenarbeit mit der Meister-Eckhart-Gesellschaft

(MEG), der *Èquipe de Recherches sur les Mystics Rhénans* an der Universität Metz sowie dem Arts & Humanities Research Council (AHRC) am King's College in London.

»Ohne die spätmittelalterliche Mystik hätte die Reformation sich wohl kaum so entwickeln können, wie sie dies getan hat« – dies belegt der Tübinger Kirchenhistoriker Volker Leppin, indem er die Berührungen Luthers mit Meister Eckhart und Johannes Tauler erkundet. Die Begegnung Luthers mit einer »Theologie, die die unmittelbare Gottesberührung in den Mittelpunkt stellt« habe den Nährboden für dessen Verständnis von kirchlichem Amt und Predigt bereitet.

Andrés Quero-Sánchez spannt den Bogen von Meister Eckhart zur Philosophie des 19. Jahrhunderts im Spannungsfeld zwischen dem Kausaldenken der Aufklärung und dem Warumlosigkeitsprinzip im Idealismus. Welche Bedeutung die Befreiung von Erwartungen, insbesondere der Verzicht auf eine konkrete Lohn-erwartung in der Bibelauslegung von Meister Eckhart hat, untersucht Christoph Bultmann anhand von Bezügen zur Weisheit Salomos im Alten Testament.

Meister Eckhart im Spiegelbild des islamischen Mystikers Rumi darzustellen, ist das methodische Konzept für die Forschungsarbeit von Saeed Zarrabi-Zadeh. Im Unterschied zu Eckhart stellte Rumi etwa die Liebe ins Zentrum der empirischen, theoretischen und praktischen Aspekte seiner Auffassung von Sufismus. Für Eckhart hingegen war das Verstehen bedeutsamer.

Dietmar Mieth schließlich, Präsident der Meister-Eckhart-Gesellschaft, spannt einen weiten Bogen von der individuellen Unmittelbarkeit der Mystik bis zu ihrer denkbaren Loslösung von Religion – um schließlich zu einem persönlichen Plädoyer für religiöse Beheimatung zu gelangen.

Eingebettet fand sich der Erfurter Workshop in einem Reigen weiterer Veranstaltungen, wobei ein ökumenischer Gottesdienst mit Kardinal Walter Kasper ein besonderer Höhepunkt war. In der Betrachtung von Meister Eckharts erster Predigt führte der katholische Theologe aus, dass darin keine Gedanken zu finden seien, »die nur vor 700 Jahren aktuell waren; sie sind auch heute aktuell, heute vielleicht sogar mehr als damals«.

Quellen:

Beiträge des Workshops »1313-2013: Der Thüringer Meister Eckhart als Begründer der Rheinischen Mystik?« vom 4. bis 5. Juli 2013 in Erfurt
 Predigt von Kardinal Walter Kasper zu den Meister-Eckhart-Tagen in Erfurt

Aus dem Inhalt:

Nachdenken über Meister Eckhart

- ▶ Walter Kasper:
»Meister Eckhart: Lehr- und Lebensmeister« 4

- ▶ Volker Leppin:
»Luther und Eckhart« 9

- ▶ Andrés Quero-Sánchez:
»Die neuzeitliche Wiederaufnahme der ‚Mystischen‘ Vernunft: Fichte, Schelling, Hegel« 14

- ▶ Christoph Bultmann:
»Wie legt Meister Eckhart die Bibel aus? Bezüge zur alttestamentlichen Weisheit« 20

- ▶ Saeed Zarrabi-Zadeh:
»Meister Eckhart und der Sufismus« 26

- ▶ Dietmar Mieth:
»Die individuelle Unmittelbarkeit der Mystik als Herausforderung der Religionen« 30

Aus der epd-Berichterstattung

- ▶ Akademischer Workshop eröffnet Meister-Eckhart-Tage in Erfurt 38

- ▶ Kirchenhistoriker: Mystik war wichtige Voraussetzung für Reformation 38

Meister Eckhart: Lehr- und Lebemeister

Von Kardinal Walter Kasper

Predigt im ökumenischen Gottesdienst zu den Meister Eckhart Tagen in Erfurt am 6. Juli 2013. Kardinal Walter Kasper ist seit 2010 emeritierter Kurienkardinal in Rom und ehemaliger Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen.

Schwestern und Brüder in Christus!

Es ist für mich tief bewegend, heute Abend hier in der Predigerkirche von Erfurt über einen zu predigen, der vor rund 700 Jahren hier in dieser Kirche seine Zuhörer mit seiner mitreißenden Sprache begeistert hat. Die Menschen damals lebten in nicht weniger schwierigen Zeiten wie wir heute. Ganz im Gegenteil! Sie waren von Naturkatastrophen heimgesucht; der schwarze Tod, die Pest, ging um. Im Reich war die kaiserlose, rechtlose, schreckliche Zeit. Der Papst befand sich in der babylonischen Gefangenschaft in Avignon. In der Kirche wurden Forderungen nach Reform an Haupt und Gliedern laut. Die Leute suchten nach Orientierung. Die Kirche musste neue Wege gehen.

Bei Meister Eckhart spürten die Leute: Da spricht einer, der nicht nur in Paris und in Köln gelehrte Vorlesungen halten kann; er ist einer, der etwas für das Leben zu sagen hat. Er ist nicht nur ein Lehr- und Lesemeister; er ist ein wahrer Lebemeister. Das wird gleich in der ersten Predigt aus der Sammlung seiner deutschen Predigten deutlich. Sie handelt von der biblischen Geschichte der Tempelreinigung Jesu (Mt 21,12-17; Joh 2,13-22), die wir soeben gehört haben. Von dieser Predigt Eckharts möchte ich heute Abend ausgehen.

I.

Die Evangelien berichten, dass Jesus nach seinem Einzug in Jerusalem in den Tempel ging, dann am anderen Tag zurückkam. Er sah die Händler und Kaufleute, die im Vorhof des Tempels ihre Geschäfte machten. Dieser Betrieb war Jesus zuwider. Er machte eine Geißel aus Stricken und trieb alle die Händler, dazu die Schafe und Rinder aus dem Tempel hinaus; die Tische der Geldwechsler stieß er um und forderte die Taubenhändler auf: Schafft das hier weg! Als man ihn fragte, mit welchem Recht er das tue, zitiert er den Propheten Jeremias: »Mein Haus soll ein Haus des Gebets

sein für alle Völker. Ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht« (Jer 7,11).

Manche meinten schon, Jesus sei ein politischer Revolutionär gewesen und habe im Tempel einen Aufruhr veranlasst. Das passt nicht in das Bild, das die Evangelisten von Jesus zeichnen. In der Bergpredigt hat Jesus die Sanftmütigen, die Gewaltlosen und die Friedensstifter selig gepriesen (Mt 5,4.5.9). Sich selbst hat er als sanftmütig und demütig von Herzen bezeichnet (Mt 11,19). Aber verharmlosen darf die Geschichte trotzdem nicht. Jesus will nicht nur ein paar Missbräuche abstellen, sonst aber alles beim Alten lassen. Sicher, Reformen sind auch für die Kirche immer wieder notwendig. Meister Eckhart selbst hat von Hamburg bis Prag viele Klöster visitiert und reformiert.

Aber wie Jesus wusste er: einfach dreinschlagen und auf andere draufschlagen ist zu billig; die Ursachen liegen tiefer. Wie Jesus, so ging es auch Eckhart um das Herz der Menschen. Er wusste, im Herzen haben all die bösen Dinge, die bösen Gedanken, Diebstahl Mord, Habgier, Hinterlist, Verleumdung ihren Ursprung (Mk 7,21 f). Im eigenen Herzen gilt es anzusetzen. »Wir sind die Ursache«, sagt Eckhart. »Hüte dich vor dir selber, so hast du gut gehütet« (Deutsche Predigten und Traktate, hg. J. Quint, 177). Der Tempel Gottes, das sind nach Paulus wir selbst (1 Kor 3,17). Die Tempelreinigung muss darum im eigenen Herzen beginnen.

II.

Damit stehen wir bereits beim Grundanliegen von Meister Eckhart. Er geht nicht den Weg äußerer Vorschriften; er geht den Weg nach innen. Bei diesem Weg nach innen, in den inneren Tempel des eigenen Herzens, entdeckt Eckhart das, was er das Seelenfünklein nannte. Dieses Wort ist uns heute nicht geläufig; dahinter steht aber ein biblischer Gedanke. Gleich am Anfang seiner Predigt erklärt es uns Eckhart, indem er auf die erste Seite der Bibel verweist, wo gesagt wird, dass Gott den Menschen, und das heißt: jeden Menschen, nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat (Gen 1,26 f). Jeder Mensch ist in seiner Tiefe von Gott berührt; in jedem Menschen hat Gott seine Spur, sein Bild hinterlassen und es wie in einem Tempel aufgestellt. So ist jeder Mensch

Gott auf ganz einmalige Weise lieb und wichtig. An einer anderen Stelle sagt Eckhart: So sehr wir auch Gott zugetan sind, wir dürfen gewiss sein, dass er uns ungleich mehr zugetan ist und uns vertraut. Er ist unser Freund (S. 75).

Dass jeder Mensch Bild und Tempel Gottes ist, macht die Größe des Menschen aus, die ihn weit über alle anderen Geschöpfe hinaushebt und ihm einen einmaligen Adel, heute sagen wir, eine einmalige und unantastbare Würde verleiht. Man mag ihn noch so schlecht behandeln, ihn heruntersetzen, demütigen, schänden und misshandeln; vor Gott behält jeder seine Würde, und dies unabhängig von seiner Hautfarbe, seiner Volkszugehörigkeit, Kultur, Sprache, seinem Geschlecht und seiner Religion. Jeder ist Tempel Gottes.

Aber Eckhart ist ein Realist. Er weiß: Dieser innerste heilige Ort im Menschen kann verstellt sein durch allerlei Gerümpel. Geld und Besitz, weltliche Interessen, böse und niedrige Gedanken können in uns so sehr die Oberhand gewinnen, dass für Gott kein Platz mehr ist. Wir können so sehr an uns selber hängen, an uns selbst gebunden und in uns selbst verkrümmt sein, dass Gott – um es mit Nietzsches zu sagen – für uns tot ist, dass er einfach weg und nicht mehr zu existieren scheint. Der Mensch kann unter seiner Würde leben und das Heiligste vergessen, verdrängen, ausschließen. Eckhart fügt freilich hinzu: Wir können Gott zwar hinauswerfen; Gott aber geht nimmer in die Ferne; er wartet dann vor der Tür (S. 78). Wir können Gott vergessen, er vergisst uns nie; er wartet auf uns.

Sie spüren: Das sind keine Gedanken, die nur vor 700 Jahren aktuell waren; sie sind auch heute aktuell, heute vielleicht sogar mehr als damals. Eckhart konfrontiert uns mit dem Uranliegen Jesu: Kehrt um! Denkt um! Macht in eurem Leben Platz für Gott! Mensch werde wesentlich! Leb nicht unter deinen Möglichkeiten! Erkenne deine Würde! Erkenne: Gott wartet auf dich. Bei ihm hast du immer eine Chance. Er ist treu, und er ist barmherzig.

III.

Bei diesem Ruf zur Umkehr und Einkehr geht es Eckhart nicht nur um die groben Sünden. Eckhart ist ein feiner Seelenkenner, ein Psychoanalytiker würden wir heute vielleicht sagen; er durchschaut auch die geheimen Wünsche unserer Seele. Er kennt auch die Versuchungen der frommen Seelen, oder wie er sagt, der guten Leute, die Gott

durch gute Werke wie Fasten, Wachen, Beten und Bußübungen aller Art einen Gefallen tun wollen und dafür auf Belohnung rechnen. Diese guten Leute vergleicht Eckhart mit den Kaufleuten im Tempel. Sie wollen mit Gott markten und einen Handel eingehen. Eckhart nennt sie sehr törichte Leute«, die nichts verstehen; in einer anderen Predigt bezeichnet er sie einfach als Esel (S. 304).

Warum? Eckhart macht klar, dass wir Gott ja gar nichts geben können. Alles was wir sind und was wir haben, das sind und haben wir von ihm. Umgekehrt ist Gott uns nichts schuldig, es sei denn er will es freiwillig aus Gnaden. Darum sagt Eckhart: Wenn Gott in die Seele kommt, dann vertreibt er die Kaufleute, dann ist es aus mit dem frommen Kauf- und Kuhhandel. »Gott sucht das Seine nicht; in allen seinen Werken ist er ledig und frei und wirkt sie aus echter Liebe.« Und wenn der Menschen mit Gott, der frei und ledig ist, vereint ist, dann ist auch er ledig und frei in allen seinen Werken und wirkt sie allein Gott zu Ehren und Gott wirkt es in ihm. Allein wenn wir den frommen Kaufmannsgeist aufgeben, ist Gott ganz in uns, und wir sind ledig und frei. Der freie Gott will den freien Menschen. Gott befreit den Menschen, auch von der Anhänglichkeit an sich selbst.

Wer wollte bei solchen Aussagen nicht an Martin Luther und seine Kritik an den guten Werken denken, durch die wir meinen uns den Himmel verdienen zu können, an Luthers Botschaft, dass wir nicht aufgrund der Werke sondern allein aus Gnade selig werden. Luther hat die Schriften von Meister Eckhart wohl nicht gelesen, aber er kannte Eckharts Ideen durch ein Buch eines Frankfurter Deutschordensherrn »Theologie deutsch«. Auch die Schriften eines anderen Mystikers in der Tradition Eckharts, Johannes Tauler, hat der junge Luther gelesen und herausgegeben.

Die mystische Tradition ist also nicht nur katholisch; sie hat auch den jungen Luther wie das spätere Luthertum, den Pietismus bis hin zum Vater der modernen lutherischen Theologie, Friedrich Schleiermacher, geprägt. Heute haben wir allen Grund, diese gemeinsame Tradition, die bis in die Bibel und bis zu den Kirchenvätern zurückgeht, wieder zu entdecken und sie gemeinsam zu bezeugen. Wir können es uns heute nicht leisten, gegeneinander oder auch nur nebeneinander zu stehen: Gemeinsam müssen wir vor einer Welt, die meint ohne Gott auszukommen, von dem Gott Zeugnis geben, der sich auf keinen Kuhhandel einlässt, der unseren inneren Tempel

reinigt und uns frei macht, frei auch von den Bindungen an uns selbst.

IV.

Die Tempelreinigung ist freilich nur das eine, das Platzmachen für Gott das andere. Eckharts sieht den Menschen nicht nur am Anfang seiner Existenz radikal von Gott her; wir Menschen sind in jedem Augenblick unserer Existenz von Gott gehalten, oder – wie Eckhart sagt – aus Gott geboren. Wie Jesus Christus vor aller Zeit und in jedem Augenblick seiner Existenz ganz aus Gott seinem Vater ist, so verhält es sich in jedem Menschen. Wie Jesus alles, was er ist, in jedem Augenblick aus dem Vater empfängt, so auch die Seele. Aus sich selbst ist sie nichts, alles ist sie aus Gott.

Diese Gottesgeburt in der Seele ist Eckharts zentrales Thema, das er immer wieder umkreist. Uns Heutigen scheint dieser Gedanke fremd und sehr weit weg zu sein. Doch Eckhart hat ihn nicht erst erfunden. Er hat ihn bei den Kirchenvätern, besonders bei Origenes gefunden. Damit will Eckhart die Heilsgeschichte, die Menschwerdung Gottes vor 2000 Jahren in den Menschen in uns hereinholen; er will sagen: sie geschieht heute aktuell in uns. Das ist eine Aussage, die damals wie heute Missverständnisse ausgelöst hat, so als wolle Eckhart Gott und Menschen vermischen und vermengen. In der Predigt zur Tempelreinigung hat Eckhart offenbar selbst gespürt, dass er das noch etwas klären muss. So unterscheidet er klar zwischen den Geschöpfen und dem unerschaffenen Gott. Er will die Freiheit beider wahren. Aber er will auch sagen: Gott ist keine starre statische Wirklichkeit, die fern von uns irgendwo über den Wolken existiert; er ist eine dynamische Wirklichkeit. Er wirkt in jedem Menschen. Gott ist wie eine sprudelnde heiße Quelle, die gleichsam überkocht und sich verströmt. Gott ist Liebe (1 Joh 4,8.16).

Was uns Eckhart damit sagen will, hat 200 Jahre später der schlesische Dichter Angelus Silesius formuliert: »Und wäre Christus tausendmal in Bethlehem geboren, und nicht in dir: Du bliebest doch in alle Ewigkeit verloren.« Dieses Wort findet sich fast wörtlich auch bei Eckhart (H. Rahner, S. 29), und es findet sich bis heute in vielen katholischen wie evangelischen Weihnachtspredigten. Gott schenkt uns nicht etwas, er schenkt sich uns selbst, gibt und wird unser ein und alles. Darum kann man an ihm nie genug haben; hätten wir genug, so wäre es nicht Gott, an dem wir

genug haben (S. 353 f). Mit Gott sind wir nie fertig; er ist nie der alte Gott von gestern und vorgestern; er ist ewig jung (S. 352).

Weil Gott, wenn der innere Tempel gereinigt ist, in uns ist und wirkt, sind wir nicht nur Tempel Gottes, der Himmel selbst ist in uns. Eckhart bemüht sich in seiner Predigt, den ganzen Reichtum und die Schönheit des Glaubens, die wir heute wieder entdecken müssen, darzulegen. Hören wir ihn: »Jesus offenbart sich mit unermesslicher Süßigkeit und Fülle, die herausquillt aus des Heiligen Geistes Kraft und überquillt und einströmt mit überfließend reicher Fülle und Süßigkeit in alle empfänglichen Herzen.« Ja, die Seele selber fließt dann über sich und über alle Dinge hinaus zurück in ihren ersten Ursprung. Dann lebt der Mensch im steten Frieden und innerer Trost erfüllt ihn. Früher hätte man das Gottseligkeit genannt. Das klingt für uns heute altbacken und süßlich. Sagen wir darum einfach: Christsein schenkt uns inneren Frieden; Christsein ist schön.

V.

Aber nun aufgepasst! Wir wären auf der völlig falschen Spur, würden wir meinen, Eckhart würde in der Gottseligkeit geradezu schwelgen, er wäre gleichsam trunken von Gottes Gegenwart. Ganz und gar nicht. Im Gegenteil, er tut alles, um seinen Zuhörern solchen frommen Gefühlsdusel auszureden. Er spricht vom Abgrund und von der Wüste der Gottheit. Er sagt, man müsse sich von allen Vorstellungen von Gott frei machen. Gott ist für unsere Vorstellung geradezu ein Nichts. Er erinnert an die Bergpredigt: »Selig sind, die arm sind im Geist« (Mt 5,3). Das ist bei Eckhart kein Lob der Dummheit, sondern ein Lob der Demut, die nichts von sich hält und die weiß, dass sie vor Gott nichts ist und von Gott letztlich nichts weiß. Die Seele wird – sagt Eckhart – wenn sie in die das unvermischte Licht Gottes kommt, zunichte, sie hat nichts, will nichts und weiß nichts; sie ist ein Nichts. Nur wenn sie sich ganz zur Stätte von Gottes Wirken macht, wird sie durch Gott ein Etwas. Durch Gott und in Gott kehrt sie in ihren ersten Ursprung zurück.

Das sind schwierige Gedanken; es sind aber biblische Gedanken. Auch in der Bibel lesen wir: Durch das Absterben des alten Menschen werden wir eine neue Schöpfung, welche die alte Schöpfung zur Vollendung bringt. Die Vollendung geht durch das Loslassen aller Dinge und seiner selbst, sie geht durch ein Sterben hindurch. Diese Gelassenheit, wie Eckhart es nennt, ist für ihn die

wichtigste Grundhaltung des Christen. Gelassenheit ist die wahre Freiheit, die Gott in allen Dingen, in Freud und Leid erkennt und annimmt. Sie ist frei von der endenden Hektik, von der ständigen Lebensangst, von der Friedlosigkeit und von der Traurigkeit der Welt (2 Kor 7,10); sie schenkt inneren Frieden und innere Freude. Und was bräuchten wir heute mehr als dies!?

Aber wiederum ist Ekkehart Realist. Er spricht nicht nur von der inneren Armut; er kennt auch die äußere Armut sehr vieler Menschen. In einer Predigt legt er die bekannte Geschichte der beiden mit Jesus befreundeten Schwestern Maria und Martha aus (Lk 10,38-42) (280 ff). Dort beklagt sich Martha über ihre Schwester Maria, die Jesus zu Füßen sitzt und ihm zuhört, während sie den Haushalt machen und die Gäste bedienen muss.

Jesus antwortet: »Martha, Martha, du machst dir Sorgen und Mühen um viele Dinge. Nur eines ist notwendig. Maria hat das Bessere gewählt.« Diese Antwort haben die frommen Schwestern von damals gerne gehört; viele Lehrer des christlichen Lebens haben ihnen beigebracht, dass ihr kontemplatives klösterliches Leben höher stehe als das der Weltchristen, die sich um die tägliche Arbeit kümmern müssen. Eckhart nimmt eine deutliche Kurskorrektur vor. Er nimmt seinen frommen Zuhörerinnen ihre allzu fromme Brille von der Nase, öffnet ihnen die Augen und sagt, man dürfe Maria und Martha nicht gegeneinander ausspielen. Sie ergänzen einander und gehören zusammen. Die Klosterfrauen dürfen sich nichts auf ihr kontemplatives Leben im Kloster einbilden und sich nicht über die sogenannten Weltchristen erheben fühlen. Auch das ist Tempelreinigung. Eckhart hat damit eine neue Welt- und Laienfrömmigkeit begründet. Er sagt: Wäre der Mensch in noch so großer Verzückung und wüsste er einen kranken Menschen, der eines Süpplein von ihm bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du ließeest aus Liebe von der Verzückung ab und dienstest dem Bedürftigen in größerer Liebe« (S. 67).

Das ist Originalton Jesu! Der Evangelist Matthäus berichtet, wie nach der Tempelreinigung Kranke, Lahme und Blinde zu Jesus in den Tempel kamen und wie er sie heilte (Mt 21,14). Jesu Tempelreinigung geschieht nicht mit Gewalt; sie geschieht durch heilende Güte. »Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer«, so zitiert Jesus den Propheten Hosea (Mt 9,13; 12,7; vgl. Hos 6,6). Barmherzigkeit, misericordia, heißt: ein Herz (cor) für die Armen (miseri) haben, denen es mies geht. Das ist nicht Rückzug aus der Welt, sondern Ruf in die Welt. Hinausgehen aus sich ist die wahre

Freiheit. Fromme Selbstbezogenheit dagegen macht krank, psychotisch und autistisch. Die Liebe dagegen ist edel, weil sie allumfassend ist« (S.170).

VI.


Ekkehart stellt unser Christsein vom Kopf auf die Füße. Ihm geht es nicht um den gedachten Gott, sondern um den wesenhaften Gott, den wir in allen Dingen finden (S. 60 u.a.). Damit hat Eckhart eine Laienfrömmigkeit für das damals neu heraufziehende bürgerliche Zeitalter grundgelegt. Er hat den Laien etwas zugetraut. Das war damals neu und nicht ungefährlich. Eckhart hat das gegen Ende seines Lebens Konflikte mit der kirchlichen Autorität eingetragen. Der damalige Erzbischof von Köln, Heinrich II. von Virneburg, war besorgt und sah Gefahr im Verzug, Eckhart könne mit seinen Predigten vor dem ungebildeten Volk Verwirrung stiften. So hat er schließlich durchgesetzt, dass nicht Eckhart als Person, dass aber eine Reihe seiner Thesen verurteilt wurden.

Gewiss, wenn man diese Thesen aus dem Zusammenhang reißt, klingen sie missverständlich und provozierend. Isoliert betrachtet können manche geradezu atheistisch interpretiert werden. Dass Eckhart sie so nicht gemeint hat, ist offensichtlich. Er will nicht von Jesus Christus weg, er will neu zu ihm hinführen. Er will wie zuvor Franziskus und sein Ordensvater Dominikus zum Ursprung, zu Jesus Christus zurück. Er will etwas sagen, was allen ernsthaften Christen gemeinsam ist und will so Brücken bauen zu allen Menschen guten Willens.

Eckhart lädt uns zum Dialog auch mit Nichtchristen ein. Er selbst hat wie sein Meister Thomas von Aquin viel von damaligen islamischen arabischen Denkern gelernt; heute wird er von vielen Buddhisten hochgeschätzt. Natürlich kann man die verschiedenen Religionen nicht zu einem Cocktail zusammenmischen, sozusagen aus ein bisschen Bergpredigt und ein bisschen Zen-Buddhismus und daraus einen multireligiösen Eckhart zusammenbrauen. Wir können die Gräben nicht zuschütten, aber wir können Brücken über die Gräben bauen, auf denen wir uns von beiden Seiten begegnen und miteinander ins Gespräch kommen können. Dieses Gespräch ist heutzutage dringend notwendig.

Ich will zum Schluss kommen. Eckhart wollte damals und er kann uns auch heute zu einem radikalen, an die Wurzel gehenden Christsein

anleiten. Das geht nicht ohne Tempelreinigung. Sie fängt bei jedem Einzelnen selber an. Sie muss dann auch aus alten Verengungen und Verkrustungen ausbrechen und so zu einem im ursprünglichen Sinn des Wortes katholischen, d.h. allumfassenden Christsein führen. Solches Christsein nimmt dem Menschen nichts; es gibt ihm vielmehr Adel und Würde, es macht frei und ist

schön. Es drängt zum Tun und schenkt in allen Lebenslagen innere Ruhe, Friede und Freude. Mit Worten zu Friede und Freude schließt Eckharts Predigt zur Tempelreinigung. Damit schließe auch ich. Denn Friede tut uns heute besonders not. Die Freude an Gott ist unsere Stärke (Neh 8,10). Die gebe uns Gott. Amen. 

Luther und Eckhart

Von Volker Leppin

Prof. Dr. Volker Leppin ist evangelischer Theologe und Professor für Kirchengeschichte an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen

Das mir gestellte Thema ist eigentlich doppelt unmöglich¹: unmöglich, weil forschungsgeschichtlich in schlimmster Weise belastet – und unmöglich, weil es eine quellengestützte Analyse kaum zulässt. Die Schwierigkeiten beginnen schon mit dem Versuch des 19. Jahrhunderts, Eckhart protestantisch zu vereinnahmen. Wilhelm Preger etwa hat auf den Spuren der Hegelschule, insbesondere Christian Ferdinand Baur, erklärt: »So geht ein Geist evangelischer Freiheit durch Eckhart's Sittenlehre«² – und damit den Mystiker des frühen vierzehnten Jahrhunderts letztlich in die Vorgeschichte der Reformation eingeordnet. Es war genau dieses protestantische Eckhartbild, gegen das sich dann Heinrich Suso Denifle wandte, als er, gestützt auf einen Erfurter Fund lateinischer Eckhart-Texte, ein neues Bild von Meister Eckhart als – schlechten – Schüler des Thomas von Aquin malte³.

Ärger als diese konfessionelle Belastung aber ist die ideologische Vereinnahmung, die – wie die Eckhartforschung überhaupt – auch die evangelische Beschäftigung mit dem Verhältnis von Reformation und Mystik betraf. Die Behandlung dieser Thematik war bei Theologen im »Dritten Reich« von jenem Horizont bestimmt, den Alfred Rosenberg aufgespannt hatte: Eckhart sollte entscheidende Autorität für eine geforderte deutsche Geisteshaltung sein. Vor diesem Hintergrund bemühten sich den Deutschen Christen nahestehende Interpreten darum, Luther in einer Weise zu deuten, die ihn mit diesen Vorstellungen kompatibel machte. Selbst noch die für Jahrzehnte grundlegende Studie von Erich Vogelsang über Luther und die Mystik⁴ gehört in diesen Zusammenhang. Dem entsprechend galt das Thema des Verhältnisses Luthers zur Mystik, vor allem das zu Meister Eckhart, nach 1945 weitgehend als belastet, zumal die verbreitete Hinwendung zur Theologie Karl Barths einer Aufgeschlossenheit für Mystik nicht förderlich sein konnte.

Doch nicht nur in dieser Hinsicht ist die Themenstellung »Meister Eckhart und Martin Luther« problematisch. Es ist auch aus schlicht methodischen Gründen schwierig, sich ihr zu widmen, denn eine direkte, wissentliche Auseinanderset-

zung Martin Luthers mit Meister Eckhart fehlt vollständig. So nahe es läge, einen Zusammenhang zwischen dem Bewohner des Erfurter Augustinerklosters und der Geschichte des nicht weit entfernten Predigerklosters in derselben Stadt zu konstruieren: Was dieses Lokalkolorit nahelegt, lässt sich quellenmäßig nicht auf sicheren Grund stellen. Wo Luther Meister Eckhart selbst wahrnahm, tat er dies gewissermaßen inkognito: Etwa 1515 beschäftigte er sich mit den Predigten Johannes Taulers, und zwar in jener Ausgabe, die 1508 in der Offizin von Hans Ot in Augsburg erschienen war⁵. Dieser Druck enthielt unter dem Namen Taulers vier Predigten, welche heute in der kritischen Ausgabe mit sehr guten Gründen Meister Eckhart zugewiesen werden: »Dum medium silentium tenerent omnia et nox in suo«⁶, »Ubi est qui natus est rex iudeorum«⁷, »Cum factus esset Jesus annorum duodecim«⁸, »In his quae patris mei sunt oportet me esse«⁹.

Gemeinsam bilden diese Predigten den Zyklus »Von der ewigen Geburt«, kreisen also um ein zentrales Thema in der Theologie Meister Eckharts, aber eben auch Johannes Taulers. Dessen Predigten hat Luther in jener ihm zugekommenen Ausgabe ausführlich kommentiert, und es lässt sich tatsächlich nachzeichnen, dass er wohl in Auseinandersetzung mit Tauler zu jenem neuen Bußverständnis kam, das dann seine Thesen gegen den Ablass vom 31. Oktober 1517 prägte.

Ausgerechnet zu den Predigten aber, die man im Nachhinein Eckhart zuschreiben kann, finden sich kaum direkte Hinweise. Erhalten sind lediglich Notizen zur letztgenannten Predigt: »In his quae patris mei sunt oportet me esse«. Zu Eckharts Satz: »Die würckende vernunft steet in jrem werck alwegen mit ainr gegenwertikait etwas zur würcken«¹⁰ bot Luther Darlegungen über *den intellectus agens, possibilis und habitualis*, also verschiedene Formen des Verstehensvermögens¹¹. Interessanterweise versuchte er also, den deutschsprachigen Text mit Hilfe lateinischer scholastischer Theologie zu interpretieren beziehungsweise zu verstehen. Besonders aussagekräftig ist dies nicht.

Will man also der Wirkung Eckharts auf Luther nachgehen, ist man letztlich auf die indirekte Verbindung verwiesen, die durch Johannes Tauler geschlagen ist. Diese ist allerdings bedeutsamer gewesen, als es lange Zeit in der evangeli-

schen Forschung angenommen wurde. Luther selbst schrieb am 31. März 1518, als die Wogen der Auseinandersetzung um den Ablass über ihm zusammenzubrechen drohten, an seinen Beichtvater Johannes Staupitz: »Ich bin freilich der Theologie Taulers und jenes Buches gefolgt, das du neulich unserem Christian Goldschmied (Dürig) zum Druck gegeben hast (d.h. der ebenfalls mystisch gefärbten Theologia deutsch; V.L.).«¹² Man bedenke: Martin Luther befindet sich bereits mitten im Ablassstreit, nach manchen Deutern wäre er schon lange zu seiner reformatorischen Erkenntnis gekommen, nach anderen befände er sich kurz davor – nach seiner Selbstaussage aber ist er allein Tauler und der Theologia deutsch gefolgt. Für die Reformationsfeierlichkeiten 2017 heißt dies: Gefeiert wird ein Luther, der sich noch mit großer Selbstverständlichkeit in der spätmittelalterlichen Tradition verortete.

Ein Problem entsteht hieraus nur, wenn man die Anfänge der reformatorischen Theologie nur im Gegensatz zum Mittelalter darstellen will – der historischen Entwicklung entspricht das nicht. Vielmehr hat die Mystikforschung gezeigt, dass es bereits im 15. Jahrhundert einen Strang der Handschriftenüberlieferung gab, der Eckharts Texte im Sinne der Theologie Augustins bearbeitete¹³. Nimmt man diese Beobachtung ernst, so kann es nicht erstaunen, dass auch der junge Augustinereremit Martin Luther Texte der oberrheinischen Mystik so wahrnahm, dass sie dem augustiniischen Denken entgegenkamen: Die Gnadentheologie Augustins und die Mystik des späten Mittelalters mussten für ihn kein Gegensatz sein, sondern konnten einander ergänzen. Luthers Theologie entwickelte sich als Konglomerat von Paulus, Augustin und Tauler.

Diese Verbindung dürfte auch zu dem besonderen Charakter von Luthers Theologie beigetragen haben, den man am ehesten als Predigttheologie bezeichnen kann: Die eigentliche Aufgabe des Theologen erfüllt sich in der Aufgabe der Predigt, im Zuspruch an die Glaubenden. So hat sich bekanntlich beim jungen Luther die Deutung der Bibel immer stärker auf die Zuordnung eines historischen Schriftsinns und der Zusage *pro nobis*, für uns, verdichtet. Ziel seiner Bibelauslegung ist es, Christus als den zum Sprechen zu bringen, der für uns in diese Welt gekommen und für uns gekreuzigt ist. Dabei zeichnete sich Luthers Theologie immer mehr durch eine Denkweise aus, die Berndt Hamm treffend mit dem Begriff der »normativen Zentrierung« beschrieben hat¹⁴. Als Zentrum kristallisierte sich dabei die Rechtfertigungslehre heraus, auf die man alle theologischen

Überlegungen Luthers beziehen, von der her man sie verstehen kann.

Mit dieser Beschreibung der Charakteristik von Luthers Theologie im Hinterkopf, erscheint es frappierend, dass eben dieses Phänomen normativer Zentrierung eine Parallele in Meister Eckharts Werk hat, und zwar in dessen berühmter Selbstbeschreibung in Predigt 53:

»Swenne ich predige, sô pflige ich ze sprechene von abegescheidenheit und daz der menschedic werde sîn selbes und aller dinge. Ze dem andern mâle, daz man wider îngebildet werde in daz einvaltige guot, daz got ist. Ze dem dritten mâle, daz man gedenke der grôzen edelkeit, die got an die sêle hat geleet, daz der menschedâ mite kome in ein wunder ze gote. Ze dem vierden mâle von götlicher natûre lûterkeit – waz klârheit an götlicher natûre sî, daz ist unsprechelich. Got ist ein wort, ein ungesprochen wort.«¹⁵

Nach allem zuvor Gesagten ist es offenkundig, dass man hier nicht von einer Abhängigkeit Luthers von Eckhart sprechen kann, zumal die Thematik der Abgeschiedenheit (»abegescheidenheit«) gegenüber der Rechtfertigungslehre deutlich anders konturiert ist – was diese Parallele aber zeigt, ist, dass der Denkstil Martin Luthers mit dem Meister Eckharts wenigstens formal durchaus Berührungen aufweist. Dies mag an der gemeinsamen Ausrichtung an der Predigt liegen, aber auch an jenem Strom mystischer Tradition, der über Tauler von Eckhart zu Luther floss. Dieser Strom ist so breit und intensiv, dass Martin Luther noch 1522 mit großer Selbstverständlichkeit eben jenen Gedanken der Gottesgeburt entfalten konnte, den er bei Tauler und, durch die Tauler-Ausgabe auch bei Eckhart im Zyklus »Von der ewigen Geburt« gefunden hatte:

»Da hatt der Euangelist aber eyn maltzeychen gesteckt, das er hie schweygt der namen Joseph und Maria, nennet sie vatter und mutter, uns ursach tzu geben an die geystliche bedeutung. Wer ist nu Christus geystlicher vatter unnd mutter? Er selb nennet seyne geystliche mutter Marci. 4. Lu. 8: Wer da thut den willen meyniÿ vattern, der ist meyn bruder, meyn schwester und meyn mutter. S. Paulus nennet sich selb eynen vatter .1. Cor. 4: Wenn yhr gleych zehen tausent schulmeyster habet yn Christo, ðo habt yhr doch nit viel vetter; denn ich hab euch yn Christo durchs Euangelium geporn oder getzeuget. So ists nu klar, das die Christliche kirche, das ist: alle glewbige menschen sind Christus geystliche

mutter, und alle Apostel und lerer ym volck, ßo sie das Euangelium predigen, sind seyn geystlicher vatter. Und ßo offft eyn mensch von new glawbig wirt, ßo offft wirt Christus geporn von yhnen.«¹⁶

So beeindruckend solche wörtlichen Berührungen sind: man griffe zu kurz, wenn man Luthers Verhältnis zur oberrheinischen Mystik allein mit ihrer Hilfe beschreiben wollte.

Wichtiger sind diejenigen Bereiche in Martin Luthers Theologie, die sich als Transformation der spätmittelalterlichen Mystik verstehen lassen¹⁷. So lässt sich die Unterscheidung von *Gesetz und Evangelium*, deren rechte Handhabung nach Luther den Theologen ausmacht¹⁸, als worttheologische Brechung der mystischen Vorstellung von einem Umschlagspunkt verstehen. Das dialektische Verhältnis der beiden Weisen des Wortes Gottes charakterisierte Luther in seiner Kirchenpostille von 1522, in der Weise, dass das Gesetz eine Art Hinführung auf Jesus Christus bildete:

»Das ander, das der mensch sich alßo durchs gesetz erkenne, wie falsch und unrecht seyn hertz sey, wie fern er noch von gott sey, wie gar die natur nichts sey, das er seyn erber leben vorachte und erkenne, wie es nichts sey gegen dem, das tzu des gesetzes erfullunge gehoret. Und alßo gedemuettigt werde, tzum creutz krieche, Christum erfeufftze und sich nach syner gnaden sehne, an yhm selbs gar vortzage, alle seynen trost auff Christum setze«¹⁹

Man kann die so beschriebene Wirkung des Gesetzes als destruktiv beschreiben: Der Mensch muss ganz und gar vom Eigenwillen gelöst werden – dann ist er auf Christus verwiesen, der ihm seine Gnade schenkt. Eben diese dialektische Struktur der Destruktion und der Wiederrichtung aber findet sich nun tatsächlich auch in der mystischen Literatur: In seiner Predigt 1 entfaltet Meister Eckhart anhand der Geschichte von der Tempelreinigung den Gedanken, dass die Seele »vrî und ledic« werden müsse²⁰. Das bedeutet – ganz im Sinne der oben angeführten Stelle aus Predigt 53, nach der der Mensch »ledic (...) sîn selbes« werden solle: Sie muss von aller Selbstbindung gelöst werden. Erst dann kann Gott sie anfüllen: »dirre mensche, der mit gote vereinet ist; der stât ouch ledic unf vrî in allen sînen werken und wûrket sie aleine gote ze êren und ensouchet des sînen nicht, und got der wûrket ez in im.«²¹

Noch näher an Luthers Formulierungen ist eine Stelle aus Taulers Predigt über Joh 5,1f:

»Die dirte porte von disen daz ist ein war wesentlicher ruwe der sünden. Welicher ist daz? Das ist ein gantz war abeker von allem dem daz nût luter Got enist oder des Got nût ein ware sache enist, und ein war gantz zuoker zuo Gotte mit allem dem daz man ist«²²

Genau diese Bewegung der Abwendung vom Selbst und der Zuwendung zu Christus, wie sie sich bei Tauler findet, spiegelt sich in Luthers soteriologischer Zuordnung von Gesetz und Evangelium wider. Auch hier bereitet die Vernichtung dessen, was der Mensch an Werken einzubringen hat, dem Verheißungswort den Weg. Darin haben Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium und die mystische Beschreibung des Heilsweges eine Parallele: Dem Gnadenhandeln Gottes – und als solches ist natürlich auch die mystische Einung zu verstehen²³ –, läuft eine im Blick auf das menschliche Selbstverständnis notwendigerweise destruktive Vorbereitung voraus. Luthers Theologie erscheint hier als eine Transformation der mystischen Gnadenvorstellung zu einer neuen Festlegung der theologischen Grundkoordinaten. Jener negative, vorauslaufende Aspekt der Destruktion des allein Menschlichen wird bei Luther eindeutiger als bei den Mystikern auf Gott zurückgeführt. Zwar ist es auch für die Mystiker des späten Mittelalters selbstverständliche Voraussetzung, dass Gott der Handelnde im gesamten Heilsprozess ist²⁴. Bei Luther wird dieser Aspekt entschieden stärker – und er wird nun worttheologisch reformuliert, indem aus einem sehr unmittelbaren Begegnungsprozess die Vermittlung durch Gesetz und Evangelium wird.

Die oben genannte Predigt 1 von Meister Eckhart macht auch deutlich, in welcher Nähe sich manche Gedanken aus Luthers *Rechtfertigungslehre* zur Spiritualität der spätmittelalterlichen Mystik bewegen: In ihr wettet Eckhart gegen jene »koufliute«, die durch ihre »guotiu werk« Gott etwas Gutes tun wollen – und damit verkennen, dass sie eben das nicht können, »Wan daz sie sind, daz sint sie von gote, und daz sie hânt, daz hânt sie von gote und nicht von in selber.«²⁵ Die Ablehnung einer Werkgerechtigkeit ist keine reformatorische Erfindung, auch wenn die Rechtfertigungslehre bei Luther eine andere Gestalt und vor allem eine andere Stellung im Gesamtgefüge der Theologie gewann als bei den Mystikern. Man wird aber wohl doch sagen können, dass die Begegnung mit einer Theologie, die die unmittelbare Gottesberührung in den Mittelpunkt stellt, in Luther den Nährboden bereitete, auf dem er die Theologien des Paulus und Augustins zu einer klaren Rechtfertigungslehre ausbauen konnte.

Dies macht auch eine Formulierung bei Tauler deutlich, in welcher dieser hinsichtlich der Vermittlung des göttlichen Heils erklärte, diese geschehe »niemer von menschlichen werken noch von verdiende, sunder von luttere genaden und von dem verdiende unsers herren Jhesu Christi«²⁶. Diese Formulierung Taulers erreichte eine Annäherung an augustinische Terminologie, die verstehen lässt, warum der junge Luther gar nicht meinte, irgendeinen Zwiespalt zwischen Bibel, Kirchenvater und Mystiker machen zu müssen. Auch hier, im Kernstück seiner Theologie also bewegt er sich nahe an jenem spätmittelalterlichen Frömmigkeitsmilieu, das ihn geprägt hatte – indem aber eben die Rechtfertigung (und nicht etwa die Abgeschiedenheit) Zentralthema seiner Theologie wurde, ging er darüber auch hinaus.

Auch in seine Auseinandersetzungen um das Kirchenverständnis spielten mystische Prägungen hinein. Dies gilt beispielsweise auch für die Lehre vom *allgemeinen Priestertum*. Bei Tauler findet sich die Formulierung: »Dieser gotdehtiger mensche das ist ein inwendiger mensche, der sol ein priester sin«²⁷ – eine Aussage, die übrigens ausdrücklich auch für Frauen gilt²⁸. Damit vertrat Tauler zwar kein prinzipielles Priestertum aller Getauften, aber er löste doch dezidiert den Begriff des Priestertums von einer kirchlichen Weihe. Die Prinzipialisierung erfolgte dann bei Martin Luther:

»Dan was ausz der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sey ... Szo folget ausz dissem, das leye, priester, fursten, bischoff, und wie sie sagen, geistlich und weltlich, keinen andern unterscheyd ym grund warlich haben, den des ampts odder wercks halben, unnd nit des stands halbenn«²⁹.

Diese berühmte Formulierung stellte radikal die mittelalterliche Grundregelung einer ständischen und rechtlichen Unterscheidung von Klerikern und Laien in Frage – und in der Adelschrift des Jahres 1520 fand sie ihren Platz in jenem Bereich, in dem Luther legitimieren wollte, dass auch (adelige) Laien berufen waren, an der Umgestaltung der Kirche mitzuwirken. Wenn man so will, ist genau dies das Scharnier, durch welches aus Theologie Politik wurde. Dass dies möglich wurde, hatte mit der Weitung und grundsätzlicheren Begründung der Lehre vom allgemeinen Priestertum zu tun. Ohne die Entwicklungen der spätmittelalterlichen Mystik aber wäre beides nicht denkbar geworden.

So ist denn das Thema »Luther und Eckhart« am Ende gar nicht so unmöglich, wie es anfangs schien: Man muss sich der forschungsgeschichtlichen und ideologischen Belastungen bewusst sein, um vorsichtig und differenziert damit umgehen zu können. Dann aber zeigt sich, dass in ihm, mehr noch in der historisch adäquaten Zuspitzung auf »Luther und Tauler«, ein zentrales Thema der Reformationsgeschichte angesprochen ist: Ohne die spätmittelalterliche Mystik hätte die Reformation sich wohl kaum so entwickeln können, wie sie dies getan hat.

Anmerkungen:

¹ Die folgenden Ausführungen bewahren den Vortragscharakter und sind nur um die notwendigsten Nachweise in den Fußnoten ergänzt.

² Wilhelm Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Nach den Quellen untersucht und dargestellt. II. Teil: Aeltere und neuere Mystik in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts.* Heinrich Suso, Leipzig 1881, 452.

³ Heinrich Suso Denifle, *Meister Eckharts lateinische Schriften, und die Grundanschauung seiner Lehre*, in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2 (1886), 417-652.

⁴ Erich Vogelsang, *Luther und die Mystik*, in: *Luther-Jahrbuch* 19 (1937) 32-54.

⁵ *Sermones: des hoch| geleerten in gnaden erleuchten do| ctoris Johannis Thaulerii sannt| dominici ordens die das weißend| auff den n|chesten waren weg im| gaist z| wandern durch überswe| benndenn syn. von latein in teütsch| gewendt manchem menschen z| s|liger fruchtbarkaitt*, Augsburg: Hans Ot 1508.

⁶ Meister Eckhart, *Deutsche Werke. Predigten IV,1*, hg. v. Georg Steer, Stuttgart 2003, 334-367 (Nr. 101).

⁷ Ebd. 407-425 (Nr. 102).

⁸ Ebd. 474-492 (Nr. 103).

⁹ Ebd. 565-610 (Nr. 104b).

¹⁰ Tauler, *Sermones Cllv.*

¹¹ WA 9,100,7-9.

¹² WA.B 1,160,8f.

¹³ Mikhail Khorkov, *Der Traktat Von dem ewigen Wort und der augustinische Kontext in der Rezeption der Lehre von der Gottesgeburt am Oberrhein im 15. Jahrhundert*, in: Laurent Cesalli (Hg.), *University, council, city. Intellectual culture on the Rhine (1300 - 1550) (Rencontres de philosophie médiévale 13)*, Turnhout 2007, 203-218.

¹⁴ Berndt Hamm, *Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft*, in: *JBTh* 7 (1992), 241-279.

¹⁵ Meister Eckhart, *Werke Bd. 1*, hg. v. Nikolaus Largier, Frankfurt/M. 1993, 564,6-14.

¹⁶ WA 10/1,387,3-14.

¹⁷ Vgl. zum Folgenden mit ausführlicherer Begründung: Volker Leppin, *Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther*, in: Berndt Hamm/Volker Leppin (Hg.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, Tübingen 2007 [Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 36], 165-

185); hieraus basieren die obigen Ausführungen, zum Teil auch wörtlich.

¹⁸ WA 40/1, 207, 3f. 17f.

¹⁹ WA 10/1/1, S. 455,5-11.

²⁰ Eckhart, Werke I, 14,32.

²¹ Eckhart, Werke I, 14,1-4.

²² Ebd., S. S. 36,10-14.

²³ S. die Betonung der gnâde Gottes in Eckharts Predigt 82 (Eckart, Werke II,187,1f).

²⁴ Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, hg. v. Ferdinand Vetter, Berlin 1910,

305,16-19: »Die nechste und die aller höchste bereitunge in ze enphahende die muos er selber bereiten und wûrken in den menschen. Er muos die stat selber bereiten zuo im selber und muos sich selber och enphahen in dem menschen«.

²⁵ Eckhart, Werke I,1217f; der gesamte Zusammenhang ebd. ab Z. 4.

²⁶ Taulers Predigten, 123,7f.

²⁷ Ebd. 164,34-165,1.

²⁸ Ebd. 165,15-17.

²⁹ WA 6,408,11f. 26-28.

Die neuzeitliche Wiederaufnahme der ›mystischen‹ Vernunft: Fichte, Schelling, Hegel

Von Andrés Quero-Sánchez

Dr. Andrés Quero-Sánchez ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Kolleg-Forschergruppe »Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive« am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt

I.

»Wäre niemand hier gewesen, so hätte ich die Predigt < doch > für diesen Opferstock da halten müssen« – so stellt Meister Eckhart in der berühmten ›Opferstockpredigt‹ fest.¹ Meine Damen und Herren, Meister Eckhart ist das Publikum völlig Wurst. Und das ist gut so. Denn das Wesentliche ist völlig gleichgültig gegenüber dem Beifall, den man durch die Rede überhaupt ernten könnte. Das Wesentliche ist allein deshalb, weil es eben ist; oder, wie Angelus Silesius über die Rose schreiben wird: »sie blühet weil sie blühet / Sie achtt nicht jhrer selbst / fragt nicht ob man sie sihet.«² Meister Eckharts Wort ist also ›zwecklos‹; es geschieht ›umsonst‹, vielleicht sogar auch ›vergeblich‹. Spricht Meister Eckhart, so ›schweigt‹ die Zielursache.

Spricht Meister Eckhart, so ›schweigt‹ zudem auch die Wirkursache. Denn seine Rede ist auf gar keinen Fall bloße Wirkung irgendeines auf den Redner von außen ausgeübten Drucks, damit er etwa bestimmte Thesen vorträgt, welche für den Druck Ausübenden überhaupt passend sind. *Otto Karrer* sah gerade in einer solchen Unbedingtheit des Wortes Eckharts sogar den Grund für den gegen ihn geführten Inquisitionsprozess. Denn, so schrieb er im Jahre 1926, »früher oder später mußte ihm < sc. Eckhart > sein grenzenloser Idealismus in dieser Welt der Wirklichkeiten zum Verhängnis werden.«³ Und gewissermaßen hatte *Karrer* damit sogar recht. Hätte Eckhart nämlich seinen ›grenzenlosen Idealismus‹ sich von außen korrigieren lassen und damit seine Rede ›dieser Welt der Wirklichkeiten‹ angepasst, so hätte er – vielleicht – sein ›Verhängnis‹ vermeiden können. Aber er hat die Gelegenheit oder gar die Opportunität, wie es scheint, vorbeiziehen lassen. Und vielleicht war auch dies gut so.

Eckharts Wort findet also ohne Warum statt. Es handelt sich hierbei um einen – vielleicht sogar

um den – zentralen Grundsatz der ›Mystik‹ Eckharts.⁴ Im Göttlichen – und das heißt zugleich: im Wirklichen, da nach Eckhart ja das Wirklichsein eben Gott ist (Esse est Deus) – ›schweigen‹ Wirk- und Zielursache.⁵ Allein die Form des Dinges ist dabei wirksam: die Formursache, und das bedeutet: die dem Ding selbst innewohnende Form. Wirklich ist nach Eckhart also allein dasjenige, was von innen heraus oder durch sich selbst ist, jedenfalls nicht durch die Kraft eines Anderen, weder durch die Kraft der auf das Ding von außen Druck ausübenden Macht noch durch die Kraft des Beifalls oder des Erfolgs, den man sich durch das Ding als bloßes Instrument zu erreichen ausrechnet.

II.

Meister Eckhart formuliert das gerade skizzierte Warumlosigkeitsprinzip freilich nicht selten durch Rekurs auf Averroes, und das hat die Forschung, wie ich meine, verführt, etwa *Kurt Flasch* bei der Betonung des seiner Meinung nach zwischen der Metaphysik Eckharts und der des so genannten ›lateinischen Averroismus‹ bestehenden Zusammenhangs.⁶ Für beide – also sowohl für Meister Eckhart als auch für die Averroisten, etwa für Siger von Brabant – ist das so genannte ›Immanenzprinzip‹ von grundlegender Bedeutung. Das Wirkliche ist nach Eckhart, wie bereits gesagt wurde, durch die eigene Kraft oder von innen heraus, und nichts anderes besagt, wie es scheint, die für den lateinischen Averroismus grundlegende These der Identität von Sein und Wesen, dass das Ding nämlich nicht durch irgendwelches ihm von außen zukommende Prinzip wirklich sei, sondern eben durch die eigene, dem Ding selbst innewohnende Form. Bekanntlich sah schon *Martin Grabmann* im lateinischen Averroismus – und dasselbe hat *Kurt Flasch* Jahrzehnte später getan – einen Vorkämpfer des modernen Denkens oder gar der Aufklärung. Und das haben sie – zumindest: in gewisser Hinsicht – zu Recht getan. Denn es geht dabei um eine Rehabilitierung des eigenen, konkreten, ja individuell bestimmten Seins überhaupt, welches schon als solches wirklich sei.⁷

Bei Meister Eckharts Immanenz verhält es sich jedoch ganz anders. Denn die Form als das Prinzip dessen, was das Ding durch sich selbst oder

von innen heraus ist, wird dem Ding – paradoxerweise – von außen gegeben, von Gott nämlich als dem alleinigen Seinsgrund überhaupt. Die konkrete Realität – Eckhart spricht in diesem Zusammenhang bekanntlich von *ens hoc vel illud*, also von diesem oder jenem Seienden – ist nicht als solche zugleich wirklich, sondern sie besagt genau dasjenige, was Wirklichkeit verhindert. Es heißt in diesem Sinne etwa in Eckharts Kommentar zum Buch der Weisheit – ich zitiere:

»An der bereits zitierten Stelle schreibt Augustinus noch Folgendes: »Nehme dies und jenes weg!« Denn dies und jenes bedeutet eine Schlinge, durch welche man nicht frei ist, sondern ein Gefangener. Denn man tut dann Gutes nicht um seiner selbst willen – man tut es nämlich nicht umsonst –, sondern man tut es deshalb, weil man durch dies oder jenes Interesse diesem oder jenem <Herren> dient. Man ist dann <also> ein Söldner, ein Sklave, und nicht der Sohn selbst des Guten, weil man das Gute nicht deshalb tut, weil man es <selbst> liebt.«⁸

Und ich möchte noch einen weiteren Punkt anführen, an dem der Unterschied zwischen der Position Eckharts und der des lateinischen Averroismus deutlich zutage tritt. Denn der Averroist erhebt die Zielursache zum Hauptgrund des Wirklichen überhaupt. »Averroes sagt auch«, so schreibt nämlich Siger von Brabant in seinem Metaphysikkommentar, »dass alle anderen Ursachen der Zielursache untergeordnet sind, welche <somit> die Hauptursache überhaupt ist.«⁹ Ja, das Wirkende würde überhaupt nicht wirken, wenn es kein Ziel für sein Wirken überhaupt hätte: »Das Ziel ist nämlich«, so schreibt Siger, »die Ursache dafür, dass das Wirkende überhaupt wirkt. Denn: Gäbe es kein Ziel, so würde kein Tätiges überhaupt tätig sein.«¹⁰ Und es gibt Passagen im Metaphysikkommentar Sigers, an denen der Kontrast zu Eckharts Abgeschiedenheitslehre, die freilich späteren Datums ist, sehr deutlich wird, etwa folgende: »Es ist unmöglich, dass das Tätige sich davon abscheidet« – so heißt es nämlich ausdrücklich: *absolvi* –, »dass es <bei seinem Tätigsein> ein Ziel beabsichtigt.«¹¹

Meine Damen und Herren – Meister Eckharts »Mystik« hat mit dem Averroismus recht wenig zu tun. Aber bedeutet das nicht etwa zugleich, dass Eckharts Metaphysik gar nichts mit der des neuzeitlichen Deutschen Idealismus zu tun habe, der ja gewöhnlich als das moderne Denken par excellence präsentiert wird?

III.

Kein geringerer als Hegel selbst hat den Zusammenhang seiner Metaphysik mit der Mystik Eckharts festgestellt. »Da haben wir es ja, was wir wollen!« Mit diesen Worten soll er im Jahre 1824 in Berlin reagiert haben, als Franz von Baader ihm »aus Meister Eckhart vorlas«. Das berichtet jedenfalls Baader selbst.¹² Die Forschung hat allerdings vor allem das Verhältnis zwischen der »Mystik« Eckharts und der Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes interessiert. Das gilt insbesondere für die Autoren der so genannten »Böchermer Schule« um *Kurt Flasch*.¹³ Mir scheint in diesem Kontext jedoch ein bestimmter Aspekt besonders problematisch zu sein: wenn man nämlich durch eine solche Deutung zugleich versucht, Eckhart als »modernen« Denker zu präsentieren. »Die Modernität des Denkens Eckharts«, so schreibt *Burkhard Mojsisch* bereits in seiner Habilitationsschrift im Jahre 1983, sei der Grund dafür gewesen, dass er »einen langwährenden Prozeß über sich ergehen lassen mußte.«¹⁴ Nun – denkt der neuzeitliche Idealismus überhaupt modern? Natürlich geht *Mojsisch* von einem Modernitätsverständnis aus, das seit langem selbstverständlich geworden ist und für welches Autoren wie Kant, Fichte, Schelling oder Hegel eben »modern« sind. Dann wäre Meister Eckhart freilich ein »moderner« Denker. Aber ein solches Verständnis ist – zumindest teilweise – eine Umdeutung dessen, was im 18. und 19. Jahrhundert »modern« war. Hegel etwa definiert die, wie er sagt, »moderne Ansicht« gerade durch das Interesse am konkreten Dasein. Sie macht, so schreibt er in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion, »die Voraussetzung des konkreten Menschen überhaupt.«¹⁵ »Modern« denkt nach Hegel vor allem die Aufklärung, und das meint bei ihm die »französische« Aufklärung des 18. Jahrhunderts: Helvetius, LaMettrie, Diderot, D’Holbach. Das ist die Aufklärung, die Hegel in der Phänomenologie des Geistes diskutiert. Und in diesem Sinne ließe sich die averroistische Metaphysik Sigers von Brabant sehr wohl als »modern« bezeichnen; das Denken Eckharts jedoch eher nicht, und zwar ebenso wenig wie die Philosophie des neuzeitlichen Deutschen Idealismus selbst. Eckharts Denken hat – ebenso wenig wie das des neuzeitlichen Idealismus – recht wenig mit Aufklärung und Modernität zu tun.

Aber vielleicht ist diese meine Aussage nicht so ganz richtig. Denn gerade durch die idealistische Kritik an der französischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts und überhaupt an der »modernen Ansicht« ist wohl eine höhere Form der Aufklä-

rung und überhaupt des modernen Denkens entstanden, die insbesondere vom Werk Kants, Fichtes, Schellings und Hegels geprägt ist, inzwischen selbstverständlich geworden ist und nicht wenig mit der ›Mystik‹ Meister Eckharts zu tun hat.¹⁶ Der Idealismus hat in diesem Sinne vor allem eine ›Aufklärung der Aufklärung‹ betrieben, an erster Stelle bekanntlich Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes. Die Aufklärung bedeutet, so schreibt er dort, »die Absicht«, »daß alles in seinem unmittelbaren Daseyn an sich oder gut ist.«¹⁷ Lassen Sie mich Hegels treffendste Beschreibung des aufklärerischen Bewusstseins zitieren:

»und alles ist also so sehr an sich, als es für ein anderes ist; oder alles ist nützlich.– Alles gibt sich andern preis, läßt sich itzt von andern gebrauchen, und ist für sie; und itzt stellt es sich, es so zu sagen, wieder auf die Hinterbeine, thut spröde gegen anderes, ist für sich und gebraucht das andere seinerseits. [...] Er < sc. der Mensch > ist, wie er unmittelbar ist, als natürliches Bewußtseyn an sich, gut, als einzelnes absolut, und anderes ist für ihn; [...] und er geht, wie er aus Gottes Hand gekommen, in der Welt als einem für ihn gepflanzten Garten umher.«¹⁸

In der modernen Welt geschieht nach dieser Beschreibung Hegels nichts umsonst. Und doch: gerade deswegen, so führt jedenfalls Hegel fort, erreicht das aufklärerische Bewusstsein genau das Gegenteil dessen, worauf es aus ist: Es »stürzt also ins Leben«, so schreibt Hegel, »und bringt die reine Individualität, in welcher es auftritt, zur Ausführung. Es macht sich weniger sein Glück, als dass es dasselbige unmittelbar nimmt und genießt. [...] [...] es nimmt sich das Leben, wie eine reife Frucht gepflückt wird, welche ebenso sehr selbst entgegen kommt, als sie genommen wird.«¹⁹ Dabei spielt Hegel mit der Zweideutigkeit des Satzes: ›Es nimmt sich das Leben < wie eine reife Frucht, etc >«. Denn dieses Bewusstsein, so schreibt er, »erfährt den Doppelsinn, der in dem liegt, was es tat, nämlich sein Leben sich genommen zu haben; es nahm das Leben, aber vielmehr ergriff es damit den Tod.«²⁰ Durch sein Interesse am daseienden Konkreten macht der Aufklärer nämlich sich selbst von dem abhängig, was er eben nicht selbst in der eigenen Hand hat, von diesem nämlich und von jenem, von dem, was ihm von Anderem – wenn man so will: gnadenhaft – gegeben, oder eben nicht gegeben wird.

Als Fazit wäre somit folgendes zu ziehen: Eckhart ist kein Vorreiter modernen Denkens, sondern

eher, wenn überhaupt, ein Vorreiter der Kritik an demselben, und zwar derjenigen Form der Kritik, bei der gezeigt wird, dass die wahre Aufklärung, ja überhaupt die wahre Modernität – allein durch In-Frage-Stellung unmittelbarer Konkretheit zu erreichen ist. Der Deutsche Idealismus der nachkantischen Zeit wäre dann als neuzeitliche Wiederaufnahme der ›mystischen Vernunft‹ zu verstehen.

IV.

Und bei einer solchen Wiederaufnahme der ›mystischen Vernunft‹ hat Schelling die erste Geige gespielt. Und natürlich ist auch dies der Forschung längst aufgefallen. Der Einfluss der Mystik auf Schelling sei, so betont man immer wieder, vor allem seit 1806/1809 spürbar – das ist die Zeit, als er nach München ging und zunächst in fast alltäglichem Kontakt mit Franz von Baader stand.

Man kann nun selbst die Präsenz der deutschen Predigten Meister Eckharts in den Schriften Schellings nach der genannten – und, wie wir sehen werden, angeblichen – ›mystischen Wende von 1806/1809‹ nachweisen. Es sind vor allem zwei Stellen, an denen man dies deutlich zeigen kann, welche ich bereits in meiner Habilitationsschrift ausführlich analysiert habe.²¹ Die Rede ist etwa von dem »Willen«, ich zitiere, »der nichts will, der keiner Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind«. Zudem spricht Schelling dabei ausdrücklich von einem »älteren deutschen Schriftsteller«, von dem, wie es heißt, »derjenige Wille arm genannt« wird, »der, weil er alles in sich hat, nichts außer sich hat, das er wollen kann«. Es gelte, so sagt Schelling noch dabei, »alles zu lassen – nicht bloß, wie man zu reden pflegt, Weib und Kind, sondern nur was Ist, selbst Gott«. Man kann nun eindeutig zeigen, dass diese beiden Stellen zumindest Schellings Kenntnis von Eckharts Predigt 52 voraussetzen, also von der so genannten ›Armutspredigt‹.

Vermutlich kennt Schelling Eckharts Predigten über die im 16. Jahrhundert entstandenen Tauler-Drucke. Bekannt sind vor allem die Baseler Drucke aus dem Jahren 1521 und 1522, die 61 Predigten Eckharts enthalten und diesen sogar namentlich erwähnen. Aber es gibt auch andere, sogar frühere Tauler-Drucke mit Predigten Eckharts, bei denen dieser freilich nicht genannt wird: Leipzig 1498, Augsburg 1508, oder auch Köln 1543, der später von Laurentius Surius ins Lateinische übersetzt wurde.²² Ja, einiges scheint mir sogar darauf hinzuweisen, dass Schelling

Eckharts Predigten schon gegen Ende der Tübinger Jahre – also recht früh – gekannt hat, insbesondere um das Jahr 1795, als er seine Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus verfasst hat. Die zentrale These der ›Mystik‹ Eckharts – das Warumlosigkeitsprinzip nämlich – ist nicht nur von entscheidender Bedeutung bei Schellings Rezeption der Wissenschaftslehre Fichtes gewesen, sondern es konstituiert die so genannte Identitätsphilosophie Schellings.²³

Das Identitätssystem finden wir bekanntlich in Schellings Schriften zwischen 1801 und 1806. Es handelt sich dabei also um Schellings philosophisches ›Projekt‹ vor seiner mystischen Wende, die er im Jahre 1809 mit der Freiheitschrift – angeblich – vollzogen haben soll. Das Wirkliche – und das heißt auch nach Schelling: das Göttliche – wird durch das Gesetz der Identität charakterisiert und es wird deshalb allein durch Aussagesätze der Form ›A = A‹ erschlossen. Ein Beispiel dazu. Der Satz nämlich: ›Der Mensch ist ein Zweck an sich und darf als solcher nicht instrumentalisiert werden‹. Das wäre ein identischer Satz im Sinne Schellings, also einer, der von innen heraus oder durch sich selbst gilt. Aber was heißt das genau? Lassen Sie mich es dadurch erklären, dass ich einen Satz als Beispiel bringe, der nicht von innen heraus, nicht durch sich selbst, gilt, etwa folgende durch irgendeinen Sprecher während der Nazi-Herrschaft geäußerte Aussage: ›Das Fremde darf und sogar soll instrumentalisiert werden‹. Dieser Satz gilt nicht durch sich selbst oder von innen heraus, sondern nur deshalb, weil es irgendeinen der Sache selbst äußeren ›Grund‹ gibt, der für die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat sorgt – mit welchen Mitteln auch immer. Es gibt eine Zielursache, die einen Menschen in Nazi-Deutschland dazu brachte, das Fremde zu instrumentalisieren. Ja, viele haben dadurch eben Karriere gemacht. Und es gab ebenso eine Wirkursache dafür: eine auf die Menschen von außen Druck ausübende Macht. Eine solche Aussage gilt also nicht warumlos, sondern sie hat einen Grund, durch welchen der durch den Satz ausgedruckte Sachverhalt vermittelt wird. Das identische Wissen gilt hingegen grundlos und unvermittelt, d.h. es handelt sich dabei um ein warumloses, unmittelbares Wissen.

Das Warumlosigkeitsprinzip konstituiert somit sowohl Eckharts Mystik als auch Schellings Identitätsphilosophie. So lautet meine These. Ja, beide gerade zur Erläuterung des Grundgedankens der Identitätsphilosophie eingeführten Begriffe – ›grundlos‹ nämlich und ›unmittelbar‹ – kommen schon in früheren Schriften Schellings vor, insbe-

sondere in den bereits erwähnten Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus aus dem Jahre 1795, und zwar eindeutig in derselben Bedeutung, die man bei Meister Eckhart findet. Ich kann im Rahmen meines Vortrags eine einzige Passage als Beleg anführen, nämlich folgende:

»Denn im Gebiete des Absoluten selbst gelten keine andre als bloß analytische Sätze, hier wird kein andres Gesetz, als das der Identität befolgt, hier haben wir mit keinen Beweisen, sondern nur mit Analysen, nicht mit mittelbarer Erkenntniß, sondern nur mit unmittelbarem Wissen zu thun – kurz hier ist alles begreiflich.

Kein Satz kann seiner Natur nach grundloser sein, als der, der ein Absolutes im menschlichen Wissen behauptet. Denn eben, weil er ein Absolutes behauptet, kann von ihm selbst weiter kein Grund angegeben werden. Sobald wir ins Gebiet der Beweise treten, treten wir auch ins Gebiet des Bedingten.«²⁴

Es gibt freilich Stellen bei Schelling, aus denen sehr deutlich hervorgeht, dass er entsprechende Passagen im Werk von Heinrich Friedrich Jacobi im Sinne hat, wenn er vom ›unmittelbaren Wissen‹ spricht. Das zeigt die historisch-philologische Analyse unmissverständlich. Doch zeigt die philosophische Analyse der Stellen, dass die Bedeutung des Begriffes bei Schelling eine andere als bei Jacobi ist; der Ausdruck hat bei Schelling nämlich, wie wir gesehen haben, eine primär ethisch-existentielle Bedeutung, die mit dem Warumlosigkeitsprinzip eng zusammenhängt, bei Jacobi geht es jedoch um ein primär erkenntnistheoretisches Phänomen, welches freilich – auch bei Jacobi – ethische und überhaupt theologische Folgen hat. Das Wissen etwa davon, dass wir einen Körper haben, oder davon, dass es äußere – d.h. außerhalb des denkenden Subjekts existierende – Dinge tatsächlich gibt, denen unsere subjektiven Vorstellungen entsprechen: das kann man, so betont Jacobi, durch Vernunftgründe nicht beweisen, sondern es besagt ein ›unmittelbares Wissen‹ oder, wie er auch schreibt, einen ›Glauben‹.²⁵

Und auch in den deutschen Predigten Eckharts gilt die Unmittelbarkeit – wie bei Schelling – als ein primär ethisch-existentielles Phänomen. Man kann, so Eckhart, »Gott nicht mittelbar erkennen«, sondern allein ›unmittelbar‹ (àne mittel).²⁶ Und was man unter ›Mittel‹ oder ›Vermittlung‹ zu verstehen habe, erläutert Eckhart selbst insbesondere in der deutschen Predigt 69, und zwar

mit Hilfe eines Zitats von Boethius: »Boethius sagt: »Willst du die Wahrheit lauter erkennen, so lege ab Freude und Pein, Furcht und Zuversicht oder Hoffnung. Freude und Pein ist ein Vermittelndes, Furcht und Zuversicht: das alles ist ein Vermittelndes. Solange du es ansiehst und es hinwiederum dich ansieht, so lange siehst du Gott nicht««. ²⁷ Hält man etwas also allein deshalb für wahr, für gut oder überhaupt für wirklich, weil man sich durch ein solches Fürwahrhalten ausrechnet, etwas Nützliches oder Vergnügen Bereitendes zu erreichen bzw. etwas Unzuträgliches oder Unangenehmes zu vermeiden, so ist man von der absoluten Wahrheit und somit von Gott und überhaupt von der Wirklichkeit in die Welt des bloß Bedingten abgefallen, in die Welt also des bloß Dinghaften, des bloßen Warums, des bloß durch Anderes Vermittelten – in die Welt nämlich der ›modernen Ansicht‹ und deren höchst effizienten Berechnungen –, wo allein synthetische Sätze ($\supset A = B$) Geltung finden. Die Vermittlung oder der so genannte ›Grund‹ bringt uns nämlich zu Fall; und zugleich – wohl nicht zufällig – zu dem, was tatsächlich der Fall ist. Denn die Welt, wie sie tatsächlich oder de facto ist, ist – bekanntlich – ungerecht. Nun – was kümmert mich die Welt? Was kümmert mich überhaupt die Welt? – es sei denn dann, wenn sie wirklich Ist. Und dazu möge Gott uns helfen. Amen.

Anmerkungen:

¹ Vgl. Meister Eckhart, Predigt 109, in: Die deutschen Werke, Bd. 4,2, ed. von G. Steer, Stuttgart 2003, S. 774,69f.: *Swer dise predige hât verstanden, dem gan ich ir wol. Enwære hie nieman gewesen, ich müeste si disem stocke geprediget hân.*

² Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann, I, 289 (Ohne warumb), ed. von L. Gnädinger, Stuttgart 1984, S. 69.

³ Otto Karrer, »Die Verurteilung Meister Eckeharts«, in: Hochland 1 (1925/1926), S. 660–677, hier S. 660.

⁴ Siehe dazu A. Quero-Sánchez, »Sein als Absolutheit (esse als abegescheidenheit)«, in: Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt, hg. von A. Quero-Sánchez / G. Steer, Stuttgart 2008 (Meister-Eckhart-Jahrbuch 2), S. 189–218; Udo Kern, Der Gang der Vernunft bei Meister Eckhart, Münster 2012, S. 379–409 (Kapitel 12: Warumbe – ein Grundbegriff Eckhartscher Philosophie).

⁵ Vgl. Meister Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, n. 283, in: Die lateinischen Werke, Bd. 2, ed. von J. Koch und H. Fischer, Stuttgart 1954–1992, S. 615,10–616,3: *Adhuc autem sexto principaliter ad hoc, ut deus filius in nobis nascatur, in mentem veniens, oportet quietum silentium continere omnia. Filius enim imago est patris, et anima ad imaginem dei. Imago autem ex sui ratione et proprietate est formalis quaedam productio in silentio causae efficientis et finalis, quae proprie creaturam extra respiciunt et significant ebullitionem. Imago autem, utpote formalis*

emanatio, sapit proprie bullitionem. Zum Thema siehe A. Quero-Sánchez, Über das Dasein. Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus, Stuttgart 2013 (Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beihefte, 3), S. 345f.

⁶ Vgl. etwa Kurt Flasch, Die Geburt der ›deutschen Mystik‹ aus dem Geiste der arabischen Philosophie, München 2006, S. 91: »so zeigt sich heute Eckharts Denken als originelle Fortsetzung der Linie Averroes-Albert-Dietrich«.

⁷ Siehe die Diskussion in A. Quero-Sánchez, »Individuum, Modernität und Aufklärung im Denken Meister Eckharts und Sigers von Brabant, in: Religiöse Individualisierung in der Mystik: Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Johannes Tauler, hg. von Fr. Löser und D. Mieth, Stuttgart (Meister-Eckhart-Jahrbuch 8) (im Druck).

⁸ Vgl. Meister Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, n. 98, ed. Koch / Fischer [Anm. 5], S. 432,8–433,4: *Augustinus ubi supra: »tolle hoc et hoc«. Hoc enim et hoc laqueus est, quo quis iam non liber est, sed captus. Non enim agit bonum sui gratia – non enim gratis fit – sed propter hoc aut hoc servit huic aut huic, mercennarius est, servus, non filius boni, quia non amore boni.*

⁹ Vgl. Siger von Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* (Münchener Reportatio), ed. von W. Dunphy, in: *Quaestiones in metaphysicam. Édition revue de la Reportation de Munich. Texte inédite de la Reportation de Vienne, Louvain-la-Neuve 1981*, S. 70,20f.: *Dicit etiam Commentator quod omnes aliae fiunt propter finem, et est prima causa inter omnes causas.*

¹⁰ Vgl. Siger von Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* (Münchener Reportatio), ed. Dunphy [Anm. 9], S. 252,21f.: *Est enim finis causa efficientis ut efficiat: nisi enim esset finis, agens non ageret.*

¹¹ Vgl. Siger von Brabant, *Quaestiones super libros Physicorum*, ed. von Ph. Delhaye, *Questions sur la Physique d'Aristote* (Texte inédit), Louvain 1941, S. 123,25f.: *impossibile est agens absolvi ab intentione finis.*

¹² Aus Gesprächen Franz Baader's mit einigen jüngeren Freunden, in: Franz von Baader, *Sämtliche Werke*, Bd. 15, Leipzig 1857, S. 159.

¹³ Siehe die Diskussion in A. Quero-Sánchez, *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*, Freiburg i.Br./München 2004, S. 263–270.

¹⁴ Burkhard Mojsisch, *Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983, S. 22.

¹⁵ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 5, hg. von W. Jaeschke, Hamburg 1984, S. 118,605f.

¹⁶ Zum Thema siehe Quero-Sánchez, *Individuum, Modernität und Aufklärung* [Anm. 7]; ders., »Schellings neuzeitliche Repristinierung der ›mystischen‹ Vernunft – als Kritik an der ›modernen Ansicht‹«, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 15* (2013) (im Druck).

¹⁷ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Gesammelte Werke*, Ed. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9, hg. von W. Bonsiepen / R. Heede, Hamburg 1980, S. 305,27f.

¹⁸ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Bonsiepen / Heede [Anm. 17], S. 304,24–35.

¹⁹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Bonsiepen / Heede [Anm. 17], S. 199,5–7; 10f.

²⁰ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Bonsiepen / Heede [Anm. 17], S. 201,8–10.

²¹ Vgl. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch: Die Vergangenheit. Druck I* (1811), hg. von M. Schröter: *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1823*, München 1946 (Nachdruck 1979), S. 14,15–17; S. 14,24–16,20. Entsprechende Passagen finden wir auch in den sonst bekannten Fassungen des Werkes; siehe den Nachweis bei Quero-Sánchez, *Über das Dasein* [Anm. 5], S. 382f. (Anm. 1268); Schelling, *Erlanger Vorträge: Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, in: *Sämtliche Werke*, ed. von K. F. A. Schelling, Bd. 9, Stuttgart/Augsburg 1861, S. 217,3–380,7; 380,23f. Vgl. die entsprechende Passage in der erhalten gebliebenen Studentennachschrift der Vorlesung, die Horst Fuhrmans im Jahre 1969 herausgab (Enderlein-Nachschrift): Schelling, *Initia Philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/1821*, Bonn 1969, S. 16,10–19,11. Siehe die Analyse dieser Passagen bei Quero-Sánchez, *Über das Dasein* [Anm. 5], S. 377–386; ders., »Über die Nichtigkeit des Gegebenen. Schellings und Hegels Verteidigung des ontologischen Arguments und der Deutsche Idealismus im Spätmittelalter«, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 14 (2009–2011), S. 191–232, hier S. 192–196.

²² Vgl. diesbezüglich die ausgezeichnete Arbeit von E. Triebel, <http://www.eckhart.de/index.htm?tauler.htm>.

²³ Vgl. Andrés Quero-Sánchez, »Die ›mystische‹ Voraussetzung (!) der Identitätsphilosophie Schellings«, in: *Verschieden- im Einssein: eine interdisziplinäre Untersuchung zu Meister Eckharts Verständnis von Wirklichkeit*, hg. von Chr.

Büchner und A. Quero-Sánchez, Stuttgart (Kohlhammer) 2013 (*Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beihefte*, Bd. 4) (im Druck).

²⁴ Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, ed. von Hartmut Buchner, Wilhelm G. Jacobs und Annemarie Pieper, in: *Historisch-kritische Ausgabe* (Edition der Bayerischen Akademie der Wissenschaften), I. Reihe, Bd. III, Stuttgart 1982, S. 76,10–20.

²⁵ Siehe den Nachweis in: Quero-Sánchez, *Schellings neuzeitliche Repristination der ›mystischen‹ Vernunft* [Anm. 16]; ders., *Die ›mystische‹ Voraussetzung (!) der Identitätsphilosophie Schellings* [Anm. 23].

²⁶ Vgl. Meister Eckhart, *Predigt 69*, in: *Die deutschen Werke*, Bd. 3, hg. von J. Quint, Stuttgart 1973–1976 (Nachdr. 1999), S. 165,5–8: got enhât kein mittel; er enmac ouch kein mittel geliden. Wære diu sêle alzemâle entblœzet und entdecket von allem mittel, sô wære ir got entblœzet und entdecket und gæbe sich ir alzemâle. Alle die wîle daz diu sêle niht entblœzet und entdecket enist von allem mittel, swie kleine daz si, sô ensihet si got niht. Vgl. *Predigt 70*, ebd., S. 194,11f.: Sol ich ouch got bekennen, daz muoz geschehen âne bilde und âne allez mittel. Die besten meister sprechent, daz man got bekenne âne mittel.

²⁷ Meister Eckhart, *Predigt 69*, ed. Quint [Anm. 26], S. 166,2–167,1: Boethius spricht: »wilt dû die wârheit lüterliche bekennen, sô lege abe vröude und pine, vorhte und zuoversiht oder hoffenuge«. Vröude und pine ist ein mittel, vorhte und zuoversicht: ez ist allez ein mittel. Die wîle sô dû ez anesihet und ez dich wider anesihet, sô ensihet dû gotes niht. D

Wie legt Meister Eckhart die Bibel aus? Bezüge zur alttestamentlichen Weisheit

Von Christoph Bultmann, Erfurt

Prof. Dr. Christoph Bultmann lehrt Bibelwissenschaften (Ev. Theologie) an der Universität Erfurt

Für John Barton,
Oriental College, Oxford

*Sententia divina numquam absurda,
numquam falsa esse potest,
sed cum in sensu, ut dictum est,
multa inveniantur contraria,
sententia nullam admittit repugnantiam,
semper congrua est, semper vera.*¹

Auf eine so plakative Frage wie die Titelfrage »Wie legt Meister Eckhart die Bibel aus?« kann es nur eine ebenso plakative Antwort geben. Meine Antwort heißt: als Religionskritiker. Wer zu der Antwort eine Illustration wünscht, sei an Eckharts Glossierung der prophetischen Polemik bei Jesaja gegen sinnentleerte kultische Konventionen als Weg, sich Gott zu nähern (lat. *adpropinquare*), erinnert: »dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, ihr Herz aber ist fern von mir« heißt es in Jes 29,13 – und danach zitiert in Mt 15,8 –, und Eckhart kommentiert: »Solche Leute machen Gott zu einer Ziege und speisen ihn mit dem Kraut ihrer Worte ab.«¹

Unerwartete kritische Töne

Um das Etikett »Religionskritiker« etwas greifbarer zu machen, können zwei Beispiele aus den (*mittelhoch-*)*deutschen Predigten* Eckharts zur Diskussion gestellt werden. In der oft angeführten Predigt 86 über die Erzählung im Lukasevangelium von einem Besuch Jesu im Hause von Martha und Maria (Lk 10,38-42) wird Maria, die eigentliche biblische Vorbildgestalt für ein aufmerksames Hören auf die Worte Jesu, in der religionskritischen Betrachtung Eckharts zu einer Gestalt, die an »Trost« und »Lust« aus der Religion hängen bleibt. Wenn Martha sich mit den Worten »Herr, [...] sag ihr doch, sie soll mir helfen« an Jesus wendet, will sie zu Recht ihre Schwester Maria zu neuer Bewegung veranlassen: »Deshalb sprach Martha: ‚Herr, heiße sie aufstehn!‘ denn sie befürchtete, dass sie in der Lust verharre und nicht weiter käme.« »Weiter kommen« bedeutet dann im Fortgang der Predigt, so »wesentlich« zu wer-

den, wie Martha es geworden ist, und in solchem Sein zum »Dienen« und »Wirken« zu finden.²

Ein zweites Beispiel ist die Predigt 24 als Auslegung der paulinischen Vorstellung »den Herrn Jesus Christus anziehen« in Röm 13,14 und Gal 3,27, in der Eckhart die Verbindung der Seele mit Gott in einer religionskritischen Wendung gegen den Begriff der Gnade beschreibt, weil er diese Verbindung auf einer grundlegenden Ebene zu erfassen versucht. In starker Raffung ergibt sich die folgende Reflexion: »Es ist ein Etwas in der Seele, in dem Gott bloß ist [...]. Es ist und hat doch kein eigenes Sein [...]. Ich sage, dass Gott ewig ohne Unterlass in diesem gewesen ist, und dass der Mensch in diesem mit Gott eins sei, dazu gehört keine Gnade, denn Gnade ist eine Kreatur, da aber hat keine Kreatur etwas zu schaffen [...]. Entäußere dich deiner selbst und aller Dinge und alles dessen, was du an dir selber bist, und nimm dich nach dem, was du in Gott bist.« In derselben Predigt führt Eckhart dann zwar den Begriff der Gerechtigkeit ein, doch wird auch dieser Begriff nicht von einer kritischen Reflexion ausgenommen, sondern mit Bezug auf Gal 4,4 gedeutet: die »Fülle der Zeit« als Bestimmung für das Kommen oder Gesandtwerden von Christus – und deshalb auch für das Erlangen der Sohnschaft (Gal 4,5; vgl. Röm 8,15) – heißt einerseits (in der Predigtanrede), dass »alle Zeit von dir fällt«, andererseits, dass »die Zeit in ihr Ende kommt, das heißt: in die Ewigkeit«. Diese Meditation über die Zeit ersetzt hier eine eigentliche Auslegung des Begriffs der Gerechtigkeit.³

Weisheit Salomos als ein Grundtext

Ein besonderes Interesse gewinnt die Themenstellung »Bezüge zur alttestamentlichen Weisheit« durch Eckharts Studium des Buchs Sapiientia Salomonis (Weisheit Salomos), das ähnlich wie das Buch Ben Sira (Jesus Sirach) zur alttestamentlichen Weisheitsliteratur gerechnet wird; im Urteil der heutigen Bibelwissenschaft ist es ein Text des späten ersten Jahrhunderts v. Chr. Die gegenwärtige Skizze kann dem Thema in keiner Weise gerecht werden, so dass vorab auf den einschlägigen Aufsatz zum Thema von Donald F. Duclow von 1987 zu verweisen ist.⁴ Eckhart hat auf Latein Erklärungen zu einer langen Reihe von Textzita-

ten (*auctoritates*) aus der *Weisheit Salomos* geschrieben und das Werk in seinem vollen Umfang von 19 Kapiteln erfasst. Wie soll man diese Schrift der Gesamtheit der Überlieferung zuordnen, die für Eckhart maßstabgebend ist? Wenn man in weitem Sinn von einer Sentenz über Mose, Christus und die Philosophie im Kommentar zum Johannesevangelium ausgeht, ist *Weisheit Salomos* als Quelle wohl zwischen »Mose« und der Philosophie zu verorten. Eckhart klassifiziert die antike Tradition prägnant, indem er – durch Joh 1,17 veranlasst und mit Bezug auf Joh 1,3 und Gen 1,1 – sagt: »Es ist also dasselbe, was Moses, Christus und der Philosoph [Aristoteles] lehren; es unterscheidet sich nur in der Art und Weise, nämlich wie das Glaubbare [*credibile*], das Annehmbare oder Wahrscheinliche [*probabile sive verisimile*], und die Wahrheit [*veritas*].«⁵ Zwar ist deutlich, dass *Weisheit Salomos* in einem abgeleiteten Verhältnis zur Torah steht, nicht zuletzt weil ja Kap. 11-19 eine Umspielung von Motiven des Exodus und des Wüstenzuges darstellen, doch ist es zugleich ein selbständiges Buch, dessen Autor in einem philosophischen Gestus die Suche nach Weisheit empfiehlt, etwa mit einer Sentenz wie:

»Strahlend und unvergänglich ist die Weisheit; wer sie liebt, erblickt sie schnell, und wer sie sucht, findet sie.« (*Weish* 6,12 Einheitsübersetzung von 1980 [6,13 Vulg.])

In seiner lateinischen Auslegung greift Eckhart als einen der für ihn bedenkenswerten Aussprüche den Anfang des Verses auf (offenbar war er etwas skeptisch, was das »schnelle« oder »leichte« Verstehen [*facile*] angeht!). Zur Sentenz »hell ist und niemals welkt die Weisheit« (*clara est et quae nunquam marcescit sapientia*) kommentiert er kurz: Die Weisheit gehört wie die Gerechtigkeit zu den »geistigen Vollkommenheiten« (*perfectio- nes spirituales*) und – so weiter – diese »empfangen ihr Sein nicht von ihren Trägern«; vielmehr werden umgekehrt »die Träger durch ihr Hinzutreten zu Vollkommenheiten dieser Art geformt und überformt«. Zur Bekräftigung seiner Deutung dient ihm ein Psalmzitat (Ps 34,6 [33,6 Vulg. iuxta LXX]), das direkt davon spricht, sich Gott zu nahen: »tretet zu ihm, und ihr werdet erleuchtet« (*accedit ad eum et illuminamini*), sowie ein korrespondierendes Zitat aus dem Jakobusbrief (Jak 4,8): »nahet euch Gott, und er wird sich euch nahen« (*adproprie Domino et adpropinquabit vobis*). Mit einem Rückgriff auf Aristoteles' *De anima* wird auch der Gedanke erläutert, dass bei einem solchen Verhältnis zwischen den »Vollkommenheiten« und ihren »Trägern« die Weisheit

»niemals welkt«, und dann zitiert Eckhart aus *Weisheit Salomos* selbst einen Aspekt der hymnischen Beschreibung der Weisheit: »nicht Beflecktes berührt sie, denn sie ist der Glanz des ewigen Lichtes und ein Spiegel ohne Flecken« (*Weish* 7,25b.26; gemeint: ein Spiegel der Majestät Gottes; Vulg. [...] *speculum sine macula Dei maiestatis*). Als letzte Bemerkung zur »Weisheit« nach *Weish* 6,12 verweist er auf seine Erläuterung zum Begriff der Gerechtigkeit in *Weish* 1,15, wo es im biblischen Text heißt, »die Gerechtigkeit ist unsterblich« (bei Eckhart nach einer Überlieferungsvariante der Vulgata *perpetua et immortalis* – unvergänglich und unsterblich).⁶

Eckhart lässt sich, wie seine Auslegung zeigt, bei der Lektüre des alttestamentlichen Weisheitstextes ganz auf den Anspruch des Autors ein, die Konzepte von Weisheit und Gerechtigkeit im religiösen Horizont zu erschließen. Er lässt sich damit zugleich auf das Thema der Schöpfungstheologie ein, das die ersten Kapitel von *Weisheit Salomos* beherrscht, nicht zuletzt in der einprägsamen Sentenz: *disponit omnia suaviter* – »sie durchwaltet voll Güte das All« bietet die Einheitsübersetzung (*Weish* 8,1). Für solches exegetisches Bemühen schafft er sich durch seine religionskritische Verwerfung eines Stillstands beim Oberflächlichen den notwendigen Raum. Was immer die liturgische Verankerung von Texten aus diesem biblischen Buch gewesen sein mag, so ist es bezeichnend, dass Eckhart auch in seinen *Deutschen Predigten* in drei bzw. vier Fällen Textzitate aus dem Buch *Weisheit Salomos* zugrunde legt. Es wäre vorläufig eine zu weit gefasste These zu behaupten, dass Eckhart das Woraufhin seiner Auslegung biblischer Texte aus der Weisheitsliteratur gewonnen habe, doch ist anzumerken, dass im Neuen Testament Joh 1,1 und Kol 1,15-20 eben diese weisheitlichen Texte voraussetzen.

Philosophische Philologie in Predigten

In den volkssprachlichen Predigten liegt der Predigt 47 ein Zitat aus *Weish* 1,7 zugrunde und der Predigt 6 – sowie der Predigt 39 – ein Zitat aus *Weish* 5,16.⁷ Im ersten Fall geht es um die Aussage, »Der Geist des Herrn hat erfüllt den Umkreis der Erde«, wobei gleich hinzuzufügen ist, dass Eckhart den Ausdruck »Umkreis der Erde« (*orbis terrarum*) auf die Seele bezieht. Im zweiten Fall geht es um die Zusage, »die Gerechten werden leben ewiglich, und ihr Lohn ist bei Gott«, für deren Deutung Eckhart nun doch eine lange Erläuterung des Begriffs der Gerechtigkeit vorträgt.

Von beiden Predigten soll hier in Grundzügen ein Bild vermittelt werden.

In Predigt 47 löst Eckhart seinen Bezugstext in *Weisheit Salomos* 1,7 aus seinem schöpfungstheologischen Horizont, aber er gibt damit keineswegs den Aspekt der Schöpfungstheologie überhaupt auf. Der Fokus liegt auf dem Verb »erfüllen« (*replere*), das in eigentümlicher philologischer Beharrlichkeit betrachtet wird. Da »Umkreis der Erde« ja als Bezeichnung für die Seele genommen wird, ist die Themenstellung der Predigt kaum eine andere als diejenige der oben genannten Predigt 24 über die Metapher »den Herrn Jesus Christus anziehen« im paulinischen Brieftext. Es ergibt sich so das Bild einer bemerkenswerten religionsphilosophischen Kontinuität zwischen dem jüdisch-hellenistischen Weisheitstext und der paulinischen Verkündigung des *Kyrios Christos*.

Nun geht Eckhart in seiner Auslegung zwar über den paränetischen weisheitlichen Gedanken hinweg, dass vor Gott nichts verborgen sei, weil sein »Geist« die geschaffene Welt erfülle. In *Weish* 1,7f. heißt es: »Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis, / und er, der alles zusammenhält, kennt jeden Laut. / Darum bleibt keiner verborgen, der Böses redet, / das Strafurteil geht nicht an ihm vorüber.« Doch er setzt – in einem scholastischen Diskurszusammenhang – mit dem schöfungsbezogenen Gedanken ein, dass alle Kreaturen »ein Merkmal göttlicher Natur an sich tragen« (497). Für die vom Textzitat her auslegungsbedürftige Vorstellung des »Erfüllens« zielt Eckhart auf eine Deutung im Sinne von »Vereinigung« – hier liegt ein gerechtfertigtes exegetisches Interesse zugrunde. Weniger leicht nachzuvollziehen ist seine Zerlegung der Verbindung »Geist des Herrn« (*spiritus Domini*) in ihre beiden Elemente »dominus/Herr« und »spiritus/Geist«, um differenzierte Aspekte der Gotteslehre zu erläutern. Für den Begriff »Geist« wird betont: »Ich sage, dass er Geist ist: darin liegt unsere Seligkeit, dass er uns mit sich vereint. Das Edelste, das Gott in allen Kreaturen bewirkt, das ist Sein (,Wesen').« (499) – »Seht, darum ist er ,Herr' und ,Geist', auf dass er uns selig mache in der Vereinigung mit ihm.« (503)

Auf diese Zielaussage führen jeweils zwei Schritte hin: Gott als »dominus/Herr« wird (a) die Vorstellung des »Erfüllens« zugeordnet, sodann wird (b) »Herrschaft« durch den Begriff des »Reichtums« erläutert (man könnte dafür wohl auf Röm 10,12-13 und die Rede vom ,reich machen' dort verweisen, doch stellt Eckhart keinen Bezug zu diesem Text her). Gott als »spiritus/Geist« wird (a) mit der Vorstellung der »Vereinigung« verbunden. Die

Erläuterungen dazu laufen (b) auf eine in Anlehnung an Augustin angeführte Beurteilung der Vereinigung zwischen der Seele und Gott hinaus: »Ist die Einheit so groß, die Leib und Seele miteinander haben, so ist die Einheit viel größer, in der sich Geist mit Geist vereint.« (503). Vorbereitet werden diese Ausführungen zu *Weish* 1,7 durch die kritische Abwehr einer problematischen Unterscheidung von »Sohn« und »Vater« in Gott. Weil es in Gott nicht Zeit und Raum gibt, »darum sind sie < = Vater und Sohn > eins in Gott und gibt es < dort > keinen Unterschied als < den zwischen > Ergießung und Ergossenheit« (499). Eine explizit christologische Deutung ist, so scheint es, grundsätzlich nicht erforderlich, um das Textzitat aus *Weisheit Salomos* in einem soteriologischen Sinn zu deuten. Unterschiedliche Texte mit oder ohne einen direkten (neutestamentlichen) Bezug auf Christus können deshalb weitgehend parallel behandelt werden.

Während Predigt 24 im Anschluss an Röm 13 und Gal 3 einen Reflexionsgang zur Christologie enthält, nach dem die Vereinigung mit Christus und Gott die Entäußerung des Menschen von allem Menschlichen verlangt, das nicht die »reine menschliche Natur« ist (277, 281), enthält die Predigt im Anschluss an *Weish* 1 eine Diskussion der Frage, wie die Seele die Vereinigung mit Gott ertragen könne: indem sie aus »dem Ihrigen« herausgebracht wird, wird »das Seinige« (d.h., was Gottes ist) »das Ihrige« (503).

Eckhart kann in Predigt 47 also dieselbe Denkfikur der Vereinigung aus dem schöpfungstheologischen Textzitat aus *Weish* 1 heraus entwickeln wie in Predigt 24 aus dem christologischen Textzitat aus Röm 13 bzw. Gal 3. Stellt auf den ersten Blick sein Gebrauch des paränetischen Weisheitstextes eine ungerechtfertigte Verfügung über den Text dar, so lässt sich doch verstehen, wie der Begriff des »Erfüllens« (*replere*) im Text einerseits auf die Seele, die ja zur Schöpfung im Ganzen hinzugehört, bezogen, und andererseits auf die Frage nach dem Heilvollen, der »Seligkeit«, hingelenkt wird (499, 503); dafür steht dann der Begriff der Vereinigung. Auch im Blick auf diese Predigt könnte man wohl wieder von einer religionskritischen Leseweise sprechen. In erster Linie wäre auf einen der Deutungsaspekte zum Gedanken des »Reichtums« des »dominus/Herrn« zu verweisen, den Eckhart in seine Predigt einbaut: »Der dritte Punkt des Reichseins ist der, dass man ohne Gegenerwartung gebe; denn wenn einer irgend etwas um irgend etwas gibt, der ist nicht vollends reich. Darum ist das Reichsein Gottes daran erwiesen, dass er alle seine Gaben umsonst

gibt.« (499) Dabei zitiert er als einen stützenden Beleg Ps 16,2 (15,2 Vulg.) in der Textfassung der Vulgata iuxta LXX: »Ich sprach zu meinem Herrn: mein Gott bist du, denn meines Gutes bedarfst du nicht.« (*dixi Domino Dominus meus es tu quoniam bonorum meorum non egēs*).⁸ So wird aus dem Kontext von Reflexionen über die Gottheit Gottes heraus ein religiöses »do ut des« religionskritisch ausgeschlossen.

Predigen nach dem Ende des Lohngedankens

Von hier aus ist es eine Probe wert zu erkunden, wie Eckhart in den Predigten 6 und 39 mit dem Textbezug auf Weish 5,16 verfährt, wo nun direkt von dem »Gerechten« – im klassischen biblischen Gegensatz zu dem »Gottlosen« – und seinem »Lohn« bei Gott die Rede ist. In den Bänden der *Lectura Eckhardi* hat Kurt Flasch diese beiden Predigten analysiert; im folgenden wird es nur um Predigt 6 gehen.⁹ Eckhart setzt mit einer direkten religionskritischen Erörterung ein, indem er »Gerechtigkeit« – nach der philosophischen, juristischen und theologischen Tradition – mit der Formel erläutert, »einem jeden geben, was sein ist«. In diesem Sinne gibt der Gerechte auch Gott, was sein ist, und Eckhart bezieht das Motiv auf die Ehre Gottes; in der lateinischen Kommentierung führt er dafür 1Tim 1,17 (»Dem König der Ewigkeit, dem unvergänglichen, unsichtbaren, einzigen Gott, sei Ehre und Herrlichkeit in alle Ewigkeit«) und 1Kor 10,31 (»Tut alles zur Verherrlichung Gottes«) an.

Zur Erläuterung heißt es: »Wer sind die, die Gott ehren? Die aus sich selbst gänzlich ausgegangen sind und des Ihrigen ganz und gar nichts suchen in irgendwelchen Dingen [...]« – die entsprechende Aufzählung schließt den Lohngedanken ein: »[...] die nicht nach Gut noch Ehre noch Gemach [Annehmlichkeit] noch Lust noch Nutzen noch Innigkeit noch Heiligkeit noch Lohn noch Himmelreich trachten« (77; vgl. LE 2,31). Mit vergleichbarer Schärfe erläutert Eckhart in Predigt 28 den Ausspruch Jesu in Mt 19,29 über »verlassen« und »erhalten«, wo wiederum gilt, dass der Lohngedanke zu überwinden ist: »[...] ja, gibst du's hin um tausendfältigen Lohn, so hast du nichts hingegeben: du musst dich selbst lassen, und zwar völlig lassen, dann hast du recht gelassen« (319). Im Zusammenhang der Predigt 6 wird indessen so wie in Predigt 86, in der die »Lust« des Zuhörens der Maria abgewiesen wurde, das »Dienen« – wie im Fall der Martha – anerkannt: »Wohlan, nun merkt auf! Wollten wir Gott aus keinem andern Grunde dienen als um der großen

Freude willen, welche die daran haben, die im ewigen Leben sind, und Gott selbst, wir könnten es gern tun und mit allem Fleiß [Eifer]« (79). Vergleichbar ist dazu in Predigt 58 die Erläuterung von »Dienen« und »Lohn« im Anschluss an den Ausspruch Jesu in Joh 12,26 (616-623).¹⁰

Das Textzitat aus Weish 5 behält in Eckharts Predigt trotz der Abwehr der Lohnvorstellung sein Gewicht, denn erstens schreibt es den Typus des »Gerechten« als das höchste Ideal fest, zweitens verknüpft es das Gerecht-Sein mit der Verheißung des »Lebens«, und drittens nimmt Eckhart die präpositionale Bestimmung »bei Gott« (*apud Dominum*) als die Bezeichnung für die Vollendung – und insofern auch den »Lohn« – selbst. Den Typus des Gerechten deutet Eckhart nach dem ersten Anlauf über die Formel »einem jeden geben, was sein ist« in einem zweiten Anlauf so, dass der Gerechte die Gerechtigkeit liebe und daher (gemäß dem Grundsatz: *qualia amas, talia es*) »ganz in sie verwandelt« ist.¹¹ Das hat für die Beziehung zu Gott zwei mögliche Konsequenzen: entweder – im negativen Fall – ist Gott nicht gerecht, dann aber würden die Gerechten »nicht die Bohne auf Gott achten«, oder Gott ist gerecht, dann gilt für die Gerechten, dass sie »alle Dinge von Gott als gleich hinnehmen«. Es gilt dann also: »Die Gerechten haben überhaupt keinen Willen; was Gott will, das gilt ihnen alles gleich, wie groß das Ungemach [Unglück] auch sei.«¹²

Diese vom Konzept der Gerechtigkeit her entworfene Zusammenstimmung bekräftigt Eckhart in seiner Auslegung der Verheißung des Lebens: »Was ist Leben? Gottes Sein ist mein Leben. Ist [...] mein Leben Gottes Sein, [dann] muss Gottes Sein mein sein und Gottes Wesenheit meine Wesenheit, nicht weniger und nicht mehr« (81). In einem weiteren Schritt nutzt er die präpositionale Bestimmung »bei Gott« für eine Verknüpfung des Textzitats aus Weish 5,16 (»[...] ihr Lohn ist bei Gott«) mit dem Schlüsselzitat aus Joh 1,1 (»[...] und das Wort war bei Gott [...]«): die »gerechte Seele« ist bei Gott, so wie nach dem Johannes-evangelium das »Wort« bei Gott ist. Damit ist ein Ansatzpunkt dafür gefunden, die Verheißung des Lebens für den Gerechten im Sinne der Sohnschaft auszulegen, die in Predigt 24 mit dem Bezug auf Gal 4 anklingt, ja, die präpositionale Bestimmung »bei Gott« wird in einer durch die christologische Aussage geleiteten Überbietungsfigur zum Gedanken der Gottesgeburt in der Seele (83/85).¹³

Eckhart kommt gegen Ende seiner Predigt noch einmal auf seine religionskritische Wendung ge-

gen den Lohngedanken zurück, indem er die Entgegensetzung von »Knechten« und »Freunden« nach Joh 15,15 aufgreift und die folgende Reflexion anbietet: »Was irgend etwas vom andern begehrt [erbittet], das ist ‚Knecht‘, und was lohnt, das ist ‚Herr‘. Ich dachte neulich darüber nach, ob ich von Gott etwas nehmen oder begehren [erbitten] wollte. Ich will es mir sehr wohl überlegen, denn, wenn ich von Gott < etwas > nehmen würde, so wäre ich unter Gott wie ein Knecht und er im Geben wie ein Herr. So aber soll es mit uns nicht sein im ewigen Leben.« (85; vgl. LE 2, 37) Die Verheißung des »Lebens« nach Weish 5,16 wird also noch einmal direkt gegen den Lohngedanken desselben Textzitats gewendet, den Eckhart positiv schon über die präpositionale Bestimmung »bei Gott« und deren Erweiterung im Rückgriff auf Joh 1 erschlossen hatte. Als spezifische religiöse Verhaltensweise bleibt – wie oben schon erwähnt – nur das »Dienen« oder »Wirken« im Sinne des Typus der Martha übrig.

Was *Weisheit Salomos* über den »Gerechten« und die Verheißung des »Lebens« zu sagen hat, erweist sich in Eckharts Auslegung als ein Gedanke, der wiederum in einer bemerkenswerten religionsphilosophischen Kontinuität zwischen dem jüdisch-hellenistischen Weisheitstext und – im Fall der genannten Predigt – der johanneischen Verkündigung der Sendung des Gottessohnes in die Welt darzustellen ist.

Ausblick

Die Antwort auf die plakative Frage »Wie legt Eckhart die Bibel aus?« dürfte nicht nur »religionskritisch« heißen, sondern – ebenso plakativ – »im Sinne der Sohnschaft des Gerechten, der Gott die Ehre gibt«. Auch das Buch *Weisheit Salomos* führt Eckhart von der Schöpfungstheologie an jene Grenze, an der für ihn von Vereinigung und Sohnschaft zu sprechen ist (vgl. Röm 8,15; Gal 4,5). Das Ineinandergreifen der Bezugnahme auf die alttestamentliche Weisheit und der Ausgestaltung der Christologie bei Eckhart ist indessen ein Thema, das weiter zu verfolgen wäre. Dabei sollte man sich stets des diskursiven Grundzugs von Eckharts Bibelauslegung bewusst bleiben, sowohl im Blick auf seine scholastischen Diskussionen als auch im Blick auf seine hermeneutischen Anstrengungen. Denn Eckhart kann direkt erklären: »Es ist aber zu bemerken: die vorgenannten Worte sind dazu auf viele Weisen ausgelegt worden, damit der Leser aus ihnen nach Belieben bald die eine, bald die andere nehme, je nachdem es ihm nützlich scheint. Die-

se Weise, dasselbe auf viele Weisen auszulegen, halte ich auch (sonst) in meinen zahlreichen Auslegungen inne.«¹⁴

Die Wirkungsgeschichte von Eckharts exegetischem Engagement ist indessen nicht leicht zu ermessen. In die kirchliche Verurteilung von Meister Eckhart 1329 gingen unter anderem eine Anzahl von Sätzen ausgerechnet aus der Predigt 6 im Anschluss an Weish 5,16 sowie ein Satz aus der Auslegung von Weish 11,27 ein. Gedruckt erschienen Predigten Eckharts zuerst 1521 in einem in Basel veranstalteten Druck der Schriften von Johannes Tauler (1300–1361). Dass aber diese Predigten mit gemeint sind, wenn Melancthon etwa in seinem Elementarbuch *Heubtartikel Christlicher Lehre* Tauler als einen maßgeblichen Theologen anführt, lässt sich nicht belegen.¹⁵ Um dennoch in der Lutherdekade mit einem Anstoß für die weitere Diskussion zu schließen: Von Meister Eckhart her wäre – mit einer Redewendung in seiner Auslegung des Johannesevangeliums – wohl zu fragen, ob nicht in Luthers Rechtfertigungslehre die Grammatik einen Musiker machen soll.¹⁶

Anmerkungen:

¹⁴ Die vorliegende Skizze ist John Barton gewidmet, dessen vielfältige Studien zum Thema »Reading the Old Testament« aktuell in dem Band *Biblical Interpretation and Method*, hg. v. K. J. Dell und P. M. Joyce, Oxford 2013, ein vielstimmiges Echo gefunden haben. Das Zitat: Hugo von St. Victor, *Didascalicon* (ca. 1125), Buch 6, Kap. 11.

¹⁵ So im exegetischen Werk zur *Weisheit Salomos* (Weish), *Expositio libri Sapientiae*, in: *Die lateinischen Werke*, Bd. 2, 301-634 (lat./dt.), hier 389 (n. 61). Das Beispiel wird auch von D. F. Duclow, *Meister Eckhart on the Book of Wisdom: Commentary and Sermons*, in: *Traditio* 43, 1987, 215-235, hier 221, zitiert (Nachdruck in: ders., *Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus*, Aldershot 2006, 151-173).

¹⁶ *Der Text der Predigt in: Meister Eckhart, Werke* (2 Bde., die Texte originalsprachl./hochdt.), hg. und komm. von N. Largier, Frankfurt/Main 1993, Bd. 2, 208-229 (739-747); auch in: *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet* (3 Bde., die Texte originalsprachl./hochdt.), hg. von G. Steer und L. Sturlese, Stuttgart 1998, 2003, 2008, hier Bd. 2, 139-175, komm. v. D. Mieth. Im folgenden wird nach diesen Ausgaben mit den Kürzeln *Werke* bzw. *LE* zitiert. Vgl. für die Zitate LE 2, 141, 143, 153; *Werke* 2, 209 (»Trost/Beglückung«), 213 (»Wohlgefühl«), 227/229 (»wesenhaft«).

¹⁷ *Der Text der Predigt in Werke* 1, 276-283 (944-947), nicht in *LE*. Für das erste Zitat 279/281, vgl. auch 323 (»etwas«, in *Predigt* 28) und 561 (»Gnade«, in *Predigt* 52); dazu im Kommentar die Begriffe »Seelengrund« und »Seelenfunke« ebd. 946 bzw. 964, vor allem 763-772. Für das zweite Zitat 281, vgl. auch 407/409 (»Zeit«, in *Predigt* 38). Für Eckharts Behandlung theologischer Zentralthemen vgl. B. McGinn, *The Mystical Thought of*

Meister Eckhart, New York 2001, zum Thema »Gnade« ebd., 127-131.

⁴ Vgl. die Angaben in Anm. 1; ferner ders., Meister Eckhart's Latin Biblical Exegesis, in: J. M. Hackett (Hg.), *A Companion to Meister Eckhart*, Leiden 2013, 321-336. Über die biblische Schrift informiert z.B. S. Schroer, *Das Buch der Weisheit*, in: E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, 8. Aufl., hg. v. C. Frevel, Stuttgart 2012, 484-496; zur Bedeutung der Schrift und der Frage ihrer Kanonizität vgl. J. Barr, *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford 1993, 58-80.

⁵ *Expositio Sancti Evangelii secundum Johannem*, in: *Die lateinischen Werke*, Bd. 3, 153-156 (n. 184-186) zu Joh 1,17, hier 155 (n. 185). Vgl. zur Interpretation McGinn (wie Anm. 3), 20-34, bes. 22f.; auch Largier in *Werke 2*, 846-851, zur Frage von Philosophie und Exegese.

⁶ *Expositio libri Sapientiae* (wie Anm. 1), 404f.

⁷ Predigt 47 in *Werke 1*, 496-503 (1033-1038); Predigt 6 in *Werke 1*, 76-87 (808-819) sowie in *LE 2*, 29-51, komm. v. K. Flasch; Predigt 39 in *Werke 1*, 420-427 (1007-1010) sowie in *LE 3*, 33-50, komm. v. K. Flasch. Eine in ihrer Echtheit umstrittene Predigt zu Weish 18,14 in *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. und üb. v. J. Quint, München 1963 u.ö., 415-424 (525f.).

⁸ Das Psalmzitat wird vergleichbar auch in *Expositio libri Sapientiae*, n. 272 (zu Weish 16,25), verwendet.

⁹ S. Anm. 7; zur Auslegung von Weish 5,16 in *Expositio libri Sapientiae*, n. 59-70, und den Predigten 6 und 39 vgl. Duclow (wie Anm. 1), 219-226.

¹⁰ *Werke 1*, 616-623 (1082-1084).


¹¹ Vgl. Flasch in *LE 2*, 43-45; der Grundsatz »qualia amas, talis es« nach Augustin auch in der Kommentierung von Weish 1,14 (n. 34) sowie in Predigt 38 (*Werke 1*, 406-419 [997-1006], hier 413). Vgl. auch die Analyse des Gedankens der Gerechtigkeit in der Auslegung des Johannesevangeliums (n. 14-22: *Werke 2*, 500-508).

¹² *Werke 1*, 79 (Z. 28-30, Z. 9-11, Z. 25-27), vgl. *LE 2*, 31/33. Zu der Art der kritischen Gegenprobe vgl. auch die Ausführungen zu den »Geboten Gottes« in Predigt 28 (*Werke 1*, 316-325, hier 317).

¹³ Vgl. den Kommentar von Largier in *Werke 1*, 814-819, McGinn (wie Anm. 3), 53-70, ferner 141 (»The Dominican preached the geburt in season and out, and it is worth pondering why he made it so central to his message.«).

¹⁴ *Werke 2*, 525 (*Expositio Sancti Evangelii secundum Johannem*, n. 39). Vgl. McGinn (wie Anm. 3), 27 bei Anm. 39; zusammenfassend zu Eckharts Exegese auch Duclow (wie Anm. 1), 233f. und ders. (wie Anm. 4), 327-334, wo indessen das Problem von »parabolic meanings« weiter nach unterschiedlichen Textgattungen biblischer Texte zu differenzieren wäre.

¹⁵ Ph. Melancthon, *Heubartikel Christlicher Lehre*, hg. v. R. Jenett und J. Schilling, Leipzig 2002, 159. Luthers Empfehlungen von Tauler (WA.B 1, 79 [1516], WA 1, 557 [1518]; vgl. WA 9, 95-104) beziehen sich auf einen Druck aus Augsburg von 1508. Für den Inhalt der Druckausgabe von 1521 vgl. *Werke 2*, 1021-1023. Für die kirchliche Verurteilung von Eckhart s. H. Denzinger / P. Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* (lat./dt.), 43. Aufl. Freiburg 2010, 372-376 (bes. Sätze 8, 9, 10, 22; 19 [»Gott liebt die Seelen, nicht das Werk außen.« / *Deus animas amat, non opus extra.*]).

¹⁶ Vgl. *Werke 2*, 502 (*Expositio Sancti Evangelii secundum Johannem*, n. 16). – Der Beitrag entstand im Zusammenhang mit einem Seminar über das mystische Verständnis von Koran und Bibel im Studium Fundamentale an der Universität Erfurt, das federführend von Dr. Saeed Zarrabi-Zadeh geleitet wurde. Der Verfasser dankt Herrn Zarrabi-Zadeh für interessante Einblicke in das Denken Eckharts und anderer Mystiker sowie für kritische Rückfragen zum plakativen Begriff der Religionskritik. 

Meister Eckhart und der Sufismus

Von Saeed Zarrabi-Zadeh, Universität Erfurt

Saeed Zarrabi-Zadeh ist Mitarbeiter am Seminar für Religionswissenschaft der Universität Erfurt; epd Dokumentation hat seinen auf Englisch gehaltenen Vortrag für diese Ausgabe übersetzt.

Es ist mir eine Ehre, zum zweiten Mal Gast einer Tagung der Meister-Eckhart-Gesellschaft zu sein. Beim letzten Mal sprach ich im April 2011 in einem Vortrag anlässlich der internationalen Jahreskonferenz dieser Gesellschaft über die praktische Mystik von Meister Eckhart. Dieser Vortrag war Ergebnis eines Teils meiner Doktorarbeit über das vergleichende Studium von zwei bedeutenden mittelalterlichen Mystikern, Jalal al-Din Rumi (gestorben 1273) und Meister Eckhart (gestorben 1327/8), die ich unter Betreuung von Prof. Jamal Malik und Prof. Dietmar Mieth geschrieben und kürzlich an der Universität Erfurt verteidigt habe. Dort habe ich versprochen, dass ich die Methodik und Ergebnisse meiner vergleichenden Analyse bei einer folgenden Tagung dieser Gesellschaft erläutern würde. Heute habe ich die Gelegenheit, über die Methodik zu sprechen, die ich bei meinem Studium dieser muslimischen und christlichen Mystiker verwendet habe, und zu versuchen, dies in einen breiteren Zusammenhang vergleichender Studien zu Eckhart und der allgemeinen islamischen Mystik zu stellen.

Meine Untersuchung zu Rumi und Eckhart ist sicherlich nicht die einzige vergleichende Studie zwischen dem Sufismus (arabisch: *taṣawwuf*; dieser Begriff wird oft in Verbindung mit der mystischen Dimension des Islams verwendet) und Eckharts Mystik. Ich erinnere mich, dass meine erste ernsthafte Begegnung mit Eckhart 2002 stattfand, als ich in Teheran war und der iranischen Theologe Prof. Ghasem Kakaie¹ dort ein Buch über Eckhart und den bekannten mittelalterlichen Sufi Ibn 'Arabi veröffentlichte. Dieses recht umfangreiche Werk (ca. 700 Seiten), das die Idee der Einheit des Seins (arabisch: *wahdat al-wujūd*) in den Werken dieser beiden Mystiker verglich, war für den Autor ein großer Erfolg. Es erhielt im nächsten Jahr den Nationalen Buchpreis Irans und erlebte fünf Neuauflagen in zehn Jahren. Wichtig für die Rezeption dieses Buches waren sicherlich der Ruhm und der Schreibstil von Prof. Kakaie sowie auch ein Vorwort, das der einflussreiche iranische Intellektuelle Mostafa

Malekiyan verfasste. Wichtig für Erfolg und Popularität waren aber auch die lebhafteste Aktualität der Mystik sowohl in der Bevölkerung als auch in der akademischen Welt, und auch der iranische Wunsch, mehr über Meister Eckhart auf Persisch und im Vergleich zur mystischen Tradition des Islams zu erfahren. Neben der Monografie Kakai- es sind in den vergangenen Jahren weitere Bücher und Aufsätze erschienen, die Vertreter des Sufismus mit Eckhart vergleichen. Zu nennen ist M. A. Sells' *Mystical Languages of Unsayings*, die unter anderem Kapitel über Ibn 'Arabi und Eckhart enthalten, R. Shah-Kazemis *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*; und F. Rahmatis Aufsatz mit dem Titel »Das Menschenbild in christlicher und islamischer Mystik: Meister Eckhart und Ibn 'Arabi.«²

Den meisten dieser vergleichenden Studien zum Sufismus und Eckhart sind zwei wesentliche Merkmale gemeinsam. Zunächst besteht ihr Ansatz darin, sich für den Vergleich auf Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Seiten zu konzentrieren und diese Ähnlichkeiten herauszustellen. Sicherlich kümmern sie sich auch um die Unterschiede. Aber oft betrachten sie diese als nicht so wesentlich und bedeutsam wie die Ähnlichkeiten oder sie versuchen, diese zu Gemeinsamkeiten zu reduzieren und in ihrem Lichte zu deuten. Ihr Ansatz kann als Fortsetzung einer Methodik betrachtet werden, die beim Studium der Mystik als »Essentialismus« bezeichnet wurde. Dieser Ansatz betont den universellen Kern aller mystischen Traditionen unabhängig von ihrem unterschiedlichen Kontext und ihren Rahmenbedingungen. Diesen Ansatz verfolgen mehrere Klassiker zur Mystik, vor allem mit einem Erscheinungsjahr vor den 1970er Jahren, unter ihnen so herausragende Gelehrte wie William James, Evelyn Underhill, Rudolf Otto und Walter T. Stace³. Unter den jüngeren »Neo-Essentialisten« könnte man Robert K.C. Forman nennen, der den Begriff »pure conscious event« (PCE) verwendet, um eine mystische Erfahrung zu bezeichnen, die unterschiedlichen Traditionen und Konstellationen gemeinsam ist⁴.

Das zweite Merkmal, das vielen früheren vergleichenden Studien des Sufismus und der Mystik Eckharts gemeinsam ist, besteht darin, dass sie – im Bemühen um die betonte Darstellung von Gemeinsamkeiten – für den Vergleich mit Eckhart

einen Vertreter des Sufismus wählen, dessen mystisches System mit dem von Eckhart ähnlich ist. Sie wählen diejenigen Sufis aus, die zum Beispiel die Rolle der Vernunft und des Wissens sowohl in den theoretischen als auch in den praktischen Aspekten der Mystik betonen und die als Anhänger einer »spekulativen Mystik« betrachtet werden können, eine Bezeichnung, die in Zusammenhang mit der Mystik Eckharts erstmals von Josef Quint⁵ verwendet wurde. Wie wir in den genannten Beispielen vergleichender Studien des Sufismus und der Mystik Eckharts gesehen haben, ist es deswegen oft der »größte Meister« (arabisch: *al-Shaykh al-Akbar*) Andalusiens, Ibn 'Arabi, ein Sufi, der gern als Hauptvertreter der spekulativen Mystik im Islam betrachtet wird, der in mehreren Fällen als Vergleichspartner für Meister Eckhart dient. Eine solche Auswahl ist nicht nur auf Studien beschränkt, die islamische Mystiker mit Eckhart vergleichen. So erscheint zum Beispiel der indische Philosoph und spekulative Mystiker Shankara (gestorben 820?) in mehreren komparativen Arbeiten zum Hinduismus und Eckharts Mystik als dessen Vergleichspartner. In Ergänzung zu den oben genannten *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart* kann man hier Rudolf Ottos *West-östliche Mystik* erwähnen, die erstmals 1926 veröffentlicht wurde, als Beispiel einer solchen Gegenüberstellung, in der Eckhart und Shankara als die Vertreter einer westlichen und östlichen Mystik angeführt werden. Interessanterweise werden alle diese drei Persönlichkeiten, Eckhart, Ibn 'Arabi und Shankara sowohl Mystiker als auch Philosophen genannt.

Im Hinblick auf Ibn 'Arabi und Eckhart sind die bemerkenswerten Gemeinsamkeiten in ihren mystischen Systemen sicherlich kein Zufall. Und im Unterschied zu Shankara hatte Ibn 'Arabi auch historische Verbindungen zu Eckhart. Das waren keine direkten Kontakte zwischen den beiden Mystikern – unmöglich, da Eckhart erst 20 Jahre nach dem Tod von Ibn 'Arabi geboren wurde – und auch keine Kontakte ihrer Schüler oder Studenten. Aber sie waren von denselben geistigen Quellen beeinflusst, die vor ihrer Zeit entstanden sind. Dazu gehörte die griechische Philosophie, insbesondere der Platonismus und Neoplatonismus in Verbindung mit dem Aristotelianismus, der vor allem zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert von muslimischen Philosophen entwickelt wurde. Kurt Flaschs jüngst erschienene Monografie *Meister Eckhart: Die Geburt der »Deutschen Mystik« aus dem Geist der arabischen Philosophie*⁶ versucht, den bedeutsamen Einfluss muslimischer Philosophen, vor allem von Averroes (gestorben 1198),

auf Eckhart und die sogenannte »Deutsche Mystik« aufzuzeigen – allerdings mit einiger Überbetonung dieser Einflüsse und der Rolle der aristotelischen Tendenzen in der islamischen Philosophie in diesem Kontext. Gleichwohl war die posthume Situation für Ibn 'Arabi und Eckhart sehr verschieden. Während Ibn 'Arabis theoretisch orientierte Schüler wie Sadr al-Din Qunawi (gestorben 1274) und Mu'ayyad al-Din Jandi (gestorben ca. 1300) die theoretische und philosophische Seite in der Lehre ihres Meisters betonten, haben Eckharts herausragende Anhänger wie Johannes Tauler (gestorben 1361) und Heinrich Seuse (gestorben 1366) eher den praktischen Aspekt von Eckharts Erbe angenommen und verstärkt, wie er vor allem in seinen deutschen Werken zum Ausdruck kam.

Mein Ansatz für das Studium von Rumi und Eckhart unterscheidet sich von den meisten früheren komparativen Studien des Sufismus und der Mystik Eckharts. Zum einen konzentriert er sich nicht auf die Ähnlichkeiten in ihrer Mystik und versucht nicht, auf der Basis von Gemeinsamkeiten allgemeine Kategorien aufzustellen oder Unterschiede in den Begrifflichkeiten von Gemeinsamkeiten zu deuten. Er übernimmt also nicht die essentialistische Methodik. Zum anderen konzentriert er sich nicht auf Unterschiede und betont diese nicht übermäßig und will auch nicht die Rolle unterschiedlicher Konstellationen und Kontexte bei der Gestaltung ihrer jeweiligen Mystik hervorheben. Diese letztere Methodik setzte in den 70er Jahren beim akademischen Studium der Mystik ein, im Einklang mit der starken Präsenz postmoderner und post-strukturalistischer Theorien in den Human- und Sozialwissenschaften, die oft zu der kontroversen Rubrik des »Konstruktivismus« gestellt werden. Mehrere Wissenschaftler wie William Wainwright, Ninian Smart, Peter Moore und besonders Steven T. Katz haben diese Methode eingesetzt, um zu ermitteln, wie Differenzen im historischen, kulturellen, religiösen, psychologischen und sonstigen Hintergrund von Mystikern zu Unterschieden in ihrer Mystik selbst geführt haben. Ein klassisches Beispiel für Werke, die eine konstruktivistische Methodik einsetzen, ist die Sammlung von Aufsätzen, die Steven T. Katz 1978 herausgegeben und veröffentlicht hat⁷. Mein Ansatz ist also in diesem Sinne nicht konstruktivistisch. Im Studium von Rumi und Eckhart habe ich versucht, die Überbetonungen zu vermeiden, die sowohl in den essentialistischen als auch in den konstruktivistischen Ansätzen vorhanden sind. Ich habe versucht, sowohl den Gemeinsamkeiten als auch den Unterschieden in ihren mystischen Lehren die nötige Aufmerksamkeit zu schenken. Anstatt die komparative Me-

thode zu nutzen, um allgemeine Kategorien aufzustellen oder um den Einfluss von Rahmenbedingungen der Mystiker auf ihre Mystik nachzuweisen, wird diese Methode als ein Mittel für Klarstellung und Verständnis eingesetzt. Der Vergleich dient dann als methodischer Apparat, um die besonderen Merkmale, zentralen Themen und Konzentrationspunkte von Rumis und Eckharts Lehren zu verstehen und deutlicher herauszustellen. Diese Besonderheiten werden im Prozess der Gegenüberstellung sichtbarer und fassbarer. Es geht darum, Rumi vor den Spiegel Eckharts zu stellen, und Eckhart vor Rumis Spiegel, und jede Seite mittels der Reflexion der anderen Seite besser zu verstehen. Ein solcher Vergleich ist besonders nützlich, um die Ideen eines höchst unsystematischen Autors wie Rumi mit Hilfe der Reflexion eines besser organisierten Mystikers wie Eckhart zu sichten und zu ergründen.

Dank eines solchen Ansatzes ist für den Vergleich in meiner Studie nicht ein islamischer Mystiker gewählt worden, dessen mystische Ideen sehr nah bei Eckharts Mystik liegen. Eckhart zum Beispiel mit Ibn 'Arabi oder einem Angehörigen seiner Schule gegenüberzustellen, die in der theoretischen Erklärung der Beziehung zwischen Gott und den Lebewesen sowohl der Vernunft und dem Wissen einen besonderen Platz geben als auch dem praktischen Weg der Vervollkommnung, könnte weder die besonderen Merkmale von Eckharts Mystik noch die seines muslimischen Gegenparts herausstellen, so nützlich dies sonst auch sein mag. Die Persönlichkeit, die ich für den Vergleich mit Eckhart gewählt habe, ist der bekannte Sufi des 13. Jahrhunderts, Rumi, der Vorläufer des Sufi-Ordens Mewlewi, der für seine tanzenden Derwische und ihre spirituelle Tanzeremonie bekannt ist. Im Gegensatz zu Eckhart stellt Rumi die Liebe in das Zentrum der empirischen, theoretischen und praktischen Aspekte seiner Auffassung von Sufismus. Eckhart stellt die Vernunft über den Willen und das Verstehen über die Liebe, auch wenn er sie als komplementär betrachtet, und sein Weg der mystischen Wiederkehr (lateinisch: *reditus*) beginnt, wenn die Vernunft wach ist und endet, wenn der losgelöste Intellekt in der Erde ruht. Für Rumi hingegen wird die Vernunft vorher vergiftet und ergibt sich der Liebe, die neben der Eigenschaft, Kraft der Schöpfung zu sein, auch die Kraft der mystischen Vervollkommnung ist und in allen Phasen der mystischen Wiederkehr (arabisch: *rujū* ') des Menschen die Hauptrolle spielt. Wenn der Gelehrte Eckhart erklärt, dass »Moses, Christus und der Philosoph [Aristoteles] die gleiche Lehre vertreten und sich nur in der Art der Lehre

unterscheiden«⁸, so ist der Ash'arite Rumi ein entschiedener Gegner von Philosophie und philosophischer Rationalität, die nach seiner Überzeugung keinen Weg zu Wahrheit und mystischer Vervollkommnung weist⁹. Rumi ist nie als Philosoph bezeichnet worden, während Eckhart von einigen Gelehrten als *Philosoph des Christentums* betrachtet wird, ob wir diesen Titel nun billigen oder nicht.

Während meine vergleichende Studie sowohl die Ähnlichkeiten als auch die Unterschiede von Rumi und Eckhart berücksichtigt, konzentriert sie sich auf die praktische Mystik der beiden Persönlichkeiten. Gleichwohl wird ihre praktische Mystik im Kontext ihres jeweiligen mystischen Gesamtsystems verstanden und systematisiert. Dazu gehört besonders der Kontext und Rahmen ihrer theoretischen Mystik, wie er in ihren Werken entwickelt wurde. Der Begriff »praktische Mystik« definiert sich über die Phasen des mystischen Weges der Vervollkommnung und der Praxis, der mit Blick auf dieses Ziel absolviert werden muss¹⁰. Als Ergebnis meiner Studie wird gezeigt, dass sowohl Rumi als auch Eckhart zwei Hauptphasen erwähnen, auch wenn sie die graduelle Natur des mystischen Pfades betonen: Rumi spricht von den Hauptphasen der Herrschaft des Verstands und der Herrschaft des Herzens, nachdem man die Startphase der Herrschaft des *nafs* verlassen hat. Und Eckhart spricht von zwei Hauptphasen der Geburt des Sohnes und der grundlegenden Identität, nachdem man den Startpunkt der kreatürlichen *eigenschaft* verlassen hat. Beide betrachten sie zwei wesentliche mystische Praktiken, die geleistet werden sollten, um die von ihnen genannten mystischen Phasen zu erreichen. Bei Rumi sind das die Praktiken der *fanā* (das Nichtswerden) und der Sublimierung und für Eckhart *abgescheidenheit* und Durchbruch¹¹. Auch wenn man *prima facie* annehmen könnte, dass es sich hier um eine Eins-zu-eins-Korrespondenz zwischen zwei Konzepten von Phasen und Praktiken handelt, die von Rumi und Eckhart entwickelt wurden, zeigen die Merkmale dieser Phasen und Praktiken, wie sie in ihren jeweiligen *oeuvres* erklärt sind, eine partielle Korrespondenz. Zum Beispiel erreicht Rumis praktische Mystik niemals eine solche Negativität und einen Apophatizismus, wie man ihn in Eckharts Phase der grundlegenden Identität findet. Und die zweite Phase von Rumis Praxisweg (Herrschaft des Herzens) stimmt eher mit der erste Phase von Eckharts Weg (Geburt des Sohnes) überein und nicht mit seiner zweiten. Außerdem ist das Verhältnis zwischen den zwei Teilen der praktischen Mystik, Phasen und Praktiken, für die beiden

Mystiker nicht gleich. Während die philosophische Mystik von Eckhart eine notwendige und natürliche Beziehung zwischen mystischer Praxis und dem Erlangen mystischer Phasen betrachtet, sieht der ascharitische Sufismus von Rumi in den Praktiken allenfalls eine vorbereitende Rolle, um die Phasen mystischer Vervollkommnung zu erreichen. Zu diesem sollte man die oben erwähnte zentrale Rolle der Liebe in Rumis Praxis-Weg der Extase hinzufügen und die der Vernunft für Eckharts nüchternen Pfad. Die Gegenüberstellung von Rumi und Eckhart hinsichtlich ihrer praktischen Mystik macht ihre Konzentrationspunkte und Besonderheiten viel besser deutlich als das getrennte Studium ihrer praktischen Lehren.

Um die Erkenntnisse und Ergebnisse meiner vergleichenden Studie zu Rumi und Eckhart im Detail zu erklären, ist sicherlich mehr Zeit erforderlich, und ich hoffe, dass ich bei einer weiteren Versammlung von Meister-Eckhart-Wissenschaftlern und Experten die Gelegenheit dafür erhalte. Die gesamte Studie findet sich in meinem Buch *Practical Mysticism: Rumi and Eckhart*, das 2014 veröffentlicht wird.

Anmerkungen:

¹ Titel des Buches ist: *Waḥdat-i Wujūd bi Riwayāt-i Ibn-i 'Arabī wa Māyster Ekhārt* (»Unity of Being according to Ibn 'Arabi and Meister Eckhart«). Veröffentlicht von Hermes Publication in Teheran.

² Die bibliographischen Details dieser Texte sind: Sells, Michael A., *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago: University of Chicago Press, 1994; Shah-Kazemi, Reza, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*, Bloomington, Ind.: World Wisdom Inc., 2006; und Rahmati, Fateme, »Das Menschenbild in christlicher und islamischer Mystik: Meister Eckhart und Ibn 'Arabi,« in *Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt* (Meister-Eckhart-Jahrbuch 2), hrsg. von A.

Quero-Sánchez und G. Steer, Stuttgart: Kohlhammer, 2008, pp. 237–67.

³ Siehe z.B. James, William, *The Varieties of Religious Experience*, New York: The Modern Library, 1902; Underhill, Evelyn, *Mysticism: The Nature and Development of Spiritual Consciousness*, London: Methuen, 1911; Otto, Rudolf, *West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gotha: L. Klotz, 1926; and Stace, Walter Terence, *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan, 1960.

⁴ See *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, hrsg. von Robert K. C. Forman, New

York and London: Oxford University Press, 1990; and Forman, Robert K. C., *Mysticism, Mind, Consciousness*, Albany, NY: SUNY Press, 1999.

⁵ In »Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts,« *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, no. 27, 1953, pp. 48–76. Nach ihm verwendeten mehrere Wissenschaftler den Begriff für Eckhart und seine Anhänger, wenn auch nicht exakt mit der gleichen Bedeutung wie Quint.

⁶ Veröffentlicht 2006 bei C. H. Beck in München, angenommen vom International Book Award für das Jahr 2008 vom iranischen Ministry of Culture and Islamic Guidance, ein weiterer iranischer Preis für ein Buch mit Bezug auf Eckhart.

⁷ *S. Mysticism and Philosophical Analysis*, hrsg. von Steven T. Katz, New York: Oxford University Press, 1978.

⁸ *Commentary on John*, no. 185, in *Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, vol. III, hrsg. von Karl Christ et al., Stuttgart et al.: Kohlhammer, 1994, p. 155.

⁹ Siehe z.B. *Rumis Mathnaw?*, vol. I, verses 2125–40 (in: *Rumi, The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī*, edited and translated by R. A. Nicholson, vol. 2, London: Luzac & Co., 1926, pp. 115–6).

¹⁰ Für die Definition von praktischer Mystik und den Unterschied zwischen praktischer Mystik und mystischer Ethik siehe Zarrabi-Zadeh, Saeed, »Practical Mysticism, Its Definition, Parts and Characteristics,« *Studies in Spirituality*, no. 19, 2009, pp. 1–13.

¹¹ Für eine Zusammenfassung von Eckharts praktischer Mystik und seine mystischen Phasen und Praktiken siehe »Eckhart's Mysticism of Intellectual Detachment,« in *Meister Eckharts Erfurter Reden* in ihrem Kontext (Meister-Eckhart-Jahrbuch 6), hrsg. von Dagmar Gottschall and Dietmar Mieth, Stuttgart: Kohlhammer, 2013, pp. 347. D

Die individuelle Unmittelbarkeit der Mystik als Herausforderung der Religionen

Von Dietmar Mieth

Prof. Dr. Dietmar Mieth ist emeritierter Professor für Theologische Ethik/Sozialethik der Universität Tübingen, Fellow am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt und Präsident der Meister-Eckhart-Gesellschaft¹

Individuelle Unmittelbarkeit wird gegenüber vermittelnden Religions-Institutionen auf verschiedene Weise geltend gemacht: einmal im Bündnis mit einer intellektualistischen Philosophie, zum anderen in einer affektiven Richtung des Gemütsrausches, mindestens in einen andere Zustand, für den oft der Ausdruck »Mystik« exklusiv reklamiert wird. Dem widerspricht aber, dass »philosophische« Perioden der Theologien sich keineswegs durch eine Distanz zur religiösen Erfahrung auszeichnen müssen. Gewiss kann »Vernunft« zum Zankapfel der Religion werden, aber dann nicht unbedingt im Konflikt zwischen »Rationalität und Mystik«. Vermutlich wäre es eine Möglichkeit, philosophische und poetische Unmittelbarkeit zu unterscheiden, um etwa die Poesie eines Johannes vom Kreuz mit der Intellektualität eines Meister Eckhart zu vereinen,

aber beide gehen auch ineinander über. »Unmittelbarkeit« changiert daher, unbeschadet des Konflikts mit Schrift-, Rechts- und Ritual-Autoritäten, zwischen rationaler Philosophie und emotionaler Poesie. Dies gilt auch z.B. im Islam: in der Unterschiedlichkeit eines Ibn Arrabi und eines Rumi, die doch in der Suche nach der Einheit miteinander unterwegs sind. Nicht zu übersehen ist, dass »Mystik«, verstanden als die Intensität religiöser Erfahrung², auch gelegentlich auf Seiten der Autoritäten auftreten kann: z.B. bei Bernhard von Clairvaux in seiner Auseinandersetzung mit Petrus Abälard, bei Georgio Palamas oder bei Al Ghazzali in seiner Auseinandersetzung mit Ibn Sina (Avicenna). Aber dies erscheint eher als die Ausnahme (siehe dazu unten).

Im Folgenden werde ich zunächst, ausgehend von Meister Eckhart, auf den christlichen Konflikt zu sprechen komme, dann mich dem Islam und dem Judentum widmen, um schließlich einen Blick auf die »gottlose« Mystik zu werfen, die sich nicht mehr an monotheistischen oder panentheistischen Modellen orientiert.

1. Perspektive: Unmittelbarkeit – ein christlicher Konflikt?

a) Meister Eckhart oder der »Fahrstuhl« in die Unmittelbarkeit:

Eckhart schreibt über die Einheit, die er sucht und in der er auch die ihm anvertrauten Zuhörer sieht:

»Liebe Kinder, ich bitte euch, dass ihr den einen Sinn euch merkt. Ich bitte euch darum um Gottes willen, und ich bitte euch, dass ihr es durchführt um meinetwillen und diesen Sinn stets bewahrt. Alle, die auf die Weise in der Einheit sind, von der ich vorhin gesprochen habe, wenn diese (auch) ohne Anschauung davon sind (’âne bildunge’), so dürfen sie nicht wännen, dass diese Anschauung mehr wiegen würde oder dass sie (ohne diese Anschauung) aus der Einheit herausgefallen wären. Wenn das einer denken würde, wäre er im Unrecht. Man könnte sagen, es wäre Ketzerei. Denn ihr sollt wissen, dass da in der Einheit weder ein Konrad noch ein Heinrich (als solcher) ist. Ich will euch sagen, wie ich mich der

Leute annehme: ich strengte mich an, dass ich meiner selbst und aller Menschen vergesse, und ich füge mich für sie (stellvertretend?) in Einheit. Dass wir in Einheit bleiben, dazu helfe uns Gott.« (Pr. 64, DW III, 89-90, 7)

Nicht nur an dieser Stelle kann man feststellen: bei der philosophischen Interpretation Eckharts bleibt ein nicht gedeckter »Rest«, die Autorität seiner »Wahrheits«-Behauptungen in vielen Predigt-Schlüssen. Eine Wahrheit, die sich selbst durch ihn aussagt (vgl. Pr. 2, DW I, 41, 5 f.), die »unmittelbar aus dem Herzen Gottes« kommt, für die Eckhart sein Leben »zum Pfande« setzt (vgl. Pr. 2, DW I, 44, 7), das sind schon starke Worte, die an den Jesus des Johannesevangeliums erinnern und damit Eckhart als unmittelbar gegenwärtige Quelle des erhöht sprechenden Christus auftreten lassen. Ein solcher persönlicher Anspruch ist schwer zu überbieten. Es umschließt aber auch die Möglichkeiten der Rezipienten, die diese Wahrheit bereits in sich tragen (vgl. Pr. 5b,

DW I, 95, 6) und nur, anlässlich der Predigt, in sich suchend aus sich herausholen müssen. Es ist die ursprungsnahe Autorität der Innerlichkeit, die hier beschworen wird.³

Wie sieht Meister Eckharts »Unmittelbarkeit« aus? Ich wähle einige Elemente aus, die mir kennzeichnend zu sein scheinen.⁴ Ein erstes Element. Nicht zu übersehen ist, dass es sich um eine »vermittelte« Unmittelbarkeit handelt. Es ist aber eine von sich selbst wegweisende Art der Vermittlung, also alle Vermittlung ist an ihrer Selbstaufhebung mit beteiligt. Leiblichkeit, Zeitlichkeit und Vielheit sind in der Selbsttranszendenz nur noch in dem sich selbst verlierenden Selbst aufgehoben. Dabei bleibt, zeitlich gesehen, ein »Zugleich« des »Zwei-Einen.« (BgT) Wenn man davon eine Vorstellung gewinnen will, so schlage ich vor, das Bild eines alten Fahrstuhles – »Paternoster« heranzuziehen, der immer in Bewegung ist, aber je nach Einstiegsstufe unterschiedliche Höhen und Tiefenlagen vermittelt. Diese Prozesshaftigkeit ist wichtig. Denn es kommt Eckhart stets darauf an, in der Unmittelbarkeit, die Vermittlung zugleich verabschiedet und braucht, Differenzen zu wahren. Gott bleibt auch als der unmittelbar Berührte der Entzogene, und der Mensch bleibt Mensch. (vgl. D. Mieth zu: Gnade und Freiheit, in: JB 7)

Ein zweites Element: der Mensch steigt aus dem »Worumwillen« seines Seins, Lebens und Wirkens aus. Diese »Warumlosigkeit« ist aber keine »Worauslosigkeit«. Das Leben ist gleichsam vom Ursprung oder »principium« her zu leben. Was den Menschen konstituiert, bildet zugleich die »Kraft« in der Seele (Pr. 2), die ihn aus sich selbst heraus, d.h. aus seiner wahren Bestimmung heraus, so bewegt, dass es genügt zu wissen woher er stammt, um zu wissen, wohin er am besten geht. Zu wissen, woher er stammt, »adelt« ihn, gibt ihm, wie wir heute sagen, »Würde«.

Die Würde des Menschen überstrahlt bei Eckhart seine Geschöpflichkeit und seine Fehlerfähigkeit. Gewiss sieht er den Menschen auch als Sünder, und er berät konkrete sündige Menschen bereits in den »Reden der Unterweisung« genau darin, wie sie gegen die Sünde, mit der Sünde und nach der Sünde richtig leben können. Dazu lehrt er, wie ich das bezeichnen möchte, eine Art »präventive« Rechtfertigung, die, ebenfalls meines Erachtens, nicht weit von dem entfernt ist, was bei den griechischen Kirchenvätern »paideia-Lehre« genannt wird. Dabei geht es um die umfassende Heilsökonomie Gottes, die letztlich immer schon vergebend und erlösend wirkt. Sie ist die große

»Gabe« oder »Gnade«. Darum soll der Sünder nicht verzagen, sondern sich befreien lassen. In einer Wendung »wider alle Meister die heute leben« betont Eckhart, dass auch in der Sünde die »guten Werke« auf den Sünder aufbauend zurückwirken. (vgl. DW IV,2, Pr. 109)

Als viertes Element möchte ich die vorbehaltlose »Überlassenheit« herausstellen. Eckhart spricht von »Gelassenheit« im Sinne eines Zustandes, in welchem das »dein Wille geschehe« der Vaterunserbitte durchgreift. Das ist heute, so lautet mein Vorschlag, besser mit »Überlassenheit« auszudrücken.

b) Religiöse Individualisierung, einerseits im Mittelpunkt, andererseits an den Rand gedrängt?

Eckhart ist nicht der erste. Die Zisterzienser-Bewegung betont die individuelle Aneignung und öffnet damit die Quelle für den mystischen »Strom«, der sich oft in der Nähe von Zisterziensern und Zisterzienserinnen – man denke etwa an Helfta – zu einem See verbreitert, aber auch dann im 13. Jahrhundert in den Städten in der Frauenmystik und in der Dominikanermystik fließt.⁵ Dabei zeigt sich ein besonderer Widerspruch: Wir sehen einen Anschub zur religiösen Individualisierung bei Bernhard von Clairvaux, in der Ergänzung des »liber creaturarum« und des »liber revelationis« durch den »liber experientiae«.⁶ Dieser Anschub lässt sich in der zisterziensischen Gewissenslehre und Gewissensschulung weiter verfolgen. Dennoch sehen wir, wie sich dagegen das Interesse an Kontrolle, an Administration und schließlich an Inquisition durchsetzt. Ein Paradebeispiel dafür ist der Fall Marguerite Porete, die der Liebesmystik der Zisterzienser nahesteht.⁷

Marguerites Buch hat den Titel: »Der Spiegel der einfachen Seelen, die sich selbst vernichtet haben und die einzig im Wollen und Verlangen der Liebe verbleiben«. Das Buch ist vor 1306, einer ersten bekannten Verurteilung in Valenciennes, entstanden. Man kann durchaus annehmen, dass es ab ca. 1290 in Arbeit war. Daher ist eine frühe Begegnung der Autorin mit Eckhart als Lektor in Paris (1293) nicht unmöglich. Das erste Pariser Magisterium Eckhart (1302/03) bot die Möglichkeit ebenfalls.

Marguerites Hauptthemen: Freiheit, Liebe, Gerechtigkeit, Frieden für das religiös suchende Individuum (die Seele), eingebettet in die Vision einer »großzügigeren« Kirche.

Auszug aus Chapitre 5, p.55:

L' amour: Es gibt ein anderes Leben. Wir nennen es »Liebesfrieden« und »Nicht-Leben (vie annéantie)... Man kann es finden in:

«...einer Seele, die sich durch Glauben und nicht durch Werke rettet, die sich allein in der Liebe aufhält, die nichts tut wegen Gott, die nichts unterlässt wegen Gott, die man nicht belehren kann, der man nichts nehmen kann, noch geben, und die keinen Willen mehr hat. Sie will nichts durch Vermittlung, denn sie sucht die Theologie (science divine) nicht unter den Magistern dieser Welt.»

Es also um: Die enge und die weite Kirche L' Eglise la petite et L' Eglise la grande ; um die Ekklesiologie (bis heute); Kirche als Ursakrament: um Unmittelbarkeit und religiöses Selbstbewusstsein bzw. Religiöse Freiheit.⁹

Marguerites Prozess (1308-1310), der in Paris mit ihrer Hinrichtung als hartnäckige Ketzlerin endete, ist heute durch Sean L. Field präzise nacherzählt.¹⁰ Man kann daraus entnehmen, dass dieses erste »Autodafé« der Ketzergeschichte mit dem Anspruch Philipps IV. von Frankreich auf Inquisitionshoheit (parallel zum Templerprozess) verbunden ist und entsprechend manipuliert wurde.

Man war mit der Zuweisung von Ketzerei nicht zimperlich. Dennoch dauerte es länger, nachdem das Konzil von Vienne (1311-13) aus dem Marguerite-Prozess seine Urteile hinsichtlich der Beginen und Begarden verallgemeinert hatte, bis es an einigen Orten zu Verfolgungen kam. Hier hat Jörg Voigt auch die kirchliche Protektion gegenüber den Beginen nachgewiesen.¹¹

Im 14. Jahrhundert kann man in der orthodoxen Kirche ebenfalls eine Auseinandersetzung verfolgen, die freilich ganz anders verläuft.

c) Der Streit um den Palamismus in der Orthodoxie¹²

Im sog. Palamismus-Streit im 14. Jahrhundert in der Ostkirche und im byzantinischen Reich geht es zunächst um Probleme des inneren Gebetes (Hesychiasmus), dann um die Anerkennung der Energienlehre des Georgios Palamas (1298/7-1359), mit welcher dieser die erreichbare Nähe Gottes begründet. Die Streitigkeiten waren zudem noch mit damit nicht deckungsgleichen Auseinandersetzungen von Thronprätendenten verbunden. Die Erreichbarkeit der Nähe Gottes stand unter dem Vorzeichen der negativen Theologie,

wie sie in der Tradition des Ps. Dionysius steht, unter einem Vorbehalt. Dieser Vorbehalt konnte mit der Unterscheidung zwischen dem unzugänglichen Beisichbleiben Gottes und seiner aus sich herausgehenden für uns erfahrbar werdenden Energien aufgelöst werden. Diese Lösung des Palamas liest orthodoxe Quellen neu und führt zugleich zu einer neuen dogmatischen Festigung durch die abschließenden Synoden, die den Streit mit dem kalabrischen Theologen Barlaam (1290-1348), – einem für Dante und Petrarca bedeutenden Humanisten –, autoritativ zugunsten des Palamas beenden. Hier ist ein Punkt, an dem die orthodoxe Kirche »Mystik« wie ein dogmatisches Thema erörtert und den Diskurs auch dogmatisch abschließt. Damit dreht sich die Fragestellung um: »Mystik« wird zum zentralen Bestandteil einer ekklesiologischen Ausrichtung. Ganz anders ist dies z.B. in der protestantischen Kirche.

d) Mystik und Orthodoxie im Protestantismus – der Konflikt zwischen Erfahrung und Glaube zwischen Pietismus und Orthodoxie bis hin zu Barth, Bultmann und Heiler

Manchmal hat man den Eindruck, als ob vom jungen Luther, der die »Theologia deutsch« herausgibt, eine Spur parallel oder weiter geht, die der individuellen religiösen Erfahrung einen besonderen Raum und eine besondere Kompetenz zusichert. Es ist aber dann nicht Luther selbst, der an diesem Ansatz weiter anknüpft.¹³ Aus nachvollziehbaren Gründen war Luther mit der kontroverstheologischen Formulierung des protestantischen Glaubens, mit seiner Instituierung und mit einem lebendigen Gemeinwesen beschäftigt. Aber wir finden dies schon unter seinen Zeitgenossen und diese Linie reißt nicht ab, verbreiterte, ändert und verschmälert sich unter jeweils wechselnden Bedingungen.¹⁴ Dabei kommt dem Pietismus eine besondere Rolle in mehreren Schüben und Variationen zu. Oft wird Jacob Böhme als ein besonderer individueller Höhepunkt betrachtet. Auf der anderen Seite steht die Glaubenssicherung gegen »gnostische« Tendenzen.¹⁵ Sie wird ihrerseits vielfältig unter dem Ausdruck »Orthodoxie« verhandelt. Diese Spannung¹⁶ hält bis heute an, obwohl im gegenwärtigen Pietismus die religiöse Erfahrung oft mit einem strikten moralischen Konservatismus verbunden ist, während die Evangelischen Kirchen sich mehr oder weniger »offen« für gesellschaftliche Entwicklungen halten.

Nicht zu übersehen ist auch die doppelte Spannung zwischen Bultmann und Barth einerseits und zwischen Bultmann und Heiler andererseits.

Barths Einleitung in seiner Kirchlichen Dogmatik, in welcher er kritisch zur religiösen Erfahrung Stellung nimmt, ist mir selbst noch aus einem Colloquium mit dem Gerhard Ebeling (1977/78) in lebhafter Erinnerung. Andererseits hat Fritz Dieter Maaß aufgezeigt, dass Barth sich unter bestimmten Voraussetzungen durchaus auf den Ausdruck »Mystik« einlassen konnte.¹⁷

Annemarie Schimmel schildert in ihren Lebenserinnerungen sehr lebendig die Spannung zwischen Bultmann und Heiler – einem der Lehrer Shizuteru Ueda (siehe unten) – in ihren Marburger Nachkriegserfahrungen.¹⁸ Glaube, Rationalität und

religiöse Erfahrung begegnen sich wechselseitig kritisch. »Unmittelbarkeit« als innerchristlicher Konflikt lässt sich hier besonders stark nachvollziehen. In der evangelischen Kirche ist dieser Konflikt besonders dann präsent, wenn der christliche Glaube in einen religiösen »Synkretismus« eingeordnet werden soll. Damit hat die katholische Kirche ebenfalls ihre Schwierigkeiten, wie etwa der Fall des indischen katholischen Theologen Tissa Balasuriya zeigen kann.¹⁹ Es ist aber nicht nur ein Problem der christlichen Exklusivität, sondern auch ein Problem anderer monotheistischer Offenbarungsreligionen, wie man zunächst am Islam beobachten kann.

2. Perspektive: Nichtchristlicher Monotheismus

a) Beispiel Islam

Al Halladsch, der Sufi als Märtyrer

»Die Hinrichtung von al-Halladj (857-922) ... war ein tragischer Höhepunkt der zunehmenden Spannung zwischen den Vertretern der Orthodoxie im Islam und den Mystikern.«²⁰ Die Mystiker, also die Sufis, wendeten sich gegen den Rechtsformalismus der islamischen Gelehrten; sie wollten einen erlebten und sozial hilfreichen Glauben. Dazu sollten Meditation (fikr) und unablässige Gottesverehrung (dhikr) dienen.²¹ Die islamischen praktischen Glaubenspflichten suchten sie zu erfüllen, betrachteten sie aber nur als Ausgangspunkt für eine Steigerung der Gottes-Erkenntnis und der Gotte-Liebe. Im Mittelpunkt stehen dabei verschiedene Formen von Übungen, mit denen Fähigkeiten trainiert werden, diesem anderen Lebenszustand nahe zu kommen. Der Erfolg der Sufis beim Volk führte um so mehr zur Spannung, als berühmte Sufis wie Heilige verehrt wurden. Im Zentrum steht die intuitive Erkenntnis, auch innere Erfahrung genannt: »Diese Erkenntnis komme ja dem Mystiker direkt von Gott... sie erfülle ihn mit Freude und befreie ihn von den Fesseln der Welt... sie bringe eine Gewissheit mit sich, die dem Mystiker als Maßstab diene, um über Wahrheit und Irrtum zu urteilen.«²² Daneben wurden »synkretistische« Elemente aus der Gnosis, der persischen und indischen Religiosität zurückgewiesen.

Annemarie Schimmel beschreibt einen sog. »Bagdader Kreis« der Sufis um 900²³ Hier ging es um die religiöse Entfaltung einer übergreifenden und intensiv auf den Liebenden zurückwirkenden Herzensliebe. Al Halladj gilt insbesondere als »Märtyrer der mystischen Liebe«²⁴ Von Husain ibn

Mansur al Hallaj, wie der volle Name lautet, stammt, wie Schimmel berichtet, »der berühmteste aller Sufi-Aussprüche«. Sie übersetzt: »Ich bin die absolute (oder schöpferische) Wahrheit (oder: die wahre Realität)«²⁵ Dies wurde später als ein »Ich«, als Ausfluss göttlicher Gnade« im Unterschied zu einem sich selbst behaupteten »Ich« interpretiert. Hallaj unternahm drei Pilgerfahrten nach Mekka, bei der zweiten bereits von vielen Anhängern begleitet. Er inszenierte sein Leben auch durch eine Schiffsreise nach Indien und säte nach Schimmel im Indus-Tal die »mystische Poesie«²⁶, deren Saat weit aufging. Nach seiner Niederlassung in Bagdad geriet er nicht nur in Auseinandersetzung mit den Rechtsschulen, sondern auch in politische Konflikte, so dass er 912 eingekerkert und 922 schließlich – den Berichten nach auf scheußliche Weise – hingerichtet wurde. Nun hatte er immer schon den Tod »mystisch« vorweg genommen, da in ihm das wahre Leben oder »die Wirklichkeit der Wirklichkeit«²⁷ liege. Offensichtlich behinderte der Tod nicht die Verehrung Hallajs, die sich z.B. im »Werk des größten mystischen Dichters persischer Zunge, Jalaluddin Rumi«²⁸, spiegelt.

Al Ghazzali (1058/9-1111)

Die Probleme der Rechtstheologie des Islam mit dem Sufismus stellen vor die Alternative: eine geregelt-praktische oder eine impressiv-expressive Religion? Al Ghazzali, der berühmteste, mittelalterliche, islamische Theologe, der den seldschukischen Sultan im Iran beriet, aber auch einen Lehrstuhl am Kalifen-Hof in Bagdad hatte, steht für den Versuch, beides auszuprobieren und dabei wechselseitig Schranken zu errichten. In der Phase als Politikberater und Theologe setzte er sich mit der Philosophie und ihrer Bedeutung für den Islam

auseinander, indem er sie zugleich förderte und ihre Grenzen durch den Aufweis ihrer »Inkohärenzen« nachzuweisen versuchte. Ersteres scheint seine lateinische Rezeption zu bestimmen. Letzteres brachte ihn zeitweise in Gegensatz zu Ibn Sina (Avicenna) und dessen aristotelischen Intellektualismus. Er verurteilte scharf, was er für philosophische Anmaßung hielt. Möglicherweise war dies auch eine Art Selbstkritik. In der Phase, in welcher er sich, nach einem »Nervenzusammenbruch«²⁹ von politischen und theologischen Institutionen löste, versuchte er selbst dann den Weg als Sufi mit lebenspraktischen Übungen.³⁰ Schimmel beschreibt dies mit anderen als »mystischen Sprung«³¹ (142). Dabei tritt an die Stelle des Studiums der Prinzipien des Wissens die persönliche, ekstatische Erfahrung³², aber auch die Rückkehr in die Praktiken der Religion. Al'Ghazzalis »Wandel zur Gnosis aufgrund von Agnostizismus« (Schimmel) ist ein Versuch, diesen Widerspruch lebenspraktisch zu erproben. Uns kommt es hier nur darauf an, dass die genannte Spannung zwischen Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit auch als eine sehr individuelle, ja persönliche empfunden werden konnte.

b) Beispiel Judentum:

Als Beispiel dient mir hier die Auseinandersetzung um Moses Maimonides (1135-1204)³³ und die Idee der »doppelten Wahrheit«. Der renommierte Rabbi Salomos ben Abraham (Montpellier) belegte Maimonides mit dem Bann. Eine jüdische Inquisition verurteilte die Bücher des Maimonides 1232 zum Scheiterhaufen. Das Für und Wider dauert ins 14. Jh., d.h. bis in die Zeit Meister Eckharts an. Maimonides wurde aber eher wieder integriert. Bekanntlich gilt er heute als einer der führenden spekulativen Köpfe des Judentums.

Kontrovers waren seine Bücher »Führer der Unschlüssigen« und »Das Buch der Erkenntnis« (das erste Kapitel seiner »*Mischne Thorah* von 1180), zunächst wegen ihres philosophischen Ductus allgemein, der als Nutzung von »fremder Wahrheit« erschien, dann wegen der uneingeschränkten Befragung des Glaubens durch die Philosophie bzw. wegen einer rationalen Methode der Allegorisierung der Schrift. Diese letztere Methode hat ja bekanntlich einigen Einfluss auf Meister Eckharts Schriftauslegung ausgeübt. Es handelt sich also um einen Autoritätskonflikt, bei dem »Unmittelbarkeit« als eine Zugänglichkeit zur religiösen Wahrheit mittels Erfahrung und Vernunft den Gegnern wie eine Konkurrenz zu dem »Diktat« der göttlichen Wahrheit erschien. Dies wurde vor allem hinsichtlich der Predigt in der Synagoge als unzulässig erachtet, selbst wenn philosophische Methoden allgemein als legitim galten. Auch das erinnert an dominikanische Auseinandersetzungen zur Zeit Eckharts um die Predigt vor dem einfachen Volk. Ein Zentrum der Auseinandersetzung war die »Intellektualisierung« der Auferstehung, welche die leibliche Auferstehung zu leugnen schien. Dem konnte Maimonides noch zu Lebzeiten widersprechen (1190/91). Aber der Konflikt zwischen »Offenbarung« und »Vernunft«, in welchen die »Mystik« beiderseits hineinspielt, weil sich religiöse Erfahrung auf beides beziehen kann, der in Offenbarungsreligionen so oft unvermeidlich scheint³⁴, setzte sich in mehreren Wellen zunächst bis 1306 im spanischen und südfranzösischen Judentum fort und fand noch in der Aufklärungszeit (18. Jh.) eine Art Fortsetzung bzw. Steigerung durch Moses Mendelsohn – Maimonides verschärfend – und rief in verschiedenen Formen die Reaktion von Neo- bzw. heute der Ultra-Orthodoxien hervor.

3. Perspektive: Die Möglichkeit einer unmittelbaren und zugleich »gottlosen« Mystik (Fritz Mauthner) als Herausforderung aller monotheistischen Religionen

Die Literaten, u.a Robert Musil, Rainer Maria Rilke und Paul Celan, sind dafür bekannt, dass sie sich auch an Sprachformen, die sie bei Meister Eckhart fanden, angeschlossen haben³⁵. Im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts war Eckhart längst »geflügelt«, vor allem aufgrund der Übersetzungen von Gustav Landauer (Frankfurt a.M. 1903) und Hermann Büttner (zuerst Jena 1919/1921). Auf der einen Seite erschloss sich hier scheinbar der Irrweg einer nationalen Mythisierung, sei es der »Gottgläubigen«, sei es der »Deutschen Christen«.

Robert Musils »Mann ohne Eigenschaften« greift das eckhartsche Thema der »Eigenschaftlosigkeit« in einer »taghellen Mystik« auf originelle Weise auf. Rilke ist schon im »Stundenbuch« oft nahe an eckhartscher Metaphorik. Später zeigen sich immer mehr buddhistische Züge.³⁶ Einen Zugang zur »Gottlosen Mystik«³⁷ bietet Fritz Mauthner im 4. Band seines umfassenden Werkes »Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande« (zuerst 1920-1923). Fritz Mauthner war ein Schriftsteller und autodidaktischer Sprachphilosoph von enormem Einfluss auf die Literatur³⁸. Er war mit Gustav Landauer, der auch als Mitglied der

Münchener Sozialistischen Räteregierung 1919 bekannt ist, befreundet. Den idealistischen »Begriffsidealismus« Eckharts erkennt er gut und lehnt ihn ab. »Mystik« muss seiner Ansicht nach skeptisch gegenüber dem Allgemeinen sein. Das verwirklichen für ihn nur die nicht-universalen und nicht-theistischen Religionen. Uwe Spörl zitiert Mauthner mit der These: »Mystik ist Erfassen der dem Denken, dem Wort, unerreichbaren Wirklichkeit mit dem Gefühl«. Robert Musil wehrt sich freilich dagegen, die »Sache des Gefühls zur Gefühlssache« zu machen.³⁹

Im nächsten Drittel des 20. Jahrhunderts bildet sich u.a. ein psychologischer Humanismus heraus, den Erich Fromms weit verbreitetes Buch »Haben oder Sein« (Stuttgart 1978) markiert. Fromm wiederum näherte sich dem Zen-Buddhismus. »Zen« wird zum Übungsort moderner Eckhartisten, zumal Vorreiter der Kyoto-Schule des Zen-Buddhismus wie Shizuteru Ueda ihn als Vorstufe des Zen begreifen. Das gemeinsame Leitmotiv des Zen und Eckharts ist: Erfahrung in Analyse von Nicht-Erfahrung. Nach Shizuteru Ueda geht Eckharts Denken über eine bloße Ähnlichkeit mit dem Zen-Buddhismus in Bezug auf das Religions-Thema »Mystik« hinaus.⁴⁰ Als Beleg dafür verweist er auf den »Durchbruch in das Nichtsein der Gottheit«. Es gibt in der Tat auch bei Eckhart die »schweigende Wüste« der Gottheit. Dort gibt es keine sprachlich fassbaren Unterscheidungen mehr, es ist der Schritt in das Undenkbare und Unsagbare. Es geht um das Eine (neuplatonisch) in absoluter Reinheit, einer Transparenz, in der man sich durch Vorstellungen und Begriffe nicht fest machen, verankern kann. Dort gibt es, so Ueda, »not a trace of distinction«, d.h. die Relationen der Trinität schweigen auch. Man muss zwischen einem Gott unterscheiden, der als der »gute« Gott durch seine Zuwendungen erkennbar wird, und einer Gottheit, die in ihrer Abgewandtheit von ihren Wirkungen in sich selbst ruht. Dies ist zunächst nur die Unterscheidung zwischen positiver und negativer Theologie, aber Ueda geht weiter: ihm zufolge nimmt Eckhart an, der Seelengrund wiederhole diese Merkmale von Zuwendung und Abwendung. Dafür gibt es in der Tat bei Eckhart Spuren: die Selbsterkenntnis verliert sich auch in ihrem Grunde im Nichts, so dass eine negative Anthropologie der negativen Theologie entspricht. Ueda macht jedoch deutlich, dass der Zen-Buddhismus mehr will und radikaler ist: er will diese Transparenz durch Bedeutungsentleerung von allem und jedem erreichen. In dieser Leere ist dann alles für sich selber ohne »Käfig der Sprache« da. Die »Überlassenheit« Eckharts hat hier kein

Pendant mehr, das mindestens durch einen negativen Verweischarakter benennbar wäre.

Ernst Tugendhat hat bei der Verleihung des Eckhart-Preises (Köln 2006) in seiner Dankesrede den Vorschlag gemacht, »Mystik statt Religion« zu bevorzugen.⁴¹ Zunächst geht er davon aus, dass Meister Eckhart und Schankara, »der bedeutendste Philosoph des Vedanta«, welche Rudolf Otto in seiner »West-östlichen Mystik« verglichen hatte, auf theistischer Grundlage reflektierten. Er nennt dann den Buddhismus als Beispiel für eine »mystische Bewegung« ohne Theismus. Aber all dies sieht er als überholt an, angesichts der Frage, »ob (diese Dinge) eine grundsätzliche Basis im Menschsein haben.« Er sucht nach etwas, »das dem Bedürfnis nach Religion zugrunde liegt«, und erfragt: »was ist es, was Menschen immer wieder zur Mystik geführt hat?« Denn: »wenn ... Mystik eine Form von Religion wäre, dann könnte es keine buddhistische und keine taoistische Mystik gegeben haben.« Nach Tugendhat verschwindet jedoch das »Mystische« nicht mit dem Religiösen, sondern bleibt als »reale Möglichkeit...«, die sich aus dem Menschsein selbst ergibt«. Diese Möglichkeit muss »nichts Supranaturales« enthalten. »Zwei Aspekte« machen hingegen die »anthropologische Wurzeln der Mystik« aus: »das Gesameltsein in sich und das ‚im Ganzen‘«. Diese Möglichkeiten des Menschen, die zu Fähigkeiten entfaltet werden können, sieht Tugendhat als das an, was ihn von »anderen Tieren« unterscheidet. Er gibt diesem »Wissen« und dieser »Haltung« ein besonderes Profil: »sein Selbst (relativiert sich) nicht auf Eines hin, ob das nun Gott oder Welt heißt, natürlich auch nicht auf einzelnes anderes hin, das zu ihm und seinen Zielen gehört, sondern auf unbestimmt viele andere im Ganzen.« Beispiele findet er dafür in der Lehre des Mahayana-Buddhismus »von der wechselseitigen Durchdringung aller Dinge«, in »der Liebesidee im Christentum« und schließlich in »einem Gefühlszustand, in dem Elemente sowohl von Heiterkeit wie von Traurigkeit enthalten sind.« Heute scheint es Tugendhat möglich, »Mystik und Religion zu trennen«. Er meint, sich dazu auch auf Jesus berufen zu können, der diese Elemente, auch gegen seine Tradition, verkörpert habe.

Mir scheint der Beweis zu fehlen, dass sich »Mystik« ohne eine bestimmbar religiöse Heimat und Herkunft jeweils zureichend erschließen lasse. Es könnte ja auch sein, dass ein religiöser Heimatverlust zur Vorstellung »Mystik statt Religion« führt. Was Tugendhat vorschlägt, habe ich als junger Mann (1976) im direkten Gespräch mit Erich Fromm, der mich wegen Meister Eckhart

nach Locarno eingeladen hatte, von diesem direkt erfahren, ohne dass es meine eigene religiöse Beheimatung berührt hätte. Aber es bleibt die Herausforderung. Sie besteht darin, Mystik, weil sie in *allen* Religionen als Spannung der Religion mit der individuellen Unmittelbarkeit enthalten ist, als etwas Übergreifendes zu verstehen, das sich aus den Religionen herauslösen lässt. Seit dem 19./20. Jahrhundert wurde dies immer wieder versucht. Im Gegenzug kann man die Lebensgeschichte der Begründerin von »The Eckhart Society«, Ursula Fleming, einer Schmerztherapeutin, betrachten, die von ihrem buddhistischen Spiritual zur Rückkehr in ihre eigene katholische Beheimatung bei gleichzeitiger Lektüre von Meister Eckhart ermuntert wurde.⁴²

Anmerkungen:

¹ Dieser Text ist, wie man leicht sehen wird, noch nahe an einer Erstrecherche. Das Thema scheint mir aber weiterer Überprüfungen wert, die ich hiermit - aus der Sicht eines katholischen Theologen, der sich, ausgehend auch von seinem germanistischen und philosophischen Studium, über 50 Jahre mit mittelalterlicher Mystik beschäftigt hat -, zu initiieren versuche.

² Vgl. etwa ganz allgemein: Robert Zaehner, *Mystik - Harmonie und Dissonanz, Die östlichen und westlichen Religionen* (zuerst Oxford 1979), Olten und Freiburg 1980; Bruno Borschert, *Mystik, Das Phänomen. Die Geschichte, Neue Wege*, (zuerst niederländ. 1989, dt. Königstein 1994; Hermann Kochanek (Hg.), *Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt*, München 1998; *Überblicke im christlichen Bereich: Walter Haug, Dietmar Mieth (Hg.) Religiöse Erfahrung, Historische Modelle in christlicher Tradition*, München 1992; Wolfgang Böhme, Hg., *Begegnung mit Gott, Über mystischen Glauben*, Hamburg 1989; Hermann Lichtenberger, Jürgen Moltmann, Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.), *Mystik heute, Neukirchen-Vluyn 2011; Bernhard Kirchgessner (Hg.), Christliche Spiritualität und Mystik, Begriffsklärungen, St. Ottilien 2011.*

³ Vgl. Dietmar Mieth, »Die Meister sagen« - »die Leute fragen«. *Meister Eckharts rhetorische Brückenbildung zwischen Meister-Diskurs, persönlicher Gewissheit und Mystagogie*, in: Dagmar Gottschall, Dietmar Mieth (Hg.), *Meister Eckharts Rede in ihrem Kontext, Jahrbuch 6 der Meister Eckhart Gesellschaft, Stuttgart 2012, 325-346.*

⁴ Vgl. dazu: Dietmar Mieth, *Meister Eckhart (Reihe Denker)*, ersch. München Januar 2014.

⁵ Vgl. Gert Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster, Geschichte und Lebensformen*, München 2012. Ders., Markus Schürer, *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster u.a. 2002.

⁶ Vgl. Ulrich Köpf, *Das Modell religiöser Erfahrung in der monastischen Theologie: Bernhard von Clairvaux*, in: *Religiöse Erfahrung, Historische Modelle in christlicher Tradition*, hg. von Walte Haug und Dietmar Mieth, München 1992, 109-124. Ders., *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*, Tübingen 1980.

⁷ Vgl. Dietmar Mieth, *Marguerite und der Meister*, in: *Concilium* 47 (2011) 314-24.

⁸ Zit. nach Kapiteln (ch.) in deutscher Fassung, aus der neufranzösischen Übersetzung von Max Huot de Langchamps, Paris 1997.

⁹ Vgl. Dietmar Mieth, Britta Müller-Schauneburg (Hg.), *Mystik, Recht und Freiheit*, Stuttgart 2012, darin besonders den Beitrag von Irene Leicht zu Marguerite, 169-184 zu den frühprotestantischen Spuren bei Marguerite.

¹⁰ Vgl. Sean L. Field, *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor, The Trials of Marguerite Porete and Guiard de Cressonessart, Notre Dame 2012.*

¹¹ Vgl. Jörg Voigt, *Die Beginen in Thüringen und im Reich*. Jena 2012.

¹² Zur folgenden kurzen Beschreibung vgl. »Palamism« im Internet, free Wikipedia, bearbeitet zuletzt am 6.5. 2013, mit sehr reichhaltigen Nachweisen; Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (zuerst frz. 1944), Nw York 1997. A.M. Amann, *Die Gottesschau im palamitischen Hesychiasmus, ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik*, Würzburg 1848

¹³ Vgl. aber dazu Berndt Hamm, Volker Leppin (Hg.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, Tübingen 2007. Marin Luther - der Mystiker, *Ausgewählte Texte*, hg.v. Gerhard Wehr, München 1999.

¹⁴ Vgl. Gerhard Wehr, *Mystik im Protestantismus*, München 2000; Johannes Wallmann, *Der Pietismus*, Göttingen (UTB) 2005. Peter Zimmerling, *Evangelische Mystik, Wurzeln und Zugänge* (Vortrag im Internet) weist darauf hin, dass »für einen evangelischen Theologen der Weg zur Mystik auch heute noch weder selbstverständlich noch problemlos« sei. Ich selbst erinnere mich daran, dass mir bei Veranstaltungen von Wolfgang Böhme in Bad Herrenalb in den achtziger Jahren zur Mystik meist katholische Theologen begegneten.

¹⁵ Vgl. insbesondere Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort*, Tübingen 2. Aufl. 1928. Fritz Dieter Maaß; *Mystik im Gespräch*, Würzburg 1972, 127-247, ist den Kontroversen beginnend bei Heiler und Söderblom, nachgegangen, auch den »völkischen Motiven« in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

¹⁶ Zaehner, 237, sieht sie besonders durch die Mission in Indien verschärft: »Keine Religion könnte vermutlich weniger mit Mystik sympathisieren als der evangelische Protestantismus.«

¹⁷ Maaß, zitiert, 196 f. dazu Barths *Kirchliche Dogmatik I,1*, S. 233, wo freilich eine solch intensive Jenseitigkeit des Grundes der Erfahrung einer Nicht-Erfahrung vorausgesetzt wird, dass man dies nur mit einer radikalen negativen Theologie identifizieren kann. Die in der Mystik zumeist enthaltene »Negation der Negation« geht freilich weiter.

¹⁸ Vgl. Annemarie Schimmel, *Morgenland und Abendland, mein west-östliches Leben*, München 2002, 57 ff.

¹⁹ Balasuria 1924-2013) wurde 1997 wegen der Übernahme mystischer Elemente in die katholische Theologie, insbesondere die Gotteslehre und Christologie, von der Römischen Glaubenskongregation zunächst exkommuniziert. Die Exkommunikation wurde ein Jahr später aufgehoben-

²⁰ Adel Theodor Khoury, *Grundzüge der islamischen Mystik*, in: Herman Kochanek (Hg.), *Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt*, München 1998, 280-308, hier: 294.

²¹ Vgl. Khoury lc. 294.

²² Khoury lc. 295,

²³ Vgl. Schimmel, *Islamische mystik* 96-99.

²⁴ Schimmel lc. 100.

²⁵ Lc. 103.

²⁶ Lc. 104.

²⁷ Zitat nach Schimmel, Lc. 109.

²⁸ Schimmel Ic. 115.

²⁹ Schimmel Ic. 138.

³⁰ Genauere Informationen bietet die *Stanford Encyclopedia on Philosophy: Al Ghazzali* im Internet, letzte Version 17. April 2013, mit ausführlichen Literaturangaben,.

³¹ Schimmel Ic. 142.

³² Schimmel zitiert Ic 142 Al Ghazzali mit folgenden Worten: »Wissen war für mich leichter als Handeln. Ich begann, damit, ihre Bücher zu lesen... und gewann ein gründliches intellektuelles Verständnis ihre Prinzipien. Dann erkannte ich, dass das, was sie von anderen unterscheidet, nur durch persönliche Erfahrung, durch Ekstase und Charakterwandel erreicht werden kann.«

³³ Auch diese Debatte lässt sich zunächst leicht im Internet verfolgen, vgl. zum Folgenden in der »Jewish Virtual Library« die Maimonidean Controversy: (http://www.jewishvirtuallibrary.org/judaica/ejud_0002_0013_0_13046.html)

³⁴ Vgl. Harry Austryn Wolfson, *Philo., Foundation of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Harvard 1947

³⁵ Vgl. genauer dazu die Beiträge von Isabelle Raviolo, zu diesen genannten Autoren in: Marie-Anne Vannier (ed.), *Encyclopédie des mystic rhénans*, Paris 2011.

³⁶ Vgl. Karl Josef Kuschel, *Rilke und der Buddha, die Geschichte eines einzigartigen Dialogs*, Gütersloh 2011.

³⁷ Ich vermute, dass hier auf ein berühmtes Wort Eckharts in seiner Predigt 52 über die geistige Armut (DW II, 493.8) angespielt wird: »ich bitte Gott, dass er mich von Gott los mache (»gotes ledic«).« Mauthner setzt sich meist mit Meister Eckhart als einer Art Kronzeuge auseinander.

³⁸ Instruktiv ist der Beitrag von Uwe Spörl, Fritz Mauthner als Mystiker. Im Internet: <http://www.gleichsatz.de/b-ut221149/spoerl2.html>

³⁹ Vgl. zu Einzelheiten: Werner Ego, *Abschied von der Moral, Eine Rekonstruktion der Ethik Robert Musils.*, Freiburg/Schweiz, Freiburg i.Br. 1992.

⁴⁰ Vgl. zum Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus, München-Freiburg i.Br. 2011. Ferner zum Folgenden seinen Aufsatz »Schweigen und Sprechen im Zen« in: Tilo Schabert, Rémi Brague (Hg.), *Die Macht des Wortes*. München 1999. (Auch im Internet)

⁴¹ Der Vortrag »Über west-östliche Mystik und höhere Traurigkeit« ist abgedruckt in: *Eurozine, Le Monde Diplomatique*. De. PDF. Im Internet: <http://www.eurozine.com/aerticles/2006-01-24-tugendhat-de.html>

⁴² Die entsprechenden Geschichten kann man leicht im Internet, unter Ursula Fleming oder unter The Eckhart Society nachlesen. Bei »The Eckhart Society« handelt es sich um eine Schwester-Gesellschaft zur »Meister Eckhart Gesellschaft«, die ihrerseits mit einer primär wissenschaftlichen, aber nicht exklusiven Ausrichtung erst 2004 in Würzburg gegründet wurde. **D**

■ Akademischer Workshop eröffnet Meister-Eckhart-Tage in Erfurt

Erfurt (epd). Mit einem akademischen Workshop zur Rheinischen Mystik im Mittelalter beginnen am 4. Juli in Erfurt die ersten Meister-Eckhart-Tage. Die wissenschaftliche Tagung über den mittelalterlichen Theologen und Philosophen Meister Eckhart (1260-1328) soll «einen der bekanntesten Thüringer und einen der größten Söhne Erfurts» wieder stärker ins Blickfeld rücken, sagte der Präsident der Meister-Eckhart-Gesellschaft, Dietmar Mieth, am 3. Juli. Diesem Anliegen diene auch eine öffentliche Lesung von Texten des Theologen mit der Schauspielerin Martina Gedeck.

Meister Eckhart stammte aus dem thüringischen Hochheim und lebte ab 1294 im Erfurter Predigerkloster als Prior und Vikar von Thüringen und später als Ordensoberer der Ordensprovinz Saxonía. Im deutschen Sprachraum gelte Eckhart von Hochheim als einer der größten und einflussreichsten theologischen und philosophischen Denker, erläuterte Mieth.

Mit seiner Tätigkeit am Rhein zwischen Köln und Basel ab 1313 habe der Thüringer vor 700 Jahren eine eigene Schule von Theologen und Predigern begründet. Die bekanntesten Schüler seien Heinrich Seuse und Johannes Tauler, dessen Schriften auch der

junge Martin Luther studiert habe.

Nach dem Workshop ist dem mittelalterlichen Denker am Samstag im Erfurter Predigerkloster ein Einkehrtag mit Impulsen aus seinen Schriften gewidmet. Im ökumenischen Gottesdienst zum Ausklang predigt der langjährige Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal Walter Kasper aus Rom. Veranstalter der Meister-Eckhart-Tage sind neben der Erfurter Predigergemeinde die Meister-Eckhart-Gesellschaft, die Evangelische Stadtakademie Erfurt und das Katholische Forum in Thüringen.

(epd-Basisdienst, 3.7.2013)

■ Kirchenhistoriker: Mystik war wichtige Voraussetzung für Reformation

Erfurt/Tübingen (epd). Das Werk des Theologen und Mystikers Meister Eckhart (1260-1328) ist nach Ansicht des Kirchenhistorikers Volker Leppin eine wesentliche Voraussetzung für das reformatorische Denken Martin Luthers gewesen. »Ohne die Mystik hätte die Reformation in dieser Weise nicht stattgefunden«, sagte der Tübinger Historiker am Donnerstag zum Auftakt der ersten Meister-Eckhart-Tage in Erfurt.

Als wichtigste Bezugspunkte zwischen mystischem Denken und der Theologie des Reformators, der gut zweihundert Jahre später lebte (1483-1546), nannte Leppin die Rechtfertigungslehre und die Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen. Die wissenschaftliche Tagung soll einen der wichtigsten Denker der Kirchengeschichte wieder stärker ins Blickfeld rücken.

Meister Eckhart stammte aus dem thüringischen Hochheim. Ab 1294 lebte er im Erfurter Predigerkloster als Prior und Vikar von Thüringen und später als Ordensoberer der Ordensprovinz Saxonía. Von Paris aus ging er 1313 an den Rhein, wo er vor 700 Jahren zwischen Köln und Basel eine eigene Schule von Theologen und Predigern begründete. Die bekanntesten sind Heinrich Seuse und Johannes Tauler, dessen Schriften auch der junge Luther studierte.

In der theologischen Debatte sei das Verhältnis von Meister Eckhart und Luther in der Vergangenheit »hochgradig belastet« gewesen, sagte der protestantische Wissenschaftler, der vor seinem Wechsel nach Tübingen lange Zeit an der Theologischen Fakultät in Jena tätig war. Als Beispiele nannte Leppin die Vereinnahmung des Mystikers als Vorläufer Luthers im 19. Jahrhundert und den Missbrauch

durch die regimennahen Deutschen Christen während des Nationalsozialismus. Erst seit etwa 1980 gebe es wieder eine stärkere wissenschaftliche Diskussion um Luther und die Mystik.

Themen des zweitägigen Workshops in Erfurt sind unter anderem die Rezeption Meister Eckharts bei Fichte, Schelling und Hegel, das Wirken des mittelalterlichen Denkers in Paris und Überlegungen zu einer Buchausgabe seiner Thüringer Predigten. Veranstalter der Meister-Eckhart-Tage sind die Erfurter Predigergemeinde, die Meister-Eckhart-Gesellschaft, die Evangelische Stadtakademie Erfurt und das Katholische Forum in Thüringen. Schirmherrin ist die Schauspielerin Martina Gedeck, die am Donnerstagabend zu einer Eckhart-Lesung unter dem Motto »Vom Grund des Lebens« erwartet wurde.

(epd-Basisdienst, 4.7.2013)

Jahrgang 2012

29/12 – **Säkular oder sakral? Militär und Kirche zwischen religiöser Sinnstiftung und politischer Vereinnahmung** (Theologischer Studientag) – 32 Seiten / 4,10 €

30/12 – **Hanna-Jursch-Preis** (Preisvergabe 2012) – 32 Seiten / 4,10 €

31/12 – **Bedrängnisse und Perspektiven – Diakonie im gesellschaftlichen Wandel** (Uwe Becker) – 16 Seiten / 2,60 €

32-33/12 – **Leben und Leiden. Vom Umgang mit der Krankheit** (Evangelische Akademie im Rheinland) – 60 Seiten / 5,10 €

34/12 – Themen: **Diskurskultur** (Evangelische Akademien); **Europäische Kohäsionspolitik** (COMECE, KEK, EKD); **Evangelische Publizistik** (Präses Schneider) – 28 Seiten / 3,40 €

35-36/12 – **Transformationskongress 2012:** Nachhaltig handeln – Wirtschaft neu gestalten – Demokratie stärken – 108 Seiten / 7,40 €

37/12 – **»Theologe der Tat«** (Festakt zum 70. Geburtstag von Bischof i. R. Wolfgang Huber) – 24 Seiten / 3,40 €

38/12 – Themen: **50 Jahre Kooperation von Staat und Kirchen in der Entwicklungszusammenarbeit** (Festakt) – **Ökumene-Appell** (Lammert, Thierse u.a.) – **ÖRK-Zentralausschuss 2012** (Tveit, Altmann) – **Biopatente und Ernährungssicherung** (Kammer der EKD für nachhaltige Entwicklung) – 60 Seiten / 5,10 €

39/12 – **Katechismen der Reformationszeit** (Theologischer Arbeitskreis für reformationsgeschichtliche Forschung der Union Evangelischer Kirchen in der EKD) – 52 Seiten / 5,10 €

40/12 – **Langfristig investieren in kurzatmigen Zeiten** (10. Fundraising-Forum Hessen und Nassau) – 28 Seiten / 3,40 €

41/12 – **Frei für die Zukunft – Evangelische Kirchen in Europa** (7. Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa) – 56 Seiten / 5,10 €

42/12 – Themen: **Evangelische Orientierungshilfe zu Israel** (EKD, UEK, VELKD) – **Weichenstellung für Europa: Möglichkeiten der evangelischen Kirchen** (Gundlach) – 28 Seiten / 3,40 € 43/12 – **Perspektiven für »Kirche in der Fläche«** (1. Fachtagung der Landkirchen-Konferenz der Evangelischen Kirche in Deutschland) – 44 Seiten / 4,60 €

44/12 – Themen: **EKD-Wort zu Europa** (»Für eine gemeinsame Zukunft in einem geeinten Europa«) – **»Tag der internationalen Einsätze«** (Evangelischer Militärbischof) – **Kirchliches Arbeitsrecht** (Studie »Arbeitsverhältnisse in der Diakonie« und Dritter Weg in der katholischen Kirche) – 32 Seiten / 4,10 €

45/12 – **Wie weit sollen deutsche Soldaten gehen? Politischer Wille, sicherheitspolitische Strategie und friedensethische Normen** (Evangelische Akademie zu Berlin) – 24 Seiten / 3,40 €

46/12 – Themen: **Synodentagung 2012 (1)** (mündlicher EKD-Ratsbericht) – **Ökumenischer Lagebericht 2012** – 40 Seiten / 4,10 €

47/12 – **Synodentagung 2012 (2)** (VELKD-Generalsynode; UEK-Vollkonferenz) – 76 Seiten / 5,90 €

48/12 – Themen: **Kirchliches Arbeitsrecht** (Bundesarbeitsgericht zum Streikverbot) – **Rituelle Beschneidung im Judentum aus religionswissenschaftlicher und rechtswissenschaftlicher Sicht** (Tagung an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) – 52 Seiten / 5,10 €

49/50/12 – Themen: **Synodentagung 2012 (3)** (EKD-Synode) – **Geistliches Wort zur Organspende – Ethik und Recht** (Präses Schneider) – 68 Seiten / 5,40 €

51/12 – **Synodentagung 2012 (4)** (EKD-Synode: **»Am Anfang war das Wort... Perspektiven für das Reformationsjubiläum 2017«**) – 36 Seiten / 4,10 €

52/12 – **»Herausforderung Salafismus – Extremistischer Islamismus in Deutschland«** (Evangelische Akademie im Rheinland) – 52 Seiten / 5,10 €

Jahrgang 2013

1-2/13 – GKKE: **Rüstungsexportbericht 2012** – 72 Seiten / 5,90 €

3/13 – **Unendliches Wachstum in einer endlichen Welt?** (Evangelische Akademie im Rheinland) – 36 Seiten / 4,10 €

4/13 – Themen: **Rheinische Landessynode** (Schneider) – **Die Debatte um Land und Staat Israel** (Reformierter Bund) – 56 Seiten / 5,10 €

5-6/13 – **»Freiraum - Theologische, juristische und praktische Ermöglichkeiten für Kirche in der Region«** (EKD-Reformzentrum für Mission in der Region) – 68 Seiten / 5,40 €

7/13 – Themen: **Reformation und Toleranz** (Schneider, Meister, Dröge, Weinrich) – **Gedenken an Widerstandsgruppe Weiße Rose** (Gauck) – 36 Seiten / 4,10 €

8/13 – **»Für alle, die auf Kurs bleiben«** (Hearing von EKD und AMD zum Reformprojekt »Erwachsen glauben«) – 36 Seiten / 4,10 €

9/13 – **»Soziales Europa – Was kann Kirche tun?«** (Tagung des Evangelischen Verbandes Kirche-Wirtschaft-Arbeitswelt und der Evangelischen Kirche in Deutschland) – 36 Seiten / 4,10 €

Gemeinschaftswerk der
Evangelischen Publizistik gGmbH
Verlag/Vertrieb
Postfach 50 05 50
60394 Frankfurt am Main

Jahrgang 2013

10/13 – **Sozialer, struktureller und demographischer Wandel in Städten und Gemeinden – die Herausforderung für Kirche, ihre Diakonie und Zivilgesellschaft vor Ort** (Tagung der Ev. Akademie Meißen) – 64 Seiten / 5,40 €

11/13 – **40 Jahre Leuenberger Konkordie – Wo stehen wir in der innerprotestantischen Ökumene?** (Beiträge von Greschat, Hauschildt, Hein, Wenz) – 60 Seiten / 5,10 €

12/13 – Themen: **Reformation und Toleranz (2)** (Beiträge von Fleischmann-Bisten Nollmann, Bernhardt) – **Konfirmandenarbeit** (Thesen des Rates der EKD) – 44 Seiten / 4,60 €

13/13 – Themen: **40 Jahre Leuenberger Konkordie** (Festgottesdienst und Festakt: Weber, Steinmeier) – **150 Jahre SPD und die Kirchen** (Sachau, Thierse) – 28 Seiten / 3,40 €

14-15/13 – **»Leben in der Vision des Urchristentums oder alimentierte Autarkie im Unrechtsstaat? Die evangelischen Kirchen in der DDR aus der Perspektive des Westens«** (Evangelische Akademie Thüringen) – 76 Seiten / 5,90 €

16/13 – **Kirchliches Arbeitsrecht: Urteile des Bundesarbeitsgerichts zum Arbeitskampf in kirchlichen Einrichtungen** – 60 Seiten / 5,10 €

17/13 – **Dienstgemeinschaft: Ein Begriff auf dem Prüfstand** (FEST und Kirchenrechtliches Institut der EKD) – 64 Seiten / 5,40 €

18/13 – **Von Reform zu Reform. Wo steht die evangelische Kirche?** (Pädagogisches Institut der EKvW) – 44 Seiten / 4,60 €

19/13 – Themen: **Reformation und Toleranz (3)** (EKBO-Grundsatztext); **Warum feiern wir Gottesdienst?** (Landesbischof Bedford-Strohm) – 36 Seiten / 4,10 €

20/13 – **34. Deutscher Evangelischer Kirchentag (1):** Eröffnung, Abschluss, Bilanz, epd-Berichterstattung – 52 Seiten / 5,10 €

21/13 – **Theologie des Ehrenamtes** (Konsultationstag des Referats Sozial- und Gesellschaftspolitik des EKD-Kirchenamts) – 32 Seiten / 4,10 €

22/13 – **450 Jahre Heidelberger Katechismus** (Festakt und Festgottesdienst) – 20 Seiten / 2,60 €

23/13 – **Diakonie und ‚ihre‘ Kirche – Plädoyer für einen Perspektivenwechsel** (Kirchliche Dienste in der Arbeitswelt im VKWA und diakonische Einrichtungen) – 48 Seiten / 4,60 €

24-25/13 – **34. Deutscher Evangelischer Kirchentag (2):** Auswahl von Vorträgen – 100 Seiten / 6,90 €

26/13 – Themen u.a.: **EKD-Orientierungshilfe zum Thema Familie – Kirche und Recht – Reformationsgedenken 2017** – 36 Seiten / 4,10 €

27-28/13 – **Inklusive Bildung als evangelische Verantwortung** (Fachtagung von Comenius-Institut und EKD-Kirchenamt) – 60 Seiten / 5,10 €

29/13 – **Hauptversammlung des Reformierten Bundes** (Auswahl von Beiträgen) – 36 Seiten / 4,10 €

30/13 – **Zwischen Ethik und Exegese: Streit ums EKD-Familienpapier** (Reaktionen auf Orientierungshilfe) – 52 Seiten / 5,10 €

31/13 – **Islam und Reformation – Ist Toleranz genug?** (Evangelische Akademie Bad Boll) – 48 Seiten / 4,60 €

32/13 – **Fair Trade - unterwegs zu einer nachhaltigen Zukunftsgesellschaft** (Studie des Zukunftsinstituts Frankfurt und Materialien zum fairen Handel) – 32 Seiten / 4,10 €

33/13 – **Flüchtlinge in Not – Kirchen treten für besseren Schutz ein** (Beiträge zum 13. Berliner Symposium zum Flüchtlingsschutz) 32 Seiten / 4,10 €

34/13 – **Mystik zwischen Vision, Religion und Philosophie: Nachdenken über Meister Eckhart** – 40 Seiten / 4,60 €

Der Informationsdienst **epd-Dokumentation** (ISSN 1619-5809) kann im Abonnement oder einzeln bezogen werden. Pro Jahr erscheinen mindestens 50 Ausgaben.

Bestellungen und Anfragen an: GEP-Vertrieb
Postfach 50 05 50,
60394 Frankfurt,
Tel.: (069) 58 098-191.
Fax: (069) 58 098-226.
E-Mail: vertrieb@gep.de
Internet: <http://www.epd.de>

Das Abonnement kostet monatlich 26,50 € inkl. Versand (mit Zugang zum digitalen Archiv: 30,90 €). E-Mail-Bezug im PDF-Format 25 €. Die Preise für Einzelbestellungen sind nach Umfang der Ausgabe und nach Anzahl der Exemplare gestaffelt.

Die Liste oben enthält den Preis eines Einzelexemplars; dazu kommt pro Auftrag eine Versandkostenpauschale (inkl. Porto) von 2,30 €.

epd-Dokumentation wird auf chlorfrei gebleichtem Papier gedruckt.