

Andreas
Schönfeld

Meister Eckhart

Geistliche Übungen

Grünewald

Wie kann der Mensch wahrhaft Gott begegnen? Um diese Grundfrage kreist das Denken Meister Eckharts, der nicht nur ein großer Mystiker war, sondern sich auch mit konkreten Formen spiritueller Praxis beschäftigte. In seinen „Reden der Unterweisung" wird deutlich, daß sich für ihn der Wert bestimmter Gebetsübungen und -haltungen entscheidend daran bemisst, inwieweit sie einer echten Gottesbegegnung dienen. Diese Seite Meister Eckharts wird uns von Andreas Schönfeld anschaulich und eindrucksvoll vor Augen geführt. Durch das Einbeziehen weiterer maßgeblicher Mystiker und Mystikerinnen entsteht ein lebendiges Bild mittelalterlicher Frömmigkeit, welches zugleich auch geeignet ist, wertvolle Anregungen und Impulse für eine lebendige christliche Spiritualität in heutiger Zeit zu geben.

Andreas Schönfeld SJ, geb. 1961; Dipl. theol.; MA phil.; Exerzitienleiter, Yogalehrer BDY, Vortragstätigkeit; arbeitet zur Zeit an einer Dissertation zur Gottunmittelbarkeit bei Meister Eckhart.

ISBN 3-7867-2365-6

9 783786 723653

Andreas Schönfeld

Meister Eckhart
Geistliche Übungen

Meditationspraxis
nach den »Reden der Unterweisung«

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Für
Josef Sudbrack SJ

Mit kirchlicher Druckerlaubnis
Imprimi potest
Coloniae, die 14.1.02,
Franz Meures SJ
Praep. Prov. Germ. Inf. SJ

2., erweiterte und verbesserte Auflage. 2003

© 2002 Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne die Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlag: Kirsch Kommunikationsdesign, Wiesbaden
Titelbild und Abbildungen im Text: Die neun Gebetsweisen des hl. Dominikus, Codex Rossianus Nr. 3, Vatikanische Bibliothek
Satz & DTP: Redaktionsbüro Werkmeister, Mainz
Druck: Drukkerij Wilco, Amersfoort
ISBN 3-7867-2365-6

Inhalt

Vorwort 9

I. Der Kontext der geistlichen Weisung 17

1. Eckharts Schweigen zur Gebetsmethode 18
2. Spirituelles Interesse an »Unmittelbarkeit« 22
3. Der Hörerkreis der *Reden der Unterweisung* 25
4. Praxisbezug im Spiegel der *Schwesternbücher* 29
5. Gottesfreundschaft als Fundament 33
6. Die Vergeistigung der Übungen 36

II. Die Grundübung der Sammlung 41

1. Die Aufhebung des aszetischen Dualismus 42
   a) Ruhen und Tätigsein 43
   b) Schweigen und Sprechen 44
   c) Innen und Außen 46
2. Eigenwille als Ursache der Zerstreuung 47
3. Die Abgeschiedenheit des Geistes 50
4. Der Schutz vor den »Bildern« 52
5. Die innere Wachheit des Geistes 55
6. Sammlung als geisterfüllte »Leere« 57

III. Die Übung der Betrachtung 60

1. Eine selbstverständliche Praxis 60
2. Grundzüge einer Methode 63
3. Hineinbildung in das »Leben Christi« 66
4. Die Anziehungskraft der »inneren Bilder« 68
5. Relativierung der bildhaften Betrachtung 70
6. Das Wechselspiel von Trost und Untrost 73
7. Eckharts Lehre vom »Übertrost« 77
8. Das Geborgensein im Willen Gottes 80
9. Die Tugend des »ganzen Glaubens« 82

IV. Die Vertiefung der Betrachtung 86

1. Das Aufgeben aller »Mittel« 87
2. Gerechtsein als Einung mit Gott 91
3. Kontemplatives Schweigen 96
   a) Praxis der Gottesgeburtslehre 97
   b) Nicht-objekthafte Personalität 99
   c) Vermittelte Unmittelbarkeit 103
   d) Weiseloses Gottfinden 106
4. Das Zunichtewerden des »Ich« 109
   a) Demütiges Schweigen 110
   b) Rückkehr in den Schöpfungsakt 115
   c) Geistliche Armut 118
5. Das Passivwerden der Seele 120
6. Die Erhebung des Geistes 123
7. Das Gebet aus »ledigem Gemüt« 131

V. Das Beten »ohne Unterlaß« 137

1. Herkunft und Quellen der Methode 138
2. Die Gebetspraxis im Dominikanerorden 142
3. »Unablässigkeit« als theologisches Problem 147
4. Die Frage nach Eckharts eigener Gebetspraxis 154
5. Die Methode in den »Schwesternbüchern« 157
6. Die Verzweckung des unablässigen Gebets 160
7. Eckharts Distanz zum Wiederholungsgebet 163

VI. Der Weg »Gott allzeit gegenwärtig zu haben« 167

1. Der Grundcharakter der Übung 167
2. Die *Reden, Kap. 6* und *Collationes IX–X* 170
   a) Das Gleichnis vom »Schreibenlernen« 171
   b) Der Lehrdialog zwischen Abt Isaak und Germanus ... 173
   c) Die Umdeutung des Vergleichs 175
3. Eckharts Spiritualität der »Innerlichkeit« 178
4. Das Gleichnis vom »Durst« und der »Minne« 180
5. Eine bewährte Gebetsmethode 183

VII. Die Bedeutung der Gebetshaltung 186

1. Nicht-Beachten und Vergeistigung des Leibes 188
2. Kritik an der aszetischen Verzweckung 191
3. Die Sonderlichkeit der »Gebärden« 192
4. Das Beten mit dem Leib 194
   a) Die Verneigung 195
   b) Die Niederwerfung 196
   c) Die Nachbildung des Kreuzes 199
   d) Das Niederknien und Stehen 201
   e) Die aufrechte Sitzhaltung 202
5. Die Symbolik der »Gelassenheit« 206
6. Eckharts Erfahrungswissen 207

VIII. Praktische Konsequenzen 211

1. Didaktik der christlichen Meditation 211
2. Aufbau und Einheit der Übungen 221
3. Kriterien der »Innerlichkeit« 224

Glossar 229
Abkürzungen 232
Literaturverzeichnis 235

Gebet Meister Eckharts

O hoher Reichtum göttlicher Natur, zeige mir Deine
Wege, die Du in deiner Weisheit gewonnen
hast und öffne mir den gar
kostbaren Schatz, zu dem Du mich
gerufen hast: vernünftig
zu verstehen, mit den Engeln über alle Kreatur Liebe
zu besitzen und zu genießen,
mit Deinem eingeborenen Sohn, unsern Herrn
Jesus Christus zu erben, Dich gemäß
Deiner ewigen Weisheit zu empfangen. Mich
mit Deiner Hilfe von allem Übel zu enthalten.
Denn Du hast mich über alle Kreatur
erhoben und in mich
das Siegel Deines ewigen
Bildes eingeprägt und meine Seele aller Kreatur
unbegreiflich gemacht und
Dir nichts gleicher gemacht als
den Menschen gemäß seiner Seele. Darum lehre mich,
mich so zu verhalten, daß ich niemals
ohne Dich bin und Du niemals an Deinem lieblichen
einfließenden Werks in mir
gehindert werdest. Und mich auch niemals
ohne Dich einer äußeren Lust hingebe,
noch mich in meinen Gedanken mehr
mit einer Kreatur beschäftige,
außer mit Dir. Herr, Du bist ein Geist,
der aller Kreatur unbegreiflich ist,
und vergeistigst die Seele, daß sie in ihrem geistlichen
Wesen über alle Kreatur gesetzt ist,
damit sie Dir, ewige Weisheit,
nach Deinem göttlichen Willen
genügen möge und in Gnaden
von allen eingezogenen, unnützen Bildern
entledigt werde. Denn Du hast
Dir selbst die Seele wesenhaft zu eigen gemacht
und gleich gemacht, darum behüte
sie, daß in ihr nichts eine Stätte finden möge,
als Du allein.*
Da Du dreifaltig in den Personen bist
und einig im Wesen göttlicher Natur.
Das ist der Vater, Sohn, Heiliger Geist und
ewiglich gesegnete allmächtige
Gott. Amen.[1]

Vorwort

Die vorliegende Studie versteht sich als Versuch, den Praxisbezug der geistlichen Weisungen des Predigers, Mystikers und Theologen Meister Eckhart OP († 1328) am Leitfaden seiner *Reden der Unterweisung* darzustellen.[2] In diesem Zusammenhang wird besonders seine Auseinandersetzung mit den geistlichen Übungen in der Frauenmystik seiner Zeit berücksichtigt, was aber nicht bedeuten soll, daß dies der einzige Erklärungsgrund für den praktischen Wert seiner Lehre wäre.[3]
Dabei spielt seine Kritik an rigorosen Aszeseformen bzw. Bußübungen sowie zweckhaften Reihen- und Fürbittgebeten eine große Rolle. Diese Schattenseite der mittelalterlichen Frömmigkeit, also Formen der Leibfeindlichkeit und Werkgerechtigkeit, darf nicht unerwähnt bleiben, kann aber nicht eigens behandelt werden, weil die Frage nach der Kontemplationspraxis im Mittelpunkt stehen soll.[4]
Grundlegend für Eckharts Autorität als maßgebende Gestalt geistlichen Lebens ist seine überragende spirituelle Begabung.[5] Ebenso wichtig ist sein spekulativer Geist, dessen originelle Denkformen seine praktische Unterscheidungsgabe leiten. Allerdings soll dieser Aspekt zugunsten der Praxis nur insoweit aufgezeigt werden, wie es notwendig ist, um die spezifische Innerlichkeit zu verstehen, welche Eckhart in

[1] Dieses Gebet stammt mit ziemlicher Sicherheit von Eckhart. Es steht am Ende des Traktats *Von der sel wirdichait und aigenschaft*, den der benediktinische Laienbruder Lienhart Peuger (Kloster Melk) in der Mitte des 15. Jh. aus Werken Eckharts kompilierte. Im Schlußteil, die Stelle ist mit der Sigle * markiert, hat Peuger eine *Oratio* Anselms von Canterbury über die Demut eingefügt, vermutlich um Eckharts Gebet etwas moderater erscheinen zu lassen. Der mhd. Originaltext findet sich bei F. Löser, *Eckhart in Melk*, 490,26–492,27; 496,18–22 (kritische Edition).

[2] Meister Eckhart, *Die deutschen Werke, Bd. V: Traktate*, hrsg. und übersetzt von J. Quint. Stuttgart 1963, 185–309 (mhd. Text) u. 505–538 (dt. Übersetzung).

[3] Eine detaillierte Untersuchung zu diesem Kontext bietet die Monographie von O. Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit* (1987).

[4] Zur Übung als Abtötungspraxis bzw. werkgerechten Gebetsformen vgl. O. Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie*, 70–82; 207–212; W. Muschg, *Die Mystik in der Schweiz*, 101f., 205ff.; K. Ruh, *Meister Eckhart*, 109–112; Ders., *Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. I*, 128; 130; 136–137; A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 535–537; 577–584 oder etwa P. Ochsenbein, *Die Offenbarungen der Elsbeth von Oye als Dokument leidensfixierter Mystik*, 430ff.

[5] Eine ausgezeichnete Einführung in seine Spiritualität bietet A.M. Haas, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens* (²1995).

einem geistlichen Leben verwirklicht sehen will. Auf eine ausführliche Darstellung des Einflusses seiner philosophischen Thesen auf die Lösung von Fragen der spirituellen Praxis muß also verzichtet werden.
Hier sei nur prinzipiell festgehalten, daß für den Magister die intellektuelle Erkenntnis über Gottes Wirklichkeit ein integraler Bestandteil der christlichen Spiritualität ist. Denn ohne eine geläuterte Vernunft, ein leidenschaftsfreies Denken, würde dem Beten und Handeln die notwendige Eindeutigkeit und Ausrichtung fehlen.[6] Ferner sei im Hinblick auf Eckharts Biographie oder die Einordnung seines Denkens in die mittelalterliche Philosophie- bzw. Mystikgeschichte auf die einschlägige Literatur verwiesen.[7]
Soweit mir bekannt, gibt es nur wenige Untersuchungen zur Gebetslehre Eckharts, geschweige denn zu seiner eigenen Gebetspraxis.[8] Dies macht es nicht gerade leicht, seine Weisungen in ihrer praktischen Relevanz zu erkennen und sachgemäß in der heutigen Meditationsschulung einzusetzen. Hinzu kommt, daß von einer neuen Blüte der christlichen Spiritualität – trotz des Interesses an der »Mystik« – bisher wahrlich nicht die Rede sein kann. Es drängt sich sogar der Eindruck auf, daß angesichts einer steigenden Zahl von Monographien und Standardwerken zur Mystikgeschichte die Umsetzung der dargestellten Inhalte in eine zeitgemäße Kontemplationspraxis umso mehr ins Hintertreffen gerät.[9]
Insofern ist die Attraktivität der schillernden Esoterik- und Meditationsszene auch als Symptom für eine gewisse Orientierungslosigkeit

[6] Zur Vergeistigung des Intellekts durch die Übung rechter Gotteserkenntnis vgl. In Ioh. n. 372: „Daher kommt es, daß der Intellekt durch häufiges Denken feinster Gedanken nicht geschwächt, sondern zu weiterer Einsicht erstarkt" (LW III 317,7–8); s. auch In Eccli. n. 51 (LW II 279,8–14). Zum Hindernis des ungeläuterten Denkens vgl. etwa In Sap. n. 43 (LW II 365,1–4); Prol. gen. n. 8 (LW I 152,8–11); In Gen I n. 13 (LW I 196,11–12); In Gen. II n. 200 (LW I 672,9–673,9); In Ex. n. 108 (LW II 108,3–8); In Ioh. n. 94 (LW III 81,5ff.).

[7] Umfassenden Überblick geben folgende Werke: J. Koch, *Meister Eckhart. Versuch eines Gesamtbildes* (1939); Ders., *Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts* (1959); K. Ruh, *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker* ([2]1989); Ders., *Meister Eckhart, in: Geschichte der Abendländischen Mystik, Bd. III*, 216–353 (1996); K. Flasch, *Meister Eckhart. Das philosophische Denken im Mittelalter*, 462–482 ([2]2000); L. Sturlese, *Meister Eckhart. Ein Portrait* (1993); G. Wehr, *Meister Eckhart* ([4]1997); B. Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken* (1992); N. Winkler, *Meister Eckhart. Zur Einführung* (1997).

[8] Vgl. die neueste Publikation: F. Löser, *Oratio est cum deo confabulatio. Meister Eckharts Auffassung vom Beten und seine Gebetspraxis* (2000). Weitere Literaturangaben finden sich in der Auswahlbibliographie unter der Rubrik »Gebetslehre«.

[9] Zur Beschreibung der spirituellen Bewußtseinslage vgl. K. Rahner, *Frömmigkeit Früher und Heute* (1966); Ders., *Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft* (1977).

innerhalb der Kirche selbst zu werten. Dies beweist auf subtile Weise gerade die heutige »Exerzitienbewegung«, welche – trotz ihrer großen Verdienste um eine Erneuerung der christlichen Spiritualität – doch mehr oder weniger stark der objekthaften Betrachtung verhaftet geblieben ist, so daß bis jetzt auf breiter Basis der Schritt zu einer vertieften Kontemplation nicht stattgefunden hat.[10] Offenkundiger wird diese mangelnde Verwurzelung im kontemplativen Gebet auf dem Gebiet der Liturgie. Es fehlt dem Gottesdienst nicht selten die rechte Innerlichkeit, statt dessen wird das Mysterium zunehmend von rigiden Gewohnheiten oder gefälligem Aktionismus überlagert.

All dies trägt dazu bei, daß einige den Predigermönch gerne als Theoretiker einer praxisfernen Intellektspiritualität ansehen wollen.[11] Andererseits wird Eckhart in der heutigen Meditationsschulung nicht selten ohne Rücksicht auf seine Verwurzelung in der christlichen Kontemplation für östliche Übungsformen beansprucht.[12] Beides ist grundfalsch

[10] Vgl. aber den beachtlichen Versuch von F. Jalics SJ, die herkömmliche Exerzitienpraxis für eine Kontemplation im Sinne eines geistigen Schauens „ohne die Aktivitäten der anderen geistigen Fähigkeiten wie Gedächtnis, Verstand und Wille" zu öffnen. Ders., *Die kontemplative Phase der ignatianischen Exerzitien und das Jesusgebet, I u. II,* in: *Geist und Leben* 71 (1998) 11–25 u. 116–131; hier 13.

[11] Zur Kontroverse »Mystiker oder Philosoph« vgl. die ausgewogene Stellungnahme von K. Ruh, *Meister Eckhart*, 189ff. u. ders., *Meister Eckhart, A. Prolegomena zur Forschung, in: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. III*, 227–231. Gegen eine Vereinnahmung Eckharts für die »Mystik« – gedacht als Gegensatz zu seinen philosophischen Interessen – hatte sich vor allem der Philosophiehistoriker K. Flasch ausgesprochen. Vgl. ders., *Die Intention Meister Eckharts* (1974); *Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten* (1988); ähnlich kritisch bereits H. Fischer SJ, *Zur Frage nach der Mystik in den Werken Meister Eckharts* (1961); Fischer versteht den »Mystiker Eckhart« primär unter dem Gesichtspunkt seiner parabolischen Auslegungsmethode (vierfacher Schriftsinn!); vgl. aaO., 113 u. Prol. Gen. II n. 2: »mystice exponere« (LW I 452,8).

[12] Vgl. etwa W. Jäger, *Kontemplation. Gottesbegegung heute. Der Weg in die Erfahrung nach Meister Eckhart und der »Wolke des Nichtwissens«* (1982). Das Buch enthält vieles Richtige, vermischt aber ohne Unterscheidungsgabe eine »verwestlichte« Form der Zenübung mit christlicher Kontemplation und Eckhart-Zitaten. Eine ähnliche Tendenz kennzeichnet das Werk von K.O. Schmidt, *Meister Eckeharts Weg zum kosmischen Bewußtsein. Ein Brevier praktischer Mystik* (1969). Eine totale Verdrehung Eckharts ist die neueste Publikation von P. Reiter, *Geh den Weg der Mystiker. Meister Eckharts Lehren für die spirituelle Praxis im Alltag* (2001). Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren; vgl. dazu die Kritik von A.M. Haas, *Die Aktualität Meister Eckharts*, 91. Einen seltenen Versuch, Eckhart – ohne Anleihen bei der östlichen Spiritualität – mit verschiedenen Übungen in die Praxis umzusetzen, bietet J. Linnewedel, *Meister Eckharts Mystik. Zugang und Praxis für heute* (1983). Eine kurze Zusammenstellung von „Anweisungen zur Übung" ohne eigenes Beiwerk enthält der Aufsatz von E. Wolz-Gottwald, *Übung und Gnade auf dem Weg zur »Gottesgeburt« bei Meister Eckhart* (1987), 151–159.

und kann sich weder auf Eckharts spirituelle Interessen noch sein Selbstverständnis als christlichen Theologen berufen.
Die Folgen eines solchen Umgangs mit seiner Lehre und Mystik sind fatal. Das praktische Potential seiner Weisungen gewinnt im Sinne einer Orientierung und Vertiefung nur einen sehr geringen Einfluß auf die heutige Gestalt der christlichen Kontemplation, sofern diese überhaupt von größerem Interesse ist und sich eines institutionellen Rückhalts in verbindlichen Methoden oder Ausbildungswegen erfreut.
Ferner verbaut man sich eine ehrliche Dialogchance mit den östlichen Meditationsweisen – wie etwa dem Zen-Buddhismus oder der Yoga-Tradition –,[13] weil eine intellektualistische oder synkretistische Eckhart-Interpretation die praktische Bedeutung seiner Lehre und tiefe Christusförmigkeit seiner Mystik verdeckt,[14] was eine echte Begegnung aus dem Wesenskern der eigenen Spiritualität verhindert.
Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei darauf hingewiesen, daß wir das Wort »Meditation« als Oberbegriff für jede bewußte, gesammelte und geistige Hinwendung auf Gottes Wirklichkeit mittels einer regelmäßigen Übung verwenden.[15] Der Begriff »Kontemplation« wird in zwei spezifischen Bedeutungen gebraucht:
Er bezeichnet vornehmlich die vom Evangelium ausgehende »Betrachtung« des Lebens Jesu, ferner die Meditation einer Glaubenswahrheit oder eines Andachtsgegenstandes.[16] In diesem Fall liegen der Kontemplation die »Mysteria Iesu Christi» (Geburt, Kreuz, Auferstehung etc.) oder andere religiöse »Betrachtungsstoffe« zugrunde, welche mittels

[13] Einen Überblick zum Dialog mit den östlichen Religionen bietet N. Largier, *Meister Eckhart und der Osten – Ein Forschungsbericht* (1992) oder – mehr praktisch – H. M. Enomiya-Lassalle, *Zen und die christliche Mystik* ([3]1986).

[14] Zu Eckharts vergeistigter Christozentrik im Sinne der Gottesgeburtslehre vgl. A. M. Haas, *Jesus Christus – Inbegriff des Heils und verwirklichte Transzendenz im Geist der Deutschen Mystik*, 193–198; 204–209; hier 204–205. Eine explizite Passionsmystik bzw. Verehrung des Gekreuzigten, wie man sie bei Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi, Bonaventura, Albertus Magnus oder Heinrich Seuse findet, scheint Eckhart nicht zu kennen. Zu Eckharts nicht zu leugnendem Desinteresse an Menschwerdung und Kreuzesopfer *als* geschichtliches Einzelereignis vgl. B. Weiss, *Heilsgeschichte bei Meister Eckhart*, 44–95; hier 75 u. 93. Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß für Eckhart die Kreuzesannahme im eigenen Leiden ein zentrales Moment der Nachfolge Christi ist; s. dazu M.A. Lücker, *Meister Eckhart und die Devotio moderna*, 33–35.

[15] Zur großen Bedeutungsbreite des Begriffs im Mittelalter vgl. P. Dinzelbacher, *Art.: Meditation, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6*, 450–452. Ziele der Meditation können z.B. die Erweckung von Gottesliebe, Erkenntnis Gottes oder göttlicher Dinge, religiöse Selbsterkenntnis, Reue, Demut, Einung mit Christus oder Gottesschau sein.

[16] Zum Begriff »Betrachtung« vgl. G. Dümpelmann, *Art.: Betrachtung, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 2*, 317.

Gedächtnis, Verstand, Willen bzw. Affekt verinnerlicht werden. Die Betrachtung besitzt also ein »Objekt« und bleibt damit von einem rational-diskursiven bzw. willentlichen Moment bestimmt.
Ferner bezeichnet das Wort eine »vertiefte Betrachtung«, auch »Beschauung« genannt, womit die objektlose Versenkung bzw. ein kontemplatives Schweigen gemeint ist.[17] Diese Art der Kontemplation ist methodisch auf das unmittelbare Innewerden Gottes ausgerichtet. Der Betende verzichtet bewußt auf jedes Meditationsobjekt und erstrebt einen Ruhezustand der Seelenkräfte. Beide Formen der Kontemplation haben verschiedene Intensitätsgrade, ergänzen sich gegenseitig und gehen auch häufig ineinander über.[18] Die Betrachtung mit Objekt und die gegenstandslose Kontemplation sind keine Gegensätze, sondern vertiefen sich gegenseitig, wobei aber im Laufe der spirituellen Reifung das Schweigen eine immer größere Bedeutung gewinnt.
Schließlich sprechen wir von einer »Gebetsweise«, was jeweils die besondere Qualität oder Art des Betens hervorhebt. Mit dem Wort »Gebet« soll vor allem das Moment der personalen Hinwendung zu Gott betont werden. Der Begriff ist ziemlich weit gefaßt: Er bezeichnet allgemein das äußere und innere Beten oder speziell das unablässige Gebet, weiterhin auch die Kontemplation, sofern diese worthaften Charakter besitzt.[19] Die gegenstandslose Kontemplation und das verinnerlichte, habituelle Beten »ohne Unterlaß« nennen wir auch »Tiefengebet«, weil damit eine Einkehr in den Seelengrund geschieht.
Der Begriff »Mystik«/»mystisch« wird im Sinne einer Definition gebraucht, welche der Kirchenhistoriker B. McGinn vorgeschlagen hat: „Das Mystische im Christentum ist der Teil seiner Glaubensinhalte und Glaubensvollzüge, der das betrifft, was man unmittelbare bzw. direkte Gegenwart Gottes nennen kann, und dies in einem dreifachen Sinn: als Vorbereitung auf sie, als Bewußtsein von ihr und als Reaktion auf sie."[20]

[17] Für diese vertiefte Art wird auch der Begriff »Beschauung« (*contemplatio*) verwendet; vgl. H. Schuster, *Art.: Beschauung, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 2*, 228.

[18] Ein anschaulicher Erfahrungsbericht findet sich bei Theresia von Avila († 1582). Vgl. *Das Leben der hl. Theresia von Jesu, 10. Hauptstück, 1., in: Sämtliche Schriften der hl. Teresia von Jesu, Bd. 1,* (ed. A. Alkofer, 98–99).

[19] Die objektbezogene und die vertiefte Betrachtung sind beides worthafte Gebetsweisen, sofern dieselben die Hinwendung zu Gott mit gesprochenen Worten im Sinne einer Vergeistigung weiterführen. So gesehen gibt es keinen wirklichen Gegensatz zwischen Gebet und Kontemplation, beide haben – aufgrund der Christusvermitteltheit (*Verbum Dei*) jeder Art von Gotteserfahrung – prinzipiell einen »worthaften« Charakter.

[20] Vgl. B. McGinn, *Die Mystik im Abendland, Bd. 1: Ursprünge* (1994), 16. Zum Vorzug dieser Definition vgl. aaO., 15–19.

Das Wesen der mystischen Innewerdung im Unterschied zur vermittelten, d.h. »normalen« Weise der Gotteserfahrung, bestimmt McGinn folgenderweise: „Diese Erfahrung wird insofern als subjektiv anders dargestellt, als sie sich in einer Persönlichkeitsschicht ereignet, die tiefer und grundlegender ist als jene, die durch die üblichen Bewußtseinsvollzüge wie Wahrnehmung, Erkenntnis und Liebe objektivierbar sind. Die objektive Differenz liegt im Modus der göttlichen Gegenwart: Von ihr wird gesagt, daß sie direkt bzw. unmittelbar gegeben ist, ohne die üblichen internen und externen Vermittlungen, die in anderen Bewußtseinsformen vorliegen."[21]

Diese Bestimmung besitzt den Vorzug, präzise und zugleich umfassend zu sein. Andere Definitionen sind häufig zu allgemein, so daß so gut wie jede Gotteserfahrung unter die Mystik fällt, oder nehmen exzeptionelle Erfahrungen zum Maßstab, die eine besondere Begnadung voraussetzen, ziehen also den Kreis zu eng.[22] Dagegen konvergiert McGinns Definition mit der Überzeugung Eckharts, daß »Gottunmittelbarkeit« nicht nur wenigen, besonders begnadeten Personen vorbehalten, sondern prinzipiell für jedes geistliche Leben denkbar ist. Die heftige Kontroverse, ob Eckhart selbst – da er nie darüber spricht – eine besondere Erfahrung gemacht hat (Einungserlebnis, Erleuchtung, Ekstase etc.) oder letzlich nur als genialer Verfasser größtenteils »Buchmystik« bleibender Schriften zu gelten habe, ist für unsere Fragestellung nicht von Bedeutung.[23]

Wichtiger als diese zum Teil absurd anmutende Debatte ist die texterschließende Einsicht, daß seine spirituelle Kompetenz in der Be-

[21] Vgl. B. McGinn, *Die Mystik im Abendland, Bd. 1: Ursprünge*, 19.

[22] So sind die Definitionen des 19. bzw. frühen 20. Jh. von einer zu starren Unterscheidung gekennzeichnet. Sie unterscheiden zwischen »Aszese«, die den Erfahrungsbereich umfaßt, den der Mensch durch eigene Übung verwirklichen kann (*contemplatio acquisata*) und der »Mystik« bzw. Stufe der »eingegossenen Beschauung«, die nur mit Hilfe einer besonderen Begnadung verwirklicht werden kann (*contemplatio infusa*). Hierbei wird der Begriff »mystisch« nicht mit dem normalen Gnadenleben in Verbindung gebracht, sondern nur auf den engen Bereich der besonderen und seltenen Gnadengaben bezogen (*gratia gratis data*). Spirituell gesehen kann sich das demotivierend auswirken und dazu führen, die »Mystik« entweder nur zum Studienobjekt (*Mystologie*) zu machen oder sie resignativ wenigen spirituell besonders begabten Personen zu überlassen. Beides widerspricht der gemeinsamen Berufung aller Christen, nämlich ein geistlicher, mit Christus geeinter Mensch zu werden.

[23] Vgl. dazu K. Ruh, *Meister Eckhart*, 189ff.; s. auch das Kap. „Über die »Erfahrung« Meister Eckharts in der Literatur" in: E. Walschütz, *Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*, 302–329. Für eine mystische Erfahrung Eckharts werden vor allem folgende Belegstellen angeführt: Pred. 2 (DW I 41,5–7; 44,6–7); Pred. 22 (DW I 385,11–14); Pred. 52 (DW II 506,1–3); BgT, 3 (DW V 60,13f.; 19ff.); Pred. 109 »Opferstockpredigt« (= Q 26; Pf. 56; DPT, 273,29–36).

urteilung von kontemplativen Übungen und den damit zusammenhängenden Seelenzuständen ohne eine solide eigene Vertrautheit mit geistlichen Erfahrungen nicht erklärt werden kann.[24] Da Eckhart nirgends bestimmte Übungen Punkt für Punkt erklärt, wie man es seit dem *Exerzitienbuch* des Ignatius von Loyola († 1556) gewohnt ist, bleibt eine Rekonstruktion der Gebetspraxis Eckharts ein ziemliches Wagnis.[25] Insofern wäre der Autor für produktive Kritik oder weiterführende Hinweise dankbar, was besonders unedierte Quellentexte zur mittelalterlichen Gebetsmethodik betrifft.

[24] Vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart, in: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. III*, 352.

[25] Die Betrachtungsmethode des *Exerzitienbuches* besteht aus einer geordneten Vorgehensweise. (1) *Die Übung wird stets durch ein Vorbereitungsgebet eingeleitet. Dazu gibt Ignatius folgende Anweisung*: „Das Vorbereitungsgebet ist: Gott unseren Herrn um Gnade bitten, damit alle meine Absichten, Handlungen und Betätigungen rein auf Dienst und Lobpreis seiner göttlichen Majestät hingeordnet seien." (2) *Darauf folgt die Visualisierung eines Ereignisses aus dem Leben Christi, das man betrachten will*: „Die erste Hinführung ist: Zusammenstellung, indem man den Raum sieht. Hier ist zu bemerken: Bei der »sichtbaren« Betrachtung oder Besinnung, etwa wenn man Christus, unseren Herrn, betrachtet, der sichtbar ist, wird die Zusammenstellung darin bestehen, mit der Sicht der Vorstellungskraft den körperlichen Raum zu sehen, wo sich die Sache befindet, die ich betrachten will. Ich sage »der körperliche Raum«: etwa ein Tempel oder Berg, wo sich Jesus Christus oder unsere Herrin befindet, je nachdem, was ich betrachten will." (3) *Daran schließt sich ein Bittgebet an, in dem eine bestimmte geistliche Frucht für die Betrachtung erbeten wird*: „Die zweite [*Hinführung*] ist: Gott unseren Herrn um das bitten, was ich will und wünsche. Die Bitte muß dem zugrundeliegenden Stoff entsprechen. Das heißt: Wenn die Betrachtung über die Auferstehung geht, um Freude mit dem freudigen Christus bitten; wenn über das Leiden, um Qual, Tränen und Pein mit dem gepeinigten Christus bitten." (4) *Es folgt die Meditation der einzelnen Punkte des gewählten Betrachtungsstoffes mit Hilfe der Seelenkräfte*: „Der erste Punkt soll sein: Das Gedächtnis anwenden [*z.B. auf die Geburt Christi*] ... den Verstand im Nachdenken; dann den Willen, indem ich mich an all dies erinnern und es verstehen will ... [...] Und so weiterhin mehr im einzelnen mit dem Verstand nachdenken; und weiterhin mehr das Verlangen mit dem Willen bewegen." (5) *Ignatius gibt in der Regel noch zusätzliche Punkte an, welche tiefer in das Christusgeheimnis einführen.* (6) *Den Schluß bildet eine innere Zwiesprache entsprechend des zugrunde liegenden Betrachtungsstoffes, hier z.B. die Menschwerdung Christi*: „Gespräch: Am Schluß soll ein Gespräch gehalten werden, indem ich darüber nachdenke, was ich zu den drei göttlichen Personen sprechen muß oder zum menschgewordenen ewigen Wort oder zu unserer Mutter und Herrin. Dabei bitten, je nachdem man in sich verspürte, um unserem Herrn, der so neulich Mensch geworden ist, mehr nachzufolgen und ihn nachzuahmen. Und ein »Vaterunser« beten." (7) *Dieses Gebet soll vertrauensvoll, ehrfürchtig und persönlich gehalten werden*: „Das Gespräch wird gehalten, indem man eigentlich spricht, so wie ein Freund zu einem anderen spricht oder ein Knecht zu seinem Herrn, indem man bald um irgendeine Gnade bittet, bald sich wegen einer schlechten Tat anklagt, bald seine Dinge mitteilt und in ihnen Rat will."; vgl. Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, n. 46–52, 109 u. 53 (ed. P. Knauer).

Unsere Studie wählt den Mittelweg zwischen einer Darstellung des Lehrgehalts seiner Weisungen *(Theorie)* und Rückschlüssen auf eine Übung der Sammlung, Kontemplation und des unablässigen Gebets im Geiste Eckharts *(Praxis)*. Dieses Vorgehen will seine Weisungen in kein starres Schema pressen, sondern versteht sich als textnahe Interpretation, die einen wichtigen Aspekt seiner Lehre beleuchtet. Sollte unsere Darstellung die Sache im wesentlichen getroffen haben und eine Umsetzung der Lehre Eckharts in konkrete Übungen erleichtern, dann hätte dieses Buch seinen Zweck erfüllt: Innerlichkeit zu dienen, welche ersehnt, mit Gott wie „in einem einzigen Ein" geeint zu sein.[26]

Alle Eckhart-Zitate sind der *Stuttgarter Gesamtausgabe* der deutschen und lateinischen Werke (DW/LW) entnommen.[27] Die bisher noch nicht kritisch edierten Predigttexte werden – wenn nicht anders angegeben – nach der Übersetzung J. Quints, *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate*, zitiert (DPT).[28] Die Zahlenangaben in runden Klammern unseres Textes sind Seiten- bzw. Versangaben und verweisen auf die Übersetzung bzw. den Originaltext in der Stuttgarter Ausgabe (DW IV). So bezieht sich beispielsweise die Angabe „(505)" auf die Seite 505 in Quints Übersetzung oder die Ziffer „(190,8)" auf die Seite 190, Zeile 8, des mittelhochdeutschen Textes. Die Angabe eines »Kapitels« ohne Nennung eines Titels meint immer die *Reden der Unterweisung.* Zusätzliche Belegstellen und Hinweise, die tiefer in das Denken Eckharts einführen, werden im Anmerkungsteil angegeben. Ein Literaturverzeichnis ergänzt die Kurztitel in den Endnoten durch vollständige Titelangaben und auch weiterführende Literatur zum Thema.

Ich danke dem Matthias-Grünewald-Verlag, daß er die Drucklegung ermöglicht hat, insbesondere Herrn Dr. Paul Rulands, für sein Engagement bei der Fertigstellung und Durchsicht des Manuskripts. Mein herzlicher Dank gilt auch Frau Karin Frammelsberger (München) für das sorgfältige Korrigieren der Druckfahnen.

Regensburg, im April 2002 *P. Andreas Schönfeld SJ*

[26] Vgl. Pred. 66 (DW III 118,7; 526).

[27] Meister Eckhart, *Die deutschen Werke und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart 1936ff; *Die deutschen Werke, Bd. I–V,* hrsg. von J. Quint u.a. (= DW); *Die lateinischen Werke, Bd I–V,* hrsg. von J. Koch u.a. (= LW).

[28] Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. und übersetzt von Josef Quint.* München 1955 – Neuedition Zürich 1979 (detebe-Klassiker, 20642); zit. als »DPT« und mit »Q« (Nr. der Predigt bei J. Quint).

I. Der Kontext der geistlichen Weisung

Meister Eckhart begegnet häufig als Autorität zur Begründung einzelner Gebets- und Meditationsformen. Seine Weisung etwa, aller Bilder ledig zu sein, wird für die Überlegenheit der Schweigemeditation über die Schriftbetrachtung in Anspruch genommen, ferner will man Eckharts Kritik am Bittgebet oft im Sinne einer Relativierung des liturgischen oder worthaften Gebets verstehen, seine Lehre vom »Nichts« schließlich gilt als Chance, die Zen-Meditation als christliche Übungspraxis zu etablieren. Für eine solche Berufung auf den Predigermönch lassen sich in der Tat zahlreiche Zitate aus seinem Werk anführen.[29] Doch übersieht diese Inanspruchnahme nicht selten den dominikanischen Kontext seiner geistlichen Unterweisung.

Die voreilige Identifizierung mit einer bestimmten Meditationspraxis gerät bald ins Wanken bei der Frage, welche »Methode« denn Eckhart selbst gelehrt habe, die einer anderen Gebetsweise vorzuziehen sei. Eine Durchsicht seiner Schriften ergibt, daß sich bei ihm keine Einweisung in eine bevorzugte Übungsform, erst recht keine genaue Anleitung finden läßt, die für die Kontemplation einen bestimmten Ablauf festlegen würde.[30] Im Unterschied zu der Methodik des ignatianischen *Exerzitienbuches*, des ostkirchlichen Jesus-Gebets oder Zen und Yoga bleibt in Eckharts Schriften die Frage nach der praktischen Vorgehensweise unbeantwortet. Was natürlich in besonderer Weise den leiblichen

[29] Vgl. dazu folgende exemplarische Kernstellen: a) Pred. Q 57 (Pf. I; Pred. 101): „Gott wirkt ohne Mittel und ohne Bild, und je mehr du ohne Bild bist, um so empfänglicher bist du für sein Einwirken" (DPT, 421,2–4); b) Pred. 67: „Die da um irgend etwas als nur um Gott oder um Gottes willen bitten, die bitten unrecht; wenn ich um nichts bitte, dann bitte recht, und ein solches Gebet ist recht und kraftvoll." (DW III 528–529); c) Pred. 71: „Gott ist ein Nichts, und Gott ist ein Etwas. Was etwas ist, das ist auch nichts." (DW III 545).

[30] Vgl. dazu die »*Die zweite Weise zu beten*« bei Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen* (approbiert 1548), n. 252: „Kniend oder sitzend, je nach der größeren Einstellung, in der er sich findet, und ihn mehr Andacht begleitet, dabei die Augen geschlossen oder auf eine Stelle fixiert haltend, ohne mit ihnen hin- und herzugehen, soll der Betreffende sagen: »Vater«. Und er verweile bei der Erwägung dieses Wortes soviel Zeit, als er Bedeutungen, Vergleiche, Geschmack und Tröstung in zu diesem Wort gehörigen Erwägungen findet. Und in der gleichen Weise mache er es bei jedem Wort des Vaterunsers oder eines beliebigen anderen Gebets, das er in dieser Weise beten wollte." (ed. P. Knauer, 104); s. auch n. 258 (*Dritte Weise zu beten*) und n. 75–76 (*Zusätze, um die Übungen besser zu machen*).

Aspekt der Übungen betrifft, also die Einweisung in einen Meditationssitz oder andere Gebetshaltungen.[31]

1. Eckharts Schweigen zur Gebetsmethode

Ein Hauptgrund für solch fehlende Unterweisung liegt darin, daß viele seiner Hörer bereits mit geistlichen Übungen vertraut waren. Methodische Erklärungen waren nicht notwendig, weil das Gebet zum täglichen Lebensrhythmus gehörte. Ausgangspunkt für Eckharts Weisung sind die geistlichen Übungen, welche im Predigerorden, bei Dominikanerinnen, Beginen und mystisch interessierten Laien verbreitet waren.[32] Hier sind an erster Stelle die meditative Schriftlesung, Betrachtung des Lebens Jesu und das Beten »ohne Unterlaß« zu nennen. Ebenso war die Unterstützung der Meditation durch verschiedene Gebetsgesten und die aufrechte Sitzhaltung selbstverständlich und bedurfte keiner

[31] Zum Meditationssitz (*âsana*) und zur Atemübung (*prânâyâma*) in der Yoga-Tradition vgl. Patanjali, *Yoga-Sûtra II,* 46–47 (2. Jh. v. – 4. Jh. n. Chr.): „Die Sitzhaltung soll fest und angenehm sein. Diese Sitzhaltung soll man in völliger Entspannung und in einem Zustand der Betrachtung des Unendlichen einnehmen." (ed. B. Bäumer, 121); Svâtmârâma, *Hatha-Yoga-Pradîpikâ I,* 45 (15. Jh.). Die klassische Meditationshaltung, der Lotussitz (*padmâsana*), wird dort folgenderweise erklärt: „Lege mit Fleiß die Füße jeweils auf den anderen Schenkel; halte die Hände dazwischen, die Handflächen zeigen nach oben; Schau auf die Nasespitze, die Zunge an den Schneidezähnen, senke das Kinn zur Brust herab, führe die Lebenskraft aufwärts. Dies wird Lotussitz genannt; er besiegt alle Krankheiten. Gewöhnliche können ihn nicht, aber Weise schon auf Erden." (ed. H. Weiß, 209–210). Zur Yogatradition als Quelle der Wertschätzung leibbezoger Übung im Buddhismus vgl. etwa H. Dumoulin, *Geschichte des Zen-Buddhismus, Bd. I,* 25ff.; zur Aktualität der Sitz- und Atemlehre der Zen-Meditation, H.M. Enomiya-Lassalle, *Zen und christliche Mystik*, 27–30 oder K. Graf Dürckheim, *Hara. Erdmitte des Menschen*, 115–164; 227–251. Einen guten Einblick in die Vorzüge der zen-buddhistischen Atem- und Sitztechnik bietet K. Sekida, *Zen-Training. Praxis, Methoden, Hintergründe.*

[32] Eine Übersicht über die Gebetspraxis im Umkreis Eckharts bietet H. Wilms, *Das Beten der Mystikerinnen* (1923), der Abschnitt »Weisen des Gebets« (II,14) bei L. Gnädinger, *Johannes Tauler* (1993), 261–272 oder Heinrich Seuses Autobiographie (*Vita*, ed. N. Heller, 11–181). Zur Übung als einer „Formierung der Innerlichkeit", um vollkommene Tugendhaftigkeit zu erwerben (im Unterschied zur Übung als asketischer Praktik mit dem Ziel der Loslösung von der Welt bzw. Brechung der Sinnlichkeit) vgl. O. Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie*, 68–70; 82–104; zur »geistlichen Übung« als regelmäßige Meditationspraxis (Privatgebet der Ordensfrauen) vgl. aaO., 104ff. u. 115ff. Daß solche Übungen zum »Standardprogamm« der Klöster gehörten, signalisiert auch der stichwortartige Sprachgebrauch Eckharts; vgl. Q 59 (Pf. IV; Pred. 103): „Fasten, Wachen, Beten, Knien" (DPT, 438,4); RdU 19: „im Wachen, im Fasten oder in anderen Übungen" (DW V 525); weitere Belegstellen für solche Junkturen: RdU 16 (DW V 247,4); Pred. 1 (DW I 7,3); 2 (I 38,9); 32 (II 139,2); 33 (II 154,7) u. 60 (III 19,2).

besonderen Erwähnung. Weiter ist zu beachten, daß Eckhart nicht als Novizenmeister oder Hausgeistlicher auftritt, dem solche Erklärungen angemessen gewesen wären. Er spricht vielmehr meist als Prediger im Amt des Ordensoberen oder Visitators vor einer religiösen Elite, die an einer Vertiefung ihres Gebetslebens interessiert war.

Daher ist seine Unterweisung in erster Linie auf spirituelle Fragen ausgerichtet, die im Zusammenhang mit einer längeren Meditationspraxis und Tugendübung stehen. Das bezeugt eine Erklärung in der frühen Predigt 101: „Diese Ausführungen und dieses Verhalten betreffen nur gute und vollkommene Menschen, die aller Tugend Wesen an sich und in sich gezogen haben, und zwar so, daß die Tugenden wesenhaft, ohne ihr Zutun aus ihnen fließen und daß vor allen Dingen das kostbare Leben und die edle Lehre unseres Herrn Jesu Christi in ihnen lebendig sei." (Q 57; DPT, 419, 28–33; Pred. 101).

Zugleich macht diese Bemerkung deutlich, daß Eckhart die Betrachtung des Lebens Christi (*contemplatio*) nicht als weltferne Klosterpraxis versteht, sondern diese für ihn eine innere Einheit mit dem Handeln im Alltag bildet.[33] Seine Weisungen zielen also nicht auf einzelne Übungen ab, vielmehr geht es dem Prediger um eine Initiation seiner Hörer in die Wirklichkeit Gottes: „Es gibt zweierlei Geburt des Menschen: eine in die Welt und eine aus der Welt, will sagen; geistig in Gott hinein." (Pred. 76).[34]

Eckhart ist wenig daran interessiert, Dinge zu wiederholen, seien es nun praktische Ratschläge oder akademische Lehren, die inzwischen zu Allgemeinplätzen geworden sind. Vielmehr möchte er seinen Schülern an der Universität mit »ungewöhnlichen Auslegungen« neue Perspektiven der Schriftinterpretation erschließen: „weil Neues und Ungewöhnliches ja einen angenehmeren Reiz auf den Geist ausübt als Gewohntes, möge dies auch besser und bedeutender sein."[35]

Eine ähnliche Konzentration auf das Wesentliche ist in seinen deutschen Predigten zu beobachten. Obwohl Eckhart die Predigtsituation mehr als eine Vorlesung die Gelegenheit bot, geistliche Übungen zu empfehlen, verzichtet er bewußt darauf. Vermutlich deshalb, weil er nicht zum hundertsten Male das erklären möchte, was in seiner Umgebung ständig – im Guten wie im Schlechten – angeraten, praktiziert oder gemieden wurde. Insofern lag eine Anleitung zur Meditation oder Vermittlung aszetischer Praktiken von vornherein nicht auf der Linie

[33] Zu Eckharts Lehre von der gegenseitigen Durchdringung von aktivem und beschaulichem Leben in der Einheit des spirituellen Aktes vgl. D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, 182–186.

[34] DW I 564.

[35] Vgl. Prol. gen. n. 2 (LW I 149,1–2).

seines »Predigtprogramms«. Worauf es ihm ankommt, faßt er einmal in vier Punkten zusammen:
„Wenn ich predige, so pflege ich zu sprechen von Abgeschiedenheit (*abegescheidenheit*) und daß der Mensch ledig werden soll seiner selbst und aller Dinge (*ledic*). Zum zweiten, daß man wieder eingebildet werden soll (*înbilden*) in das einfaltige Gut, das Gott ist. Zum dritten, daß man des großen Adels gedenken soll (*edelkeit*), den Gott in die Seele gelegt hat, auf daß der Mensch damit auf wunderbare Weise zu Gott komme. Zum vierten von der Lauterkeit göttlicher Natur (*lûterkeit*) – welcher Glanz in göttlicher Natur sei, das ist unaussprechlich. Gott ist ein Wort, ein unaussprechliches Wort." (Pred. 53).[36]
Eckhart gibt zudem keine methodischen Kurzhinweise, wie man sie von seinen Mitbrüdern Heinrich Seuse und Johannes Tauler kennt, die vor ähnlichen Kreisen gepredigt haben.[37] Wollte man eine Rangfolge bezüglich ihrer Praxisnähe aufstellen, so würde Eckhart gewiß an letzter Stelle, Tauler eher in der Mitte und Seuse an erster Stelle stehen. Solch konkrete Weisungen, wie etwa eine Anleitung zur Betrachtung des Leidens Christi, sind Eckhart völlig fremd: „Zwei Dinge sollst du auch haben, die dir gar nützlich sind, nämlich daß du emsiglich mit unsers Herrn Marter umgehst; und wenn du gedankenlos um den Kreuzgang gehst oder über deinem Tagwerk sitzest, ach, so sprich: »Mein geminnter Herr, Herr, was tust du jetzo? Wo bist du jetzt?« (Seuse)."[38]
Ebenso fehlen bei Eckhart die gewohnten Ratschläge für das Gebet, um damit die bildhaften Zerstreuungen zu meistern, was ja durchaus seinen Interessen entsprochen hätte: „Das sollst du dann für eine Übung halten die Gott dir auferlegt; überlaß dich Gott darin, bleib bei dir selber, lauf nicht weg, sondern gedulde dich hierin, und sprich: »Lieber Herr, erbarme dich meiner! Deus in adiutorium meum intende, ach ja, lieber Herr, hilf mir!«." (Tauler).[39] Das Fehlen solcher Texte kann mit dem Hinweis auf mögliche Lücken in der Überlieferung seiner Schriften nicht plausibel gemacht werden. Warum übernimmt Eckhart, zumindest nicht gelegentlich, knappe Erklärungen aus bekannten Gebetstraktaten, die er auch sonst zitiert? Entsprechende Zitate etwa aus

[36] DW II 732; vgl. auch A.M. Haas, *Meister Eckharts geistliches Predigtprogramm*, 192ff.

[37] Einen Überblick über Leben und Werk des Heinrich Seuse OP († 1366), Schüler und Verteidiger Meister Eckharts, und Johannes Tauler OP († 1361), nach dem Genannten der wichtigste Vertreter der »Deutschen Mystik«, bietet K. Ruh, *Geschichte der Abendländischen Mystik, Bd. III*, 417–475 (Seuse) u. 476–526 (Tauler).

[38] H. Seuse, *Ungekürztes Briefbuch, 2. Brief* (ed. N. Heller, 376).

[39] Pred. 38 (ed. G. Hofmann, Bd. I, 283); Tauler empfiehlt hier die bekannte Gebetsformel (Psalmvers 69,3) der Wüstenväter bzw. Cassians *Collationes*; vgl. das folgende und Kap. V über das Beten »ohne Unterlaß«.

Augustins Lehrbrief *An Proba* (um 412) oder Johannes Cassians *Collationes* (420–429) wären ja für konkrete Ratschläge geeignet gewesen. Selbst dort, wo es das Thema am ehesten erwarten läßt, wie in der Vaterunser-Auslegung *Super oratione Dominica* (um 1294) oder im Traktat *Die Reden der Unterweisung* (1294–98) finden sich keine praxisbezogenen Quellenzitate. Im 10. Buch der *Collationes* erklärt der Wüstenvater Isaak seinem Schüler Germanus das Beten »ohne Unterlaß«: „Es wird euch also, um das ewige Andenken an Gott zu bewahren, diese Gebetsformel unaufhörlich vor Augen sein: »Gott, merke auf meine Hilfe! Herr, eile, mir zu helfen!«“.[40]
Ebenfalls erwähnt Augustinus in seinem Brief *An Proba* das unablässige Gebet: „Wie man sagt, verrichten die Brüder in Ägypten zwar häufig Gebete, aber sie sollen ganz kurz, gleichsam Pfeilgebete sein, damit nicht die sorgfältig erweckte Herzensandacht, die dem Beter vorzüglich notwendig ist, durch zu lange Dauer dahinschwinde und ihre Kraft verliere.“[41]
Beide Abhandlungen waren Eckhart gründlich vertraut. Er zitiert sie mehrfach in der *Vaterunser-Erklärung* und in den *Reden* setzt er eine Gebetspraxis im Stil der Wüstenväter voraus. Umso mehr überrascht es, daß Eckhart nirgends die beiden oben angeführten Abschnitte einfließen läßt. Das ist besonders auffallend im Hinblick auf die *Reden*. Dort durchzieht zwar das Thema »Gebet« bzw. »Unablässigkeit« den gesamten Text, aber an keiner Stelle spricht Eckhart explizit vom Beten »*âne underlâz*«![42]
Diese offensichtliche Zurückhaltung gegenüber jeder Art von Methodik ist mit dem Hinweis auf die vorhandene Gebetspraxis seiner Hörer oder mangelhafter Überlieferung der Texte nicht zu erklären. Man könnte nun vermuten, daß sich Eckhart nur für die spekulative Seite der Mystik interessiert. Aber auch das trifft die Sache nicht. Im Unterschied zu seinen Mitbrüdern Albertus Magnus, Thomas von Aquin oder Dietrich von Freiberg hat er keine theologischen Traktate über das Gebet, die Ekstase oder die Anschauung Gottes verfaßt.
Eckhart ist aber ohne Zweifel ein »Intellektueller«, was auch seine Zugangsweise zur spirituellen Praxis bestimmt. Sein lateinisches Werk (*Opus tripartitum*) und der hohe Lehrgehalt seiner deutschen Predigten und Traktate bezeugen ein lebhaftes Interesse an den theoretischen Grundfragen der Mystik. Das beweist vor allem Eckharts engagierte

[40] Coll. X,10 (ed. A. Abt/K. Kohlhund, Bd. I, 540).

[41] X,20 (ed. A. Hoffmann, Bd. II, 27).

[42] Vgl. folgende Belegstellen, mhd. Text, DW V 185–311: (a) »*âne underlâz*«: 209,14; 212,8; 290,2; (b) »*alle zît*«: 203,2; 205,12; 210,5; 246,7; 259,10; 277,5; 290,1.2; (c) »*in allen dingen*«: 186,5; 197,3; 203,1; 210,3; 211,9; 247,9; 253,14; 278,14; 280,9; 281,12; 283,4; 289,13; s. auch: 191,3; 199,5; 241,2; 273,9 u. 276,3.

Beteilung an der Kontroverse um das Wesen der »Seligkeit«, also der Streitfrage, ob diese mehr im Erkennen oder im Lieben bestehe bzw. ob eine selige Gottesschau (*visio beatifica*), d.h. Gottunmittelbarkeit, auf Erden möglich sei.
Dennoch ist Eckharts auffällige Distanz zur methodischen Vermittlung kein Resultat seiner intellektuellen Mentalität oder Lehrtätigkeit an der Pariser Universität. Philosophie und Theologie stehen bei ihm nicht neben der Spiritualität, sondern sie sollen die Praxis mit ihrer Wahrheitserkenntnis inspirieren und durchformen. Der Magister und Seelsorger hat seine Herangehensweise an Fragen der spirituellen Praxis, die in hohem Grade »vergeistigt« ist, ganz bewußt gewählt.
Er will mit seiner Lehre bei seinen Hörern eine Haltungsänderung provozieren, die in besonderer Weise den inneren Vollzug der geistlichen Übung betrifft. Nur in diesem spezifischen Sinn hat er die konkrete Praxis unmittelbar im Blick. Seine Weisungen sind ein spirituelles Reformprogramm, die auf eine radikale Selbsterkenntnis und Läuterung des Gebets abzielen. Sie wollen den Menschen in der Übung ansprechen und darin zur Gelassenheit motivieren: „Richte dein Augenmerk auf dich selbst (*nim dîn selbes war*), und wo du dich findest, da laß von dir ab; das ist das Allerbeste.“[43]
Er soll lernen, ohne jede Ichhaftigkeit zu beten: „In wahrem Gehorsam darf kein »Ich will so oder so« oder »dies oder das« gefunden werden, sondern nur ein vollkommenes Aufgeben des Deinen. Und darum soll es im allerbesten Gebet, das der Mensch beten kann, weder »Gib mir diese Tugend oder diese Weise« noch »Ja, Herr, gib mir dich selbst oder ewiges Leben« heißen, sondern nur »Herr, gib mir nichts, als was du willst, und tue, Herr, was und wie du willst in jeder Weise!«“[44] Angesichts dieser Zielsetzung wäre die Erörterung von einzelnen Gebetsweisen nur eine Ablenkung vom Wesentlichen gewesen, zumal äußere Methoden den meisten seiner Hörer sowieso zur Genüge bekannt waren.

2. Spirituelles Interesse an »Unmittelbarkeit«

Das Interesse Eckharts gilt in erster Linie dem unmittelbaren Innewerden der göttlichen Gegenwart. Dieses gnadenhafte Geschehen – er nennt es »Gottesgeburt« – kann vom Menschen nur vorbereitet

[43] RdU 3 (507); s. auch RdU 21: „Solange lerne man sich lassen, bis man nichts Eigenes mehr behält.“ (531). Zur Bedeutung der Selbsterkenntis bei Meister Eckhart vgl. A.M. Haas, *Nim din selbes war*, 15–75 (Kap. I).
[44] RdU 1 (505–506).

werden. Insgesamt gesehen spielt dabei für Eckhart die Aufgabe des Eigenwillens und selbstlose Tugendübung eine viel wichtigere Rolle als die gezielte Anwendung einer bestimmten Gebetsmethode. Denn die Innewerdung ist niemals das Resultat einer seelischen Aktivität. Das Besondere an Eckharts Lehre von der »Gottunmittelbarkeit« besteht darin, daß zu ihrer Verwirklichung weder eine exzeptionelle Erfahrung erforderlich ist, noch eine mystische Begnadung ausgeschlossen wird. Er lehrt eine mystische Einung mit Gott, die nicht auf eine besondere Erleuchtung angewiesen ist. Ja, er kritisiert sogar die Meinung, daß eine solche Erfahrung anzustreben sei: „Wenn man gelegentlich sagt: Das ist ein erleuchteter Mensch, so ist das etwas Unbedeutendes." (Pred. 31).[45]

Daher sind alle Wege, die eine bestimmte Erfahrung verheißen, letztlich mehr ein Hindernis als eine wirkliche Hilfe. In bezug auf die Innewerdung versagen alle »Mittel« der asketischen Praxis, obwohl eine disponierende Einübung unabdingbar bleibt, um die ichhafte Anhänglichkeit an die Kreatur aufzugeben. Gleichgültig, welche Gebetsweise der Übende zum Einsatz bringt – selbst bei den besten Absichten –, sie bleibt prinzipiell ein Hindernis. Denn jeder Methode haftet die kreaturhafte Existenzweise an, welche eine Einung mit dem davon gänzlich unterschiedenen Sein Gottes versperrt. Eckhart formuliert das einmal so:

„Die Seele, die Gott finden soll, die muß alle Kreaturen überhüpfen und überspringen. [...] Wäre nämlich kein Vermittelndes (*kein mittel*) zwischen Gott und der Seele, so würde sie ohne weiteres Gott sehen; denn Gott kennt kein Vermittelndes; er kann kein Vermittelndes dulden. Wäre die Seele gänzlich entblößt und enthüllt von allem Vermittelndem, so wäre auch Gott für sie entblößt und enthüllt und gäbe Gott sich ihr gänzlich." (Pred. 69).[46]

Gleichwohl ist die Innewerdung auch keine intellektuelle Erkenntnis, die mittels des Denkens verwirklicht werden könnte, so daß jede meditative Einübung überflüssig würde.[47] Vielmehr meint die Gottesgeburt ein gnadenhaftes Sein in Gott, das die Seele geistig durchformt und bewußt werden kann, sei es im Modus eines wesenhaften Vertrautseins oder in der Weise eines punktuellen Einungserlebnisses. In beiden Fällen, die sich natürlich nicht gegenseitig ausschließen, bleibt das Denken ein subtiles Hindernis: „Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an

[45] DW II 660; s. RdU 10 (514); 15 (519–520).

[46] DW III 535–536; vgl. auch Pred. 71: „Sollen wir Gott erkennen, so muß es unvermittelt (*sunder mittel*) geschehen; da darf nichts Fremdes miteinfallen." (DW III 546).

[47] Vgl. R. Schönberger, *Wer sind »grobe luite«?*, 245.

einem gedachten Gott; denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott." (510).[48]
Allerdings ist es mit dem bloßen Nicht-Denken in der Kontemplation allein nicht getan. Es geht dem Prediger um mehr, nämlich um ein neues Grundverhältnis zum eigenen Sein, Denken und Handeln, was den Horizont des ichhaften Bewußteins radikal sprengt. Eckharts wesenhafte Mystagogie will den Betenden für eine unmittelbare Gottesbegegnung öffnen, die aber eine innere Läuterung, biblisch gesprochen »Umkehr«, zur unbedingten Voraussetzung hat. Eckharts zentrales Thema ist die Hinwendung zu Gott im gegenwärtigen Augenblick und zwar des Menschen, sofern er Geist ist und über freien Willen verfügt, d.h. im Hier und Jetzt umkehren und Gott erkennen kann. Er spricht zu seinen Hörern gleichsam aus der Perspektive Gottes, unabhängig von ihrer Person und Lebensgeschichte: „Wenn anders er ihn nur jetzt bereit findet, so sieht er nicht an, was vorher gewesen ist. Gott ist ein Gott der Gegenwart. Wie er dich findet, so nimmt und empfängt er dich, nicht als das, was du gewesen, sondern als das, was du jetzt bist." (518).
So gesehen ist es Eckhart unter den Bedingungen der mittelalterlichen Frömmigkeit gelungen, seinen Hörern einen wesentlichen Aspekt der neutestamentlichen Reich-Gottes-Predigt des Jesus von Nazareth zu vergegenwärtigen. Das Hindernis schlechthin für die Innewerdung Gottes ist der Eigenwille des Menschen. Diese Ungelassenheit macht sich in subtilster Weise gerade im Umgang mit geistlichen Übungen bemerkbar. Die Indizien dafür sind das Vertrauen auf bestimmte Methoden und die Anhänglichkeit an trosthafte Erlebisse. Das Hauptproblem besteht darin, daß dem Übenden oft die nötige Selbsterkenntnis fehlt, um seine unbewußte Ichhaftigkeit zu durchschauen, es verschärft sich weiter, wenn der Gesamtrahmen der Spiritualität nicht stimmt, also das Vollkommenheitsideal nicht der Geistigkeit des Menschen und dem Wesen Gottes entspricht.
Eckharts Unterweisung hat somit eine doppelte Stoßrichtung. Sie will eine mystische Einung mit Gott als Ziel der christlichen Vollkommenheit aufzeigen, die von Erfahrungsgraden und einzelnen Methoden unabhängig ist. Ferner zielt sie darauf ab, den Übenden zu einer Haltung der Gelassenheit zu führen, ohne die jede Gebetsweise zwangsläufig unfruchtbar bleibt. Die Schwierigkeit dieser Aufgabe erfordert den Aufwand aller rhetorischen und argumentativen Mittel. Denn was ist schwieriger, als Menschen zur Einsicht zu bringen, die im religiösen Eifer von der Richtigkeit ihrer Übungen überzeugt sind. Insbesondere

[48] RdU 6; vgl. auch Pred. 71: „Wer sonst nichts sieht und blind ist, der sieht Gott." (DW III 547).

dann, wenn Frömmigkeitsideale und Trosterlebnisse die Richtigkeit der eigenen Praxis zu bestätigen scheinen. Diese unbewußte Fehlhaltung wird Eckhart häufig begegnet sein. In den *Reden* konfrontiert er seine Hörer: „Viele Leute sagen: »Wir haben guten Willen«, sie haben aber nicht Gottes Willen; sie wollen ihren Willen haben und unsern Herrn lehren, es so oder so zu machen. Das ist kein guter Wille. Man soll bei Gott nach seinem allerliebsten Willen forschen." (515).
Eckhart geht von einem Vorverständnis von Askese und Gebet bei seinem Publikum aus, um darauf aufbauend zu lehren, worauf es ihm persönlich ankommt. Hinter dem Verzicht auf methodische Erklärungen steht also keine Abwertung der Einübung, sondern eine kalkulierte geistliche Klugheit. Denn eine Herausstellung einzelner Übungen würde der Fixierung auf die »Mittel« Vorschub leisten, die er ja gerade aufheben will, um den Menschen für Gottes unmittelbares Wirken zu öffnen.

3. Der Hörerkreis der *Reden der Unterweisung*

Liest man Eckharts Schriften unter dieser Perspektive, dann ergibt sich die Möglichkeit, den spezifischen Praxisbezug seiner Weisungen zu entdecken. Der Sache nach kommen dafür zuerst *Die Reden der Unterweisung* in Frage, denn in keinem anderen Werk ist das geistliche Leben seiner Hörer so offenkundig und der praktische Lehrgehalt derart hoch. Darüber hinaus kommt dem Traktat eine dreifache Schlüsselposition zu, was für unsere Studie einen zusätzlichen Erkenntnisgewinn bedeutet. Das betrifft zunächst die Biographie des Predigermönchs. Eckhart hat die *Reden* als Prior des Predigerklosters in Erfurt bzw. Vikar von Thüringen verfaßt. Zu diesem Zeitpunkt (um 1296) ist er ungefähr 40 Jahre alt, steht also bereits in der Lebensmitte. Damit verfügt er neben seiner theologischen Ausbildung (*lector sententiarum*) über eine etwa 20jährige Erfahrung in der im Orden üblichen Askese und Kontemplation.
Die *Reden* zeigen Eckhart in der Rolle eines geübten Seelsorgers, der Fragen des Gebetslebens aufgrund seiner eigenen Spiritualität und theologischen Sachkenntnis auf unkonventionelle Weise löst. Daß seine Unterweisung schon zu diesem Zeitpunkt nicht nur freudige Zustimmung, sondern auch ein gehöriges Maß an innerer Verweigerung und offener Kritik unter seinen Hörern bzw. anderen Predigern oder Hausspiritualen ausgelöst hat, ist mit Sicherheit anzunehmen.[49] Eckhart spricht nicht im engeren Kreis Gleichgesinnter, sondern vor einem Pu-

[49] Vgl. zur Konkurrenz mit anderen Predigern K. Ruh, *Meister Eckhart*, 111.

blikum, das zum großen Teil anders denkt, erstaunt Nachfragen stellt und mit Spannung zuhört. Nicht ohne Grund findet sich in den *Reden* ein gezielter Seitenhieb gegen seine Konkurrenten: „Und darum laß dir deinen Gott nicht abreden noch abpredigen" (526).[50] Seine Hörerschaft war damit vor die Entscheidung gestellt, zwischen zwei verschiedenen Frömmigkeitsformen zu wählen.

Die brisante Redesituation meistert der Prediger souverän. Eckharts reife Persönlichkeit, rhetorische Gewandtheit und Gespür fürs Wesentliche bewirken ein spirituelles Niveau, das offensichtlich immer noch vielem, was heute für geistliches Leben gilt, weit überlegen ist. Die *Reden* als Werk der Lebensmitte sind das Beispiel einer brillianten »Unterscheidung der Geister«, die auf einmalige Weise theologische Spekulation und praxisnahe Weisung miteinander verbindet.[51] So gesehen ist es kein Zufall, sondern konsequent, wenn einige Handschriften den Traktat unter dem Titel »*Die rede der unterscheidunge*« führen.[52] Die heikle Aufgabe, umstrittene Fragen des geistlichen Lebens durch eine definitive Entscheidung zu klären, zwingt Eckhart verstärkt dazu, insbesondere weil seine Lösung auch auf heftige Widerstände stößt, die Wahrheit seiner Leitgedanken aufzuzeigen: „Ich wurde gefragt ... Da sagte ich: »Nein!« Und gib acht, warum." (508). Der Streit um die rechte Praxis erfordert sichere Urteilskraft, die einer Begründung durch stichhaltige Argumente bedarf. Kurzum, die Seelsorge wird zu einem wichtigen Faktor, der Eckharts spekulatives Denken vorantreibt.

Schließlich bilden die *Reden* im Blick auf die Werkchronologie den Auftakt zur mittleren Schaffensperiode, welche im *Sapientia-Kommentar*, der Planung des *Opus tripartitum* und den Predigten im Umkreis des 1. Pariser Magisteriums (1302/03) greifbar wird. Der Traktat

[50] Vgl. RdU 20. Es geht hier um den häufigeren Kommunionempfang, den Eckhart im Gegensatz zu anderen Spiritualen befürwortet.

[51] Das Anspruchsvolle dieses Gebietes liegt darin, daß nur eine Person, die sowohl über eine eigene Erfahrung in geistlichen Dingen als auch solide intellektuelle Durchdringung dieser »Materie« verfügt, eine sichere und hilfreiche Weisung erteilen kann.

[52] Der ursprüngliche Satztitel lautet: „Das sind die Reden, die der Vikar von Thüringen, der Prior von Erfurt, Bruder Eckhart, Predigerordens, mit solchen geistlichen Kindern geführt hat, die ihn zu diesen Reden nach vielem fragten, als sie zu abendlichen Lehrgesprächen (*in collationibus*) beieinander saßen." (DW V 505). Der mhd. Titel »*Die rede der unterscheidunge*« ist nur in wenigen Hss. belegt und die übliche Übersetzung mit »*Reden der Unterweisung*« ist eigentlich falsch. Das Wort »*underscheidunge*« kommt im gesamten Text nicht vor und ist auch in der Bedeutung »Unterweisung« nicht belegt. Der Kurztitel ist eine Kombination aus »*rede*« (Ansprachen) mit dem späteren Registertitel »*matery der unterschaidung*« (DW V 183). Die übliche Übersetzung ist zwar falsch, aber charakterisiert genau das, was Eckhart tut, nämlich »unterweisen«, und der Registertitel bestimmt zutreffend das Sachgebiet: Es geht um Dinge der geistlichen Unterscheidung (*discretio spirituum*).

weist keinen signifikanten Umbruch im Denken Eckharts auf: Sowohl die Gottesgeburtslehre, das zentrale Thema der späten Predigten (ab 1314), als auch die zugespitzten Thesen zur Gebetspraxis, die sich in der *Vaterunser-Erklärung* (vor 1296) anbahnten, sind sachlich vorhanden.[53] Die *Reden* bezeugen die Entfaltung ein und derselben Grundintention, deren einzelne Momente in der Weise einer Radikalisierung ineinander übergehen.[54] Vorgeprägte Lehrstücke fließen in den Praxisstreit mit ein und erhalten hier neue Impulse, welche Eckharts Thesen eine gesteigerte Prägnanz verleihen.

In der *Auslegung des Vaterunsers* findet sich bereits die provokative Behauptung: „Viertens ist zu bemerken, daß nichts Zeitliches von Gott erbeten werden darf."[55] Die *Reden* werden hier deutlicher, indem sie konkrete Punkte nennen: „Und darum soll es im allerbesten Gebet, das der Mensch beten kann, weder »Gib mir diese Tugend oder diese Weise« noch »Ja, Herr, gib mir dich selbst oder ewiges Leben« heißen" (505). Sachlich kaum anders, aber Anstoß erregender ist später die *Predigt 67*, welche aus Eckharts Straßburger oder Kölner Zeit stammt: „Ich bitte niemals so recht, wie wenn ich um nichts bitte und für niemand bitte, weder für Heinrich noch für Konrad."[56] Solche Worte dürfen natürlich nicht aus ihrem Zusammenhang gerissen werden. Die jeweilige Redesituation muß bei ihrer Interpretation berücksichtigt werden, damit sie nicht zur objektiven Irrlehre werden. Allerdings ist es typisch für derartige Eckhart-Sentenzen, daß ein Sich-Zurückversetzen in die ursprüngliche Vortragssituation zwar die vermeintliche dogmatische Schieflage beseitigt, aber im gleichen Maße, wie dies geschieht, ihre existentielle und praktische Bedeutsamkeit steigert.

Was nun die *Reden* betrifft, so sind als »Sitz im Leben« geistliche Lehrgespräche mit jüngeren Mitbrüdern und Novizen im Erfurter Dominikanerkloster anzunehmen. Mit der schriftlichen Abfassung der *Reden* bekannte sich Eckhart zu seinem Verständnis der christlichen Vollkommenheit. Der Traktat richtete sich an Ordenskonvente, Beginen,

[53] Vgl. etwa RdU 11 (225,3; 225,10–226,9). Bereits in der *Sapientia-Auslegung*, dem frühesten (überlieferten) lateinischen Kommentar, zitiert Eckhart mehrfach Origenes Lehre von der Gottesgeburt: „»Glücklich aber, wer aus Gott immer geboren wird. Denn ich möchte nicht sagen, der Gerechte sei aus Gott nur einmal geboren worden, vielmehr wird er durch jedes einzelne Tugendwerk immer aus Gott geboren«." (LW II n. 55; 383,1–4), s. auch In Sap. n. 67 (LW II 395) u. In Eccli. n. 65 (II 295).

[54] Vgl. A.M. Haas, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, 130.

[55] Orat. Dom. n. 1 (LW V 109,5–6).

[56] DW II 529. Für eine spätere Datierung spricht die enge Verbindung dieser Predigt mit Pred. 63–64 und 65. Vgl. dazu J. Quint, *Einleitung*, DW II 127 u. N. Largier, *Stellenkommentar, in: Meister Eckhart. Werke, Bd. I*, 950; *Bd. II*, 651.

geistlich interessierte Laienkreise oder Christen allgemein.[57] Es spricht einiges dafür, daß Eckhart die *Reden* nicht erst nachträglich für eine breitere Öffentlichkeit konzipiert hat.

Die uneinheitliche Textgestalt, die Breite der spirituellen Themen, der gewisse Wechsel der Adressaten, die Nennung mystischer Erfahrungen und die Volkssprache legen den Schluß nahe, daß ihr Inhalt auch auf pastoralen Erfahrungen außerhalb des eigenen Klosters beruht, zu denen Eckharts Doppelamt als Prior und Vikar ja genug Gelegenheit gab. Ferner ist zu bedenken, daß Eckhart sicherlich schon als junger Ordensmann, also ungefähr ab seinem Studienbeginn (1285), die Bekanntschaft mit mystisch geprägten Kreisen, wohl vermittelt durch ältere Mitbrüder, gemacht hat, und damit relativ früh über entsprechende Kenntnisse verfügte. Auf jeden Fall ist seine Vertrautheit mit geistlichen Dingen, welche er mit knapp vierzig Jahren bekundet, durch eine Beschäftigung mit der Mystik erst zum Zeitpunkt der Abfassung seiner *Reden* nur schwer zu erklären.

Ein direkter Anhaltspunkt, daß die *Reden* auf unterschiedliche Vortragsituationen zurückgehen, findet sich in Kap. 10. Hier nimmt er kritisch zum Phänomen des sogenannten »Jubilus« – des stimmlichen Ausbrechens in der Ekstase – Stellung, der in erster Linie in den Kontext der Frauengemeinschaften gehört (221,2). In Kap. 21 kommt Eckhart nochmals auf diese Thematik zu sprechen, indem er eigene Erfahrungen in der Schwesternseelsorge als Beispiel anführt: „Ich will kurz von einer erzählen, die wollte sehr gern von unserem Herrn etwas haben; ich sagte aber da, sie sei nicht recht bereitet, und wenn Gott ihr so unvorbereitet die Gabe gäbe, so würde diese verderben." (530).[58]

Mit dieser Gabe ist vermutlich die Ekstase, mit Sicherheit aber eine besondere Erfahrung gemeint. Ein weiterer Hinweis auf den Kontext der Frauenorden bzw. Beginenkreise findet sich in Kap. 6 über die »Abgeschiedenheit«. Dort heißt es: „das Beten ist ein besseres Werk als das Spinnen" (509).[59] Eckhart erwähnt hier beiläufig eine für diese Frauengemeinschaften typische Handarbeit und Erwerbsquelle. So berichten die Klosterchroniken der Dominikannerinnen mehrfach von der Andacht einzelner Schwestern beim »Spinnen« im Werkhaus: „Und wenn sie saß und spann, so war sie so voll Andacht, daß sie recht darin zerfloß, und saß dann und redete mit unserm Herrn, als wäre niemand

[57] Die *Reden* sind mit 51 Textzeugen das am breitesten überlieferte Werk Eckharts. Hinzu kommt, daß der Traktat auch nicht im Verbund mit Eckharts Predigten oder anderen mystischen Texten überliefert wird.

[58] Einige wenige Handschriften haben allerdings auch die Lesart „einer"; vgl. aber J. Quint: „Es wird deutlich, daß Eckhart von einem weiblichen Wesen, wahrscheinlich von einer Nonne spricht." (DW V 156, Anm. 371).

[59] DW V 203,8 (nur 1x).

da als er und sie."[60] Diese Beispiele lassen vermuten, daß Eckhart in den Erfurter Konventsgesprächen auch Dinge referiert, die er bereits andernorts – vor allem bei Schwestern und Beginen – kennengelernt bzw. vorgetragen hat. Der Adressatenkreis der *Reden* wäre somit nicht wesentlich verschieden von dem der Predigten der Straßburger und Kölner Zeit (ab 1314).

Für diese Annahme würde auch die Beobachtung sprechen, daß nicht wenige Lehren des Traktats kaum weniger Anlaß zu Mißverständnissen und theologischer Kritik bieten, wie so mancher der beanstandeten Sätze im Inquistionsverfahren (ab 1326).[61] Somit wären nicht nur die späten Predigten, welche zu einem bedeutenden Teil im Rahmen seiner Tätigkeit als Generalvikar, d.h. der Betreuung und Oberaufsicht der Schwesternkonvente, entstanden sind (*cura monalium*), sondern auch bereits die *Reden* im Kontext einer lokalen Stadt- bzw. Beginen-Seelsorge zu lesen.[62] Dies würde leichter die Tatsache erklären, warum Eckhart seine Weisungen nicht stärker auf die Welt eines Dominikanerkonvents zugeschnitten hat, sondern das geistliche Leben verschiedener Personengruppen im Blick behält.

Die *Reden* fassen insofern die spirituellen Grundprobleme zusammen, welche alle seine Hörerinnen und Hörer im gleichen Maße betreffen. Sie wollen eine Lehre über die christliche Vollkommenheit und ihre praktische Umsetzung sein, die allgemeingültig ist und zugleich anspruchsvoll bleibt. Allerdings macht es die Schwebe des Textes zwischen »praktisch« und »theoretisch« nicht leicht zu sagen, wie »konkret«, also auf eine bestimmte Gebetspraxis bezogen, seine Weisungen nun eigentlich genau sind.

4. Praxisbezug im Spiegel der *Schwesternbücher*

Eckhart verwendet in den *Reden* eine Vielzahl von Begriffen, welche geistliche Übungen bezeichnen, ohne diese jedoch näher zu beschreiben. Der Prediger nennt stichwortartig die gesamte Spannbreite des

[60] M. Weinhandl, *Deutsches Nonnenleben*, 157 (*Mezzi Sidwibrin*). S. auch aaO., 169.

[61] Auch unterscheidet sich der provokative Gehalt der *Reden* kaum von Formulierungen, welche die *Verurteilungsbulle* von 1329 zensiert, vgl. Johannes XXII, Bulle *In agro dominico* (27. März 1329), *in:* Denzinger-Hünermann (Hrsg.): *Enchiridium symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen,* 290–295 (n. 950–980).

[62] Vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 108ff. Zur Rolle der Dominikaner in Erfurt und Eckharts Rolle als Seelsorger der Frauen vgl. Y. Koda, *Mystische Lebenslehre zwischen Kloster und Stadt. Meister Eckharts ›Reden der Unterweisung‹ und die spätmittelalterliche Lebenswirklichkeit*, 231ff. u. 251ff.

kontemplativen Lebens: Übung, Lesen (der Heiligen Schrift), Psalter lesen, Messe hören, Sammlung, Andacht, Beten, Wachen, Kontemplation, Erhebung (des Geistes), Schweigen, Versenkung oder Vereinigung.[63] Daß Eckhart hier eingeübte Gebetsweisen im Blick hat, wird sofort deutlich, wenn man sich zu seinen Vorträgen das geistliche Leben seiner Hörerschaft vergegenwärtigt. Denn in der ursprünglichen Redesituation war unmittelbar klar, was damit gemeint war.

Das bezeugen insbesondere die Klosterchroniken der Dominikanerinnen, welche die in den *Reden* vorausgesetzte Übungspraxis anschaulich wiedergeben. Diese »Schwesternbücher« bestehen aus zahlreichen Kurzbiographien von Ordensfrauen, die als Leitbilder für die gegenwärtige und zukünftige Schwesternschaft dienten.[64] Im Zusammenhang mit der Schilderung der mystischen Erfahrungen wird auch über die asketischen Übungen und Gebetsmethoden der einzelnen Schwestern berichtet. Liest man die *Reden* vor dem Hintergrund dieser Lebensbilder, so zeigt sich konkret, worauf es Eckhart im Hinblick auf die Praxis ankommt.

Wir beschränken uns im folgenden auf *Das Leben der Schwestern zu Töß* (bei Winterthur), beschrieben von Elsbeth Stagel († 1360), der geistlichen Tochter Heinrich Seuses, und *Der Nonne von Engeltal Büchlein von der Gnaden Überlast* (bei Nürnberg), als deren Verfasserin man Christina Ebner († 1356) vermutet.[65] Beide Vitensammlungen sind erst nach dem Wirken Eckharts entstanden, dennoch ist die historische Zuverlässigkeit bezüglich unserer Fragestellung sehr hoch einzuschätzen, weil ihre Berichte über die Gebetspraxis nicht unmittelbar von den literarischen Interessen der Autorinnen betroffen sind.[66] Ihr Zeugniswert liegt gerade darin, daß es sich um nebensächliche Notizen handelt, die für eine hagiographische Profilierung kaum in Betracht kommen.

Ferner spiegeln die Schwesternbücher ein Vertrautsein mit geistlichen Übungen wider, das nicht einzig und allein für Dominikanerinnen spezifisch wäre. Sie bezeugen vielmehr eine Gebetspraxis, die auch für Eckhart selbst, seine Mitbrüder oder auch Laienkreise zum kon-

[63] Vgl. DW V (mhd. Text); *üebunge*: 260,8; 208,1f.; *lesen*: 247,4; 291,8; *psalter lesen*: 227,9; *messe hœren*: 186,2; *samenen*: 265,5.7; *andâht*: 191,7; 219,2; *beten*: 186,2; 291,8; *wachen*: 198,5; 260,7; *contemplieren*: 186,2; *geist erheben*: 271,6; *swîgen*: 292,4; *versinken*: 190,12; 271,7; *einunge mit gote*: 273,4.

[64] Zu Eckharts Begegnung mit der Beginen- bzw. Schwesternspiritualität vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 95ff. u. 108ff.

[65] Vgl. M. Weinhandl, *Deutsches Nonnenleben*, 117–260 (Tößer Chronik = T); 263–325 (Engeltaler Chronik = E). Zur Problematik der Autorinnenfrage s. auch S. Bürkle, *Literatur im Kloster*, 233ff. u. 242ff.

[66] Die Tößer bzw. Engeltaler Chronik ist um 1350 entstanden (Grundschicht!). Zur Datierung und ihrem Zeugniswert vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 109–110.

templativen Leben gehörte.[67] Das Gleiche gilt mehr oder weniger für die Art und Weise des Übens selbst. Denn die Verzweckung geistlicher Übungen, um eine bestimmte Erfahrung zu erlangen – eine Neigung, die in den Schwesternbüchern deutlich hervortritt –, ist kein Spezifikum frauenmystischer Texte, sondern ein allgemeines Problem.[68] Inhaltlich gesehen sind beide Chroniken eine disparate Mischung aus Schwesternfrömmigkeit und Gedanken eckhartscher Prägung. Dieser Einfluß geht auf Eckharts späte Predigttätigkeit der Straßburger Zeit und das Wirken anderer Dominikaner als Betreuer süddeutscher Frauenklöster zurück. K. Ruh charakterisiert das Verhältnis zur Schwesternschaft als Zustimmung und Distanzierung:

„Meister Eckhart – der hier für die *fratres docti* überhaupt stehen mag – fand in den Klöstern, die seiner »Pflege« und Kontrolle unterstanden, nicht nur evangelische Armut und Christus-Nachfolge als Grundlage klösterlichen Lebens vor, sondern eine besondere Empfänglichkeit für ein mystisches Vollkommenheitsstreben mit Mitteln der Askese und der Vision. In den Voraussetzungen und im Ziel entsprach dies den eigenen religiösen Vorstellungen, in den *wîsen* indes, wie Eckhart alle Formen religiöser Vermittlung nennt, keineswegs."[69]

Neben seiner Lehre von der Gelassenheit blieb weiterhin die Hochschätzung der Gebetsweisen und ekstatischen Gotteserfahrung bestehen.[70] Dieses widersprüchliche Nebeneinander ist ein Zeichen dafür, daß viele Schwestern seine Lehre nur unzureichend verstanden oder sie zu wenig ihrer religiösen Mentalität entsprach. Eckharts vergeistigte Innerlichkeit, sein Desinteresse an asketischen Mitteln und die Relativierung der Einheitserfahrung ist den Frauen wohl größtenteils fremd gelieben.

[67] Eckharts Praxiswissen beruht auf folgenden Hauptquellen: 1. eigene Kontemplationsübung, 2. Begegnung mit erfahrenen Personenkreisen, 3. Gebetsschulung im Orden, 4. Erklärungen der Ordenssatzungen/ Noviziatshandbücher, 5. Frühchristliche/ mittelalterliche Gebetstraktate, 6. Wüstenväter-Spiritualität, Hagiographie (praktische Vorbilder), 7. Lebensweisheit der antiken Philosophie (Stoa), 8. akademisches Studium (Naturphilosophie).

[68] Das bezeugt z.B. die rigorose Askesepraxis des Heinrich Seuse; vgl. *Vita*, cap. 15ff. (ed. N. Heller, 40ff.).

[69] K. Ruh, *Meister Eckhart*, 111.

[70] Vgl. den Schluß der Vita von *Jüzi Schulhasin*: „Und da gab sie es Gott so ganz auf, daß sie es von Gott nun und nimmermehr begehren wollte, und es reute sie, daß sie es je getan; und so lebte sie danach, daß sie hatte Saures und Süßes, wie Gott wollte." (T 235). Hier wird die Gelassenheit der Schwester gegenüber der Erfahrung der Gotteinung als vorbildlich hervorgehoben. Daneben wird aber trotzdem noch die Entrückung als etwas Besonderes herausgestellt; etwa bei *Mechthild von Stans*: „Wer mag da ausdenken, wie überreichlich ihre Seele von dem lebendigen Brunnen geränkt wurde, da sie dreizehn Wochen und ein Jahr wohl alle Tage in ein so hohes Schauen gezogen ward!" (T 216).

Der Unterschied im Grundsätzlichen, der die *Reden* von der Schwesternfrömmigkeit scheidet, wird bereits in Elsbeth Stagels Vorwort zur Tößer Chronik offenkundig. Sie beginnt ihre Einleitung mit dem Schriftvers Mt. 5,48: „Estote perfecti sicut pater celestis perfectus est: Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist." (T 133). Anders als Eckhart, der auf konkrete Exempla verzichtet, ist die Autorin an Einzelheiten des Vollkommenheitsstrebens interessiert: „Wie seliglich nun unsere früheren seligen Schwestern gelebt haben, das wäre gut und lustlich zu hören; aber es ist nicht möglich, alles zu sagen, wovon ihr Herze brannte und ihr Leben so kräftiglich leuchtete" (T 135). Die Vitensammlungen legen größten Wert darauf, aszetische Strenge, einzelne Übungsweisen, persönliche Besonderheiten und mystische Erlebnisse darzustellen. Es finden sich häufig Formulierungen, welche vorbildliche Eigentümlichkeiten der Schwestern hervorheben: „Sie hatte ein besonderes Gebet" (T 141); „Sie hatte besonders die Gewohnheit" (T 156) oder „Sie hatte so viele besondere Tugenden an sich" (T 186).

Ein übermäßiges Interesse gilt den Anzeichen einer besonderen Begnadung, also der sinnenhaften Vergewisserung einer mystischen Einung. Typisch hierfür sind Bemerkungen wie folgende: „Und gerade, weil sie von Natur einfältig war, wirkte die Gnade in ihr. Wie sich aber die Gnade sichtbar an ihr zeigte, davon wollen wir ein kleines schreiben." (T 155). Dieses Interesse an mystischen Erfahrungen und ihrer äußeren Bekundung ist Eckharts Zurückhaltung in diesem Punkt diametral entgegengesetzt. Was aber nicht so zu verstehen ist, als ob der hochgebildete Prediger einer naiven Schwesternschaft begegnen würde, die sich ihres spirituellen Interesses nicht bewußt gewesen wäre. Denn die Häufung der Berichte über Visionen, Ekstasen oder andere Gnaden der Frauen, wird gezielt angestrebt und gehört zum literarischen Programm der Verfasserin.[71]

Das spirituelle Ziel der Ordensfrauen war die Einung mit Christus durch eine vollkommene Angleichung an sein Leben und Kreuzesleiden (*compassio*). Die Schwestern wandten dazu verschiedene Übungen an, die Elsbeth in ihrer Vorrede lobend hervorhebt: „Ihre heilige

[71] Vgl. Elsbeths Vorrede: „Weil nun der süße Gott in seiner überfließenden Güte sich seinen Freunden nicht versagen kann schon in dieser Zeit, er muß sich ihnen oft minnglich in mancher Weise bezeigen, damit ihr Herz mehr und mehr gereizt werde (*me und me geraitzet*): darum hat er sich auch unsern Schwestern gar oft und viel bezeiget mit hohen und wunderlichen Offenbarungen, die uns leider entgangen sind, bis auf wenige, als uns eigentlich dünkt, daß es nach der rechten Wahrheit wäre; denn eine jegliche war um das eigene geistliche Gut so bekümmert (*mit dem aignen gaistlichen gût als bekúmret*), daß sie nicht gedachte, von einer andern zu schreiben." (T 138).

Übung war auch gar groß und mannigfaltig in emsigem Wachen und in heiligem Gebet; und von herzlichen Tränen flossen sie häufig über." (T 136). Diese mystische Gleichgestaltung wurde aber nicht nur auf die Seele bezogen, sondern im hohen Maße auch als äußere Nachahmung aufgefaßt (*imitatio Christi*).[72] Die sichtbare Verwirklichung gehörte zum Frömmigkeitsideal und galt als Merkmal besonderer Hingabe. Daher wird die leibliche Askese immer wieder als vorbildlich herausgestellt. So schreibt sie über *Adelheid von Frauenberg*: „Sie hatte auch die stete Gewohnheit, daß sie nach der Mette im Gebet wachte. Was sie an äußerlichen Übungen tun konnte, das tat sie so fleißig, daß man wohl merken konnte, wie ganz sie aller leiblichen Gemächlichkeit widerstand." (T 190–191).
Hinzu kamen noch zahlreiche weitere Bußübungen, die als persönliche oder stellvertretende Genugtuung der Läuterung dienten.[73] Das Streben nach Vollkommenheit war also engstens mit einer gezielten Askese verbunden, wobei diese Zweckhaftigkeit auch auf die Gebetspraxis abfärbte. Eckharts Schweigen zu konkreten Übungen wird angesichts ihres Übermaßes bei seinen Hörerinnen umso verständlicher.

5. Gottesfreundschaft als Fundament

Eckhart versucht in den *Reden* dieses rigorose Nachfolgeideal zugunsten einer Haltung des Vertrauens aufzulösen. Er kritisiert die schematische, ängstliche Nachahmung von Vorbildern zugunsten einer persönlichen Nachfolge: „Überdies können nicht alle Menschen einem Wege folgen. So ist es auch mit der Nachfolge des strengen Lebenswandels jener Heiligen. Solche Weise sollst du wohl liebhaben, und sie mag dir wohlgefallen, ohne daß du ihr doch nachzufolgen brauchst."

[72] Das asketische Nachfolgeideal wurde vor allem durch folgende Werke vermittelt: die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine OP († 1298), den *Dialogus miraculorum* des Cäsarius von Heisterbach († 1240) mit einer Fülle an Versuchungs- und Wundergeschichten, verschiedene Lebensbeschreibungen der Ordensheiligen, wie die *Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum* des Gerard de Fracheto OP († 1271) oder *Legenda S. Dominici* des Dietrich von Apolda OP († nach 1247), Johannes Cassians († 430/35) *Collationes patrum* oder das *Väterbuch* (Ende 13. Jh.), die mhd. Übersetzung der *Vita patrum* (6. Jh.), einer Sammlung von Heiligenlegenden bzw. Wüstenväter-Sprüchen (*Apophthegmata*), die bereits den Inhalt der zuerst genannten Schriften weitgehend mitbestimmte. Solche Schriften wurden auch als »Tischlesung« vorgetragen; vgl. dazu T 185; 243; E 305.

[73] Vgl. zum Hl. Dominikus als »Vorbild« für die Askese *Legenda aurea* (ed. E. Weidinger, 306 u. 314).

(522).[74] Er macht den Gedanken der Freundschaft mit Gott zum Ausgangspunkt der geistlichen Übung. Der Mensch soll aus der Erkenntnis der göttlichen Barmherzigkeit heraus üben:
„Wer recht zu Gott stünde, der sollte sich allwegs vor Augen halten, daß der getreue, liebende Gott den Menschen aus einem sündigen Leben in ein göttliches gebracht, aus einem Feind zum Freund gemacht hat, was mehr ist, als eine neue Erde zu erschaffen." (517).
Der Prediger sieht in der aszetischen Strenge eine Herabsetzung der göttlichen Gnade. Daher sagt er ausdrücklich, daß Gott für sein Erlösungswerk keine Buße oder Aszese im Sinne einer Gegenleistung erwartet: „Wenn aber der Mensch sich völlig aus den Sünden erhebt und ganz und gar von ihnen abkehrt, dann tut der getreue Gott, als ob der Mensch nie in Sünde gefallen wäre, und will ihn aller seiner Sünden nicht einen Augenblick entgelten lassen; und wären ihrer auch so viele, wie alle Menschen zusammen je getan: Gott will es ihn nie entgelten lassen." (518).
Jede geistliche Übung, sei es Buße, Fasten oder Gebet, verliert dadurch den Charakter eines zielorientierten Mittels, um etwas bei Gott zu erreichen.[75] Die Anzahl oder Intensität der Übungen führt zu nichts, wenn der Mensch dabei nicht wesentlich wird: „Denn Gott sieht nicht an, welches die Werke seien, sondern einzig, welches die Liebe und die Andacht und die Gesinnung in den Werken sei." (521). Anstelle des Eigenwerts der geistliche Werke wird die vorbehaltlose Hingabe an den Willen Gottes *in* der Übung hervorgehoben. Entscheidend ist, daß der Übende nicht auf sein eigenes Tun baut, sondern auf das Sein, welches er im Gottvertrauen empfängt: „Nicht gedenke man Heiligkeit zu gründen auf ein Tun; man soll Heiligkeit vielmehr gründen auf ein Sein, denn die Werke heiligen nicht uns, sondern wir sollen die Werke heiligen. [...] Die nicht großen Seins sind, welche Werke die auch wirken, da wird nichts draus. Erkenne hieraus, daß man allen Fleiß darauf verwenden soll, gut zu sein, – nicht aber so sehr darauf, was man tue oder welcher Art die Werke seien, sondern wie der Grund der Werke sei." (508).
Damit gibt Eckhart der christlichen Askese eine neue Motivation. Sie ist im Wesenskern an sich keine Methode, die auf einen spirituellen Zweck abzielt, sondern vielmehr dankbare Antwort auf das Geschenk der Erlösung. Der Betende wird „großen Seins" durch sein unmittel-

[74] Der psychische Vorgang einer »naiven« Nachahmung ist anschaulich im *Bericht des Pilgers* des Ignatius von Loyola († 1556) beschrieben. Bei seiner Bekehrung spielte die Lektüre der spanischen Übersetzung der *Legenda aurea* eine maßgebliche Rolle. Vgl. *Der Bericht des Pilgers*, n. 7 (ed. P. Knauer, 44).

[75] Vgl. RdU 20: „»Ach, Herr, ich habe viel gesündigt; ich kann's nicht abbüßen!«. Ebendarum geh zu ihm, er hat gebührend alle Schuld gebüßt." (526).

bares Gottvertrauen: „Der Grund, an dem es liegt, daß des Menschen Wesen und Seinsgrund, von dem des Menschen Werke ihre Gutheit beziehen, völlig gut sei, ist dies: daß des Menschen Gemüt gänzlich zu Gott gekehrt sei." (508). Jede Übung dient allein der Disposition, um sich darin auf die Fügungen Gottes einzulassen. Dabei soll ihn Einsicht in die göttliche Güte zur Aufgabe seines Eigenwillens motivieren: „Das wäre einer der stärksten Antriebe, der den Menschen ganz in Gott versetzen würde, und man sollte sich wundern, wie sehr es den Menschen in starker, großer Liebe entzünden müßte derart, daß er sich seiner selbst völlig entäußerte." (517).

Die ausgezeichnete Gelegenheit für diese geistige Hingabe ist natürlich die Kontemplation. Eckhart betont aber ebenso, gegen eine Überbewertung der Gebetszeiten, die Bewährung der Innerlichkeit im alltäglichen Leben: „vielmehr soll sich der Mensch selbst in den Werken und Früchten der Tugend üben und sich selbst oft erproben und überdies begehren und wünschen, durch die Leute geübt und erprobt zu werden" (531). Durch diese Akzentverlagerung verliert die Übung ihren Leistungscharakter, gewinnt aber zugleich an innerer Radikalität. Die Vollkommenheit besteht nicht mehr in der möglichst konkreten Nachahmung des Lebens Christi oder der Heiligen oder besonderen Trosterfahrungen, sondern in der Aufgabe jeder Ichhaftigkeit: „Nichts auch macht einen zum wahren Menschen als das Aufgeben des Willens. Wahrhaft, ohne Aufgabe des Willens in allen Dingen schaffen wir überhaupt nichts vor Gott." (516).

Um diese Aufgabe des »Ich« zu erreichen, ist zwar der Einsatz aller Kräfte gefordert, aber sie besteht dennoch nicht in einer Willensanstrengung. Eckharts Rede von der Gelassenheit ist irreführend, wenn man nicht ihren positiven Gegenpol im Auge behält. Denn das »Lassen« ist nur dort möglich, wo der Mensch ganz auf Gott vertraut. Der eigentliche Schlüssel zur Hingabe in der Übung ist nicht ihre Methode, sondern Glaube und Vertrauen:

„Alles, was man sonst auch tun mag, ist nicht so förderlich wie großes Vertrauen zu Gott. Bei allen, die je Zuversicht zu ihm gewannen, unterließ er es nie, große Dinge mit ihnen zu wirken. An allen diesen Menschen hat er ganz deutlich gemacht, daß dieses Vertrauen aus der Liebe kommt; denn Liebe hat nicht nur Vertrauen, sondern sie besitzt auch ein wahres Wissen und eine zweifelsfreie Sicherheit." (519).[76]

Diese Aufhebung des spirituellen Leistungsdrucks macht sich insbesondere in der vollständigen Zweckfreiheit der meditativen Übungen bemerkbar.

[76] Vgl. auch Q 59, Pred. 101; Pf. IV (DPT, 438,3–439,2).

6. Die Vergeistigung der Übungen

Die Schwesternbücher beschreiben hauptsächlich drei Arten von Meditationsübungen: die Sammlungsübung, die Betrachtung und das unablässige Gebet. In den *Reden* finden sich jeweils entsprechende Weisungen, die auf eine Vergeistigung ihres Vollzugs abzielen. Dabei geht Eckhart dialektisch vor. Er bestätigt zunächst das spirituelle Ziel der Übungen, kritisiert sodann ihre zweckhafte Ausübung und gibt ihnen schließlich eine neue Sinnrichtung. Dahinter steht die Überzeugung, daß die Gebetsweise als solche über keine wesentliche Wirksamkeit hinsichtlich der Einswerdung mit Gott verfügt. Das Zweckdenken ist ein großes Hindernis, weil damit die Illusion verbunden ist, etwas zu bewirken, was gar nicht verursacht werden kann. Denn die mystische Einung kann nur durch Gott und in Gott allein geschehen. Daher hat die Methode selbst nur den vorläufigen Zweck, eine seelische Disposition für das unverfügbare Innewerden zu schaffen.

Der Sinn eines regelmäßigen Trainings liegt allein im Durchlässigwerden für die göttliche Gegenwart. Als »Mittel« muß die einzelne Übung im Laufe der Zeit gänzlich zur Ruhe kommen, indem der Mensch selbst nichts mehr tut – also seinen Eigenwillen vollständig aufgibt –, um Gott ungehindert in sich wirken zu lassen. Die theologische Spekulation, die hinter diesem Ansatz steht, hat Eckhart im *Weisheits-Kommentar* entfaltet. Dort begründet er die Voraussetzungen der Gottesgeburt:

„Und dementsprechend muß man wissen, daß bei der Ankunft des Sohnes in den Geist jedes Mittel schweigen muß. Denn Vermittlung widerspricht von Natur aus der Einigung, welche die Seele mit Gott und in Gott erstrebt. [...] Jeder Gedanke an ein Mittel (*medium*) muß also abgetan werden, muß weichen, zum Schweigen und zur Ruhe gebracht werden, damit die Seele in Gott Ruhe finde."[77]

Das geistige Kerngeschehen in der Übung ist ihre Aufhebung, in dem Augenblick, wo der Mensch nur noch auf Gott vertraut: „und er soll ihr Halt und Trost sein, sie aber sollen sich als ein reines Nichts (*ein lûter niht*) erfinden und erachten in all den großen Gaben Gottes. Denn je entblößter und lediger das Gemüt Gott zufällt und von ihm gehalten wird, desto tiefer wird der Mensch in Gott versetzt, und um so empfänglicher wird er Gottes in allen seinen kostbarsten Gaben, denn einzig auf Gott soll der Mensch bauen." (525).

Im Unterschied zu den Klosterchroniken, welche die besonderen Gebetsübungen der Schwestern herausstellen, betont Eckhart – im Sinne einer Korrektur dieser Übertreibung – die Bedeutung der Hingabe an Gott im alltäglichen Leben. Für die Einübung der »Unmittelbarkeit«

[77] In Sap. n. 284–285 (LW II 616,6–618,5)

sind die Wechselfälle des Lebens, weil sie im Gegensatz zu einer gewählten Übung der ichhaften Planung entzogen sind, der beste Lehrmeister. Denn gerade die Dinge, welche dem Eigenwillen spürbar zuwider sind, bergen die Chance in sich, ihn daran aufzugeben. Der Mensch soll ohne jedes Lohndenken alle Dinge aus Gottes Hand zu empfangen suchen: „Was immer ihm Gott dann zufügt, das nehme er unmittelbar (*âne mitel*) von Gott und halte es für sein Allerbestes und sei darin ganz und völlig zufrieden." (532).

Das bedeutet keineswegs, daß Eckhart eine methodische Einübung mißachten würde. Ihm kommt es jedoch darauf an, daß sich bereits der Anfänger auf das Lassen aller »Mittel« einstellt. Der Übende soll lernen, sich intentional von Anfang an unmittelbar auf Gott auszurichten. Daher bittet er im „allerbesten Gebet" um die Haltung der Indifferenz: „Herr, gib mir nichts, als was du willst, und tue, Herr, was und wie du willst in jeder Weise." (506). Das Neue an Eckharts Lehre liegt darin, daß er die Gottunmittelbarkeit nicht als Endpunkt einer inneren Entwicklung denkt, sondern als das Prinzip des geistlichen Lebens überhaupt. Das ist auch der Grund dafür, daß in den *Reden* auch das traditionelle Konzept eines Reinigungs-, Erleuchtungs- und Einungsweges so gut wie keine Rolle mehr spielt. Die göttliche Gegenwart in allen Dingen, im Seelengrund, schenkt sich jeden Augenblick, unabhängig von persönlichen oder sozialen Vorbedingungen.

Seine Predigt der Unmittelbarkeit durchbricht das Zweckdenken – „Ach, ja, Herr, ich möchte gern, daß ich auch so gut zu Gott stünde und daß ich ebensoviel Andacht hätte" (506) – und versetzt den Menschen, der mit solchen Gedanken sein spirituelles Potential verleugnet, in die ursprüngliche Geistesfreiheit, die für eine Innewerdung der göttlichen Gegenwart notwendig ist. Mit großer Eindringlichkeit motiviert er seine Hörer, das falsche Selbst- und Gottesbild fallen zu lassen:

„Kein Mensch hier ist so grobsinnig, so verständnislos und so untüchtig dazu, vermag er nur seinen Willen durch die Gnade Gottes lauterlich und ganz mit dem Willen Gottes zu vereinen, so braucht er in seinem Verlangen nur zu sprechen: »Herr, weise mir deinen liebsten Willen, und stärke mich, den zu tun!« ... Seht, dies kann der Grobsinnigste und der Geringste unter euch allen von Gott empfangen, noch ehe er heute aus dieser Kirche kommt, ja, noch ehe ich heute zu Ende predige, in voller Wahrheit und so gewiß, wie Gott lebt und ich Mensch bin!" (Pred. 66).[78]

Eckhart versteht die Sammlung kaum noch als Übung der Reinigung (*via purgativa*), ebenso wenig ordnet er die Betrachtung einer Phase der Erleuchtung (*via illuminativa*) oder die Kontemplation einem Hö-

[78] DW III 526–527.

hepunkt der mystischen Einung zu (*via unitiva*). Die *Reden* verzichten auf das Stufenmodell zugunsten einer geistigen Dynamik, die man als beständigen Lernprozeß zeichnen könnte. Damit ist ein Einüben gemeint, das unabschließbar bleibt, weil es sich auf Gott bezieht, dessen Unendlichkeit kein menschliches Tun erschöpfen kann: „Und nimmer soll der Mensch darin zu Ende kommen; vielmehr kann er darin ohne Unterlaß wachsen und immer mehr erreichen in einem wahren Zunehmen." (511).

Das Lernen bezieht Eckhart in erster Linie auf die Gelassenheit: „Du mußt wissen, daß sich noch nie ein Mensch in diesem Leben so weitgehend gelassen hat, daß er gefunden hätte, er müsse sich noch mehr lassen. In allen Gaben und Werken müssen wir Gott ansehen lernen, und an nichts sollen wir uns genügen lassen und bei nichts stehen bleiben. Solange lerne man sich lassen, bis man nichts Eigenes mehr behält."[79]

Allerdings unterscheidet Eckhart genau zwischen »Anfängern« und »Geübten« im geistlichen Leben. Jeder muß dort beginnen, wo er steht, und vom Einfachen zum Schwierigeren voranschreiten: „Wollte sich ein ungewöhnter und geübter Mensch so halten und so handeln wie ein gewöhnter, der würde sich ganz und gar verderben, und es würde nichts aus ihm." (529). Praktisch bedeutet dies, daß der Anfänger zunächst lernen muß, sich zu sammeln und das Leben Christi zu verinnerlichen, bevor er ohne Schaden daran gehen kann, die objektlose Kontemplation zu verwirklichen.

Mit dieser Einteilung wird jedoch kein neues, zweigliedriges Schema eingeführt. Vielmehr handelt es sich hier um eine dialektische Unterscheidung im Rahmen ein und derselben Grundhaltung, nämlich der Gelassenheit, deren Erlernen unabschließbar bleibt. Denn sobald der Betreffende sich im Geist der Absichtlosigkeit übt und keine besondere Erfahrung mehr anstrebt, wird das Modell eines stufenweisen Aufstiegs hinfällig.

Wenn Eckhart überhaupt bestimmte Einteilungen oder Schemata verwendet, dann haben diese in erster Linie eine gnoseologische Funktion. Solche Zuordnungen stehen nur augenscheinlich im Widerspruch zu seiner Kritik am geistlichen Stufenweg. Denn sie wollen in erster Linie nicht eine wertende Stufenordung anzeigen, sondern die Dinge benennen, welche der Übende auf Gott hin überschreiten soll. Das her-

[79] Vgl. RdU 4 (507); 21 (530; 531); zur Bedeutung des »Lernens« in den *Reden*: a) *üebunge*: 260,8; b) *üeben*: 208,1.2.9 (Gott finden in allen Dingen); 277,5 (Vernunft üben); c) *lernen*: 282,11 (Gelassenheit); 291,3 (Mitwirken mit Gott); 275,10 (Ledigsein im Wirken); 257,1 (von Gott in allen Dingen); 225,1 (Verhalten im Trost und Untrost).

kömmliche Stufenmodell hat bei Eckhart nicht mehr die Aufgabe einer mystischen Wegbeschreibung, sondern ist zu einer Orientierungshilfe im Hinblick auf die zu erlernende Gelassenheit geworden. Es wird zur Aufzählung all dessen, was gelassen werden soll und zwar nicht nacheinander, sondern augenblicklich, intentional ganz und gar, durch eine indifferente Grundhaltung.
Dabei erstreckt sich die Gelassenheit auf alle möglichen Objekte der inneren Erfahrung. In einem Predigtentwurf beschreibt Eckhart das Gebet im Anschluß an Johannes Damascenus als einen Prozeß der radikalen Überschreitung (*transcendere*). Um Gott nicht in falscher Weise auf einer bestimmten Erfahrungsstufe zu suchen, soll der Übende von Anfang an alles relativieren, was nicht Gott ist. Darunter fallen bildhafte Vorstellungen, intellektuelles Erkennen, Erfahrungen des Seins, ja sogar »Gott« selbst, sofern er einen Namen trägt, den der Mensch ihm gegeben hat:
„Als zweiter Hauptpunkt ist zu bemerken, daß nach Johannes von Damaskus das Gebet »ein Aufstieg des Intellekts zu Gott« ist (*intellectus in deum ascensus*). Daher berührt der Intellekt in sich nicht Gott, außer er steige auf. Aufstieg besagt aber »über sich hinaus«. Der Intellekt muß also nicht nur [1] das der Einbildung Zugängliche (*imaginabilia*), sondern auch [2] das ihm selbst Zugängliche (*intelligibilia*) überschreiten. Ferner: da der Intellekt alles auf das Sein zurückführt, [3] muß er auch über das Sein hinausschreiten (*esse transire*). Denn das Sein ist nicht die Ursache des Seins, wie auch das Feuer nicht Ursache des Feuers ist, sondern etwas weit Höheres, zu dem er aufsteigen muß. Außerdem empfängt der Intellekt Gott nur unter dem Kleid der Wahrheit, und daher muß er aufsteigen. Deswegen heißt es: »zu Gott«. [4] Denn auch über Gott selbst, soweit er unter diesem Namen (*sub hoc nomine*), ja überhaupt unter einen Namen verhüllt ist, muß die Seele hinausschreiten.“ (Serm. XXIV).[80]
Eckhart orientiert sich am Lernen der Gelassenheit, weil die Vollkommenheit nicht in der Erlangung einer exzeptionellen Erfahrung bzw. besonderen Gnade besteht. Er stellt damit klar, was der Mensch überhaupt üben kann. Der Übende soll keine Energie vergeuden, indem er sich mit anderen Personen und deren Erlebnissen vergleicht, sondern alle seine Kraft für den gegenwärtigen Augenblick frei halten. Durch die Indifferenz wird die geistliche Übung vom Druck befreit, etwas bewirken zu müssen, was sie als solche gar nicht vermag. Das einzige, was der Mensch selber tun kann, ist, daß er lernt, absichtslos zu beten, um sich darin Gott zu überlassen.

[80] Serm. XXIV,2 n. 247 (LW IV 225,13–226,8).

Diese Forcierung der Unmittelbarkeit macht sich in bezug auf die Meditationsübungen in einer Sichtweise bemerkbar, die man als »Vergeistigung« bezeichnen könnte. Eckhart sieht von ihren äußeren Vollzugsmomenten ab und rückt statt dessen die Gelassenheit des Willens als das gemeinsame Prinzip aller Übungen in den Mittelpunkt.
Die Folge ist eine Vereinheitlichung der Methoden, so daß spezifische Unterschiede zur Nebensache und auch ihre Grenzen zum alltäglichen Leben fließend werden. Dadurch, daß sich Eckhart gegen eine Auffächerung der geistlichen Reifung in verschiedene Stadien und deren entsprechenden Übungen sperrt, gelingt es ihm, die Verschiedenheit der Übungen in ein und denselben spirituellen Grundakt aufzuheben. In den *Reden* wird das besonders deutlich bei der Sammlungsübung, die von der Kontemplation und dem Gebet »ohne Unterlaß« fast nicht mehr zu unterscheiden ist.

II. Die Grundübung der Sammlung

Die Sammlung ist eine unverzichtbare Bedingung des geistlichen Lebens. Ohne ein Zurückziehen des Geistes von der Vielfalt der Sinneswelt bleibt jedes Gebet oberflächlich und unbeständig. Eckhart weiß um die Notwendigkeit der Einkehr, denn die Sammlung ist kein naturgegebener Zustand des Geistes. Die rechte Einübung steht außer Frage: „Wer Gottes Lehre empfangen will, der muß sich sammeln und sich in sich verschließen und sich von allen Sorgen und Kümmernissen und dem Getriebe niederer Dinge abkehren." (Pred. 72).[81]
Eckhart empfiehlt aber kein Verhalten im Sinne des Reinigungsweges – wie etwa Johannes Tauler –, das als aszetisches Mittel den Betreffenden vor der Unruhe der zeitlichen Dinge bewahren soll.[82] Und anders als die Schwesternbücher betrachtet er die Sammlung nicht aus der Perspektive einer äußeren Weltabkehr und Abtötung der Sinne. Statt dessen ist er an einer Erhöhung der Sinnestätigkeit im „Lichte der Seele" interessiert, d.h. an der Einung der Sinne in der geistigen Kraft des Seelengrundes.[83]
Seine Hörerschaft wird ohne Umschweife durch eine gezielte Dialektik in ein Verständnis der Sammlung eingeführt, das auf der Lehre von der Gelassenheit und Abgeschiedenheit aufbaut. Eckhart wendet mit den *Reden* gängige Meinungen über die Aszesepraxis so, daß sich vermeintliche Gegensätze wie Kloster und Welt, Tätigsein und Innerlichkeit oder Schweigen und Beten als ichhafte Selbsttäuschung erweisen. Er macht seinen Hörern ihr dualistisches Vorzugsdenken bewußt, indem er ihre Vorliebe für eine aszetische Lebens- oder Übungsweise mit der Positivität des jeweils abgelehnten Weltbezugs – sofern man darin gelassen bleibt – konfrontiert.

[81] DW III 548.

[82] Vgl. bei Tauler die »drei Stufen« der Sammlung in Pred. 40, ed. G. Hofmann, Bd. II, 296–297. Zur Bedeutung fester Übungsweisen vgl. RdU 17: „Wechsel der Weise macht Weise und Gemüt unstet." (522).

[83] Vgl. Pred. 21: „Was ist die Reinheit des Herzens? Das ist die Reinheit des Herzens, was abgesondert und geschieden ist von allen körperlichen Dingen und gesammelt und verschlossen ist in sich selbst und was sich dann aus dieser Lauterkeit in Gott wirft und dort vereint wird. David sagt: die Werke sind lauter und unschuldig, die da auslaufen und im Lichte der Seele vollbracht werden; die aber sind noch unschuldiger, die da innen und im Geiste verbleiben und nicht herauskommen." (DW I 513).

1. Die Aufhebung des aszetischen Dualismus

Eckharts dialektischer Stil ist kein Selbstzweck, vielmehr ein spirituelles Ereignis, das eine vertiefte Form der Sammlung stiften will.[84] Die überlegte Provokation, die in seinen Weisungen liegt, dient dazu, einzelne Fehlhaltungen anzusprechen, die eine reife, welterprobte Innerlichkeit verhindern. In dieser Hinsicht ist der Auftakt der *Reden* programmatisch: In seinem Hörerkreis stehen „Messelesen oder -hören, Beten, Kontemplieren" in hohem Ansehen (505). Selbstverständlich läßt Eckhart keinen Zweifel daran, daß das „Beten ein besseres Werk" als andere Tätigkeiten ist (509).
Allerdings ist es falsch, wenn Eigenwille dahinter steht, also geistliche Übungen als verdienstvolleres Werk eingestuft und dem tätigen Leben vorgezogen werden. Eckhart spürt bei seinen Hörern die starke Tendenz zur Werkgerechtigkeit, deshalb wechselt er den Standpunkt: „Nimm wiederum ein Tun, so geringwertig du nur willst, es sei, was es auch sei, wahrer Gehorsam macht es dir edler und besser." (505).
Das kontemplative Leben macht wenig Sinn, wenn es als Gegenstück zur Tätigkeit in der Welt gepflegt wird. Für Eckhart ist das Verdienstdenken, das zu geistlichen Übungen motiviert, zumal es oft unbewußt bleibt, eine gefährliche Quelle der Ungesammeltheit. Daß die *Reden* direkt zu Beginn das Thema »Weltflucht« aufgreifen, ist kein Zufall. Es signalisiert ein aktuelles Problem, nämlich die Überbewertung des monastischen Lebens als Hilfsmittel bei der Einung mit Gott (*vita contemplativa*). Eine Meinung ungelassener Leute, die Eckhart mit ironischem Witz nachahmt:
„Die Leute sagen: »Ach, ja, Herr, ich möchte gerne, daß ich auch so gut zu Gott stünde und daß ich ebensoviel Andacht hätte und Frieden mit Gott, wie andere Leute haben, und ich möchte, mir ginge es ebenso oder ich wäre ebenso arm« oder: »Mit mir wird's niemals recht, wenn ich nicht da oder dort bin oder so oder so tue, ich muß in der Fremde leben oder in einer Klause oder in einem Kloster«." (506).
Es ist eine Illusion zu glauben, daß im wesentlichen äußere Lebensumstände eine ungestörte Andacht garantieren könnten. Die Schwesternbücher bezeugen exemplarisch, daß trotz klösterlicher Abgeschiedenheit, sozusagen unter idealen Übungsbedingungen, die aszetische Technik als solche keine beständige Sammlung bewirken kann.
Im Unterschied zur weltlichen Zerstreutheit ermöglichte das Klosterleben den Frauen natürlich ein sehr hohes Maß an äußerer Sammlung. Der Rhythmus des Chorgebets mit acht Horen, die private Betrachtung

[84] Vgl. die Bemerkung in Pred. 49: „Diese Vorrede habe ich euch zu dem Zweck vorgetragen, daß ihr mittlerweile gesammelt würdet." (DW II 715).

nach der Mette und die tägliche Meßfeier machten allein schon über sieben Stunden an Gebet aus. Ferner war die feste Tagesordung mit ihren geregelten Ruhe- und Arbeitszeiten eine beständige Übung der Wachsamkeit und Einkehr. Darüber hinaus wurde das Zurückziehen von der Sinneswelt durch feste Verhaltensweisen eingeübt. Ziel war eine ununterbrochene Andacht ohne Störung durch sinnliche Eindrücke oder müßige Gedanken. So heißt es über *Alheit von Trochau*: „Wenn sie dann bei der Arbeit war, so sah man wohl, daß sie ohne alle Sinne arbeitete; denn ihre Sinne waren in Gott." (E 281).
Ein solcher Zustand war ohne intensive Übung kaum zu erreichen und selbst dann meist nur von kurzer Dauer. Folglich halfen sich die Frauen mit verschiedenen Methoden, um ihre Sinnestätigkeit von der Außenwelt abzuziehen.

a) Ruhen und Tätigsein

Das Streben nach ungestörter Andacht führte nicht selten dazu, äußere Tätigkeiten zu vermeiden. Dies wird über *Ita von Sulz* berichtet: „Man hatte sie einst zur Kellnerin eingesetzt und darüber wurde sie gar betrübt; denn sie fürchtete, daß sie durch die Geschäftigkeit in der Andacht beirrt würde." (T 145). Eckhart hält eine solche Vermeidungsstrategie, die Merksprüche wie »Halte den äußeren Menschen in Stille« buchstäblich nimmt, für ein Hindernis. Auf diese Weise kommt es nie zu einer gefestigten Innerlichkeit, weil immer wieder Wechselfälle des Lebens die erstrebte Ruhe stören. Hier gilt zunächst der Grundsatz: „Der Mensch lerne zuerst, daß sein Herz beständig werde, dann wird er beständig in allen seinen Werken." (Pred. 81).[85]
Das Ziel muß eine Sammlung sein, die keine Aktivität oder Umgebung beeinträchtigen kann. Deshalb gibt Eckhart folgenden Rat: „Da nun aber der Mensch in diesem Leben nicht ohne Tätigkeit sein kann, die nun einmal zum Menschsein gehört und deren es vielerlei gibt, darum lerne der Mensch, seinen Gott in allen Dingen zu haben und unbehindert zu bleiben in allen Werken und an allen Stätten." (512).
Nicht ein Rückzug aus der Sinneswelt soll eingeübt werden, sondern eine Geistesgegenwart, die in ihrem Wesenskern unberührbar ist. Denn eine Sammlung, die auf der Vermeidung von Tätigkeiten beruht, würde zugleich abhängig von den Umständen bleiben, vor denen man geflohen ist. Eckhart fordert seine Hörer deshalb zu einer Umkehrung der Haltung gegenüber der Außenwelt auf. Der Mensch soll sich ganz auf Gott ausrichten, so daß alle Dinge in dieser geistigen Hinkehr ihre zerstreu-

[85] DW III 577.

ende Wirkung verlieren: „Ein solcher Mensch sucht nicht Ruhe, denn ihn behindert keine Unruhe. Dieser Mensch findet weit mehr Lob vor Gott, weil er alle Dinge als göttlich und höher erfaßt, denn sie in sich selbst sind." (510).
Mit diesem »Höher-Erfassen« ist gemeint, daß man die Dinge nicht zuerst als Einzelobjekte wahrnimmt, sondern wesenhaft in ihrem Sein erfaßt, das sie von Gott empfangen. Der *Sapientia-Kommentar* erklärt dazu: „das Werden der Dinge ist zwar von den Zweitursachen, das Sein aller Dinge in Natur und Kunst ist aber als das Erste und Vollkommene unmittelbar von Gott allein."[86] Nur in dieser Einheitsperspektive verliert die Außenwelt den Charakter der Vielheit, der ihre zerstreuende Wirkung ausmacht, und muß nicht mehr als Gegensatz zur Innerlichkeit erfahren werden. Durch diese geistige Sichtweise auf die Dinge wird der vermeintliche Widerspruch von kontemplativem und tätigem Leben aufgehoben.[87]
Praktisch besteht die Lösung in einem ruhigen Tätigsein, das von gelassener Innerlichkeit getragen wird. Schließlich ist das Ziel aller Übung eine fließende Verbindung von Gebet und Arbeit durch den gesammelten Geist: „Nicht als ob man seinem Innern entweichen oder entfallen oder absagen sollte, sondern gerade in ihm und mit ihm und aus ihm soll man so wirken lernen, daß man die Innerlichkeit ausbrechen lasse in die Wirksamkeit und die Wirksamkeit hineinleite in die Innerlichkeit und daß man sich so gewöhne, ungezwungen zu wirken." (534).

b) Schweigen und Sprechen

Ein weiteres Mittel zur Sammlung war das strenge Schweigen. Diese Methode bevorzugte *Margret Willin*: „Aller Gesellschaft gab sie einen freiwilligen Abschied. Des Redefensters und aller auswärtigen Menschen achtete sie nicht und sogar gegen ihren eigenen Bruder, den sie in unserm Orden hatte, hielt sie sich fremd. Sie schwieg fast allwegen, so daß sie kaum ein Wort redete." (T 152). Hier scheint es, als ob ein Altväter-Spruch, den Seuse an die Wand seiner Klosterzelle gemalt hatte – „Mich hat Reden oft gereut, aber Schweigen gereut mich nie." – rigoros in die Tat umgesetzt würde.[88]

[86] In Sap. n. 19 (LW II 340,1–3); s. auch In Sap. n. 36 (II 356,3ff.) über die Vielheit und Einheit des Universums im göttlichen Geist

[87] Vgl. O. Langer, *Mystische Erfahrung und Spirituelle Theologie*, 124.

[88] Vgl. Seuse, *Vita*, cap. 35 (ed. N. Heller, 100); s. auch den Spruch: „Ein Vater sprach: Ich habe drei Jahre einen Stein in meinem Munde getragen, auf das ich schweigen lernte." (ebd.).

Über den Wert solcher Praktiken wurde mit Eckhart diskutiert. In den *Reden* zitiert er eine entsprechende Hörerfrage: „Ich wurde gefragt, manche Leute zögen sich streng von den Menschen zurück und wären immerzu gern allein, und daran läge ihr Friede und daran, daß sie in der Kirche wären – ob dies das Beste wäre?" Seine Antwort ist unmißverständlich: „Da sagte ich: »Nein!« Und gib acht, warum. Mit wem es recht steht, wahrlich, dem ist's an allen Stätten und unter allen Leuten recht." (508–509). Ein Schweigen in der Form des Nicht-Redens bewirkt keine beständige Hinkehr zu Gott. Entscheidend ist das geistige Ledigsein: „Dies kann der Mensch nicht durch Fliehen lernen, indem er vor den Dingen flüchtet und sich äußerlich in die Einsamkeit kehrt; er muß vielmehr eine innere Einsamkeit lernen, wo und bei wem er auch sei." (510). Der Verzicht auf Geselligkeit nützt kaum etwas, um das innere Schweigen zu verwirklichen.

Faktisch führt die rigorose Übungsmentalität auf die Dauer zu einer Unbrauchbarkeit für weltliche Zwecke und sogar Einbuße echter Gottempfänglichkeit.[89] Hinter der aszetischen Vermeidungshaltung steckt die Angst des »Ich« um seine spirituelle Vollkommenheit. Diese Sorge wiederum hat ihre Wurzel im unbewußten Eigenwillen des Menschen. Folglich besitzt der Übende einen gezwungenen Abstand von den Dingen, anstatt eine geistvolle Indifferenz in ihrem Gebrauch.[90]

Nur die Gelassenheit verbindet wesenhaft mit Gott: „Der Mensch, der sich des Seinen entäußert hätte, der könnte Gott nie bei irgendwelchem Tun vermissen." (517). Das Beharren auf besonderen Übungen, um Gott gegenwärtig zu haben, ist Ausdruck einer labilen Innerlichkeit. Eckhart bringt die Sache psychologisch auf den Punkt: „So auch ist's dir manchmal schwerer, ein Wort zu verschweigen, als daß man sich überhaupt aller Rede enthalte." (523).

Er stellt den Einzelnen in die persönliche Verantwortung, nicht eine Kontrolle der natürlichen Antriebe zählt, sondern seine entschiedene

[89] Vgl. O. Langer, *Mystische Erfahrung und Spirituelle Theologie*, 71.

[90] Vgl. die klassische Definition der »Indifferenz« bei Ignatius von Loyola: „Der Mensch ist geschaffen, um Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten; und die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde sind für den Menschen geschaffen und damit sie ihm bei der Verfolgung des Ziels helfen, zu dem er geschaffen ist. Daraus folgt, daß der Mensch sie soweit gebrauchen soll, als sie ihm für sein Ziel helfen, und sich soweit von ihnen lösen soll, als sie ihn dafür hindern. Deshalb ist es nötig, daß wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen in allem, was der Freiheit unserer freien Entscheidungsmacht gestattet und ihr nicht verboten ist, indifferent machen. Wir sollen also nicht unsererseits mehr wollen: Gesundheit als Krankheit, Reichtum als Armut, Ehre als Ehrlosigkeit, langes Leben als kurzes; und genauso folglich in allem sonst, indem wir allein wünschen und wählen, was uns mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem wir geschaffen sind." (*Geistliche Übungen*, ed. P. Knauer, n. 23, S. 24–25).

und einsichtige Selbstlosigkeit. Es ist eine unbewußte Projektion der eigenen Fehlhaltung, die Außenwelt für ein wirkliches Hindernis zu halten: „du bist es vielmehr selbst in den Dingen, was dich hindert, denn du verhälst dich verkehrt zu den Dingen“ (507).

c) Innen und Außen

Manche Schwestern versuchten durch eine strikte Zügelung der Augen die gesamte Aufmerksamkeit nach innen zu ziehen. Mit etwas Humor berichtet die Tößer Chronik über *Katharina Pletin*: „Sie übte sich auch darin, daß sie zu keinem Fenster hinaussah. Zuweilen versuchten sie die jungen Schwestern und taten, als ob sie was Wunders sähen, doch kehrte sie ihre Augen nie dahin.“ (T 154). Diese Übung erinnert an Seuses Diktum „Das Auge soll kein Hinaussehen haben“ oder den Altväterspruch „Wohin du gehst, so habe Gott vor Augen“.[91]
Hier will es aber scheinen, als ob beide Sentenzen zwanghaft in die Praxis umgesetzt würden. Typisch für dieses Verhalten ist die geistlose Nachbildung aszetischer Merksprüche, welche ohne jedes Gespür für ihren tieferen Sinn einfach imitiert werden. Eckhart wendet sich gegen ein solch buchstäbliches Verständnis, das den Übenden an einzelne Exempla bindet. Das sinnenhafte Nicht-Beachten hat nämlich zur Folge, daß »Gott« in der Seele wie ein Objekt in der Außenwelt gesucht wird. Dabei wird der Gegensatz von Innen und Außen unbewußt auf die göttliche Wirklichkeit übertragen. Statt der geistigen Einkehr dominiert die äußere Abkehr, so daß die Sammlung oberflächlich bleibt. Er kritisiert diese erzwungene Introversion:
„Wem aber Gott nicht so wahrhaftig innewohnt, sondern wer Gott beständig von draußen her nehmen muß in diesem und in jenem, und wer Gott in ungleicher Weise sucht, sei's in Werken oder unter Leuten oder an Stätten, der hat Gott nicht. Und es mag leicht etwas geben, was einen solchen Menschen behindert, denn er hat Gott nicht, und er sucht nicht ihn allein, noch liebt noch erstrebt er ihn allein.“ (509).
Die *Reden* kehren die Perspektive der Übung vollständig um. Der Mensch soll nicht auf die Abwendung von den sinnfälligen Dingen bauen, sondern die Sinneserfahrung in eine unmittelbare Ausrichtung auf Gott integrieren: „was ihm von äußeren Dingen her im Sehen

[91] Vgl. H. Seuse, *Vita*, cap. 49 (ed. N. Heller, 154); *Von Sanct Antonius*, *Legenda aurea* (ed. R. Benz, 124); s. auch H. Seuse, *Vita*, cap. 35: „Was dich eines lauteren Gemütes zu berauben scheint, das sollst du meiden.“; cap. 49: „Ein weites Ausschweifen der Sinne entsetzt den Menschen seiner Innerlichkeit. Sieh zu, daß du keine nach außen führende Dinge treibst.“ (aaO., 100 u. 156).

und Hören zufällt, das soll er zu Gott kehren." (512). Diese Fähigkeit wächst in dem Maße, wie es ihm gelingt, seine willentliche Bindung an Sinnesobjekte aufzugeben. Eckhart versteht die Sammlung nicht als aszetische Negation, sondern als positiven Akt der Hinwendung zu Gott: „Darauf setze all dein Bemühen, daß dir Gott groß werde und daß all dein Streben und Fleiß ihm zugewandt sei in allem deinem Tun und Lassen." (508).
Sein Ziel ist eine Überwindung des aszetischen Dualismus durch ein Gott-Finden in allen Dingen, wobei »Innen« und »Außen« im Gewahrwerden der göttlichen Präsenz aufgehoben sind: „Jedoch die äußeren Erscheinungsformen sind den geübten Menschen nichts Äußerliches, denn alle Dinge haben für den innerlichen Menschen eine inwendige göttliche Seinsweise." (529).
Dazu muß der Mensch darauf achten, daß zuerst sein Geist, das „Auge der Seele", geübt und gestärkt wird.[92] Der Akzent der Übung liegt also nicht auf der Reduzierung der Sinnlichkeit und äußeren Ablenkungen, sondern auf einer Sammlung des Geistes durch eine unmittelbare, persönliche Hinkehr zu Gott in allen Dingen.
Indes bedeutet die kontemplative Grundhaltung im Alltag weder eine Aufwertung des Tätigseins auf Kosten der Beschauung, noch eine Funktionalisierung der Innerlichkeit im Dienste weltlicher Aufgaben. Eckhart strebt etwas anderes an, nämlich ein selbstloses Handeln in der Kraft geisterfüllter Kontemplation, die einem weltfreien, „ledigen Gemüt" entspringt (506).

2. Eigenwille als Ursache der Zerstreuung

Eckhart erschließt seinen Hörern eine tiefere Einsicht in das Wesen der Sammlung. Dabei liegt der Schwerpunkt seiner Ausführungen auf der Analyse des Eigenwillens, der die eigentliche Ursache für die geistige Ungesammeltheit ist. Ein Mensch ist wesenhaft gesammelt, wenn er am göttlichen Einssein Anteil gewinnt:
„Und so wie Gott keine Mannigfaltigkeit zu zerstreuen vermag, so kann diesen Menschen nichts zerstreuen noch vermannigfaltigen, denn er ist eins in jenem Einen, in dem alle Mannigfaltigkeit Eins und eine Nicht-Mannigfaltigkeit ist." (509).

[92] Vgl. Pred. 10: „Das innere Auge der Seele ist jenes, das in das Sein schaut und sein Sein unmittelbar von Gott empfängt." (DW I 468). Das Leben in dieser Welt ist eine Läuterung, das der Seele ihre ursprüngliche Lauterkeit – die bewußte Gottunmittelbarkeit – zurückschenkt, wenn es tugendhaft gemeistert wird; vgl. Pred. 32: „Die Welt ist um ihretwillen zu dem Ende geschaffen worden, daß der Seele Auge geübt und gestärkt werde, auf daß sie das göttliche Licht aushalten könne." (DW II 661).

Die Voraussetzung dafür ist eine vorbehaltlose Offenheit für die Selbstmitteilung Gottes im gegenwärtigen Augenblick. Wo der Mensch aus seinem »Ich« um Gottes willen herausgeht, ebenda schenkt sich ihm Gott mit all seinen Eigenschaften. Die Intensität der Einung ist abhängig – im Sinne einer Wesensnotwendigkeit – vom Maß der Selbstentäußerung: „So weit du ausgehst aus allen Dingen, so weit, nicht weniger und nicht mehr, geht Gott ein mit all dem Seinen, dafern du in allen Dingen dich des Deinen völlig entäußerst." (507–508).

Eckhart versteht die rechte Einübung der Sammlung als eine Rückkehr des menschlichen Geistes in den Seelengrund. Die Möglichkeit zu dieser Einkehr gründet im Wesen der Vernunft, die Gott allezeit gegenwärtig hat: „Dies ist vor allen Dingen nötig: daß der Mensch seine Vernunft recht und völlig an Gott gewöhne und übe; so wird es allzeit in seinem Innern göttlich. Der Vernunft ist nichts so eigen und so gegenwärtig und so nahe wie Gott. Nimmer kehrt sie sich anderswohin." (529). Das Haupthindernis der Sammlung sind also nicht äußere Objekte, sondern die Abkehr des Intellekts von Gott:

„Den Kreaturen wendet sie sich nicht zu, ihr geschehe denn Gewalt und Unrecht, wobei sie geradezu gebrochen und verkehrt wird. Wenn sie dann in einem jungen Menschen oder sonst einem Menschen verdorben ist, dann muß sie mit großem Bemühen gezogen werden, und man muß alles daransetzen, was man vermag, das die Vernunft wieder hergewöhnen und herziehen kann." (529).

Diese geistige Abkehr geschieht durch den Eigenwillen, dessen Charakter darin besteht, das Geschöpf mehr zu lieben als den Schöpfer. Der Mensch verliert durch die Erbsünde und persönliche Schuld das ursprüngliche Einssein mit Gott und ist somit der zerstreuenden Vielheit der Dinge ausgeliefert. Die Eigenart dieser Entfremdung besteht in der Vertauschung von Gott und Kreatur. Dabei wird das Nicht-Göttliche für das Göttliche gehalten und gewinnt eine ungeordnete Anziehungskraft.

Konkret zeigt sich diese Situation der Gottferne darin, daß die Vernunft nicht mehr genügend Kraft besitzt, die niedrigen Seelenkräfte zu integrieren, was einen Kampf gegen die ausbrechenden Leidenschaften und deren Bilder notwendig macht. Diesen Zusammenhang erläutert Eckhart mit dem Beispiel vom »Magneten«:

„Nachdem aber die Verbindung der obersten Seelenkraft mit Gott und die Hinordung auf ihn durch das Vergehen der von Gott trennenden Sünde zerstört worden war, lösten sich in der Folge alle Kräfte der Seele, sowohl die niedrige Vernunft als auch das sinnliche Vermögen, aus der Verbindung mit der oberen Vernunft und aus ihrer Herrschaft, wie man dem Beispiel vom Magneten und den Nadeln deutlich entnehmen kann. Solange nämlich die erste Nadel am Magneten hängt, bleiben

auch die folgenden an ihr hängen; ist aber der Zusammenhang und die Verbindung der ersten Nadel mit dem Magneten gelöst, bleiben die zweite und dritte weder an der ersten noch aneinander hängen, nach der Regel: ist das erste zerstört, kann auch alles andere nicht bestehen. [...] Der Stand des Menschen nach der Sünde aber besteht darin, daß der Mensch durch die Gnade wieder auf Gott hingeordnet wird. Je mehr dann nämlich die oberste Seelenkraft Gott anhängt, umso mehr gehorcht ihr die niedrige Vernunft samt den Sinnesvermögen."[93]

Im Prinzip ist es also der Eigenwille, welcher die Ausrichtung auf Gott stört und die Vernunft für den Einfluß sinnfälliger Dinge öffnet. Folglich ist die starke Bindung des Intellekts an einzelne Erkenntnisbilder nichts anderes als die fehlgelenkte Kraft der Vernunft selbst:

„Denn so zu eigen und naturgemäß Gott ihr auch sein mag: sobald sie erst einmal falsch gerichtet und auf die Kreaturen gegründet, mit ihnen bebildert und an sie gewöhnt ist, so wird sie in diesem Teil so geschwächt und ihrer selbst so unmächtig und an ihrem edlen Streben so behindert, daß dem Menschen aller Fleiß, den er aufzubringen vermag, immer noch zu klein ist, sich völlig wieder zurückzugewöhnen. Und setzt er auch das alles daran, so bedarf er selbst dann noch beständiger Hut." (529).

Dieses ichhafte Besetztsein der Vernunft durch ihre eigenen Erkenntnisbilder kann nur durch eine Neuausrichtung des Willens auf Gott aufgehoben werden. In dem Moment, wo der Wille davon abläßt, seine begehrten Objekte der Vernunft vorzustellen, beginnt der Geist von selbst sich zu sammeln. Die Forderung Eckharts, aller Bilder »*ledic*« zu sein, betrifft zunächst nur das konkupiszente Angehaftetsein, also nicht das Erkenntnisbild als solches. Insofern ist das spontane Bilderleben, das ohne Ichhaftigkeit dem objektfreien Geist entspringt, nicht unbedingt ein Hindernis für eine vertiefte Kontemplation bzw. Innewerdung der Gottesgeburt. Denn die Aufgabe des Eigenwillens begründet ein indifferentes Verhältnis zu den Bildern:

„Wäre ich von so umfassender Vernunft, daß alle Bilder, die sämtliche Menschen je in sich aufnahmen, und zudem die, die in Gott selbst sind, in meiner Vernunft stünden, doch so, daß ich so frei von Ich-Bindung an sie wäre (*âne eigenschaft*), daß ich ihrer keines im Tun noch im Lassen, mit Vor noch mit Nach als mir zu eigen ergriffen hätte, daß ich vielmehr in diesem gegenwärtigen Nun frei und ledig stünde für den liebsten Willen Gottes und ihn zu erfüllen ohne Unterlaß, wahrlich, so wäre ich Jungfrau ohne Behinderung durch alle Bilder, ebenso gewiß, wie ich's war, da ich noch nicht war." (Pred. 2).[94]

[93] In Gen. II n. 144–145 (LW I 612,8–613,8).

[94] DW I 434.

3. Die Abgeschiedenheit des Geistes

Das Zusammenspiel von Intellekt und Willen steht in enger Verbindung mit der Lehre von der Abgeschiedenheit. Um von den Bildern frei zu werden, muß der Mensch sich mit allen Kräften um ein »lediges Gemüt« bemühen. Dessen wichtigste Eigenschaft besteht darin, von all dem geistig losgelöst zu sein, was nicht Gott ist: „Das ist ein lediges Gemüt, das durch nichts beirrt und an nichts gebunden ist, das sein Bestes an keine Weise gebunden hat und in nichts auf das Seine sieht, vielmehr völlig in den liebsten Willen Gottes versunken ist und sich des Seinigen entäußert hat." (506). Mit dem »Besten« des Gemüts ist der Seelengrund als geistige Wesensmitte gemeint. Der Mensch ist im *„grunde der sêle"* abgeschiedener Geist, der ohne eine kreatürliche Vermittlung – durch Gottes Innesein im Wesen der Seele – unablässig auf die göttliche Gegenwart ausgerichtet ist (219,8).

Nur durch den Eigenwillen wird die Vernunft ihrer wesenhaften Abgeschiedenheit entfremdet und verliert die unmittelbare Offenheit für den göttlichen Einfluß. In diesem Fall projiziert der Mensch seinen Seelengrund nach »Außen« und sucht das geistige Leben bei den Dingen. Damit verliert er die bewußte Verbindung zu seinem Wesenskern: „Denn hierin nimmt die Seele ihr ganzes Leben und Sein, und hieraus saugt sie ihr Leben und Sein; denn dies ist ganz in Gott; das andere der Seele aber ist hier draußen, und darum ist die Seele allzeit diesem nach in Gott, es sei denn, daß sie dieses nach außen trage oder in sich auslösche." (Pred. 24).[95]

Die Veräußerlichung des Seelengrundes betrifft aber nicht nur den Weltmenschen, sondern auch den Frommen, der eigenwillig nach Gott strebt. In den *Reden* wird vor allem die fromme Werkgerechtigkeit kritisiert: „Die Leute, die da Frieden suchen in äußeren Dingen, sei's an Stätten oder in Weisen, bei Leuten oder in Werken, in der Fremde oder in Armut oder in Erniedrigung – wie eindrucksvoll oder was es auch sei, das ist dennoch alles nichts und gibt keinen Frieden. Sie suchen völlig verkehrt, die so suchen." (507).

Diese Fehlhaltung kann nur aufgelöst werden, wenn Gott wieder vorbehaltlos – »ohne Warum« (*âne warumbe*) – allein um seiner selbst willen geliebt wird. (531). Insofern ist die Gelassenheit der eigentliche Schlüssel zur Sammlung, denn sie hebt das Hindernis des Eigenwillens auf, wodurch die ursprüngliche Abgeschiedenheit wieder freigegeben wird. Mit dem Begriff *»abegescheidenheit«* ist das Freisein des Geistes von der Bindung an die Kreatur und deren Erkenntnisbildern gemeint. Sie bezeichnet zugleich die fundamentale Seinsweise Gottes,

[95] DW I 525.

nämlich das von allem Endlichen unberührte Einssein des göttlichen Wesens.
Das Ziel der Sammlungsübung ist eine „wohlgeübte Abgeschiedenheit“ (530). Eckhart will damit nicht sagen, daß der Mensch die Abgeschiedenheit als solche üben könnte. Sie ist ja eine mit der Schöpfung gegebene Eigenschaft der Vernunft, die durch keine menschliche Aktivität hervorgebracht werden kann. Folglich bezieht sich die Sammlungsübung eigentlich nur auf die Gelassenheit, welche die Anhänglichkeit an die zerstreuenden Bilder abbaut und damit die Abgeschiedenheit wieder zum Vorschein kommen läßt.
Diese Rückgewinnung der ursprünglichen Bildlosigkeit des Geistes bringt den Menschen in die größtmögliche Gleichheit mit Gott. Und dieses Gleichsein ist die Bedingung dafür, daß Gott dem Menschen seine Eigenschaften mitteilen kann. Denn Gott kann nur dort wirken, wo er selber gegenwärtig ist. Nur wo er seine Abgeschiedenheit vorfindet, also Gleichheit mit sich selbst, teilt er die einende Kraft seines Wesens mit. Eckhart begründet dies im *Johannes-Kommentar*:
„Denn solange einer nur Verständnis und Liebe für zeitliche Dinge hat, solange er in sich selbst geteilt ist, solange er am Ausgedehnten und an sinnlichen Vorstellungen haftet, solange es bei ihm Mehr und Minder gibt, wohnt Gott noch nicht in ihm. Denn »Gott ist einer« (Gal. 3,20); im Einen aber gibt es kein Mehr oder Weniger, auch keine Unterscheidung noch dieses und jenes geschaffene Sein. Ferner auch kein Eigensein. [...] Zudem ist zu bemerken, daß Gott überall und nirgends ist. [...] Auch du sollst also nirgendwo mit irdischer Anhänglichkeit haften, du sollst in gleichmütigen Sinn überall sein, dann wohnt Gott in dir. [...] Obwohl Gott in allem Seienden und vorzüglich in der Höhe, im Himmel, im Innersten und dergleichen ist und wohnt, so wohnt er und ist er doch im eigentlichsten Sinne in sich selbst (*est in se ipso*)“.[96]
Daß die Sammlung überhaupt eine spirituelle Qualität gewinnen kann, beruht also auf dem In-Gott-Sein des gelassenen Menschen. Denn ohne Eigenwillen zu lieben, bedeutet nur »Eines«, nämlich Gott und alles, was zu ihm gehört – wie etwa die Gerechtigkeit –, mit ungeteilter Liebe zu lieben. So heißt es in der *Sapientia-Auslegung*:
„Wer etwas zum eigentlichen und wesentlichen Gegenstand seiner Liebe macht, glaubt darin alles zu besitzen, wenn er es vollkommen sein eigen nennt, und umgekehrt meint er, nichts Gutes zu besitzen, wenn er es nicht erlangt hat. Wer etwas liebt, das in sich eines ist, wie zum Beispiel die Gerechtigkeit, liebt nichts anderes und insbesondere nichts, was nicht gerecht ist. [...] Das ist das Eine (*unum*), in dem Gott wohnt,

[96] In Ioh. n. 208; 210; 221(LW III 175,12–176,2; 177,10–178,2; 185,10–13).

in dem und durch das er uns mit sich vereinigt. In diesem Einen wird Gott gefunden, dort lehrt und wirkt er alles."[97]
Eckhart macht seinen Hörern bewußt, daß sie keine wahre Sammlung erlangen, wenn sie nicht bereit sind, sich mit ihrem ganzen Wesen Gott zuzuwenden. Das bedeutet, daß der Übende lernt, auf der Ebene des Handelns »ohne Warum« zu sein, also Gott, den Nächsten und alle Tugenden um ihrer selbst willen zu lieben. Sodann muß er auf der Ebene des Erkennens die Vielzahl der kreaturhaften Bilder übersteigen, damit Gott unmittelbar als »Einer« in sich selbst und allen Dingen gefunden werden kann.[98] Nicht die äußere Übung versetzt den Menschen in Gott, sondern einzig und allein die vorbehaltlose Selbstentäußerung: „Dafür, daß ich um seinetwillen mich meiner selbst entäußere, dafür wird Gott mit allem, was er ist und zu bieten vermag, ganz und gar mein Eigen sein, ganz so mein wie sein, nicht weniger noch mehr." (535).
Eine gefestigte Sammlung ist ohne eine vollständige Selbstentäußerung unmöglich. Denn alles, was dem abgeschiedenen Geist fremd ist, hindert die sammelnde Einung mit Gott. Der Übende muß deshalb zu allem Geschaffenen ein indifferentes Verhältnis gewinnen: „Wir vielmehr sollen alle Dinge nur so haben, als ob sie uns geliehen seien und nicht gegeben, ohne jeden Eigenbesitz, es sei Leib und Seele, Sinne, Kräfte, äußeres Gut oder Ehre, Freunde, Verwandte, Haus, Hof und alle Dinge." (535).

4. Der Schutz vor den »Bildern«

Eckhart betrachtet die Sammlung fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Einung mit Gott, da er angesichts vorhandener Übungen auf eine Erklärung aszetischer Methoden verzichten kann. Eine umfassende Reduktion überflüssiger Ablenkungen wird aber als selbstverständlich vorausgesetzt. Ein „ungewöhnter und ungeübter Mensch" muß auf jeden Fall mit der Loslösung von den sinnfälligen Dingen beginnen, um sich ungestört von ihrer Anziehung für das Gebet sammeln zu können. Insofern ist eine kluge Lebensordung und maßvolle Aszese ein unverzichtbares Hilfsmittel für den Fortschritt im geistlichen Leben. Eckhart rät zu einer Vorgehensweise, die sich an der persönlichen Reife orientiert:
„Wenn sich der Mensch erst einmal aller Dinge selbst entwöhnt und sich ihnen entfremdet hat, so mag er hinfort dann umsichtig alle seine Werke wirken und sich ihnen unbekümmert hingeben oder sie entbeh-

[97] In Sap. n. 106–107 (LW II 442,13–443,1).
[98] Vgl. N. Largier, *Stellenkommentar, in: Meister Eckhart. Werke I*, 757.

ren ohne alle Behinderung. Hingegen: wenn der Mensch etwas liebt und Lust daran findet und er dieser Lust mit Willen nachgibt, sei's in Speise oder in Trank, oder in was immer es sei, so kann das bei einem ungeübten Menschen nicht ohne Schaden abgehen." (529–530).
Über diese Entwöhnung von der Sinnenwelt hinaus besteht die wesentliche Aufgabe in einer geistigen Festigung der Innerlichkeit. Dazu ist eine Bildaszese in bezug auf die Seele selbst erforderlich, wodurch die Phantasien und Gedanken im Zaume gehalten werden. Eckhart unterscheidet zwei Aspekte der inneren Sammlung: Die erste Stufe betrifft das Verhältnis zur Außenwelt. Der Übende soll darauf achten, „daß die Dinge, mit denen er umgeht, nicht hindern noch irgendeine haftende Vorstellung in ihn hineinsetzen." (511). Hier geht es darum, daß der Mensch lernt, bewußt bei sich zu bleiben, ganz gleich was er selber tut oder was ihm widerfährt. Er soll sich indifferent verhalten, um seine Aufmerksamkeit nicht durch die Sinneswahrnehmung an die äußeren Gegenstände zu verlieren. Die Dinge dürfen nur insoweit beachtet werden, wie es im Augenblick von der Sache her gefordert ist. Nichts darf eine unangemessene, ichhafte Aufmerksamkeit geschenkt werden. Das Innerste der Seele soll von der Unruhe der Erkenntnistätigkeit, die sich auf die Außenwelt bezieht, vollkommen unberührt bleiben.
Das bedeutet praktisch, daß sich der Übende mit dem, was er sieht, weder durch Gefühle identifiziert, noch in Gedanken beschäftigt. Eckhart spricht vom Schutz vor den Bildern: „das eine, daß sich der Mensch innerlich wohl verschlossen halte, auf daß sein Gemüt geschützt sei vor den Bildern, die draußen stehen (*bilden, diu ûzwendic stânt*), damit sie außerhalb seiner bleiben und nicht in ungemäßer Weise mit ihm wandeln und umgehen und keine Stätte in ihm finden." (529).
Die zweite Stufe ist schwieriger zu meistern. Sie betrifft die inneren Bilder, die allein in der Seele ihre Ursache haben. Denn die Psyche mit ihren wechselnden Zuständen und der Möglichkeit, jederzeit bestimmte Vorstellungen reproduzieren zu können, bietet viel mehr und direkter Anlaß, den Geist an ihren Bewegungen zu zerstreuen, als die äußere Welt der Dinge. Hier ist gelassene Selbstdistanz gefordert, um sich nicht mit dem eigenen Erleben zu identifizieren. So lautet die zweite Weisung: „Das andere, daß sich der Mensch weder in seine inneren Bilder (*inwendigen bîlde*), seien es nun Vorstellungen oder ein Erhobensein des Gemütes, noch in äußere Bilder oder was es auch sein mag, was dem Menschen gerade gegenwärtig ist, zerlasse noch zerstreue, noch sich an das Vielerlei veräußere." (529).
Die eigentliche Askese besteht im disziplinierten Umgang mit den Phantasie- oder Erkenntnisbildern, die unablässig dem inneren Seelenleben entspringen. Mit dem Willen allein können diese spontanen Bewegungen nicht zur Sammlung gebracht werden. Denn die beständige

Konzentration auf eine Beruhigung der Psyche oder Nicht-Identifizierung mit ihren Zuständen wäre selbst wieder eine Weise der seelischen Zerstreutheit.
Ferner wird aus der Formulierung »Erhobensein des Gemütes« deutlich, wie weit Eckhart den Gegenstandsbereich der Indifferenz faßt. Sie betrifft auch jede Art von trosthafter Gotteserfahrung, die der Mensch als mystisches Erlebnis anstrebt oder es festhalten will. Hier ist das Loslassen aufgrund der Anziehungskraft des angenehmen Bilderlebens besonders schwierig, aber umso mehr notwendig, weil die bildhafte Erfahrung nur eine vorläufige Erkenntnis ist:
„Das geringste kreatürliche Bild, das sich je in dich eingebildet, das ist so groß, wie Gott groß ist. Warum? Weil es dich an einem ganzen Gott hindert. Eben da, wo dieses Bild in dich eingeht, da muß Gott weichen und seine ganze Gottheit. Wo aber dieses Bild ausgeht, da geht Gott ein." (Pred. 5B).[99]
Das Ziel aller Sammlung ist nicht die bildlose Innerlichkeit, sondern eine Reintegration der Vielheit der Bilder in die Einheit des Seelengrundes. Nicht ein einzelnes, kreatürliches Bild darf das Innerste besetzen und zum Inbegriff des Erkennens und Handelns werden: „Wir sollen Gottes Bild in uns tragen, und sein Licht soll in uns leuchten" (Pred. 13A).[100]
Der Mensch soll Christus, das Wort des Vaters, als Inbild im Herzen tragen, das alles andere durchformt und in sich eint.[101] Das Lassen der Bilder ist nichts anderes als ein Ausdruck des Glaubens, in dem Christus wieder zur Wesensmitte der eigenen Existenz wird. Je mehr die Seele ihre Gleichheit mit einzelnen Bildern verliert, desto mehr wird sie Christus ähnlich. Denn Christus ist das »Bild Gottes«, die göttliche Gegenwart im abgeschiedenen Geist, also dem Seelengrund, der die geistige Essenz, das »Bild der Seele« darstellt:
„Ein Bild, das auf einem Stein oder an einer Wand ist, wäre das nicht unterlegt, so wäre das Bild, wenn man es rein nur als Bild nähme, ganz eins mit dem, dessen Bild es ist. Wenn die Seele in das Bild der Seele eintritt, in dem nichts Fremdes, sondern nur das göttliche Bild ist, mit dem es ein Bild ist, dann ist sie gut belehrt. Wenn man in das Bild versetzt ist, in dem man Gott gleich ist, so erfaßt man dort Gott, so findet man dort Gott. Wo etwas nach außen zerteilt ist, da findet man Gott nicht. Wenn die Seele in das Bild gelangt und sich ausschließlich in dem Bild befindet, so findet sie in diesem Bild Gott; und darin, daß sie sich

[99] DW I 451.
[100] Vgl. DW I 484.
[101] Vgl. RdU 7: „denn, wo das Herz Gottes voll ist, da können die Kreaturen keine Stätte finden." (511).

und Gott findet, darin liegt nur ein Werk, es ist zeitlos: da findet sie Gott. So weit sie darin ist, so weit ist sie eins mit Gott." (Pred. 44).[102]

5. Die innere Wachheit des Geistes

Das Aufgeben der Identifikation mit den Bildern ist nur eine Seite der Sammlungsübung. Mit dem Nicht-Beachten und Loslassen allein kann der Mensch nicht zu einer gefestigten Sammlung gelangen. Der Grund liegt darin, daß man sich gedanklich an die Sammlung erinnern muß, um sie beständig im Alltag üben zu können. Eine gespaltene Innerlichkeit wäre die Folge, wenn das »Ich« versuchen wollte, sich jeweils neu von den eigenen Phantasien oder Gedanken loszulösen.
Mehr oder weniger viel geistige Energie würde auf diese Weise – statt bei sich zu bleiben – in die Abwehr des Bilderlebens fließen. Um eine solche Spaltung zu vermeiden, betont Eckhart das positive Moment der Hinkehr, das der Sammlung zu eigen ist. Weil dem Geist das unmittelbare Hingekehrtsein zu Gott von Natur aus zukommt, ist es sinnvoller, wenn der Mensch seine Aufmerksamkeit darauf richtet.
Entscheidend ist, daß der Übende unabhängig vom augenblicklichen Bilderleben in einem wachen Bei-sich-Sein verbleibt. Der Mensch soll lernen, sich allezeit „sein Inneres" gegenwärtig zu halten (529). Sammlung ist für Eckhart weniger eine Negation dessen, was der Abgeschiedenheit widerspricht, als vielmehr eine bewußte Selbstvergegenwärtigung des abgeschiedenen Geistes. Oder anders gesagt, die Übung der Sammlung wird in einem Akt der Hinwendung zu Gott aufgehoben: „Und der Mensch soll zu allen seinen Werken und bei allen Dingen seine Vernunft aufmerkend gebrauchen und bei allem ein einsichtiges Bewußtsein von sich selbst und seiner Innerlichkeit haben und in allen Dingen Gott ergreifen in der höchsten Weise, wie es möglich ist." (511).
Das bedeutet nicht, daß der Übende allezeit sein Inneres beobachten und sich an Gott erinnern soll. Es ist unmöglich, den Gedanken »Ich bin auf der Straße« zu haben und sich im selben Augenblick mit einer zweiten Intention auf »Gott« auszurichten (510).
Mit dem „*merklîchen gebrûchen*" der Vernunft ist eine geistige Wachheit gemeint, die ein reflexes Wissen um sich selbst und Gott überhaupt erst ermöglicht (210,2). Dieses Wachsein im Innersten ist jeder gedanklichen Ausrichtung auf einzelne Erkenntnisobjekte vorgeordnet. Es besteht im habituellen Bewußtsein für das Hingekehrtsein der Seele, sofern sie essentiell Geist ist, auf die göttliche Gegenwart: „Dieses

[102] DW II 700–701.

wahrhafte Haben Gottes liegt am Gemüt und an einem innigen, geistigen Sich-Hinwenden und Streben zu Gott, nicht dagegen an einem beständigen, gleichmäßigen Darandenken." (510).[103] Die Wachheit ist kein momentaner Zustand, der mittels der Tätigkeit der einzelnen Seelenkräfte – wie Verstand, Willen, Gedächtnis – zustandekommt, sondern eine Durchlässigkeit des Inneren für das seinshafte Hingekehrtsein zu Gott im Seelengrund.[104] Diese wesenhafte Dynamik des Geistes auf die göttliche Wirklichkeit hin ist der eigentliche Schutz gegen die Zerstreuung: „denn wo das Herz Gottes voll ist, da können die Kreaturen keine Stätte haben noch finden." (511).

Natürlich besteht diese Wachheit in keiner ständigen Innewerdung Gottes im Sinne einer mystischen Einungserfahrung. Denn die wesenhafte Transparenz ist im Alltag notwendig mit einen reflexen Ichbewußtsein und einzelnen Willensakten verbunden. Insofern kommt dem Gedächtnis (*memoria*) als Ursprung von Intellekt und Willen bei ihrer Verwirklichung eine besondere Bedeutung zu. L. Cognet hat darauf hingewiesen, daß sich für Eckhart, obwohl er dies nicht thematisiert, in der unendlichen Weite des Gedächtnisses der Seelengrund erschließt:

„Eckhart schreibt eine ganz besondere Rolle dem zu, was er das »Gedächtnis« nennt. Dieses ist gleichsam ein Zwischenglied zwischen dem Grund der Seele und ihren Fähigkeiten: »Es floß aus dem Wesen der Seele, und die Erkenntnis floß aus dem Gedächtnis«. Das Gedächtnis stellt so etwas wie einen gemeinsamen Seelengrund dar. Es steht in unmittelbarer Beziehung mit dem Urbild, das mit dem abgeschiedenem Grund identisch ist, aber in einem gewissen Maße vom Bewußtsein erreicht werden kann. Es trägt somit ein stets vorhandenes Gepräge Gottes an sich, das zur Kontemplation Zugang verschafft. Doch dieses Abbild Gottes im Gedächtnis gehört dem Erkenntnisbereich an und dies sichert ihm den Primat."[105]

Praktisch bedeutet das folgendes: In dem Maße, wie der Übende Gelassenheit lernt, wird sein Gedächtnis von den Eindrücken der gesamten Lebensgeschichte gereinigt. Er verliert seine Anhänglichkeit an die relativen Erkenntnisbilder, hört auf, den Seelengrund mit seiner irdischen Existenz gleichzusetzen. Sein Intellekt wird dadurch nicht mehr von Selbst- und Gottesbildern besetzt, die spontan aus der Erinnerung auf-

[103] Vgl. dazu N. Largier, *Stellenkommentar, in: Meister Eckhart. Werke I*, 852.

[104] Die Grenze zwischen »Sammlung« und »Beten« ist fließend, denn je mehr der Geist geeint ist, desto intensiver ist seine liebende Hinkehr zu Gott, worin das Wesen des Gebets besteht. Somit kann die *geistige* Sammlung ein Gebet »ohne Worte« sein. Vgl. auch *Die Wolke des Nichtwissens* (um 1380), Kap. 2–3, 7 u. 39 (ed. W. Riehle, 35–36.47; 98).

[105] L. Cognet, *Gottes Geburt in der Seele. Einführung in die Deutsche Mystik*, 76.

steigen. Die rechte Sammlung weitet das Gedächtnis auf seinen Grund hin, wo Gott verborgen gegenwärtig ist.
Diese Lehre übernimmt Eckhart von Augustinus: „»Du wohnst in meinem Gedächtnis, da ich deiner gedenke«. Dazu bemerke, daß ich Gottes nicht irgendwie gedenken könnte und man in Wahrheit nichts sagen könnte, ich gedächte Gottes, wenn er nicht in meinem Gedächtnis wäre." (Serm. L).[106] Je mehr die einzelnen Bilder schwinden und der Geist unvermittelt zu sich kommt, desto stärker wird dessen Hingekehrtsein zu Gott bewußt. Das Gedächtnis ist das Fundament des Bewußteins, es verbindet Intellekt und Willen mit dem Seelengrund, was eine unreflexe Wachheit für die göttliche Gegenwart ermöglicht, die alle Gedanken und Tätigkeiten durchdringt.

6. Sammlung als geisterfüllte »Leere«

Eckharts Weisung, in der Sammlung alle Bilder zu lassen, muß im Rahmen der mittelalterlichen Psychologie gesehen werden. Diese unterscheidet drei obere Seelenkräfte, nämlich Gedächtnis, Vernunft und Willen, die das geistige Leben des Menschen ausmachen. Das Gedächtnis begründet die geistige Präsenz Gottes in der Seele, die Vernunft vergegenwärtigt dieses Innesein durch geistige Erkenntnis und das Wollen ermöglicht die liebende Hinkehr zur göttlichen Gegenwart. Der Mensch ist »Geist«, Ebenbild Gottes, sofern die Seelenkräfte ein Abbild der Dreifaltigkeit sind:
„Die Meister und die Heiligen sagen gemeinhin, daß die Seele drei Kräfte habe, womit sie der Dreifaltigkeit gleiche. Die erste Kraft ist das Gedächtnis, womit ein geheimes, verborgenes Wissen gemeint ist; die bezeichnet den Vater. Die andere Kraft heißt *intelligentia*, das ist eine Vergegenwärtigung, ein Erkennen, eine Weisheit.[107] Die dritte Kraft heißt Wille, eine Flut des Heiligen Geistes." (Pred. 14).
Darüber hinaus ist die Seele »Geist« zu nennen, sofern sie in ihrem Wesenskern (*essentia animae*) abgeschiedener Intellekt ist. Eckhart kommt es vor allem auf diese Bedeutung an. Der Seelengrund ist ungeschiedener Intellekt, des „Geistes Innigstes" (*abditum mentis*).[108] Er ist das Prinzip, das die objektbezogenen Seelenkräfte, nämlich Intellekt und Willen, in der Tiefe der Gedächnisses mit sich selbst und

[106] Vgl. Serm. L n. 513 (LW IV 429,9–12); Augustinus, *Confessiones,* X, 25,36 (ed. J. Bernhart, 544).
[107] Damit ist der Sohn *(Logos),* die zweite Person der Dreifaltigkeit gemeint, die in Christus Mensch geworden ist *(Inkarnation).*
[108] Vgl. Pred. 5B (DW I 450).

untereinander eint. Wenn daher von einer »Vergeistigung« die Rede ist, so ist damit ein umfasssender Reinigungs- und Überformungsprozeß gemeint. Die rechte Sammlung bewirkt eine Befreiung der niedrigen Seelenvermögen, insbesondere der Vorstellungskraft (*phantasia*), vom sinnenhaften Bilderleben.
Ferner geht es um eine Ablösung der geistigen Vermögen von allen relativen Erinnerungen, Vorstellungen und Intentionen. Schließlich bereitet diese Bildaskese dadurch die gnadenhafte Einkehr der oberen Kräfte in den Seelengrund vor.
Diese Entblößung führt zu keiner neutralen »Leere«, sondern erschließt eine Christusgeprägtheit, welche die Vorausetzung der Gottesgeburt ist: „Der Mensch soll sich innerlich in allen Dingen hingebildet haben in unsern Herrn Jesum Christum, so daß man in ihm einen Widerschein aller seiner Werke und göttlichen Erscheinung finde." (524). Diese Sammlung des Geistes – die Abscheidung unnützer und falscher Bilder – ermöglicht die Überformung durch das göttliche Sein, die mit der Betrachtung Christi beginnt und sich in der Gottesgeburt im reinen Schweigen vollendet.
Eckhart scheint die Innewerdung Gottes hauptsächlich nach dem Modell der empfangenden Vernunft (*intellectus possibilis*) zu denken.[109] Als rezeptives Vermögen »alles zu werden«, d.h. im Licht der tätigen Vernunft (*intellectus agens*) die jeweiligen Erkenntisbilder aufzunehmen, ist sie reine Möglichkeit, also positive, empfängliche »Leere«. Wie im Fall der natürlichen Erkenntnis der tätige Intellekt die aufnehmende Vernunft erleuchtet, so wird in der Gottesgeburt der menschliche Intellekt von Gott überformt. Der Mensch bricht zu seinem Wesenskern durch (*abditum mentis*), der reine Empfänglichkeit für die göttliche Gegenwart ist. In diesen »leeren« Grund gebiert der Vater seinen Sohn als »Bild« (*verbum Dei*) und damit auch seine ganze Gottheit.
Das Durchbrechen in den Grund, die Empfänglichkeit für die Geburt und das Geborensein als »Sohn« im Wesen der Seele (*essentia animae*) sind nicht drei verschiedene Momente, sondern ein einziger ewiger Augenblick. Insofern wäre es auch falsch zu sagen, die Gnade würde nur das Durchbrechen ermöglichen und die Empfänglichkeit des Grundes hätte schon »vorher« existiert. Denn der Geist, der durchbricht, und der ledige Wesensgrund, der Gott empfängt, sind ein Geist.
Die »Leere« der Sammlung muß unbedingt im Zusammenhang der Verinnerlichung des Lebens Christi gesehen werden. Sonst liefe man Gefahr, die erstrebte Unmittelbarkeit bzw. Objektlosigkeit der Kontemplation als naturhafte Eigenschaft des Geistes mißzuverstehen. Denn die Fähigkeit, länger in einem Zustand der Sammlung ohne Gedanken

[109] Vgl. N. Largier, *Stellenkommentar, in: Meister Eckhart. Werke I*, 848–849.

und Bilder zu verweilen, liegt noch im Bereich der natürlichen Möglichkeiten. Sie ist unabhängig davon, ob der Betreffende an Christus glaubt oder nicht. Ferner kann es durch eine starke Sammlung zu beglückenden Einungserlebnissen kommen, die aber noch keine Innewerdung im mystischen Sinne bedeuten.

Diese Erfahrungen beruhen meist auf dem natürlichen Bei-sich-Sein der Seelenkräfte, die durch ihre Indifferenz – da nichts vorgestellt, gedacht oder gewollt wird – in einen Zustand der seelischen Einung kommen. Eckhart führt solche Erlebnisse auf die Natur zurück: „Denn es stammt mitunter gar nicht von der Liebe her, sondern es kommt bisweilen aus der Natur, daß man ein solches Wohlgefühl und süßes Empfinden hat, oder es mag des Himmels Einfluß oder auch durch die Sinne eingetragen sein." (514).

Es geht um viel mehr als nur eine Einung der Seelenkräfte, die auf der Wiederherstellung und Entfaltung der natürlichen Ordnung beruht. Die rechte Sammlung ist innige, geistige Hinwendung zu Gott, somit von Beginn an Ausdruck des christlichen Glaubens. Diese Geistigkeit der Sammlung kann durch kein aszetisches Training erlangt werden, sondern entspringt allein der geschenkten Glaubensgnade, die unsere natürliche Erkenntnisfähigkeit vervollkommnet (*lumen fidei*).[110]

Noch deutlicher zeigt sich die Notwendigkeit des Glaubens bei der Betrachtung, die ohne eine Hingabe an Christus als persönliche Meditation gar nicht vollzogen werden kann. Es wäre ja absurd, das Leben Christi betend zu verinnerlichen, ohne an ihn glauben zu wollen. Das gilt in gesteigertem Maße für das kontemplative Schweigen, also die Einkehr der Seelenkräfte in den Seelengrund, was gänzlich außerhalb des natürlichen Vermögens liegt. Denn die Versenkung ist ein gnadenhaftes »Durchbrechen« in die ewige Dimension des Seelengrundes, was den Bereich der naturhaften Erkenntnis völlig übersteigt.

[110] Vgl. RdU 20: „*ein ganz glouben*" (270,3).

III. Die Übung der Betrachtung

Die Sammlung entbildert die Seelenkräfte, um das Leben Christi mit ungeteilter Aufmerksamkeit betrachten zu können. Mit ganzer Kraft und Hingabe soll der Mensch meditieren, sich ohne Vorbehalte vom Geist Christi prägen lassen. Eckhart stellt seinen Hörern unvermittelt die Höchstform des Betens vor Augen: „Das kräftigste Gebet und nahezu das allmächtigste, alle Dinge zu erlangen, und das allerwürdigste Werk vor allen ist jenes, das hervorgeht aus einem ledigen Gemüt." (506). Damit ist zunächst keine bestimmte Übung gemeint. Die *Reden* beschreiben nirgends, wie sich Eckhart ein solches Gebet konkret vorstellt. Es bleibt offen, welche Methode dem »kräftigsten Gebet« am meisten entspricht. Mehrere Wege sind denkbar, doch in Frage kommen nur solche Übungen, die dem Wesensziel des Gebets gerecht werden. Für Eckhart ist entscheidend, daß der Mensch kontemplativ betet: „nicht soll man aufhören, ehe man empfinde, daß man sich mit dem zu vereinen im Begriffe stehe, den man gegenwärtig hat und zu dem man betet, das ist: Gott." (506).
Ist aber die Betrachtung, die vom Lesen der Heiligen Schrift ausgeht, eine kontemplative Gebetsweise? Die Antwort ist natürlich Nein, sofern man die Methode als solche zum Maßstab nimmt. Zugleich darf die Frage bejaht werden, wenn man bedenkt, daß die Verinnerlichung der Christuswirklichkeit ein integrales Moment der gegenstandslosen Kontemplation ist.

1. Eine selbstverständliche Praxis

Für Eckhart steht die Betrachtung, die für ein kontemplatives Schweigen offen ist, so sehr im Mittelpunkt der geistlichen Übungen, daß dies fast gar nicht mehr auffällt. Sie ist der verborgene Bezugspunkt seiner Weisungen zum Gebetsleben. Im Unterschied zu den Methoden der Sammlung und des unablässigen Gebets wird in den *Reden* die Betrachtung (*contemplieren*) noch weniger greifbar. Sie wird nur einmal erwähnt, direkt zu Beginn des 1. Kapitels, allerdings auf eine Weise, die ihre regelmäßige Praxis offenkundig macht: „Wahrer und vollkommener Gehorsam ist eine Tugend vor aller Tugend, und kein noch so großes Werk kann geschehen oder getan werden ohne diese Tugend; wie klein andererseits ein Werk sei und wie gering, es ist nützer getan in wahrem

Gehorsam, sei's Messelesen oder -hören, Beten, Kontemplieren oder was du dir denken magst." (505).
Die Kontemplation gehört so innig zur Spiritualität seiner Hörer, daß Eckhart es sich erlauben kann, nur noch ihre Vertiefung zu thematisieren. Er versteht sie aber nicht als Übung, die dazu dient, eine mystische Erleuchtung zu erlangen, sondern als zweckfreies Geschehen, worin sich der Mensch in geistiger Liebe Gott zuwendet. Das beschauliche Leben ist an sich kein Sonderweg, der für einzelne Christen gilt, sondern ein Ausdruck der Liebe, die ebenso selbstverständlich ist wie die Gottesliebe selbst. Eine typologische Schriftauslegung macht das deutlich:
„Wer nun vollkommen sein will in dieser dreierlei Liebe," – damit ist die natürliche, gnadenhafte und göttliche Liebe gemeint – „der muß notwendig vier Dinge haben. Das erste: eine wahre »Abgeschiedenheit« von allen Kreaturen. Das zweite: eine wahres Leben der Lya, das bedeutet ein tätiges Leben (*vita activa*), das da im Grunde der Seele bewegt sei durch die Berührung des Heiligen Geistes. Das dritte: ein wahres Leben der Rahel, das ist ein beschauliches Leben (*vita contemplativa*). Das vierte: einen aufklimmenden Geist. [...] Daß wir so aufklimmen von einer Liebe in die andere und mit Gott vereinigt werden und darin ewig bleiben, dazu helfe uns Gott." (Pred. 75).
Jede moderne Einweisung in die gegenstandslose Meditation, die sich auf den Prediger beruft, sollte diese Voraussetzungen berücksichtigen. Wenn Eckhart das Loslassen der bildhaft-vermittelten Erfahrung fordert, dann ist das in erster Linie zu Übenden gesagt, die seit Jahren ihre Innerlichkeit am Vorbild Christi geschult haben. Insofern ist der pädagogische »Dreischritt« – wie Heinrich Seuse ihn formuliert hat – auch für Eckhart zu berücksichtigen: „Ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo und überbildet in der Gottheit."[111] Eckhart geht aufgrund seiner Interessen aber viel direkter als Seuse auf das Ziel der unmittelbaren Überbildung zu (Gottesgeburt).[112]
Daher wird auch die Notwendigkeit einer gründlichen Formung der Seele durch die Einprägung der biblischen Inhalte kaum noch erwähnt. Allerdings darf dabei nicht übersehen werden, daß er selbst zahlreiche Bilder und Vergleiche für die unbegreifliche Wahrheit verwendet, um den Menschen damit für die Innewerdung Gottes vorzuberei-

[111] H. Seuses *Vita*, cap. 49 (ed. N. Heller, 155).
[112] Vgl. allein solch kurze Sentenzen: „Wie soll der Mensch sein, der Gott schauen soll? Er soll tot sein. Unser Herr spricht: »Niemand kann mich sehen und leben« (Ex. 33,20). Nun sagt Sankt Gregorius: Der ist tot, der für die Welt tot ist." (DW II 704–705).

ten.[113] Diese Bilder dienen aber weniger einer objekthaften Betrachtung nach der Predigt, als vielmehr der Auslösung eines unmittelbaren Verstehensaktes im Augenblick der lebendigen Rede selbst.[114]
Diese Vorbedingungen dürfen bei der Umsetzung seiner Lehre vom »Gott-Lassen« in die heutige Meditationspraxis nicht leichtfertig übergangen werden. Sonst würde man riskieren, gerade den unerfahrenen Anfänger mit Eckharts Weisung vollkommen zu überfordern. Ferner stünde besonders die gegenstandslose Meditation, speziell die Zen-Übung, in der latenten Gefahr, ihren christlichen Geist zu verlieren.[115]
Die vermittelte Gotteserkenntnis, wie sie in der Betrachtung durch Phantasie und inneres Sprechen eingeübt wird, zugunsten einer Kontemplation aufzugeben, in der „alle Bilder und Werke" entsinken, ist also ein gereifter Überstieg und im Normalfall keine voraussetzungslose Anfängerübung (534). Eckhart bekräftigt selbst, daß das kontemplative Schweigen keine Sache des Unerfahrenen ist:
„Denn, was ich sage, das soll man mit Bezug auf einen guten, vollkommenen Menschen verstehen, der auf Gottes Wegen gewandelt ist und noch wandelt, nicht aber auf einen natürlichen, ungeübten Menschen, denn der ist völlig fernab und nichts wissend von dieser Geburt." (Q 57).[116]
Dieses oft übersehene Voraussetzungs- und Überbietungsverhältnis, das zwischen Betrachtung und Schweigen besteht, wird anschaulich greifbar, wenn man Eckharts Weisungen der Meditationspraxis seiner Hörer gegenüberstellt.

[113] Zur Betrachtung als bildhafter Verinnerlichung vgl. RdU 16: „*Ouch sol sich der mensche des wenen, daz er sich .. alle zît erbilde in daz leben und diu werk unsers Herrn Jêsû Kristi*" (246, 7–8); RdU 18: „*Der mensche sol sich îngebildet haben in unsern herren Jêsum Kristum*" (259,5). Zur Bedeutung der bildhaften Vermittlung vgl. die Fülle der folgenden Motive: Gift (506), verfehlter Weg (507), Durst / Liebe (510), Schreibenlernen / Fiedeln (510), Wachen (511), Kampf (513; 527), scharfe Geißel (513), Korn / Rade (517), Kappe (516), Zunge (516), Licht / Finsternis (517), Stufe (518), Freund (520), Tür (522), Schatz (526), Tropfen Wasser (527), Sonne (528), geteiltes Reich (532), Brunnen (534), Ding im Kasten (535), gerechter Handel (535), tausend Mark Goldes (536), Rock (536), Heller (537), Dieb / Mörder (537) und Wasserrinne (538). Zur Typologie der Personen: Petrus (507), Maria (515), Paulus (514–516 u. 536), Apostel (518), Heilige (522), Christus (523), Diogenes von Sinope (536).

[114] Vgl. S. Köbele, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit*, 62–63. S. auch Pred. 51: „Willst du die Natur unverhüllt finden, so müssen die Gleichnisse alle zerbrechen, und je weiter man eindringt, um so näher ist man dem Sein." (DW II 725).

[115] Hier ist natürlich die Zen-Übung des Christen gemeint, nicht die Zenmeditation des gläubigen Buddhisten, was einen wesentlichen Unterschied ausmacht.

[116] Q 57 (Pred. 101; Pf. I); DPT, 414,2–16. Zum Tugendhabitus im Traktat vgl. RdU 4: „*Hie merke daz man allen vlîz sol dar ûf legen, daz man guot sî*" (198,7–8); 10: „*Des wesens der minne stat aleine in dem willen*" (219,4–5); 21: „*biz man die tugent gewinne in irm grunde*" (282,4); 23: „*aleine durch die tugent*" (299,5).

2. Grundzüge einer Methode

Für die Betrachtungen waren im Tagesablauf eines Dominikanerklosters in der Regel drei offizielle Zeiten vorgesehen. Diese schlossen sich unmittelbar an die Komplet, Mitternachtshore oder Laudes an. Sie waren feste Gewohnheit, teilweise obligatorisch und wurden im Chorraum gehalten. Nach der Komplet dauerte die Meditation ungefähr 20 Minuten, die stille Gebetszeit nach der Mette und Laudes war in das persönliche Ermessen gestellt. Ferner bot das Lesen und Studieren in den Klosterzellen bzw. im Dormitorium weitere Gelegenheit zur meditativen Aneignung der Betrachtungsstoffe.

Eine verbindliche Methode, also festgelegte Vorgehensweise, so wie sie das ignatianische *Exerzitienbuch* beschreibt, scheint es nur in Grundzügen gegeben zu haben. Die jeweilige Gebetsweise in den freien Zeiten blieb dem Betreffenden mehr oder weniger selbst überlassen. Das bedeutet indes nicht, daß es zu Eckharts Zeiten überhaupt an einer allgemeinen Grundmethodik gefehlt hätte. In den *Reden* spricht er mehrfach vom »Lesen« und zwar direkt in Verbindung mit »Beten« oder »Wachen«, d.h. der Meditationszeit nach dem Chorgebet.[117] In Kap. 23 „Von den inneren und äußeren Werken" gibt Eckhart den Rat, daß der Übende seine bildlose Sammlung, ohne den Geist damit zu veräußern, bewußt in ein inneres Werk fließen lassen soll. In diesem Zusammenhang heißt es: „Denn man soll das Auge auf dieses innere Wirken richten und aus ihm heraus wirken, sei's Lesen, Beten oder – wenn's anfällt – äußeres Werk. Will aber das äußere Werk das innere zerstören, so folge man dem inneren." (534).[118]

An dieser Weisung sind zwei Dinge interessant: Eckhart versteht hier das Gebet als inneres Werk der Seelenkräfte, also noch nicht als bildlose Versenkung, was für Betrachtung oder worthaftes Beten charakteristisch ist. Darüber hinaus erinnert die formelhafte Wendung „*ez sî lesen, beten...*" an den üblichen und auch von der Sache her logischen Ablauf der Betrachtung (291,8). Denn das betrachtende Gebet nimmt seinen Anfang mit dem Lesen und Verinnerlichen der Heiligen Schrift. Ferner signalisiert ja die Aufzählung „*messe lesen, hœren, beten, contemplieren*" eine bekannte Reihenfolge und einen Prozeß fortschreitender Einkehr (186,2).

[117] Vgl. RdU 16: „Hindert dich aber ein äußeres Werk daran, sei's Fasten, Wachen, Lesen oder was es auch sei, so laß freiweg davon ab, ohne Besorgnis, daß du damit etwas an Bußwerk versäumest." (521).

[118] Vgl. dagegen RdU 11: „Ja, ein Ave Maria, gesprochen in dieser Gesinnung, wobei der Mensch sich seiner selbst entäußert, das ist nützer als tausend Psalter gelesen ohne sie." (516). Hier wird »Lesen« als mündliches Reihengebet verstanden, also in erster Linie als äußeres Werk.

Eine ungefähre Vorstellung von der Meditationspraxis vermittelt die *Achte Gebetsweise* des Heiligen Dominikus, die ein zeitgenössischer Gebetstraktat beschreibt.[119] Diese besteht aus einer Verbindung von Schriftlesung (*lectio*), Gespräch (*oratio*) und Betrachtung (*meditatio*), die schließlich in die Beschauung (*contemplatio*) übergehen kann. Zugleich macht diese Gebetsweise deutlich, daß im Predigerorden Gottesdienst und Kontemplation zusammengehören und sich gegenseitig fördern. Der Autor beschreibt zuerst die Vorgehensweise:

„Der heilige Vater Dominikus kannte noch eine andere schöne, erhabene und offenherzige Gebetsweise (*modus orandi*), die er vor allem in der Zeit nach dem liturgischem Chorgebet oder nach der gemeinsamen Danksagung bei Tisch pflegte. Bedacht und gleichzeitig doch angeregt in seinem Geiste von den göttlichen Worten, die soeben im Chor oder im Refektorium gesungen worden waren, zog er sich im Geist der Hingabe schnell an einem einsamen Ort zurück und setzte sich in einer Zelle oder sonst irgendwohin, um in sich gesammelt (*consistere secum*) und in der Gegenwart Gottes zu lesen (*legere*) und zu beten (*orare*). Da saß er dann ruhig (*sedere quietus*) und öffnete ein Buch, nachdem er sich zuerst bekreuzigt hatte; so las er und ließ sein Gemüt vom Gelesenen sanft bewegen (*afficiebatur mente dulciter*), als könne er den Herrn selber zu sich reden hören (*loquens*), wie es im Psalm heißt: »Lauschen will ich auf das, was der Herr, mein Gott in mir spricht« (Ps. 84,9). Es war, als würde er mit einem Gefährten ein bewegtes Gespräch führen (*cum socio disputare*)."[120]

Die anschließende Erläuterung zeigt, daß Dominikus nicht bei der diskursiven Betrachtung stehenbleibt, sondern durch die Verinnerlichung in das kontemplative Gebet gezogen wird:

„Hätte ihn ein Neugieriger beobachten wollen, er hätte gesehen, wie der heilige Vater Dominikus Mose gleich in das Innere der Wüste vorstieß, zum Gottesberg Horeb kam und da den brennenden Dornbusch sah, in dem der Herr zu ihm sprach und vor dem er sich niederwarf. Der Gottesberg stellt die prophetische Weise dar, wie man leicht von der Lesung zum Gebet, vom Gebet zur Meditation und von der Meditation zur Kontemplation gelangen kann (*ex lectione superferri ad orationem et ex meditatione ad contemplationem*)".[121]

Man könnte einwenden, daß es sich nur um eine idealtypische Darstellung handelt, die wenig über Eckharts eigenes Gebetsleben und Übungen in seinem Hörerkreis besagt. Dagegen sprechen aber Berichte der

[119] Eine Übersetzung der Schrift *De novem modis orandi S. Dominici* bietet V.J. Koudelka (Hrsg.), *Dominikus. Die Verkündigung des Wortes Gottes*, 111–125; nähere Informationen finden sich in Kap. VIII, 4. (Das Beten mit dem Leib).

[120] V.J. Koudelka (Hrsg.), *Dominikus*, 123–124.

[121] V.J. Koudelka (Hrsg.), *Dominikus*, 124.

Schwesternbücher, die uns konkrete Umstände des Privatgebets erhellen. Zahlreiche Notizen in der Tößerchronik bezeugen eine geordnete Gebetsweise. So wird etwa gesagt: „sie blieb dann nach der Mette für sich in dem Chor. Und wenn es kalt war, nahm sie ihre Bettdecke um sich und ging nicht aus dem Chor" (*Margret Willin*); „Und wenn sie saß und spann, so war sie so voll Andacht, daß sie recht darin zerfloß, und saß dann und redete mit unserm Herrn, als wäre niemand da als er und sie" (*Mezzi Sidwibrin*) oder berichtet: „Sie hatte auch die Gewohnheit, daß sie sich immer gern in ihrer Andacht übte, je nachdem die Zeit war. Und einmal, in den Weihnachten, saß sie im Chor und gedachte an unsres Herrn Kindheit" (*Anna von Klingnau*)."[122]

Aus diesen Bemerkungen ist ersichtlich, daß feste Zeiten für die Betrachtung genutzt wurden. Einige Nonnenviten lassen sogar Grundzüge einer Methode erkennen. Diese bestand darin, daß das Leben Christi gemäß der liturgischen Zeit nacheinander meditiert und mit eigenen Gebeten verbunden wurde. Ein tieferes Eindringen in die gegenstandslose Kontemplation war damit angestoßen, aber nicht unbedingt in jedem Fall angezielt. Ein Bild von der Vorgehensweise vermittelt der Bericht über *Margret Finkin*:

„Sie war beständig im Chor, so daß sie selbst erzählte, sie habe in ihrem ganzen Leben nie eine Gebetszeit (*zit*) versäumt, es wäre denn wegen einer triftigen Sache, mit Urlaub. Sie hatte auch die Gewohnheit (*gewonhait*), daß sie immer vor der Mette aufstand, wohl eine Vigilie lang, und las (*las*) dann die drei pater noster, wie sie unser Herr Jesus Christus auf dem Berg gebetet: das erste der Heimatlosigkeit, die sein zartes Herz hatte, da er sich aller menschlichen Gesellschaft begab und in allen seinen Nöten ohne Hilfe irgendeiner Kreatur sein sollte; das zweite der großen Not, die sein einsames Herz hatte, da er aus dem Schirm seines himmlischen Vaters ausging; das dritte, daß er herausging aus dem Trost des heiligen Geistes, so seine Marter und sein Leiden aufs höchste stiegen. Bei dieser Betrachtung (*betrachtung*) verblieb sie bis zur Mette; nach der Mette wachte (*wachet*) sie beständig. [...] Von der Zeit ab, da sie den Psalter gelernt hatte, bis zu ihrem Tod, ließ sie nie einen Tag die Gebetsstunde (*zit*) aus, selbst nicht an dem Tag, da sie starb. [...] Latein lehren und schreiben und sich andächtigem Gebet (*gebett*) ergeben, das war ihre beständige Tätigkeit, außer wenn sie im Gehorsam etwas tun mußte." (T 165–166).

Diese Methode hat zunächst wenig Ähnlichkeit mit dem Bericht über Dominikus, enthält aber praktisch die gleichen Elemente wie die *Achte Gebetsweise*. Der Ablauf konnte natürlich je nach Person und Umgebung im einzelnen sehr variieren, gleichwohl zeigt sich eine feste

[122] Vgl. T 153; 157; 172.

Gewohnheit und geordnete Vorgehensweise. Daß eine solche Übung sich nicht im mündlichen Beten mit einzelnen »Punkten« erschöpfte, vielmehr in die reine Kontemplation übergehen konnte, ergab sich aus ihrem spirituellem Ziel.

3. Hineinbildung in das »Leben Christi«

Die Betrachtung diente den Schwestern dazu, sich geistig in das Leben Jesu hineinzubilden. Sie wurde als Hingabe zu Christus verstanden und war auf die mystische Einung ausgerichtet. Eckhart bestätigt das spirituelle Ziel ausdrücklich:
„Denn wir sollen in ihn verwandelt werden und völlig mit ihm vereinigt werden, so daß das Seine unser wird und alles Unsere sein, unser Herz und das seine ein Herz, unser Leib und der seine ein Leib. So sollen unsere Sinne und unser Wille und Streben, unsere Kräfte und Glieder in ihn hineingetragen werden, daß man ihn empfinde und gewahr werde in allen Kräften des Leibes und der Seele." (526).
Dies ist in bezug auf den Kommunionempfang gesagt, der für viele Schwestern den Höhepunkt ihrer privaten Meditation darstellte. Eckharts Wort stellt auch klar, daß seine Rede von der »Hineinbildung« in Christi Werke (Kap. 16–18) nicht nur im Sinne eines tugendhaften Handelns gemeint ist. Denn ihr Ziel ist die Überformung mit dem Sein Christi: „Der Mensch soll sich innerlich in allen Dingen hineingebildet (*înbilden*) haben in unsern Herrn Jesum Christum, so daß man in ihm einen Widerschein aller seiner Werke und göttlichen Erscheinung finde; und es soll der Mensch in vollkommener Angleichung, soweit er's vermag, alle seine [= Christi] Werke in sich tragen." (524).
Das Hineinbilden bezeichnet also auch die geistige Einung, wie sie in der Betrachtung geschieht. Eckhart sagt ja auch, daß die Angleichung an Christi Leben ein „von allen Dingen fort ganz in Gott erhobenes Gemüt" erfordere (521). Die Intensität und Ausdauer, mit der sich die Schwestern der Kontemplation hingaben, war außergewöhnlich. Ihre Betrachtung konnte sich buchstäblich bis zum leiblich-seelischen Miterleiden der Passion Jesu steigern (*compassio*). Typisch für diese Frömmigkeit ist *Mechthild von Stans*:
„Denn ihr Herz brannte so ganz von der Gegenwärtigkeit unseres Herrn, daß sie sich nicht damit begnügen konnte, daß er ihr Seele und Gemüt mit seiner göttlichen Süße durchgossen hatte, sondern sie begehrte auch vom Grunde ihres Herzens, er möge ihr etliche seiner fünf Liebesmale leiblich zu empfinden geben, damit sie den Schmerz um seiner Liebe willen ertrüge und ihm dadurch für sein Leiden ein wenig danke." (T 211).

Überhaupt bildete die Betrachtung der Passion für viele Frauen das Zentrum ihres Gebetslebens. So heißt es mehrfach: „Sie verehrte auch unseres Herrn Marter emsiglich und mit heißem Ernst" (T 207); „Sie tat auch emsiglich große Gebete zu unsers Herrn Marter" oder „Sie betrachtete unseres Herrn Marter alle Tage."[123] Das Gedächtnis des Leidens Christi blieb nicht auf die Fastenzeit beschränkt, sondern wurde häufig auch das ganze Jahr hindurch gepflegt. Insofern ist es berechtigt, von einer Kreuzesmystik oder zumindest Passionsfrömmigkeit zu sprechen. Neben den Evangelien und Heiligenviten boten die Bildwerke im Kloster Anregungen für die private Andacht. Regelmäßig wurde vor Kreuzen und Bildnissen gebetet. Ein Beispiel ist *Magret Willin*:

„Sie betete auch gewöhnlich in der Kapelle vor unserer Frauen Bild, da die drei Könige stehen. Und als sie da einst gar andächtig betete, da tröstete sie unsere Frau gar süß und sprach minniglich: »Mein Kind, du sollst wissen, daß du von mir nimmer geschieden sollst werden«." (T 154–155).

Die Andachtsbilder waren ein beliebtes Meditationsobjekt und hatten somit eine Vorbildfunktion für die Phantasietätigkeit. Unwillkürlich konnte man sich beim Aufbau der inneren Bildszenen an den Motiven der Kunstwerke orientieren. Die enge Verbindung der Betrachtung zu Kreuz- oder Heiligenbildern ist in den Visionsberichten offenkundig. Denn eine genaue Unterscheidung zwischen innerer Phantasieleistung und äußeren Bildanregungen ist dabei kaum möglich. So etwa bei *Adelheid von Frauenberg*:

„Ich sah ihn am Kreuz mit blutenden Wunden; und er schwebte ober mir, mitten über dem Bett, und es stand unsere Frau bei ihm und hatte einen Arm um das Kreuz gelegt; und es ließ sich unser Herr von dem Kreuz herab und umfing mich gar liebreich und drückte mich gar göttlich und liebvoll an sein göttliches Herz." (T 194).

Die geistliche Erfahrung war also in hohem Maße vom Umgang mit Bildern geprägt. Sie reichte von einfachen Phantasiebildern bis hin zu geistigen Visionen ohne jede Mitwirkung der Einbildungskraft. Eckharts Mahnung, sich nicht an die „inneren Bilder" oder ein „Erhobensein des Gemüts" zu verlieren, findet hier ihren konkreten Bezugspunkt (529). Das Problem war nicht die Betrachtung als solche, vielmehr die zum Teil naive Anhänglichkeit an das Bild-Erleben. Häufig wurde der innere Schauplatz bis ins einzelne ausgestaltet, wobei die Phantasie mit einer stark affektiven Beteiligung einherging. Die Frauen stellten ihre eigene Person mit in die imaginierte Situation hinein. Viele Schwestern erweiterten die Evangelienszenen um individuelle Vorstellungen, die sie besonders pflegten. So etwa *Elisabeth Bechlin*:

[123] Vgl. T 207, 257 u. E 310.

„Sie hatte auch besonders die Übung, daß sie die vierzig Tage lang, die unser Herr in der Wüste war, täglich mit ihrer Andacht zu ihm ging und mit sonderlichem Gebet; und nahm dann seine Füße in geistlicher Betrachtung in ihren Schoß und durchwärmte sie ihm recht wohl." (T 251). Die Schattenseite der privaten Andacht war eine überbordende Phantasie, welche das Fundament der biblischen Texte verließ. Dagegen verfolgte Eckhart die geistige Verinnerlichung ihrer Botschaft: „Sankt Augustin sagt, daß der die Schrift am besten versteht, der, allen Geistes entblößt (*blôz geistes*), Sinn und Wahrheit der Schrift in ihr selbst, das heißt in dem Geiste sucht, darin sie geschrieben und gesprochen ist: in Gottes Geist."[124]

4. Die Anziehungskraft der »inneren Bilder«

Die Faszination der Bilder lag darin, daß sie dem Gemüt angenehme Empfindungen vermitteln konnten. Das Interesse am Bilderleben wurde zusätzlich durch die äußere Aszese gesteigert. Besonders in leidvollen Passionsbetrachtungen war das mystische Wohlgefühl (*süezicheit*) eine ersehnte Erleichterung. Eckhart kommt in den *Reden* einige Male auf die Versuchung zu sprechen, das geistliche Leben auf die »Süßigkeit« auszurichten.[125] Wie intensiv der Affekt sein konnte, zeigt *Mechthild von Stans*, die im Gottesdienst die Kräfte verlassen:
„Wenn sie unsern Herrn empfing, so hatte sie so viel Gnade und Süßigkeit, daß sie ganz zusammenbrach; der Schwester, die auf sie acht hatte, gab sie ein Zeichen, damit sie ihr heimlich helfen solle; und dann blieb sie bis zur Non und aß nur ganz klein wenig und sah tagsüber nimmer gern einen Menschen bei sich und war ihr alle Süßigkeit dieser Welt so bitter wie Wermut." (T 208).
Ebenso waren bildhafte Visionen ein Trostmittel, um persönliches Leid zu mildern. Ein Beispiel ist *Mechthild von Wädenswil*, die in ihrer Krankheit durch eine Christuserscheinung getröstet wird:
„da wollte sie der Herr alles Trostes nicht ungetröstet lassen und erschien ihr in seiner Marter, wie er mit einer dornenen Krone gekrönt war, und legte sein verwundetes Haupt vor sie auf das Bett und sprach gar minniglich zu ihr: »Nun schau, wie mein Haupt verwundet war, dir zuliebe, und betrachte, ob es mir schlimmer gewesen ist oder dir!« Und hievon empfing sie so unermeßlich viel Trost und Geduldigkeit" (T 244–245).
Die stärkste Anziehungskraft besaßen ohne Zweifel die verschiedenen

[124] BgT, 2 (DW V 487).
[125] Vgl. vor allem RdU 10 (220,3) u. 21 (281,5); s. auch: 228,8; 229,10; 230,4.

Entrückungszustände (*raptus*), welche die Betreffenden für Augenblicke in eine überwältigende Glückseligkeit enthoben. Die Vita von *Jüzi Schulthasin* schildert eine solche Erfahrung, interessanterweise in einer Terminologie, die an Eckharts Lehre von der Unmittelbarkeit erinnert. Ferner wird hier bereits festgestellt, daß eine Anhänglichkeit an das Wohlgefühl der geistigen Einung im Wege steht:

„Da war aber kein Bitten und nichts als Gott schauen; dann war das Gesicht vorbei. Doch blieb in ihrem Herzen so große Freude, daß sie lange danach großen Trost dadurch hatte. [...] Durch dieses Gesicht hatte sie so viel Gnaden, und sie suchte des Trostes so viel darin, daß sie alle ihre Kraft danach dehnte, daß ihr dieses Gesicht doch noch einen Augenblick werden möchte. Und dies widerfuhr ihr etwann einen Augenblick; dann ward sie so ganz froh und sicher, daß es sie dünkte, daß zwischen ihr und Gott nichts wäre (*das zwischent ir und Got nichtes nit wer*). Und wenn es ihr nicht werden wollte, gewann sie große Traurigkeit und Jammer danach, daß sie zu erkennen begann, daß es sie behindern wollte; und sie erkannte, daß sie nichts als ihren Trost und ihren Nutzen darin suchte, aber nicht wahre Minne nach Gottes Lob." (T 234–235).

Ein wichtiger Punkt war allerdings auch die Übertragung des inneren Bilderlebens auf den Alltag. Die Betrachtung blieb nicht auf die Übungszeiten beschränkt, sondern bestimmte das gesamte Leben im Kloster. Die Frauen neigten dazu, Ereignisse aus dem Leben Christi unmittelbar auf ihr Verhalten oder die Umwelt zu beziehen. Selbst an sich belanglose Vorkommnisse wurden im Licht der Evangelienszenen gedeutet, wie etwa bei *Magret Willin*:

„Ein einziges Mal war sie vor der Primzeit zu Bett gegangen, und da es zur Prim ward, da stand unser Herr vor ihr und sprach: »Zu dieser Zeit stand ich vor Gericht; und du liegst hier und schläfst«." (T 153).

Der Bericht zeigt, wie einzelne Phantasiebilder jemanden in seinem alltäglichen Erleben beeinflussen können. Durch die ständige Betrachtung wurde die mystische Bilderwelt gleichsam zu einem umfassenden »Mittel« der gesamten Wahrnehmung. Ein Beispiel für den gezielten Einsatz der Imagination ist der junge Heinrich Seuse. Um das Mönchsideal einer Vergegenwärtigung Gottes »ohne Unterlaß« zu realisieren, versucht er, sich Christus außerhalb der Gebetszeiten mit Hilfe der Phantasie vorzustellen:

„Wenn er zu Tische gehen sollte, so kniete er mit innerlicher Betrachtung seines Herzens vor der Ewigen Weisheit nieder und bat sie viel getreulich, daß sie mit ihm zu Tische ginge und mit ihm essend genieße, und sprach zu ihr also: »Allersüßester Jesu Christe, ich lade dich mit großer Begierde meines Herzens und bitte dich, wie du mich mildiglich speisest, daß du mir auch heute deine zarte Gegenwart verleihest«. Wenn er dann bei Tisch saß, so setzte er den geminnten Gast der reinen

Seele gerade vor sich zu einem Tischgenossen und sah ihn viel gütiglich an."[126]
Es liegt auf der Hand, daß auf diese Weise ein Gegenwärtighaben Gottes nur unter größter seelischer Anspannung, genauer besehen, eigentlich gar nicht in die Tat umgesetzt werden kann. Die Meinung, Gott durch eine reproduzierbare Vorstellung gegenwärtig zu haben, ist natürlich ein Unding, weil das göttliche Sein niemals in einem zeitlichen Bild zu finden ist. Liest man Eckharts Weisungen vor diesem Hintergrund, dann wird zumindest verständlich, was der praktische Grund für seine vehemente Bildkritik ist. Er hat solche Übungen im Sinn, wenn er darauf hinweist, daß das wahrhafte Haben Gottes nicht in einem „beständigen, gleichmäßigen Darandenken" bestehe (510).

5. Relativierung der bildhaften Betrachtung

Die Problematik der bild-vermittelten Kontemplation lag vor allem in der Überaktivität der Einbildungskraft und des Gefühlslebens. Fehlte die nötige Gelassenheit gegenüber den eigenen Empfindungen, so bestand die Gefahr, daß der spirituelle Reifungsprozeß am entscheidenden Punkt gehindert wurde. Elsbeth Stagel, die Verfasserin der Tößer Chronik, sieht diese Gefahr, gleichwohl zeigt sie im Widerspruch dazu auch viel Interesse an der ekstatischen Erfahrung. In den Berichten über *Mechthild von Stans* und *Jüzi Schulthasin* referiert sie die mahnenden Worte der Predigerbrüder, die den Frauen seelsorgerisch beistehen.
Der ersten wird befohlen, daß sie ihr „großes Sehnen nach einem unbegreiflichen Ding", d.h. der Entrückung, aufgeben soll: „Und zu dieser Zeit kam Bruder Wolfram, unser Provinzialsprior, zu ihr und befahl ihr gar ernstlich, daß sie sich der Gnade erwehren solle." (T 215). Dies wird der Schwester nicht nur wegen der Ungelassenheit geraten, sondern allein schon im Hinblick auf ihre gefährdete Gesundheit. Noch deutlicher ist die Mahnung im zweiten Fall, wo eine Klage über den Verlust der Ekstase kein Gehör findet: „Und wie sie so in diesem Jammer war, kam sie zu ihrem Beichtvater Bruder Hugo, dem Provinzialsprior, und sagte ihm, aus großen Verlangen weinend, daß Gott so große Wunder an ihr getan hatte und daß das nun so ganz entrissen sei. Da sprach er: »Du sollst Gott all deinen Sinn und deine Begierde geben und sollst ihn an dir Saures oder Süßes tun lassen, wie er will«." (T 229).
Ein Wort, das Eckhart hätte sprechen können. So geben die *Reden* den gleichen Rat: „Du sollst dich Gott mit allem ganz ergeben, und dann

[126] *Vita,* cap. 7 (ed. N. Heller, 26).

kümmere dich nicht darum, was er mit dem Seinigen tue." (516). Denn nur ein gelassener Mensch, der an keinen Erfahrungen hängt, ergreift Gott „in aller Bitterkeit wie in der größten Süßigkeit" (517). Eckharts Kritik an der objekthaften Erfahrung bezieht sich auf das Festhalten an den Bildern und den damit verbundenen Trosterlebnissen, welche durch die Seelenkräfte vermittelt werden. Angesichts der Unbegreiflichkeit des göttlichen Seins ist es auf Dauer nur hinderlich, Gott mittels endlicher Erkenntnisbilder schauen zu wollen. Der Mensch soll sich nicht an einzelnen Bildern aufhalten, die für den bisherigen Verinnerlichungsprozeß notwendig waren, aber inzwischen ihre Aufgabe der seelischen Formung hinreichend erfüllt haben. Er soll offenbleiben für eine Vertiefung seines Gebetslebens: „Es gibt für uns kein Stehenbleiben bei irgendeiner Weise in diesem Leben und es gab nie einen Menschen, wie weit er auch je gedieh. Vor allen Dingen soll sich der Mensch allzeit auf die Gaben Gottes gerichtet halten und immer wieder von neuem." (530).

Diese Gabe ist schließlich Gott selbst, der den Menschen »*âne mittel*« – also ohne die Vermittlung eines fremden Bildes – nur durch seine eigene Wirklichkeit mit sich vereinigen will (307,7). Denn nur auf diese Weise können Gott und sein Geschöpf eine vollkommene Einheit bilden. Es ist der Wille Gottes, daß der Übende zum rechten Zeitpunkt alle Bilder aufgibt: „Nun, er will selbst allein und gänzlich unser Eigen sein. Dies will und erstrebt er, und darauf allein hat er es abgesehen, daß er's sein könne und dürfte. Hierin liegt seine größte Wonne und Lust." (535).[127] Eckhart lehnt also eine bildhafte Verinnerlichung des „Herrn Jesu Christi und der Heiligen Leben" nicht ab (521). Er ordnet sie vielmehr der spirituellen Bestimmung des Menschen unter. Eine Formung der Innerlichkeit an ausgewählten Betrachtungsstoffen, wie sie im Noviziat des Predigerordens üblich war, wird also keineswegs in Frage gestellt. Eckhart selbst wird eine solche Schulung im Noviziat durchlaufen haben, abgesehen davon, daß eine gründliche Predigtvorbreitung fast nichts anderes als eine Betrachtung ist. Der Prediger empfiehlt ja gelegentlich selbst, daß sich der Mensch durch „häufige fromme Betrachtung des Leidens unseres Herrn", „eifrige Versenkung in die göttlichen Dinge" oder in „heiliger Betrachtung" an Christus als „Vorbild" (*exemplar*) wahrhaftigen Lebens angleichen soll.[128] Zu welch dichten, ja geradezu unheimlich plastischen Bildschöpfungen Eckhart selbst fähig ist, zeigt das folgende Predigtmotiv:

[127] Vgl. auch RdU 23 „Gelüstet's doch unsern Herrn danach, daß er in dem und bei dem Menschen wohne." (526).

[128] Vgl. Serm. XLV n. 464; XII n. 215; XLV n. 454; XIII n. 149 (LW IV 384,2–3; 201,13; 377,12; 140,6).

„Obgleich er" – gemeint ist Christus – „nämlich seiner Natur nach alle Dinge von vornherein besaß – in diesem Sinne ist er »reich für alle« (Röm. 10,12) – und in keiner Weise leidensfähig war, auch keinen Rücken besaß, auf den er geschlagen werden konnte, erbettelte (*mendicavit*) er von uns und dem Unsrigen das Fleisch, in dem er leiden konnte, und den Rücken, auf den er geschlagen werden konnte."[129]

Eine Betrachtung von Inkarnation und Kreuzesopfer, sprich göttlicher Barmherzigkeit, die ihresgleichen sucht. Daß hinter solchen Bildern nicht nur diskursive Intelligenz steht, sondern auch eine langjährige Gebetserfahrung, liegt auf der Hand. Sie ist ein treffliches Beispiel für das, was Thomas in der *Summa theologica* auf die Formel »*praedicando et docendo contemplata aliis tradere*« gebracht hat: durch Predigt und Lehren das in der Betrachtung Geschaute anderen weitergeben.[130]

Wichtig ist zu sehen, daß Eckhart die Betrachtung niemals abqualifiziert, als ob eine bildhafte Vergegenwärtigung nur etwas Äußeres oder gänzlich Vorläufiges wäre. Sie ist im Gegenteil unabdingbar, weil sie tatsächlich das einzige Mittel ist, um das Evangelium zu verinnerlichen. Entscheidend bleibt aber die Art und Weise. Die Betrachtung geht fehl, wenn sie ohne geistliches Gespür geschieht. Eckharts Kritik betrifft vor allem Menschen, die ihre eigenen Vorstellungen mit dem göttlichen Geist verwechseln:

„Und dies ist immerfort und meine ganze Klage, daß grobsinnige Leute, die Gottes Geist bar sind und nichts davon besitzen, nach ihrem groben menschlichen Verstand (*menschlîchen sinne*) beurteilen wollen, was sie hören und lesen in der Schrift, die gesprochen und geschrieben ist vom Heiligen Geiste, und nicht bedenken, daß geschrieben steht: »Was unmöglich ist bei den Menschen, das ist möglich bei Gott« (Mt. 19,26)."[131]

Der Mensch soll nicht Bilder oder Affekte lieben, sondern sich allein dem, was sie vermitteln, also ihrem geistigen Sinngehalt, angleichen (*sensus spiritualis*). Das Besondere an Eckharts Sichtweise der Betrachtung liegt in der radikalen Haltung der Unmittelbarkeit, die von Anfang an die begrenzte Funktion des Bildes in ihr pädagogisches Konzept miteinbezieht.[132] So hat bereits der Anfänger die Aufgabe, um seine Entwicklung nicht zu verzögern, eine gesunde Distanz gegenüber den Bildern und äußeren Übungen zu bewahren.[133] Er sollte um die

[129] Serm. XII,1 n. 124 (LW IV 118,12–15).

[130] Vgl. Sth. III, q. 40, a. 1 ad 1 (*De modo conversationis Christi*).

[131] BgT, 2 (DW V 487)

[132] Vgl. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. III*, 290.

[133] Die Betrachtung bzw. das Gebet überhaupt wurde zum Teil mit Niederwerfungen und anderen Gesten ausgeführt: „Da streckte sie sich auf der Stelle vor dem ganzen Konvent mitten im Chor auf den Boden und tat auch dasselbe Gebet." (T 149). Inso-

Vergegenständlichung Gottes, die zwangsläufig im bildhaften Erkennen liegt, schon zu Beginn seines geistlichen Weges wissen: „Es gibt keinen gleich guten Rat, Gott zu finden, als ihn dort zu finden, wo man ihn fahren läßt." (515).
Ungeachtet der Seelsorgeerfahrung ist diese Weisung auch als eine logische Konsequenz aus Eckharts Negativer Theologie zu verstehen.[134] Daß mit solchen Ratschlägen aber kein Impersonalismus gepredigt wird, zeigt beispielsweise sein Vorbereitungsgebet für den Empfang des Abendmahls: „»Darum« – so sprich – »will ich zu dir gehen, auf daß dein Reichtum meine Armut erfülle und deine ganze Unermeßlichkeit erfülle meine Leere und deine grenzenlose, unfaßbare Gottheit erfülle meine allzu schnöde, verdorbene Menschheit«." (526).

6. Das Wechselspiel von Trost und Untrost

Ein Merkmal fast aller Nonnenviten ist der heftige Wechsel oder das lange Anhalten von trosthaften und leidvollen Seelenzuständen. In den *Reden* findet man zwar keine Definition, was im christlichen Sinne mit »Trost« (*consolatio*) gemeint ist, aber Eckhart kennt sich damit bestens aus.[135] Er selbst wird ja in späteren Jahren ein *Buch der göttlichen*

fern gehören auch übertriebene Demutsgesten als »Mittel« der Heiligung – und zur Intensivierung der bildhaften Andacht – zum Kontext der eckhartschen Bildkritik; vgl. RdU 4, 17 u. 18: „Nicht gedenke man Heiligkeit zu gründen auf ein Tun" (508); „So wie ich's schon oft gesagt habe: Ich erachte ein geistiges Werk für viel besser als ein leibliches." (523); „Zumal aber sollst du alle Sonderlichkeit fliehen, sei's ... Sonderlichkeit der Gebärden, die zu nichts nütze ist." (524).

[134] Vgl. Serm. IV,2 n. 30: „Zusammenfassend bemerke, daß alles, was von der Heiligen Dreifaltigkeit geschrieben oder gesagt ist, keineswegs so sich verhält oder wahr ist. [...] Daher sagt der Psalm: »alle Menschen sind Lügner«. Wahr aber ist, daß etwas in Gott ist, was der Dreifaltigkeit entspricht, die wir von ihm aussagen, und auch den übrigen ähnlichen Aussagen." (LW IV 31,1ff.). S. auch In Ex. n. 37ff. (LW II 43,6ff.).

[135] Vgl. dazu die zwei Hauptregeln zur »Unterscheidung der Geister« im ignatianischen *Exerzitienbuch*: (1) „*Die Dritte: Von geistlicher Tröstung.* Ich nenne es »Tröstung«, wann in der Seele irgendeine innere Regung verursacht wird, mit welcher die Seele dazu gelangt, in Liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen; und weiterhin, wann sie kein geschaffenes Ding auf dem Angesicht der Erde in sich lieben kann, sondern nur im Schöpfer von ihnen allen. Ebenso, wann sie Tränen vergießt, die zu Liebe zu ihrem Herrn bewegen, sei es aus Schmerz über ihre Sünden oder über das Leiden Christi unseres Herrn oder über andere Dinge, die geradeaus auf seinen Dienst und Lobpreis hingeordnet sind. Überhaupt nenne ich »Tröstung« alle Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe und alle innere Freudigkeit, die zu den himmlischen Dingen ruft und hinzieht und zum eigenen Heil seiner Seele, indem sie ihr Ruhe und Frieden in ihrem Schöpfer und Herrn gibt."; (2) *Die Vierte: Von geistlicher Trostlosigkeit.* Ich nenne »Trostlosigkeit« das ganze Gegenteil der dritte

Tröstung schreiben, um dem menschlichen Leid Abhilfe zu schaffen (um 1318).[136]

Die Doppeldeutigkeit des Trostphänomens lag nicht im Schwanken zwischen Wohlgefühl oder Schmerz, sondern darin, daß sich mit diesen Seelenzuständen unwillkürlich die Überzeugung verband, von Gott angenommen bzw. verlassen zu sein. Die *Reden* widmen dieser Problematik ein ganzes Kapitel: „Was der Mensch tun soll, wenn er Gott vermißt und Gott sich verborgen hat" (515).[137] Eckhart sieht in der Gabe und im Entzug des Trostes eine heilsame »Pädagogik Gottes«. Jeder Mensch muß diesen Prozeß durchleiden, damit er mit Gott geeint werden kann. Im 19. Kap. begründet er, warum: „Nur deshalb läßt der getreue Gott zu, daß seine Freunde oft in Schwachheit fallen, damit ihnen aller Halt abgehe, auf den sie sich hinneigen oder stützen könnten." (525).

Die positive Seite des Untrostes ist also eine Vergeistigung des Betenden, daß er unabhängig von Glück oder Leid sicheren „Trost und Halt" in Gott selbst finde (525). Wenn der Mensch sich der göttlichen Fügung anvertraut, wird er durch das Ausbleiben des Trostes von seiner Anhänglichkeit an mystische Erfahrungen befreit, was ihn tiefer mit Gott verbindet. Gleichwohl fällt von daher ein ziemlich kritisches Licht auf die menschliche Eigenaktivität, die mehr oder weniger stark das Trosterleben mitbestimmen kann. Die Wechselhaftigkeit im trosthaften Erleben hängt mit den Bildern zusammen, die durch die langen Meditationszeiten bzw. ihre Läuterungswirkung auf das Gedächtnis hervorgerufen werden. Hier würde sich eine Analyse der psychologischen Faktoren anbieten, welche die trosthafte und leidvolle Bewegungen in der Seele auslösen (*motiones animae*). Dies soll hier nicht geschehen, es sei aber auf die Tatsache hingewiesen, daß durch die Sammlung der normale Verdrängungsmechanismus aufgehoben wird.

Infolgedessen tritt die Lebensgeschichte mit ihren Schattenseite, aber auch ihrem spirituellen Potential, verstärkt ins Tagesbewußtsein und erfordert eine kritische Selbstbesinnung (*discretio spirituum*). Zugleich

Regel, etwa Dunkelheit der Seele, Verwirrung in ihr, Regung zu den niederen und irdischen Dingen, Unruhe von verschiedenen Bewegungen und Versuchungen, die zu Unglauben bewegen, ohne Hoffnung, ohne Liebe, wobei sich die Seele ganz träge, lau, traurig und wie von ihrem Schöpfer und Herrn getrennt findet. Denn wie die Tröstung der Trostlosigkeit entgegengesetzt ist, so sind auf die gleiche Weise die Gedanken, die von der Tröstung ausgehen, den Gedanken entgegengesetzt, die von der Trostlosigkeit ausgehen." (n. 316–317; ed. P. Knauer, 133–134).

136 Vgl. die Einleitung zum *Buch der göttlichen Tröstung* (DW V 471ff.). Zum Verhältnis des Traktats zur mittelalterlichen »*consolatio*–Literatur« vgl. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. III*, 312ff.

137 Vgl. RdU 11 (515–517).

ist eine Meisterung der dadurch ausgelösten Gemütsschwankungen durch die Gelassenheit notwendig, um den inneren Frieden wiederzufinden, was zu den wichtigsten Aufgaben des sogenannten Reinigungsweges gehört (*via purgativa*). Ein Beispiel für diese Problematik ist *Sophia von Klingau*, der angesichts des Kreuzes Jesu plötzlich ihr »altes Leben« in den Sinn kommt: „Und durch dies Gedenken kam ich in so große Reue, daß mein Herz voll bitteren und ungewöhnlichen Schmerzes ward, und wuchs der Schmerz so gewaltig in mir, daß mich däuchte, ich empfände leiblich Schmerz und Pein, recht als wenn mein Herz eine leibliche Wunde hätte." (T 198).

Dieser Zustand löst sich erst nach längerer Zeit durch eine trosthafte Lichtvision auf: „Und so machte ich ein Kreuz über mich und wollte mich zur Ruhe legen und las den Vers: »In manus tuas«. Und wie ich den las, da sah ich, daß ein Licht vom Himmelreich kam, das war ohnemaßen schön und wonniglich; und das umgab mich und durchleuchtete und durchglastete mich durch und durch und ward mein Herz ganz jäh verwandelt und erfüllet mit einer unsäglichen und ungewöhnlichen Freude, also daß ich ganz und gar alles Harmes und Schmerzes vergaß, den ich zuvor gewonnen." (T 199–120).

Es versteht sich, daß man diesem Wechselspiel nur durch eine Spiritualität entkommt, die sich nicht auf bestimmte Erfahrungen stützt. Sonst droht die Gefahr, daß das Leiden die Sehnsucht nach dem Trost steigert und umkehrt das erfahrene Wohlgefühl den nachfolgenden Zustand des Untrostes um so schwerer erträglich macht. Neben der inneren Anspannung, die solch abrupte Erlebniswechsel mit sich brachten, konnten wiederkehrende Skrupel und Selbstzweifel nach dem Abklingen des Trostzustandes eine zermürbende Belastung werden. Verständlicherweise bestand umso mehr die Versuchung, das Gebet für ein „Wohlgefühl und süßes Empfinden" zu verzwecken (514). Die unbewußte Bindung an das „Empfinden des Gemüts" wurde so zum Hindernis für die einzig mögliche, nämlich die geistige Einung mit Gott (515).

Auf diese Weise bedingten sich Ungelassenheit gegenüber den Trosterlebnissen und fehlende Wachheit für die verborgene Anwesenheit Gottes im Untrost gegenseitig. Der Mensch blieb in einer existentiellen Unsicherheit über seine Nähe zu Gott, die ein punktuelles Trosterlebnis nicht aufheben konnte. Wichtig ist, zu sehen, daß die Erfahrung von Trost und auch Untrost – man bedenke den Unterschied, der zwischen heilsamer Reue oder Verzweiflung besteht – »echt« oder »unecht« sein kann. Eckhart definiert den Unterschied nicht allgemein, aber beschreibt ihn prägnant:

„Es gibt zweierlei Reue: die eine ist zeitlich oder sinnlich, die andere ist göttlich und übernatürlich. Die zeitliche zieht sich immerfort hinab in größeres Leid und versetzt den Menschen in solchen Jammer, als ob

er gleich jetzt verzweifeln müsse, und dabei beharrt die Reue im Leid und kommt nicht weiter; daraus wird nichts. Die göttliche Reue aber ist ganz anders. [...] Und darin erhebt er sich zu großem Vertrauen zu Gott und gewinnt große Sicherheit. Und daraus kommt eine geistige Freude, die die Seele aus allem Leid und Jammer erhebt und sie fest an Gott bindet." (518).

Theologisch besagt diese Unterscheidung, daß die Bewegungen der Seele – Eckhart spricht hier von *„verzwîfeln"* und *„geistlichiu vröude"* – entweder unmittelbar bzw. mittelbar auf einer Anregung des göttlichen Geistes beruhen oder eine andere Ursache haben, wie etwa die Natur oder negative Faktoren. Im ersten Fall ist der Trost bzw. trosthafte Schmerz »echt«, weil er eine geistliche Vertiefung bewirkt (Gott). In jedem anderen Fall ist das Trostgefühl, da es nur scheinbar zum Besseren führt, und der Untrost, weil er den Zweifel verstärkt, als »unecht« zu bezeichnen (nicht Gott). Der Eigenwille bzw. die Begierde zählt zu den negativen Ursachen, wenn etwa Erinnerungen an Trosterlebnissse reproduziert werden, um sich damit ein Wohlgefühl zu verschaffen. Eckhart entwickelt im 10. Kapitel der *Reden* eine solche »Unterscheidung der Geister«, indes weniger metaphysisch als konkret auf seine Hörer bezogen:

„Denn es stammt mitunter gar nicht von der Liebe her, sondern es kommt bisweilen aus der Natur, daß man solches Wohlgefühl (*smak*) und süßes Empfinden (*süezicheit*) hat, oder es mag des Himmels Einfluß oder auch durch die Sinne eingetragen sein; und die dergleichen öfters erfahren, das sind nicht allwegs die Allerbesten." (514). Im Einzelfall ist es aufgrund der Subtilität des Gegenstandes oft kaum auszumachen, welche Erfahrung nun tatsächlich echt oder unecht ist. Insbesondere wegen dieser fundamentalen Unsicherheit ist die Gelassenheit oberstes Gebot. Denn jede Erfahrung, die durch eine kreatürliche Instanz vermittelt ist, birgt in sich die Möglichkeit einer Täuschung. Die *Reden* warnen davor, auf mystische Erlebnisse zu bauen: „Die Eingebung hingegen könnte trügen, und es könnte leicht eine falsche Erleuchtung sein." (520).

So bleibt die Gebetserfahrung unsicher, andererseits soll der Mensch aber Gottes Nähe gewiß sein. Wie kann man diesem Dilemma entkommen? Die Lösung ist denkbar einfach. Für Eckhart liegt das Kriterium für die göttliche Nähe darin, daß der Mensch eine stetige Zunahme an Tugend zeigt, unabhängig von bestimmten Trosterlebnissen: „und daran erst wird ganz deutlich, daß sie Liebe haben: wenn sie auch ohne solchen Rückhalt Gott ganz fest Treue bewahren." (514).

7. Eckharts Lehre vom »Übertrost«

Eckharts Lehre über den Willen Gottes als „allerhöchsten Trost" befreit aus dem Kreislauf der affektiven Gottesnähe und -ferne (515). Dieses Lehrstück steht ganz in der Tradition der »Unterscheidung der Geister«. Deren Hauptaufgabe besteht für Eckhart allerdings nicht in der Identifizierung von echtem oder unechtem Trost, sondern in einer Schärfung der Selbsterkenntnis, nämlich der Gelassenheit gegenüber der Erfahrung. Das befreiende Moment seiner Unterweisung besteht in der Erkenntnis, daß die affektive Intensität der echten Trostempfindung nicht das entscheidende Kriterium für die geistliche Vollkommenheit ist. Hinzu kommt die Einsicht, daß ein Ausbleiben der sowieso unverfügbaren Einungserfahrung der spirituellen Vollkommenheit keinerlei Abbruch tut, wenn der Betreffende dies schlicht als Willen Gottes annimmt. Eckhart geht damit auf eine Hörerfrage ein, die er im 10. Kapitel der *Reden* zitiert:

„Nun aber fragst du: »Wie könnte ich die Liebe haben, solange ich sie nicht empfinde noch ihrer gewahr werde, wie ich sie an vielen Menschen sehe, die große Werke aufzuweisen haben und an denen ich große Andacht und wunders was finde, wovon ich nichts habe«." (514).

Seine Antwort ist eigentlich nichts anderes als eine Anwendung der Gelassenheit auf das Trostphänomen. Dazu stellt er die Hingabe an den Willen Gottes in den Mittelpunkt, der sich in dem bekundet, was dem Menschen im Augenblick widerfährt: „Du sollst zufrieden sein, ob er dir seine Gabe gibt oder nicht." (536). Der affektive Trost hat für Eckhart nur eine vorbereitende Funktion. Gott bedient sich des Wohlgefühls vor allem bei Anfängern, um ihr Interesse an geistlichen Dingen zu wecken: „Denn sei's auch, daß es wirklich von Gott stamme, so gibt unser Herr das solchen Menschen, um sie zu locken und zu reizen und auch wohl, auf daß man dadurch von anderen Menschen recht ferngehalten wird." (514).

Für Eckharts Hörer findet damit eine Umwertung ihrer spirituellen Werte statt. Das höchste Ziel ist nicht mehr eine trosthafte Erfahrung – sei es Jubilus, Vision oder erlebte Einung (*unio mystica*) –, sondern die Annahme des göttlichen Willens und zwar unmittelbar, d.h. ohne jedes Lohndenken. In diesem Sinne endet der Bericht zu *Jüzi Schulthasin* mit der Feststellung, daß sie gelernt hat, auf das Trostgefühl zu verzichten: „Und da gab sie es Gott so ganz auf, daß sie es von Gott nun und nimmermehr begehren wollte, und es reute sie, daß sie es je getan; und so lebte sie danach, daß sie hatte Saures und Süßes, wie Gott wollte." (T 235).

Der Mensch soll Gott allein um seiner selbst willen lieben, nicht aufgrund seiner einzelnen Gaben. So gibt Eckhart den Rat: „Nichts soll

dein Gemüt berühren zu Lust oder Liebe als Gott allein; über alle anderen Dinge soll es erhaben sein." (523).
Die spirituelle Reifung besteht darin, daß der Übende immer mehr seinen Frieden im Willen Gottes findet, nicht in einzelnen geistlichen Gütern, von materiellen Dingen ganz zu schweigen. Er soll lernen, ohne „Halt, Stütze oder Verlaß" der guten Werke und ohne Rückhalt im Trost nur auf Gott selbst zu vertrauen: „auf daß er allein ihr Halt und Verlaß sei" (525). Wie radikal Eckhart diese unmittelbare Willenshingabe versteht, macht auf schockierende Weise ein Predigtwort deutlich: „Wir betäuben Gott Tag und Nacht und rufen: »Herr, dein Wille geschehe!« (Mt. 6,10). Und wenn dann aber der Gottes Wille geschieht, so zürnen wir, und das ist gar unrecht. Wenn unser Wille Gottes Wille wird, das ist gut; wenn aber Gottes Wille unser Wille wird, das ist weit besser. Wenn dein Wille Gottes Wille wird und du dann krank bist, so würdest du nicht gegen Gottes Willen gesund sein wollen, wohl aber würdest du wollen, es möchte Gottes Wille sein, daß es dir wohl ginge. Wird hingegen Gottes Wille dein Wille und bist dann krank – in Gottes Namen! Stirbt dein Freund – in Gottes Namen." (Pred. 25).[138]
Wohl gemerkt, Eckhart sagt nicht, daß das Übel, im schlimmsten Fall der Tod, gut sei, sondern allein der Wille Gottes ist gut, nur darin ist überhaupt Trost zu finden. Niemals ist es mit dem willentlichen Jasagen getan, schon gar nicht mit einem fatalistischen Sich-Fügen in das Unabwendbare. Solange überhaupt ein ichbezogenes Wollen zurückgehalten wird, das selbst Ja oder Nein sagen will, ist der Mensch nicht restlos von Gott erfüllt, entfremdet ihn das Leiden von der göttlichen Gegenwart. Je gelassener der Mensch ist, desto leichter fällt ihm diese Einung mit Gottes unverfügbarem Willen. Die Gelassenheit wird somit zur spirituellen Antwort auf die Theodizee-Frage:
„Nun sagt ihr gern: »Woher weiß ich denn, ob es der Wille Gottes ist?«. Ich antworte: Wäre es auch bloß für einen Augenblick nicht Gottes Wille, so wäre es auch nicht; es muß vielmehr stets sein Wille sein. Schmeckte dir nun der Wille Gottes, so wärst du recht wie im Himmelreich, was immer dir widerführe oder nicht widerführe. Denen aber geschieht sehr recht, die nach etwas anderem begehren als nach Gottes Willen, denn sie sind allwegs in Jammer und Unglückseligkeit; man tut ihnen immer wieder Gewalt an und Unrecht, und sie haben allwegs Leid." (Pred. 41).[139]
Natürlich ist Eckhart nicht der Überzeugung, daß Gott ein Übel um seiner selbst willen geschehen ließe oder das Unglück als solches wollte. Gibt es aber in jedem Fall eine Frucht des Leidens, die das erlittene

[138] DW II 640.
[139] DW III 691–692.

Schicksal aufwiegt oder rechtfertigt? Wir können diese Frage hier nicht beantworten. Wichtig ist zu sehen, daß sich Eckharts Weisung, das Leiden vorbehaltlos anzunehmen, häufig auf die Erfahrung des Untrostes bezieht. Insofern ist auch der Gedanke an eine geistige Frucht gerechtfertigt, denn dieses Leid steht ja immerhin im Rahmen einer mystischen Gottsuche.

Das Erleiden des Untrostes, der Gottesferne, gehört notwendig zu jedem geistlichen Leben, besonders zur Kontemplation. Durch den Entzug des Trostes will Gott den Menschen vergeistigen, damit er bereitet wird, mit ihm eins zu werden: „Denn je entblößter und lediger das Gemüt Gott zufällt und von ihm gehalten wird, desto tiefer wird der Mensch in Gott versetzt, und um so empfänglicher wird er Gottes in allen seinen kostbarsten Gaben, denn einzig auf Gott soll der Mensch bauen." (525).

Wenn sich der Mensch dieser Einsicht anvertraut, verliert der Untrost den Anschein einer wesenhaften Gottesferne und die Trostempfindung ihre mystische Überbewertung. Das Lassen der Anhänglichkeit an die *Tröstungen* Gottes versetzt den Menschen in den göttlichen Willen, daß er alle Fügungen Gottes – tröstliche oder leidvolle Dinge – ohne Beirrung seiner Innerlichkeit annehmen kann. So beschützt die Übereignung an den *Gott* des Trostes den Menschen vor dem Zweifel an seiner Gnade, besonders dann, wenn er der Empfindung des Getrenntseins ausgesetzt ist. Die Gelassenheit verwandelt das affektive Unerfülltsein in einen geistigen Gewinn:

„Denn, was der Mensch gern hätte, aber verschmerzt und entbehrt um Gottes willen, sei's leiblich oder geistig, das findet er alles in Gott, als wenn es der Mensch besessen und sich willig seiner entäußert hätte." (515).

Durch das Entbehrenkönnen des Trostes wird die Kontemplation zu einer Erfahrung der selbstlosen Gottesfreundschaft: „Du mußt aber wissen, daß die Freunde Gottes nie ohne Trost sind; denn was Gott will, das ist ihr allerhöchster Trost, sei's nun Trost oder Untrost." (515).

Die Grundlage dieser Vergeistigung kann aber kein »Handel« in der Meinung sein, daß eine Hingabe an den Willen Gottes notwendig den Übertrost nach sich ziehe. Denn die Übereignung des Willens ist nur dann wahrhaftig, wenn sie in einem Vertrauen geschieht, das kein Rechnen kennt: „So gibt Gott einem jeglichen das Allerbeste nach dem, wie er erkennt, daß es das ihm Gemäßeste ist. Fürwahr, wer ihm darin ganz vertraut, der empfängt und besitzt im Geringsten ebensoviel wie im Allergrößten." (536). In diesem Vertrauen kann sich der Leidende der göttlichen Güte gewiß sein, ohne Glauben würde er in die Sinnlosigkeit fallen und müßte an Gott verzweifeln. Nur die Gelassenheit hat die Kraft, *im* Leiden einen Sinn zu sehen, der sonst unerkannt bliebe:

„Das Licht leuchtet in der Finsternis, da wird man seiner gewahr. Wozu sonst soll den Leuten die Lehre oder das Licht, als daß sie's nützen. Wenn sie in der Finsternis oder im Leiden sind, dann werden sie das Licht sehen." (517).

8. Das Geborgensein im Willen Gottes

Dem Untrost ist nur durch Gelassenheit zu begegnen, zugleich bewahrt das gemeisterte Leid den Menschen vor einer „Beirrung seiner Innerlichkeit", also dem Zweifel daran, daß Gott ihn verlassen hat oder nicht sein Bestes will (522). Wenn Eckhart sagt, daß das, was Gott will, der „allerhöchste Trost" ist, so ist zwar nicht der Schmerz aufgehoben, zumindest aber dem Leid spirituell die Spitze abgebrochen. Das Gewahrwerden des In-Gott-Seins jenseits von Trost und Untrost ist ein Bewußtsein, das die Grenzen der normalen Erfahrung sprengt. Es setzt eine starke Innerlichkeit voraus, die weit mehr verlangt als nur die punktuelle, gedankliche Bejahung.
Praktisch gesehen dürfte nur ein Mensch mit einer „wohlgeübten Abgeschiedenheit" fähig sein, der Anfechtung des Leidens ohne einen Zweifel am Willen Gottes standzuhalten (530). In Kapitel 20 verweist Eckhart auf das Vorbild des leidenden Christus. Hierbei wird klar, daß die vorbehaltlose Leidensannahme, besonders dann, wenn sie ohne Zweifel an der göttlichen Führung geschieht, den Menschen in die Nähe der Seligkeit bringt:
„Sieh, da mußt du auf zweierlei Dinge an dir achten, die auch unser Herr an sich hatte. Auch er hatte oberste und niederste Kräfte, und die hatten auch zweierlei Werk: seine obersten Kräfte waren im Besitz und Genuß ewiger Seligkeit, die niedersten aber befanden sich zur selben Stunde im größten Leid und Streiten auf Erden, und keines dieser Werke hinderte das andere an seinem Anliegen." (527).
Durch die gelassene Innerlichkeit kann im Leiden, wenn die kreaturhafte Lebensform zu zerbrechen droht, der ewige »Übertrost« des Seelengrundes aufleuchten (*aller hœchster trost*), der unzerstörbar ist, weil er als reine Geistwirklichkeit unmittelbar dem göttlichen Sein entspringt (224,6). Eckhart verdeutlicht das Gegenteil, d.h. die Entfremdung vom Willen Gottes, die von der Veräußerlichung des Seelengrundes nicht zu trennen ist, mit dem Gleichnis von der kranken »Zunge«: „Soll ich trinken, so muß der Trank zuerst über die Zunge fließen; dort empfängt der Trank seinen Geschmack. Ist die Zunge mit Bitterkeit überzogen, fürwahr, wie süß der Wein an sich auch sein mag, er muß stets bitter werden von dem, durch das hindurch er an mich gelangt." (516).
Im Hinblick auf den Wechsel von Trost und Untrost, der durch die Me-

ditation ausgelöst wird, bedeutet das folgendes: Hat die Betrachtung ein »Warum«, das aus dem Eigenwillen kommt, dann erleidet der Mensch alle trosthaften und schmerzlichen Erfahrungen zwangsläufig »durch« diesen Beweggrund hindurch. Oder anders gesagt, ein einzelnes »Bild«, das dem göttlichen Wesen und letztlich auch der Seele nicht entspricht, wird zum falschen Erkenntnisprinzip, das die gesamte Gottes- und Selbsterfahrung verfremdet. In diesem Fall wird stets ein Trosterlebnis, eine Erleuchtung oder andere Gnadengabe zum Zweck der Übung gemacht und dem göttlichen Willen vorgezogen.
Die »Bitterkeit« ist die Ichhaftigkeit des ungelassenen Menschen, der nach dem Prinzip „»Ich will so oder so« oder »dies oder das«" handelt (505). Auf diese Weise wird ein Trostgefühl mit der Nähe Gottes und die Trostlosigkeit mit seiner Ferne identifiziert und dementsprechend gesucht oder gemieden. Insofern der Mensch seine eigene Erfahrung zum Maßstab nimmt, trennt er sich damit selbst von Gott: „Denn darin liegt ein großes Übel, daß der Mensch sich Gott in die Ferne rückt; denn, ob der Mensch nun in der Ferne oder in der Nähe wandele: Gott geht nimmer in die Ferne, er bleibt beständig in der Nähe." (522).
Dem Betreffenden fehlt die geistige Wachheit für die göttliche Gegenwart *in* allen Dingen. Er ist nicht auf Gott allein ausgerichtet, sondern auf „die Weise und das Gut", also etwas einzelnes, das er haben will (516). Folglich leidet der Mensch, wenn er das Begehrte nicht erhält oder die Gabe, sobald er sie empfangen hat, durch sein Unbereitetsein verdirbt. Diese falsche Grundeinstellung verdirbt letztlich auch die echte Trosterfahrung: „wie süß der Wein an sich auch sein mag, er muß stets bitter werden" (516). Denn sie macht den Menschen noch anhänglicher, was umgekehrt die Entbehrung noch unerträglicher macht. Ferner steht der Ungelassene in der Gefahr, durch seine Trosterfahrungen in Hochmut zu geraten oder die Kräfte, die dadurch eventuell zuwachsen, für ichhafte Zwecke zu mißbrauchen.
Das Abzielen auf einzelne Gaben, die Gott gewähren kann oder nicht, macht den affektiven Trost prinzipiell »bitter«. Es geht ja nicht nur darum, die Bindung an eine bestimmte Erfahrung aufzugeben, sondern grundsätzlich von dieser Ambivalenz frei zu werden. Das Erleiden von Untrost und Trost wird im geistigen Sinne »süß«, sobald der »Trank«, also alle Widerfahrnisse, zuerst ihren „Geschmack von Gott" erhalten (517). So steht die gesunde »Zunge« für ein „lediges Gemüt", das ganz in den „liebsten Willen Gottes" versunken ist (506). Damit ist die Innerlichkeit des abgeschiedenen Menschen gemeint, der seine Identität im unberührbaren Seelengrund gefunden hat. Er ist in allem Leid geistig beschützt, weil ihn die Dinge nur noch »durch« Gott allein hindurch berühren. Denn sein Geist ist im Innersten an kein einzelnes Gut gebunden:

„Fürwahr, ein Mensch, der sich des Seinen ganz entäußert hätte, der würde so mit Gott umhüllt, daß alle Kreaturen ihn nicht zu berühren vermöchten, ohne zuerst Gott zu berühren; und was an ihn kommen sollte, das müßte durch Gott hindurch an ihn kommen; da empfängt es seinen Geschmack und wird gotthaft." (516).
Eckhart verdeutlicht das Versetztsein in den Willen Gottes, das die durch Schmerz oder Lust ausgelösten Bewegungen der Seele nicht mehr in ihr Innerstes dringen läßt, mit dem Gleichnis von der »Kappe«: „Der Mensch, der sich so gänzlich mit allem dem Seinen aufgegeben hätte, wahrlich, der wäre so völlig in Gott versetzt, daß, wo man den Menschen auch anrühren sollte, man zuerst Gott anrühren müßte; denn er ist rundrum in Gott, und Gott ist um ihn herum, wie meine Kappe mein Haupt umschließt, und wer mich anfassen wollte, der müßte zuerst mein Kleid anrühren." (516).
Mit dieser Selbstaufgabe ist keine Auslöschung des geschöpflichen Willens gemeint, vielmehr sein grundsätzliches Freisein von konkupiszenter Verhaftung und einem Bestimmtsein durch kreaturhafte Intentionen (*bilde*), also eine unmittelbare, reine Empfänglichkeit für den göttlichen Willen. Eckhart erläutert dieses Losgelöstsein am Beispiel der wesenhaften Tugend:
„Und das man sie habe, das kann man daran erkennen: wenn man die Werke der Tugend wirkt ohne besondere Bereitung des Willens und sie ohne besonderen eigenen Vorsatz zu einer gerechten und großen Sache wirkt, sie vielmehr um ihrer selbst willen und aus Liebe zur Tugend und um keines Warum willen (*umbe kein warumbe*) wirkt, – dann hat man die Tugend vollkommen und eher nicht." (531).
Diese Gelassenheit bringt den geschöpflichen Willen in seine Grundform, nämlich eine ungehinderte Überformbarkeit durch Gott, in der alle Seligkeit und alles, was geschieht, einbeschlossen ist.

9. Die Tugend des »ganzen Glaubens«

Erfahrungsleere und Untrost auf dem spirituellem Weg tragen trotz ihrer Leidhaftigkeit eine geistliche Frucht. Sie bewahren vor noch größerem Schaden und wollen den Menschen zu einer tieferen Hingabe bewegen, einem Glauben, der frei ist von zeitlichen Bedingungen.[140]
Eckhart ermutigt seine Hörer, das unvermeidbare Leiden ganz bewußt und ohne jedes Zögern anzunehmen:
„»Er nehme sein Kreuz auf sich« (Mt. 16,24). Dazu ist zu bemerken, daß viele ihr Kreuz schleppen (*portare*), es aber nicht wirklich auf sich

[140] Vgl. BgT, 2 (DW V 483).

nehmen (*tollere*). Das sind die, die es nur gezwungen und widerwillig sich aufladen. [...] Der Mensch muß also sein Kreuz aus eigenem Antrieb (*sponte*) auf sich nehmen oder lobpreisend erheben: »es sei mir fern, Ruhm zu suchen, es sei denn im Kreuz« (Gal. 6,14). Der Tugendhafte soll sich freuen, wenn er um Christi willen leiden muß." (Serm. XLV).[141]

Nicht das Leiden als solches ist zu suchen oder eine Ehre darin, sondern seine freie Annahme um der Liebe willen. Nur die selbstlose Hingabe an den göttlichen Willen eint den Leidenden mit dem Kreuz Christi. Und allein diese geistige Einung vermag dem Leiden eine unvergleichliche, übertrosthafte Würde zu verleihen, welche den Menschen vor dem Zweifel an der göttlichen Nähe bewahrt. Man muß begreifen, daß das Durchleiden der affektiven Gottesferne eine notwendige Läuterung auf dem geistlichen Weg bedeutet, der man nicht ängstlich ausweichen sollte. Denn eine ichhafte Flucht aus dem Zustand des Untrostes würde jede weitere Kontemplation fruchtlos machen. Eine unbereitete Seele bliebe auf halbem Wege stehen und wäre nicht für größere Herausforderungen gerüstet.

Darüber hinaus ist es aber möglich, daß die Prüfung im Untrost eine besondere Weise der Stellvertretung und Teilhabe am Leiden Christi annimmt. In diesem Fall nimmt die Gottesferne einen stark geistigen Charakter an, die weit mehr innere Schmerzen bereitet als nur eine Entbehrung trosthafter Gefühle. Hier hilft nur noch eine schweigende Geduld, die selbstvergessen im reinen Gottvertrauen ausharrt. Diese »Dunkle Nacht«, die *Reden* sagen „*vinsternisse*", bekundet sich am eindringlichsten im Leben begnadeter Mystiker oder Mystikerinnen (229,10). Zwei moderne Zeuginnen für diese »Erfahrung«, Gott nicht zu erfahren, die wohl – im Unterschied zu Eckharts Zeiten – einen wesentlichen Grundzug der heutigen Mystik ausmacht, sind beispielsweise Mutter Teresa oder Therese von Lisieux.[142]

So betet die Erste in der Gottesferne: „Herr, mein Gott, wer bin ich, daß du mich verlassen hast? [...] Die Dunkelheit ist so dunkel, und ich bin allein ... Wo ist mein Glaube; auch tief in meinem Herzen da ist nichts als Leere, Dunkelheit."[143] Ebenso glaubt Therese ohne jede Erfahrung: „Wenn ich das Glück des Himmels, den ewigen Besitz Gottes besinge, so empfinde ich dabei keinerlei Freude, denn ich besinge einfach, was *Ich glauben will.* Manchmal freilich erhellt ein ganz kleiner Sonnenstrahl meine Finsternis, dann hört die Prüfung für *einen Augenblick* auf, aber nachträglich läßt die Erinnerung an diesen Licht-

[141] Serm. XLV n. 463 (LW IV 383,1–6).

[142] Vgl. dazu insgesamt B. Welte, *Gott und das Nichts.* Neuaufl. (2000); bes. 39ff.

[143] *Tagebücher,* zit. n. J. Neuner, *Mutter Teresas Charisma*, 338.

strahl, statt mir Freude zu bereiten, meine Finsternis nur noch dichter werden."[144]

Was beide Frauen in exemplarischer Weise bezeugen, das betrifft, wenn auch in wesentlich abgeschwächter Form, jeden, der einen Gebetsweg gehen will. Das Vorbild solcher Menschen, die Gott ganz die Treue halten, obwohl sie ihn zeitweise oder sogar auf Dauer nicht erfahren, kann jeden Leidenden bestärken, den begonnenen Weg nicht abzubrechen, sondern im Vertrauen auf Gott weiter zu gehen. Ein Fortschritt in der christlichen Kontemplation ist ohne diese Vergeistigung des Glaubens nicht möglich. Die Reifung nämlich umfaßt nicht nur den Verzicht auf Trostgefühle, sondern auch die Loslösung von allen geistigen Vorstellungen. Denn hinter der affektiven Anhänglichkeit steht letzlich keine psychische, sondern eine geistige Ursache, nämlich der ungelassene Glaube, der dem Trostempfinden überhaupt erst seine existentielle Bedeutung verleiht.

Der vollkommene Glaube besteht darin, daß der Mensch Gott nur um Gottes willen vertraut, nicht aufgrund einer Erfahrung *von* Gott. Es ist ein unmittelbarer Glaube, der im Geist selbst seine Wurzeln hat und nicht in einem Gottesbild, das dem göttlichen Sein äußerlich wäre. Damit ist kein Glaube gemeint, der einfach alles glaubt, sondern ein gereifter Glaube, der aus „Liebe und vertraulichem Umgang" mit Gott in allen Dingen erwächst (519). Die *Reden* beschreiben ihn als *»heimlicheit«*, d.h. Gottvertrautheit, einer Person, die umfassend im Gebetsleben und in Tugendwerken geübt ist (240,7).[145] Ein solcher Mensch hat durch seine Gelassenheit und gutes Handeln die Tugend der Liebe in ihrem „Wesen und Grunde" gewonnen. Er wirkt darum alle seine Werke „um ihrer selbst willen und aus Liebe zur Tugend und um keines Warum willen" (531). Insofern ist auch sein Beten keine zweckhafte Übung mehr, sondern spontaner Ausdruck innigen Glaubens, der Gott absichtlos zu lieben sucht.

Die selbstlose Liebe, mit der ein Mensch Gott und den Nächsten liebt, Gutes erstrebt und im Handeln verwirklicht, spiegelt für ihn Gott selbst wider. Denn Gott ist ja die Quelle seiner Liebe. In dem Maße, wie der Betende „ohne besonderen Vorsatz", also allein um der Liebe willen,

[144] *An Mutter Marie de Gonzague, Juni 1897*; übers. von O. Iserland / C. Capol, 223. Therese von Lisieux († 1897) schildert die »Dunkle Nacht« in ihrer *Selbstbiographie* (aaO., 217ff.).

[145] Zur Bedeutung des Terminus in der Frauenmystik vgl. M. Heimbach-Steins, *Gottes und des Menschen »heimlichkeit«. Zu einem Zentralbegriff der mystischen Theologie Mechthilds von Magdeburg*, 83–84: „Das Wort von der »gottes heimlicheit« ... bezeichnet eine theologische Kategorie, die das Offenbarungsgeschehen als Kommunikation Gottes mit dem Menschen in der Intimität der mystischen Beziehung aussagt."

liebt, verspürt er die göttliche Gegenwart als tragenden Grund in seiner Liebe (531). Für den Liebenden ist dies Gewahrwerden ein Zeichen der innigen Vertrautheit mit Gott, sofern derselbe die Liebe ist. Darin liegt zugleich ein sicheres Wissen „vom ewigen Leben", denn die Liebe „erwartet vertrauend nur Gutes" (519). Eine solche Gewißheit ist nicht die Leistung einer einzelnen Seelenkraft, wie es etwa bei einer „Erleuchtung" des Verstandes der Fall wäre, sondern die Frucht einer erworbenen Tugendhaftigkeit, die den ganzen Mensch durchformt (519). Im Unterschied zum punktuellen Trosterlebnis ist diese Sicherheit untrüglich, weil sie dem Wesen der Liebe selbst entspringt. So vermag der Mensch, da ihm die Liebe innewohnt, soweit er selbstlos liebt, an der göttlichen Nähe nicht zu zweifeln. Oder anders gesagt: Weil sein Herz aller Bilder und Absichten ledig ist, wird es unmittelbar von Gott berührt.
Ein Glaube aus Liebe, der alle Hoffnung auf Gott setzt, führt somit zur Gewißheit des Einsseins mit Gott. In diesem Sinne gibt Eckhart – zur Erfahrungslosigkeit bei der Kommunion befragt – seinen Hörern eine provozierende, aber auch tröstliche Antwort:
„Nie ward so nahe Einung! Denn die Seele ist viel näher mit Gott vereint als Leib und Seele, die einen Menschen ausmachen. Diese Einung ist viel enger, als wenn einer einen Tropfen Wassers gösse in ein Faß Wein: da wäre Wasser und Wein; das aber wird so in eins gewandelt, daß keine Kreatur den Unterschied herauszufinden vermöchte. Nun könntest du sagen: Wie kann das sein? Ich empfinde nichts davon! Was liegt daran? Je weniger du empfindest und je fester du glaubst, um so löblicher ist dein Glaube, und um so mehr wird er geachtet und gelobt werden; denn ein ganzer Glaube (*ganz glouben*) ist viel mehr im Menschen als bloßes Wähnen. In ihm haben wir wahres Wissen. Fürwahr, uns gebricht's an nichts als an einem rechten Glauben." (527).
Die schwierigen Phasen im geistlichen Leben sind Ansporn zu einem Vertrauen, das den Übenden »ganz« auf Gott hin öffnen will. An die Stelle der Erfahrung tritt die Tugend des Glaubens, den keine Eigenliebe mehr hindert, sich in den Willen Gottes zu versenken, um darin der Einung gewiß zu sein. Der Untrost kann den Menschen letztlich nur beirren, wenn er Gott im Empfinden sucht: „Du mußt wissen, daß der gute Wille Gott gar nicht verlieren kann. Wohl aber vermißt ihn das Empfinden des Gemütes zuweilen und wähnt oft, Gott sei fortgegangen." (515).

IV. Die Vertiefung der Betrachtung

Das betrachtende Gebet wird von Eckhart vor allem unter dem Aspekt des gelassenen Umgangs mit Trost und Untrost behandelt. Dieser Vorrang der Gelassenheitslehre bedeutet aber nicht, daß Indifferenz und Tugendhaftigkeit das eigentliche Ziel der Kontemplation wären. Von Anfang an soll das Aufgeben all dessen, was nicht Gott ist, die mystische Einung im Pilgerstand vorbereiten. Gleichwohl sprechen die *Reden* nicht vom »*got schouwen*«, sondern verstehen die irdische Seligkeit in erster Linie als wesenhaftes »Gott-Haben«.[146] Eckhart nennt im 6. Kapitel die entsprechende Frage, die seine Vorträge wie ein roter Faden durchzieht: „Woran liegt nun dieses wahre Haben Gottes (*haben gotes*), daß man ihn wahrhaft besitze." (510).[147] Diese Leitfrage ist aus der Perspektive der menschlichen Möglichkeiten gestellt. Umgekehrt bekräftigt das Schlußkapitel die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes an den Menschen: „Nie ward etwas einem so zu eigen, wie Gott mein sein wird mit allem, was er vermag und ist. Dieses Eigen sollen wir damit verdienen, daß wir hienieden ohne Eigenbesitz unserer selbst und alles dessen sind, was nicht Er ist." (535).

Die *Reden* konzipieren die Einung nicht mehr primär als »Beschauung« (*visio Dei*), sondern – um die Vergegenwärtigung nicht auf ein punktuelles Erkennen einzugrenzen – als wesenhaftes Durchdrungensein aller Seelenkräfte von der göttlichen Gegenwart.[148] Dieser neue Ansatz erlaubt es Eckhart, die Gottunmittelbarkeit auch bei jemandem anzunehmen, der kein besonderes Einungserlebnis gemacht hat (*sunderlîche liehte*), aber in allen Dingen gelassen ist und ein gerechtes Leben führt.[149] Folglich besteht auch das Ziel der Kontemplation nicht mehr unbedingt in einem intuitiven Erkenntnisakt, sondern vorrangig im stetigen Bewußtsein der göttlichen Gegenwart, wenn ein Mensch von Gott ganz und gar „durchformt und in ihm verwesentlicht" ist (511).

[146] Vgl. dagegen zum Gottschauen *Vom edlen Menschen* (um 1318): „denn das erste, worin die Seligkeit besteht, ist dies, daß die Seele Gott unverhüllt schaut (*schouwet got blôz*). [...] So auch, sage ich, nimmt und schöpft der edle Mensch sein ganzes Sein, Leben und seine Seligkeit bloß nur von Gott, bei Gott und in Gott, nicht vom Gott-Erkennen, -Schauen oder -Lieben oder dergleichen." (DW V 503).

[147] Vgl. RdU 6 *Von abegescheidenheit und von habenne gotes* (200,9ff.).

[148] Vgl. RdU 6: „So auch soll der Mensch von göttlicher Gegenwart durchdrungen (*durchgangen sîn*) und mit der Form seines geliebten Gottes durchformt und in ihm verwesentlicht sein ..." (511).

[149] Vgl. RdU 15 (240,3).

1. Das Aufgeben aller »Mittel«

Eckhart schränkt die Bedeutung der Erfahrung nicht nur aus Überlegungen ein, die sich aus der Negativen Theologie ergeben. Hinter seiner Weisung steht auch seelsorgerische Klugheit. Die Nonnenviten berichten von dem Phänomen, daß fortgeschrittene Schwestern unwillkürlich in Unsicherheit darüber geraten, wie sie überhaupt weiter beten sollen. Manche Frauen wußten plötzlich nicht mehr, mit was für einem Gebet sie ihre Kontemplation vertiefen konnten. Dieser Zweifel steht bei *Jüzi Schulthasin* am Anfang ihrer letzten mystischen Reifungsphase. So hört sie eine minnigliche Stimme, welche zu ihr spricht: „»Du sollst ruhen und mich dich weisen lassen, was du bitten sollst«." (T 224). Die Botschaft, die sie empfängt, ist eine Mahnung, von jetzt an alle Eigenaktivität aufzugeben, damit sie mit Gott »ohne Mittel« vereint werden kann:

„Du sollst bitten für deine vergessenen Sünden und deine ungesagten Sünden und deine unerkannten Sünden und die Sünden, die du nicht in Worte bringen kannst; und sollst dann bitten, daß du mit ihm ein Ding werdest, wie er und der Vater ein Ding waren ehe daß er Mensch wurde; und sollst bitten, daß nimmer kein Mittel (*kain mittel*) zwischen dir und dem Vater werde; und sollst bitten, wie er heute[150] eine Gegenwart ist worden und eine ewige Speise aller Christenheit, daß er auch dir Gegenwart werde und eine ewige Speise; und sollst bitten, daß er selber zu deinem Ende kommen und dies alles vollbringe und ewiglich bestätige." (T 224).

Diese Weisung empfängt die Schwester zu einem Zeitpunkt, wo sie daran zweifelt, die Einung überhaupt jemals zu erlangen. Der Zweifel bezieht sich auf die Erlangung der »Schau«: „Und da verhängte Gott die große Anfechtung über sie, daß er sie dünkte und sie für ganz wirklich hielt, daß sie Gott nimmer werde schauen" (T 222). Der Tiefpunkt der Krise wird durch ihr geistliches Begehren in einer überschwenglichen Trosterfahrung ausgelöst (*süezicheit*). Besonders dieser Abschnitt macht deutlich, wie das Vollkommenheitsideal einer ekstatischen Einung dazu verführt, sich ganz und gar auf eine punktuelle Erfahrung zu fixieren. Was im Falle des Ausbleibens einer solchen Einung zwangsläufig einen heftigen Zweifel am eigenen Gnadenstand bzw. Erwähltsein auslösen muß:

„Einstmals saß sie in großer Krankheit in ihrem Bett und fiel in so große Minne und Gnade und kam Gott so nah und begehrte so große

[150] Sie empfängt die Audition am Gründonnerstag (Einsetzung des Abendmahls); vgl. RdU 21 „Von unseres Herrn Leib, daß man den oft empfangen soll und in welcher Weise und Andacht" (525–528)!

Dinge von Gott, die ganz überschwenglich waren; und wie sie so in der Begierde war, da hörte sie eine Stimme, die sprach: »Was weißt du, ob dich Gott dazu erwählt hat?« (T 226).
Infolge dieser Audition, die der Schwester ihren Eigenwillen bewußt macht, gerät sie in eine tiefe Selbstverachtung: „Als sie die Stimme hörte, erschrak sie so gar sehr, daß sie in ganz große Verachtung ihrer selbst kam und so recht zu nichts wurde (*ze núte ward*) und erkannte, wie sie geringer wäre als je kein Wurm und daß sie nichts von sich selber hatte als Sünden. Und in dieser großen Selbstverschmähung (*verschmæcht ir selbs*) erkannte sie doch, was Gott war und fand keine Stelle weder in sich selber noch in der Hölle noch im Himmelreich, von der sie dünkte, daß sie ihrer wert wäre, als allein im Grund der Hölle. Und darein schickte sie sich zu einem ewigen Verbleiben, denn sie war mit Gott so ganz vereint, daß nichts wollen konnte, als was Gott wollte." (T 227). Der letzte Satz berichtet von der positiven Wirkung dieser Verdemütigung. Durch die Einsicht in die eigene Unwürdigkeit kommt es zur vollständigen Aufgabe des Eigenwillens, was im endgültigen Verzicht auf das höchste spirituelle Gut, also die beseligende Gottesschau, konkret wird.[151]
Das geistliche Habenwollen hat die Schwester in eine tiefe »Finsternis« gebracht, die durch eine neue Ekstase nicht aufgehoben werden kann, weil ja gerade das Begehren nach einer solchen Erfahrung diesen Zustand des Untrostes ausgelöst hat (517). Deshalb würde jede weitere Betrachtung um der trosthaften Einung willen, eventuell sogar mit vermehrten Bittgebeten um diese Begnadung, nur noch tiefer in die Verzweiflung hineinführen. Der einzige Weg aus diesem »Jammer« ist ein wesenhaftes Vertrauen, das sich gleichbleibend der göttlichen Liebe gewiß ist (518). So gibt Eckhart den Zuspruch :
„Und widersagten ihm alle Kreaturen und sagten sich unter Eidschwur von ihm los, ja, versagte sich ihm Gott selber, er würde nicht mißtrauen, denn Liebe kann nicht mißtrauen, sie erwartet vertrauend nur Gutes." (519).
Das Unvermögen, die Kontemplation zu vertiefen, und der Zweifel am Erlangen der Schau hängen direkt miteinander zusammen. Idealtypisch zeigt sich bei *Jüzi Schulthasin*, wie das Gebet im Laufe der Zeit eine Eigendynamik entwickelt, die unausweichlich in eine Situation der geistigen Ohnmacht führt. Es entsteht eine aporetische Lage: einerseits strebt der Mensch nach der ersehnten Einung, andererseits weiß er nicht mehr, wie er Gott suchen soll, weil ihm alle »Mittel« dazu schwin-

[151] Vgl. RdU 10: „Daß man solche Empfindung [*Verzückung*] bisweilen aus Liebe lassen soll, das bedeutet uns der liebende Paulus, wo er sagt: »Ich habe gewünscht, daß ich von Christo geschieden werden möge um der Liebe zu meinen Brüdern willen« (Röm. 9,3)" (515).

den. Hinzu kommt, daß ihm die Ungelassenheit seines Strebens bewußt wird. Folglich beginnt er an den Fehlern und Sünden seiner Person zu verzweifeln, die ihn für die Einung mit Gott unwürdig erweisen. Dieses Ineinander von Hingezogensein zu Gott und Zurückgestoßensein durch die eigene Nichtigkeit beraubt den Betreffenden aller Möglichkeit, selbst noch etwas zu tun.

Um dem Menschen in dieser Situation zu helfen, betont Eckhart hauptsächlich zwei Dinge. Er macht ihm deutlich, daß es Gottes Wille ist, wenn er jetzt alle eigenen Gebete aufgibt, um für die gnadenhafte Einung bereitet zu sein: „Man soll vielmehr einen wesenhaften Gott haben" – „wo doch alle Bilder und Werke, Lob und Dank oder was einer sonst wirken könnte, entsinken" – „Laß Gott in dir wirken".[152]

Sodann versucht er die Meinung umzuwerfen, daß die Erlangung der Schau auf Erden für die christliche Vollkommenheit notwendig wäre. Insbesondere dadurch gelingt es ihm, die religiöse Angst abzubauen, die als treibende Kraft hinter der Eigenaktivität steht: „Gott ist ein Gott der Gegenwart. Wie er dich findet, so nimmt und empfängt er dich" – „nur bei ganz wenigen Leuten will er, daß sie in diesem Leben schon zu solchem Wissen gelangen" – „Du sollst zufrieden sein, ob er dir seine Gabe gibt oder nicht."[152a]

Der Mensch soll sich mit ganzem Glauben in einem „Vernichten seiner selbst" Gottes Willen anvertrauen (534). Nur eine vollständige Indifferenz gegenüber dem Erlebnis der Einung, ohne es damit auszuschließen, kann den Betenden aus dem Untrost befreien. Eine Haltung des Vertrauens und Schweigens löst den Zweifel auf und öffnet das Innerste – ohne ein weiteres Absehen darauf – für die unverfügbare Gabe der Einung. In diesem Sinne endet die geistliche Reifung der *Jüzi Schulthasin* vorbildlich: „Und da gab sie es Gott so ganz auf, daß sie es von Gott nun und nimmermehr begehren wollte, und es reute sie, daß sie es je getan; und so lebte sie danach, daß sie hatte Saures und Süßes, wie Gott wollte." (T 235).

Es stellt sich also die Frage, ob es überhaupt gut ist, wenn der Mensch Gott um die unmittelbare Einung bittet. Eckhart ermutigt in den *Reden* nicht dazu, um keinen Anlaß für eine Fixierung auf die Schau Gottes zu geben (*visio immediata*). Andererseits ist aber auch nicht jede Weise des Bittens untersagt, wenn es nur gelassen ist, d.h. im Willen Gottes geschieht, und der Mensch davon abläßt, wenn er tiefer in die Kontemplation hineingeführt wird.

Eckhart referiert in Kapitel 23 die Sorge eines Hörers, der sich fragt, inwieweit er selbst für seine Disposition verantwortlich ist, um die gött-

[152] Vgl. RdU 6 (510); 23 (534 u. 538).
[152a] Vgl. RdU 12 (518); 23 (536).

lichen Gaben empfangen zu können: „Nun sagt du: »Ja, Herr, wäre ich denn nicht die hemmende Ursache und ein Hindernis dafür mit meinen Gebresten«?“ (536).[153] Der klagende Unterton in der Frage ist ein Zeichen, daß der Betreffende noch die Einung mit Gott erlangen will, obwohl er zugleich zweifelt, die Bedingungen dafür selbst schaffen zu können. Die Antwort Eckharts befreit den Betreffenden von seinem Schuldgefühl, fordert aber das Loslassen der begehrten Erfahrung:
„Hast du Gebresten, so bitte Gott immer wieder, ob es nicht seine Ehre sei und es ihm gefalle, daß er sie dir abnehme, denn ohne ihn vermagst du nichts. Nimmt er sie dir ab, so danke ihm; tut er's aber nicht, nun, so erträgst du's um seinetwillen, jedoch nun nicht mehr als das Gebresten einer Sünde, sondern als eine große Übung (*grôze üebunge*), mit der du Lohn verdienen und Geduld üben sollst. Du sollst zufrieden sein, ob er dir seine Gabe gibt oder nicht. Er gibt einem jedem nach dem, was sein Bestes ist und für ihn paßt.“ (536).[154]
Daher soll der Mensch, wenn er um etwas bittet, immer so beten, daß er allein Gott und seinen unverfügbaren Willen sucht.[155] Der Prediger will seine Hörer davon wegbringen, ihr Seelenheil in einzelnen „Gaben der Gnade“ zu suchen (535). Eckharts Mystik ist in dieser Hinsicht vollkommen unspektakulär. Sie interessiert sich nicht für die augenfällige Zeichen einer Begnadung oder einzelne Trosterlebnisse, die ja ebenso vergänglich sind wie das Erdenleben selbst:
„Ein Mensch sollte um Vergängliches nimmer bitten; will er aber um etwas bitten, so soll er einzig um Gottes willen bitten und um sonst nichts, so wird ihm alles zuteil. Bittet er hingegen um irgend etwas anderes, so wird ihm nichts zuteil. In Gott ist nichts als Eines, und das Eine ist unteilbar. [...] Wenn aber einer einzig Gottes Willen sucht, dann soll er, was ihm daraus zufließt oder geoffenbart wird, als Gabe Gottes empfangen und nimmer darauf sehen noch bedenken, ob es von Natur sei oder von Gnaden oder woher oder in welcher Weise es sei: das soll ihm völlig gleichgültig sein. Dann ist einer recht daran und soll ein schlichtes christliches Leben führen, und man soll es nicht auf ein besonderes Tun absehen.“ (Pred. 62).[156]

[153] Das mhd. Wort »*gebreste*« bedeutet: »Mangel«, »Fehler« oder »Unvollkommenheit«.

[154] Daß Eckhart hier eine besondere Tugend bzw. Erfahrung (Ekstase) im Blick hat, beweist der folgende Abschnitt über die Verzückung des Apostels Paulus (536f.)

[155] Zu Eckharts Kritik des Bittgebets (als äußere Übung) vgl. F. Löser, *Oratio est cum deo confabulatio*, 290.

[156] DW III 514. Eckhart lobt unauffällige Frömmigkeit, diskretes Schweigen und schlichte Innerlichkeit; vgl. RdU 18 u. 21: „wer ein Besonderer ist, der muß auch viel Besonderes tun“ (524); „Bekümmere dich auch darum nicht, welches Wesen oder welche Weise Gott jemandem gebe. Wäre ich so gut und heilig, daß man mich unter die Heiligen erheben müßte, so redeten die Leute und forschten wiederum, ob es sich um Gnade oder Natur handele, und würden darüber beunruhigt.“ (537–538).

Die wahre Einung, wie Eckhart sie versteht, ist niemals auffällig, sie geschieht im „tiefen Grunde der Verdemütigung", im Herzen eines Betenden, der wesenhaft liebt (534). Dieser Mensch führt ein „*gemeine kristenlich leben*", das seine Vertrautheit mit Gott nicht an die Öffentlichkeit trägt.[157] Denn er hat Gott beständig, daher unsichtbar, in seiner Wesensmitte gegenwärtig: „Aber wer mehr davon habe, daß weiß niemand vom andern; das liegt verborgen in der Seele, dieweil Gott verborgen liegt im Grunde der Seele." (514).

2. Gerechtsein als Einung mit Gott

Eckharts Relativierung der mystischen Erfahrung hängt auch mit seiner Lehre von der Gerechtigkeit zusammen. Abgesehen davon, daß es der göttlichen Gerechtigkeit widerspricht, wenn die Erfahrung der Schau für das endgültige Heil notwendig wäre – denn vielen tugendhaften Menschen wurde sie nicht zuteil –, steht dahinter seelsorgerische Klugheit. Eckhart wird beobachtet haben, daß manche Personen trotz ekstatischer oder visionärer Trosterlebnisse nicht zur Gelassenheit fanden, d.h. in ihrem Tugendleben unvollkommen blieben. So sagt er im 10. Kapitel der *Reden*: „Nun gibt's aber noch ein zweites: das ist ein Ausbruch und ein Werk der Liebe. Das sticht recht in die Augen, wie Innigkeit und Andacht und Jubilieren, und ist dennoch allwegs das Beste nicht ... und die dergleichen öfters erfahren, das sind nicht allwegs die Allerbesten." (514).
Es war offenkundig, daß jemand, der im täglichen Leben noch Untugenden zeigte, mit Gott nicht wirklich geeint sein konnte. Die Untugend widersprach der Natur der Einung selbst, sofern sie eine wesenhafte Angleichung an das göttliche Sein erforderte bzw. dauerhaft im Betreffenden bewirkte. Folglich war es eine irrige Meinung, wenn der mystischen Erfahrung eine besondere, gleichsam heilsrelevante Bedeutung zugemessen wurde. Umgekehrt war es Tatsache, daß nicht jede Schwester die Gabe der Einung empfing, obwohl sie sich der Kontemplation hingab und ein vorbildliches Leben führte. Dies bezeugt der Bericht über *Schwester Reichgart*, der trotz 30 Jahren Klosterleben keine mystische Schau gewährt wurde: „Sie war ein gerechter Mensch in ihrem ganzen Leben, und unser Herr tat ihr nie eine besondere Gnade bis zu der Zeit, da ihr Leben ein Ende nehmen sollte." (E 300).[158] Die Schwester hätte

[157] Vgl. Pred. 62 (DW 62,2).

[158] Vgl. Eckharts Distanz zur Verzückung (*raptus*) RdU 23: „Wollte Gott mir, was er Sankt Paulus gab, ich nähme es, wenn er's wünschte, gern. Da er es mir nun aber nicht geben will – denn nur bei ganz wenigen Leuten will er, daß sie in diesem Leben schon zu solchem Wissen wie Paulus gelangen – wenn mir's also Gott nicht gibt, so

an sich im Vergleich zu anderen die Einung verdient, dennoch wird ihr diese Gnade aus unerfindlichen Gründen nicht zuteil. Noch mehr klingt die Gerechtigkeitsfrage in folgender Vita an: „Eine Schwester hieß *Diemuet von Nürnberg* und war die, die unter den ersten Schwestern wohnte und nie verzückt wurde; und in ihrem ganzen Leben tat ihr halt Gott keine besondere Gnade, und sie war doch so ein heiliger Mensch in all ihrem Leben und allen Ordenssachen, in Wachen, Fasten, in Schweigen, in Beten." (E 294).

Liest man Eckharts Kritik an der Ekstase vor dem Hintergrund solcher Zeugnisse, dann wird deutlich, daß er nicht die mystische Erfahrung als solche abwerten will. Seine kritische Distanz ist vielmehr ein Trost für alle Menschen, die trotz eines tugendreichen Gebetslebens kein Einungserlebnis erlangen konnten. Insofern ist es nicht nur gesunde Theologie, sondern auch seelsorgliches Bemühen, wenn die *Reden* dem wesenhaften Gerechtsein, das in selbstloser Liebe zum Ausdruck kommt, mehr Bedeutung zumessen als der Ekstase: „Wäre ein Mensch so in der Verzückung (*înzucke*), wie's Sankt Paulus war, und wüßte einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du ließest aus Liebe von der Verzückung und dientest dem Bedürftigen in größerer Liebe." (515).

Das Nicht-Erlangen der Schau konnte zu schweren Anfechtungen führen, wenn die Frauen ihr Ausbleiben der eigenen Verantwortung und vermeintlichen Unwürdigkeit zuschrieben. Dies um so mehr, als es zu ihrem Ordensideal gehörte, bereits im Pilgerstand die unmittelbare Einung zu erlangen. Das Streben nach der Schau war nicht bloß etwas Individuelles, das ins Belieben der einzelnen Schwester gestellt war, sondern wurde unwillkürlich von der vorherrschenden Frömmigkeit verstärkt.

Insbesondere sahen die Frauen in dieser Erfahrung ein untrügliches Zeichen für die geistliche Vollkommenheit des Menschen (*status perfectionis*). Eine „Verzückung" bzw. der „Jubilus" hatte über das beseligende Moment hinaus eine absolute Bedeutung: er wurde als zweifelsfreie Zusicherung des ewigen Lebens aufgefaßt (514). Das starke Interesse an solchen Dingen beruhte auf ihrer Erkenntnisfunktion, nämlich sich durch persönliche Erfahrung des eigenen Seelenheils gewiß zu sein. Psychologisch bedeutete dies im Idealfall auch eine endgültige Befreiung von Selbstzweifeln und Ängsten vor dem göttlichen Gericht. Man war der Überzeugung, daß einer Person, die im vollkommenen Gnadenstand verstarb, nach ihrem Tod »unmittelbar«, d.h. ohne

ist er mir darum doch ebenso lieb, und ich sage ihm ebenso großen Dank und bin ebenso völlig zufrieden darum, daß er's mir vorenthält, wie darum, daß er mir's gibt." (536–537); s. auch 2 Kor. 12,2ff.

vorherige Läuterung im Fegefeuer, die Anschauung Gottes zuteil wurde.[159] Aus diesem Grund berichten die Klosterchroniken mehrfach über Schwestern, die nach ihrem Tod die unmittelbare Seligkeit empfingen. Bei *Cristin von Kornburg* schauten einige Frauen in einer Vision, wie ihre Seele von Leibe schied:
„Da kam unser Herr Jesus Christus und seine liebe Mutter mit allen himmlischen Heer. Da sprach sie: »Herre, ich will nur mit dir!« Damit fuhr sie in die ewige Freude ohne alle Pein und ohne alle Vermittlung (*on allez mittel*). Diese Dinge wurden nach ihrem Tode etlichen Personen offenbart." (E 307). Umgekehrt wird über Schwester *Diemuet* erzählt, wie ihre Seele nach dem Tod einer Frau als Lichtgestalt erscheint. Auf ihr Bitten hin berichtet die Verstorbene, welche Gnaden sie von Gott in ihrem Sterben empfing: „Die dritte Gnade ist, daß meine Seele ohne Mittel (*on mittel*) und ohne Aufenthalt (*on unterlaz*) in den Himmel gefahren ist, und alle meine Wege waren mit brennenden Lampen behängt, wie in Sankt Benedikts Legende geschrieben steht." (E 295).
Dieses Interesse am Schicksal der Verstorbenen spiegelt sowohl das Frömmigkeitsideal als auch die Sorge um das eigene Seelenheil wider. Einerseits sehnte man sich angesichts des irdischen Leids zuerst nach der Glückseligkeit nach dem Tod (*visio beata*). Diese aber unmittelbar, also direkt nach dem Tod und als wesentliche, vollkommene Anschauung Gottes zu erlangen, setzte ein solches Maß an Heiligkeit bzw. Begnadung voraus, daß man sich deren Gegebensein kaum sicher sein konnte. Hinter dem Streben nach dem Einungserlebnis stand nicht allein Sehnsucht, sondern auch die Angst vor dem Zwischenzustand im Purgatorium, worin ein nicht vollkommen geläuterter Mensch seine verbleibenden Sündenstrafen auszuleiden hatte. Insofern hatte für Eckharts Hörer die mystische Erfahrung eine geradezu heilsrelevante Bedeutung. Ein Beispiel dafür ist *Sophia von Klingnau*: „Und in dieser minniglichen Vereinigung ward meiner Seele von Gott zugesichert, daß mir alle meine Sünde frei vergeben wären; und daß ich so rein und so lauter wäre und so ganz ohne Flecken, als meine Seele war, da ich aus der Taufe kam." (T 201).

[159] Die Vorstellung des »Fegefeuers« spielt in den Klosterchroniken eine große Rolle. Daher wurde auch das Sühnegebet und die Fürbitte für Verstorbene bzw. die »Armen Seelen« besonders gepflegt. Mehrfach wird über Visionen berichtet, die den Zustand von Verstorbenen offenbaren. Vor diesem Hintergrund wird das starke Interesse an Bußübungen besser verständlich. Es erklärt sich aus ihrer Funktion als Läuterungsmittel auf Erden. Denn eine vollständige Genugtuung im Pilgerstand ließ auf eine unmittelbare Seligkeit nach dem Tode hoffen. Eckhart kritisiert das Vertrauen auf äußere Bußleistungen und will dem Menschen in seiner Unvollkommenheit die Angst vor Gott nehmen; vgl. RdU 16 (520–521).

Diese Frömmigkeit ist ein Hauptgrund, warum Eckhart so häufig Gottvertrauen und Tugendhaftigkeit in den Mittelpunkt stellt. Die unmittelbare Seligkeit kann durch Ekstase, Vision oder Erleuchtung zugesichert werden, muß aber nicht. Es stellte sich die Frage, wie eine unmittelbare Einung im Pilgerstand bzw. Gottesschau nach dem Tod denkbar sein konnte, wenn – und dies wird wohl der Regelfall gewesen sein – die subjektive Vergewisserung infolge des Ausbleibens eines Einungserlebnisses nicht möglich war. In den *Reden* widmet Eckhart dieser aktuellen Problematik einen ganzen Vortrag: „Von zweierlei Gewißheit des ewigen Lebens" (Kap. 15).

Um seine Hörer vom Druck zu befreien, eine besondere Erfahrung machen zu müssen, deren Echtheit häufig unsicher bleibt, zeigt er ihnen den Weg zu einer zweifelsfreien, von besonderen Gnaden unabhängigen Gewißheit auf: „Zweierlei Wissen gibt es in diesem Leben vom ewigen Leben. Das eine kommt daher, daß Gott selber es dem Menschen sage oder es ihm durch einen Engel entbiete oder durch eine besondere Erleuchtung (*sunderlîchen liehte*) offenbare. Dies jedoch geschieht selten und nur wenigen Menschen." (519).

Im Anschluß an diese Relativierung der mystischen Erfahrung, beschreibt er die wesenhafte Gottverbundenheit, die man durch die beständige Verwirklichung von Gelassenheit und Tugend erlangt: „Das andere Wissen ist ungleich besser und nützer und wird allen vollkommenen liebenden Menschen oft zuteil: das beruht darauf, daß der Mensch aus Liebe und vertraulichem Umgang (*heimlicheit*), den er mit seinem Gott hat, ihm völlig vertraut und seiner so sicher ist, daß er nicht zweifeln könne, und er dadurch so sicher wird, weil er ihn unterschiedslos in allen Kreaturen liebt." (519).

Die einzelne Erfahrung bleibt unsicher, weil sie auf den Augenblick beschränkt ist und nicht unbedingt die ganze Innerlichkeit durchformt. Es fehlt ihr meist die geistige Kraft, um den Menschen als ganzen umzuwandeln. Sowohl die gedankliche Gewißheit der göttlichen Nähe als auch ihre affektiven Begleiterscheinungen sind etwas Vergängliches, das keine geeignete Grundlage bildet, um Gott allezeit gegenwärtig zu haben. Nur eine feste Gewöhnung, infolge stetig verwirklichter Kontemplation und Tugend, also ein Habitus des Gott-gewärtig-Habens, vermag den Menschen wesenhaft mit dem göttlichen Sein zu überformen. Deshalb fügt Eckhart hinzu: „Diese Gewißheit ist weit größer, vollständiger und echter als die erste, und kann nicht trügen. Die Eingebung hingegen könnte trügen, und es könnte leicht eine falsche Erleuchtung sein. Diese Gewißheit aber empfindet man in allen Kräften der Seele, und sie kann nicht trügen in denen, die Gott wahrhaft lieben." (520).

Eine exzeptionelle Erfahrung kann eine große Hilfe sein, daß der

Mensch gelassen wird und sein Leben Gott übereignet. Allerdings bleibt immer die Aufgabe bestehen, dieses Erlebnis in die Gesamtpersönlichkeit zu integrieren und durch tugendhafte Bewährung im Alltag ausreifen zu lassen. Nach Eckharts Lehre darf sich der gerechte Mensch mit Gott geeint wissen. Das äußere Kriterium für seine Vollkommenheit ist kein bestimmtes Werk, sondern die Tugend der beharrlichen Treue. Sie bekundet sich darin, daß sich der Mensch auch im Untrost in keiner Weise von Gott abwendet: „daran wird erst ganz deutlich, daß sie Liebe haben: wenn sie auch ohne solchen Rückhalt Gott ganz und fest Treue bewahren." (514).

Daß der gute Mensch auf Trostempfindungen verzichten kann, ist keine affektive Gleichgültigkeit, sondern ein Zeichen dafür, daß der Betreffende die göttliche Liebe verinnerlicht hat. Er besitzt sie wesenhaft, d.h. ihr Sein durchformt seine Person ganz und gar: „denn der Mensch soll aller Dinge willig um Gottes willen beraubt sein und in der Liebe sich allen Trostes entschlagen und begeben aus Liebe." (515). Am deutlichsten zeigt sich dieser Tugendhabitus in der Bereitschaft, ohne jedes Lohndenken, um der Gerechtigkeit willen zu leiden. Ein Mensch, der alle Dinge und den Tod selbst „*durch die gerehticheit*" annimmt, darf sich der unmittelbaren Glückseligkeit im gegenwärtigen Augenblick und in der Sterbestunde gewiß sein (305,7). Es ist kein Zufall, daß Eckhart diese Lehre erst am Schluß der *Reden* vorträgt, denn sie bildet den eigentlichen Kern seiner Unterweisung. Sie vermag inneren Frieden zu geben, löst sie doch prinzipiell die Widersprüche auf, die seine Hörer in Unruhe versetzten. Weil Gott es selbst so fügt, darf sich ein Mensch – der ja seine Unvollkommenheit nicht aus eigener Kraft aufzuheben vermag – in seiner augenblicklichen Hinwendung zu Gott dessen liebender Annahme, will sagen der Seligkeit, gewiß sein:

„Es steht geschrieben, und es spricht unser Herr, daß die selig sind, die da leiden um der Gerechtigkeit willen (Matth. 5,10). Wahrhaftig: könnte ein Dieb, den man zu hängen im Begriff stünde und der's mit Stehlen wohl verdient hätte, oder einer, der gemordet hätte und den man mit Recht zu rädern sich anschickte, könnten die in sich zur Einsicht finden: »Sieh, du willst dies leiden um der Gerechtigkeit willen, denn dir geschieht nur recht«, sie würden ohne weiteres selig (*âne mittel sælic*). Fürwahr, wie ungerecht wir sein mögen, nehmen wir von Gott, was er uns täte oder nicht täte, als von ihm aus gerecht hin und leiden um der Gerechtigkeit willen, so sind wir selig." (537).

Heinrich Seuse scheint für diese Art der »Unmittelbarkeit« einen Fachbegriff geprägt zu haben. Der Schüler Eckharts unterscheidet in seiner *Vita* drei Arten der Entrückung: (1) „ein gänzliches Versinken in die Beschauung", womit er das Eingehen der Seele in die göttliche Seligkeit nach dem Tode zu meinen scheint. (2) Die „halbe Entrückung", die in

zwei Weisen geschehen kann. Entweder wird der Mensch – wie bei der Entrückung des Apostels Paulus – kurzzeitig in die lautere Gottheit versetzt oder in bildloser Weise, d.h. ohne Tätigkeit seiner Phantasiekraft, sich selbst entrückt.[160] (3) Im Unterschied dazu wird die dritte Form der Entrückung von keiner Aufhebung des Ichbewußtseins begleitet, gleichwohl soll der Betreffende von jeder Ichhaftigkeit frei sein: „Eine dritte heißt entlehnte Entrückung (*entlentú vergangenheit*), wo der Mensch mit einem Aufgeben seines freien Willens sich Gott in einem jeglichen Augenblick überläßt, wo er sich in einem Zustand befindet, als ob er nichts um sich selbst wisse und Gott allein der Herr ist."[161]
Bei dieser Konzeption handelt es sich wie in den *Reden* um den Versuch, eine beständige Einung zu denken, welche der Gottgegenwart in der Ekstase in bezug auf die geistig-tugendhafte Vollkommenheit gleichkommt. Oder anders gesagt: Die Gerechtigkeit hat dieselbe seinshafte Valenz wie die ekstatische Erfahrung. Ein gerechter Mensch – ohne es punktuell zu schauen – lebt die Quintessenz dessen, was er in einer Entrückung erfahren hätte. Dies ist die Einung aus „Liebe und vertraulichem Umgang" mit Gott, nämlich ein Mensch, dessen „Gemüt gänzlich zu Gott gekehrt" ist, der eine „gleichmäßige Liebe" besitzt und den ein „eingewöhnter Wille" leitet.[162]
Eckhart betrachtet die Gottunmittelbarkeit nicht als ein besonderes Privileg weniger Auserwählter. Vielmehr ist er davon überzeugt, daß die wesenhafte Einung – zumindest prinzipiell – für jeden Christen erreichbar ist, was natürlich für eine besondere Begnadung nicht gilt.[163] Der spirituelle Wert dieser Lehre liegt darin, daß sie das mystische Anliegen einer erlebten Einung im Pilgerstand nicht in Frage stellt, zugleich aber die Zusicherung der Seligkeit nach dem Tode vom Vorhandensein einer exzeptionellen Erfahrung unabhängig macht. Dem guten Menschen trägt sein Gerechtsein die gleiche Frucht ein wie die höchste Stufe der Kontemplation, nämlich „*einunge mit gote*" (273,4).

3. Kontemplatives Schweigen

Die *Reden* enthalten bereits den Ansatz zur Lehre von der Gottesgeburt, was Eckharts zentrales Thema im späten Predigtwerk sein wird. Es wäre aber ein grober Irrtum zu glauben, daß der Prediger

[160] Vgl. 2 Kor. 12,2–4.
[161] *Seuses Vita*, cap. 48 (ed. N. Heller, 147–148).
[162] Vgl. RdU 15 (519); 5 (508); 21 (530).
[163] Vgl. die sachliche Nähe zu K. Rahners Frage, ob eine »mystische Erfahrung« ein normales und notwendiges Phänomen auf dem Wege zur christlichen Vollkommenheit ist (*Visionen und Prophezeiungen*, 107–108).

darunter bloß eine punktuelle, mystische Erfahrung verstehen würde. Die göttliche Geburt im gerechten Menschen ist eine so tiefgreifende Umwandlung, daß ein plötzliches Einungserlebnis darin höchstens ein Teilmoment bilden kann. Dies bezeugt gerade die frühe, somit grundlegende Konzeption dieser Lehre in den *Reden*. Hier zeigt sich, wie die Gottesgeburt engstens mit der Forderung nach Gelassenheit gegenüber trosthaften Erfahrungen verbunden ist.[164] Unsere bisherige Darstellung hat ja auch deutlich gemacht, welch große Bedeutung der Tugend »ohne Warum« zukommt, um Gott allzeit gegenwärtig zu haben (531). Nicht das subjektive Erleben, sondern das Gerecht*sein* besitzt den existentiellen Vorrang. Hat damit die Kontemplation etwa als regelmäßige Übung an Wert verloren? Die Antwort ist Ja, sofern man sie als Mittel verzweckt oder auf die Betrachtung eingrenzt. Sie lautet entschieden Nein, wenn man bedenkt, daß jeder Mensch des inneren Schweigens bedarf und das Beten aus »ledigem Gemüt« mit Gott vereint (506).
Die Kontemplation hat sogar Bedeutung gewonnen, weil in der Meditation die unmittelbare Hinwendung zu Gott, also das Ruhenlassen der Seelenkräfte, leichter geübt werden kann. Denn ohne eine feste Übungszeit wird es im Normalfall kaum gelingen, den Alltag in einer gelassenen, kontemplativen Grundhaltung zu meistern. Eckhart sagt es selbst: „Wenn der anhebende Mensch unter den Leuten etwas wirken soll, so soll er sich zuvor kräftig mit Gott versehen (*krefticlîche gotes vor warnen*) und ihn fest in sein Herz setzen und all sein Trachten, Denken, Wollen und seine Kräfte mit ihm vereinen, auf das nicht anderes in den Menschen erbilden könne." (512).[165]

a) Praxis der Gottesgeburtslehre

Nimmt man die Gottesgeburtslehre wirklich ernst, dann ist die Praxis der gegenstandslosen Kontemplation eigentlich selbstverständlich. Es geht bei der Einung um viel mehr als nur eine gesteigerte Erkenntnis

[164] Diese Lehre kündigt sich in Kap. 11 an. Der Mensch soll von seiner »Rede« mit Gott ablassen, da er sonst die Gottesgeburt verhindert: „Ebenso auch, als Unserer Frau der Engel erschien: alles, was sie und er auch immer reden mochten, das hätte sie nimmer zur Mutter Gottes gemacht; sobald sie aber ihren Willen aufgab, ward sie sogleich eine wahre Mutter des Ewigen Wortes und empfing Gott auf der Stelle: der ward ihr natürlicher Sohn. Nichts auch macht einen zum wahren Menschen als das Aufgeben des Willens." (516). Zur Tradition des Theologumenons von der Gottesgeburt vgl. H. Rahner, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen*, 13–87; zu Eckhart, 80ff.

[165] Vgl. auch den Anfang von Kap. 22 (532).

oder tugendhaftes Handeln. Weil aber Eckhart so häufig von der Gottesgeburt spricht, steht man in der Gefahr, sich an sie zu gewöhnen. Eine Folge davon ist, daß sie entweder intellektualitisch abgeschwächt oder mystizistisch überhöht wird. Beides ist eine grobe Fehldeutung, was häufig aus der Angst resultiert, sich von ihr konkret ansprechen zu lassen und den eigenen Lebensstil zu ändern. Indes, die Gottesgeburt ist geradezu unglaublich. Tatsächlich verheißt sie dem Menschen seine „geisthafte Sohnwerdung", also die vollkommene, gnadenhafte Überformung mit dem Sein Christi.[166] Wie könnte da ein Mensch selber noch etwas denken, betrachten oder mitwirken wollen?
Um diese Umwandlung zu ermöglichen, ist ein »Durchbrechen« aller kreatürlichen Bilder und Worte unabdingbar (510).[167] Die seinshafte Unmittelbarkeit kann in einer mystischen Erfahrung grundgelegt bzw. vollendet, muß aber mit der bildlosen Kontemplation vorbereitet und entfaltet werden, die dem Übenden – zumindest phasenweise – den Einsatz aller Kräfte abverlangt. Das Innere bedarf dazu „beständiger Hut", damit der Übende nicht ins ungesammelte Bilderleben zurückfällt (529). Ein gebündelter Krafteinsatz ist notwendig, weil der Eigenwille tief sitzt und dessen Bilder eingewöhnt sind. Deshalb versucht Eckhart seine Hörer zu einer möglichst entschiedenen Hingabe an die Übung zu motivieren. Es geht um die Hochform des Gebets, nämlich den einfachen, beschaulichen Akt, der unmittelbar auf Gott gerichtet ist.[168] Zugunsten dieses Übungseifers (*vliz*) verbietet sich daher auch jedes Theoretisieren über die Beschauung und ihre verschiedenen Formen (528).[169]

[166] Vgl. A.M. Haas, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, 89.

[167] Vgl. RdU 6: „Er muß lernen die Dinge zu durchbrechen und seinen Gott darin zu ergreifen und den kraftvoll in einer wesenhaften Weise in sich hineinbilden zu können." (510).

[168] Zur Vielfalt und Einfachheit des kontemplativen Aktes s. Thomas, Sth. II–II, q. 180, a. 3 c.a. (*Utrum ad vitam contemplativam pertineant diversi actus*). Die *Reden* mit ihrer Konzentration auf die Unmittelbarkeit stehen hinsichtlich der thomasischen Systematik weniger den Abhandlungen *De devotione* (Sth. II–II, q. 82), *De oratione* (q. 83) oder *De vita contemplativa* (q. 180) nahe, als vielmehr den Quaestionen über die »Seligkeit« (Sth. I–II, q. 3–4 u. 5, *De raptu* (De ver., q. 13, par. Sth. II–II, q. 175) oder auch Fragestellungen wie in Sth. I, q. 12, a. 1 (*visio Dei per essentiam*). Beachtenswert ist auch, wie sich thomasische Grundgedanken bei Eckhart in anderer Form wiederfinden. So etwa die These, daß die Liebe den Verstandesakt auf Gott ausrichtet (In Sent. II, d. 35, q. 1, a. 2, sol. 1). In den *Reden* begegnet dieser Gedanke erneut in der Lehre von der Gelassenheit, denn das Aufgeben des Eigenwillens und die Liebe zu Gott »*âne warumbe*«, haben die Aufgabe, den Intellekt auf die göttliche Gegenwart auszurichten bzw. das ursprüngliche Hingekehrtsein des abgeschiedenen Geistes wieder freizugeben; vgl. vor allem RdU 21: „wohlgeübte Abgeschiedenheit" (530).

[169] Zur Definition der Kontemplation vgl. Thomas, Sth. II–II, q. 180, a. 4 c.a. Auch fehlt in den *Reden* jede Bestimmung der „*einunge*" mit Gott (274,4; 309,4) hinsichtlich

Daß Eckhart eine Gotteinung ohne vermittelndes Gebet verfolgt, wird besonders in Kapitel 20 über die »Eucharistie« offensichtlich. Dort führt er aus, wie das Altarsakrament den Menschen ohne kreaturhafte Vermittlung mit Gott verbindet: „Ja, im Leibe unseres Herrn wird die Seele so nahe in Gott gefügt, daß alle Engel, sowohl die der Cherubim wie die der Seraphim, keinen Unterschied zwischen ihnen beiden mehr wissen noch herausfinden können (*den underscheit niht gewizzen*); denn wo sie Gott anrühren, da rühren sie die Seele an, und wo die Seele, da Gott. Nie ward so nahe Einung!" (527).
Für seine Hörer war die Mitfeier der Eucharistie, besonders der Kommunionempfang, die Vollendung ihrer persönlichen Andacht. Wenn der Prediger hier die mystische Dimension der Messe erläutert, so spricht er auch über ihre Gebetspraxis. Denn was im Sakrament geschieht, das ist zugleich ein Sinnbild für die Kontemplation: „Ja, der Mensch vermöchte den Leib unseres Herrn in solcher Andacht und Gesinnung zu empfangen ... [...] Dies kann der Mensch tausendmal am Tag und öfter vollziehen, er sei, wo er wolle, ob krank oder gesund." (528).
Spirituell gesehen befreit die sakramentale Gnade von allen bild- und worthaften Vermittlungen.[170] Die Eucharistie vergegenwärtigt im Glaubenden, in der Tiefe seines Geistes, die Einung von göttlicher und menschlicher Natur. Damit antizipiert, stiftet und entfaltet sie die Gottesgeburt. Es stellt sich aber die Frage, wann und in welcher Form dies für die eigene Übung bedeutsam wird.

b) Nicht-objekthafte Personalität

Wir haben gesehen, wie einzelne Schwestern in ihrer spirituellen Entwicklung vor dem Problem standen, daß sie nicht mehr wußten, wie sie beten sollten (*Jüzi Schulthasin*). Sobald jemand die Kontemplation nicht mehr durch sein eigenes Gebet vertiefen kann, ist der Zeitpunkt gekommen, alle Gedanken und Bilder zu lassen. Die praktische Umsetzung dieser Forderung ist an sich unkompliziert, denn sie geschieht in der Übung des Schweigens. Gleichwohl ist diese Gebetsweise nicht leicht zu verwirklichen. Abgesehen davon, daß zerstreuende Gedanken – Eckhart spricht von „*inwendigen bilde*" –, die Sammlung stören, darf das Schweigen in keine quietistische oder geistlose Leere abgleiten (276,8).

der eschatologischen Gottesschau bzw. »*visio beata*« im Glorienstand; s. aber RdU 16, dort spricht Eckhart im Zusammenhang mit der Buße vom „*antlütze gotes*" (246,2) und „*sælic in der êwicheit*" (274,5). Zur »Einfältigkeit« des kontemplativen Aktes vgl. RdU 16; „*ie dû in lediclîcher meinest und einvelticlîche*" (248,2).

170 Vgl. Eckharts *Osterfestpredigt* (Paris 1294), Serm. Pasc. n. 2 (LW V 137,13–138,1).

Es geht um ein Schweigen, das nicht ichhaft, wohl aber personal ist. Was mehr bedeutet als ein bloßer Verzicht auf einzelne Meditationsobjekte, denn Gegenstandslosigkeit als solche bewirkt noch keine spirituelle Reifung. Das Anspruchsvolle, methodisch Nicht-Machbare des kontemplativen Schweigens liegt darin, daß es »*inniclich*« zugewandt sein muß (205,2).[171] Hier versagt das zielgerichtete Wollen, weil die innige Hinwendung zu Gott zugleich „*âne alle eigenschaft*“ bleiben muß, d.h. von keiner individuellen Intention bestimmt sein darf (218,9). Dies vermag nur ein Schweigen, das aller Bildhaftigkeit ledig, von einem stillen Vertrautsein mit Gott getragen ist. Eckhart vergleicht es mit der Freundesliebe: „Und es bedarf dessen nicht, daß man den Liebenden und dem Geliebten irgend etwas ausdrücklich sage, denn damit, daß [Gott] empfindet, daß [der Mensch] sein Freund ist, weiß er zugleich alles das, was ihm gut ist und zu seiner Seligkeit gehört.“ (520).

Der gesamte Reifungsprozeß in der Gotteserkenntnis ist in diesem Schweigen zusammengefaßt und macht dessen Sinnhaftigkeit aus. Es ist eine lebendige Stille, in der sich der Mensch zu vollenden beginnt. Die *Reden* bringen die Paradoxie des erfüllten Schweigens mit einem Dionysius-Zitat zum Ausdruck: „Der spricht am allerschönsten von Gott, der vor der Fülle des inneren Reichtums am tiefsten von ihm schweigen kann“ (534).[172] Weil einzelne Gebete das göttliche Sein nicht vergegenwärtigen können, muß der Mensch schweigen, damit Gott selbst sprechen kann: „Deshalb sagt Dionysius: Alle, die Gott aussagen wollen, haben unrecht, denn sie sagen nichts von ihm aus. Die aber, die ihn nicht aussagen wollen, die haben recht, denn kein Wort vermag Gott auszudrücken; wohl aber sagt er sich selbst in sich selbst aus.“ (Pred. 20B).[173]

Das innige Schweigen ist »leer«, sofern es ein weiseloses Ruhegebet ist. Sein Charakter ist aber keineswegs »eshaft«, da in ihm alle vorausgegangenen Gebete und Liebeswerke geistig zusammengefaßt und gegenwärtig sind. Ein Schweigen ist also »kontemplativ«, wenn es erfüllt, d.h. in seinem Wesen, obwohl keine Worte gesprochen werden, »worthaft« ist. Denn je weniger der Mensch zu Gott spricht, umso unmittelbarer erfaßt ihn das göttliche Wort, das die Bedeutung aller Dinge umfaßt (*Logosgeburt*):

„Der himmlische Vater spricht ein Wort und spricht es ewiglich, und in diesem Worte verzehrt er alle seine Macht, und er spricht in diesem Worte seine ganze göttliche Natur und alle Kreaturen aus. Das Wort

[171] Vgl. RdU 6. S. auch RdU 12 (235,4) u. 15 (240,6–7).

[172] Zur Herkunft s. Dionysius Areopagita, *De mystica Theologica,* cap. 1 §1 (PG 3,997); vgl. auch In Ex. n. 237 (LW II 196).

[173] DW I 510; vgl. Dionysius Areopagita, *De caelesti hierarchia*, cap. 2 §3 (PG 3,142)

liegt in der Seele verborgen, so daß man es nicht weiß noch hört, dafern ihm nicht in der Tiefe (*in dem grunde*) Gehör verschafft wird; vorher wird es nicht gehört; vielmehr müssen alle Stimmen und alle Laute hinweg, und es muß eine lautere Stille (*lûter stilnisse*) da sein, ein Stillschweigen (*stilleswîgen*)." (Pred. 19).[174]

Die Logosgeburt im Seelengrund birgt in sich die Fülle des göttlichen Lebens, worin der ewige Sinn aller Dinge mit einbeschlossen ist. Und zugleich gelangt in dieser Einwohnung die irdische Existenz des Menschen an ihr Ziel. Eckhart formuliert das einmal so: „Was ist das letzte Endziel? Es ist das verborgene Dunkel der ewigen Gottheit (*vinsternisse der êwigen gotheit*) und ist unerkannt und ward nie erkannt und wird nie erkannt werden. Gott bleibt dort in sich selbst unerkannt, und das Licht des ewigen Vaters hat da ewiglich hineingeschienen, aber die Finsternis begreift das Licht nicht (Joh. 1,5)."[175]

Das Schweigen symbolisiert das göttliche Dunkel, den Urschoß allen Seins, aus dem alle Geschöpfe ihre zeitlose Bedeutung empfangen. Unter dem Einfluß der göttlichen Gnade beginnt dieser ewige Sinn den abgeschiedenen Menschen schon auf Erden zu überformen. Die übergegenständliche Personalität des Schweigens besteht darin, daß es liebende Hingabe an den unsagbaren Gott ist, der das Innerste mit seinem Leben erfüllt. Dies göttliche Leben ist absolut zweckfrei und seine eigene Seligkeit, da es aus sich selbst hervorgeht. Je mehr ein Mensch schweigt, desto mehr vergegenwärtigt er das transzendente »Du« Gottes, das ungeschiedene und dreifaltige Leben der Gottheit. So ist seine Kontemplation zweckfreies Leben in Gott:

„Wer das Leben fragte tausend Jahre lang: »Warum lebst du?« – könnte es antworten, es spräche nichts anderes als: »Ich lebe darum, *daß* ich lebe«. Das kommt daher, weil das Leben aus seinem göttlichen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt, darum lebt es ohne Warum (*âne warumbe*) eben darin, daß es für sich selbst lebt." (Pred. 5B).[176] Nimmt man das ernst, dann kann von einem Apersonalismus keine Rede sein. Andernfalls würde die Metaphorik seiner Weisungen etwas bezeichnen, was überhaupt nicht wirklich wäre. Ihre Bedeutung hätte zwar einen Sinn, aber dieser hätte nichts mit Gott selbst zu tun, sondern würde nur eine menschliche Vorstellung widerspiegeln. Im 23. Kapitel drückt Eckhart das Ineinander von Schweigen und Gottesgeburt, den Sinn der menschlichen Existenz, in personalen Kategorien aus:

[174] DW I 502.

[175] Pred. 22 (DW I 520). Zum Sinn des Lebens vgl. Pred. 29: „Warum ist Gott Mensch geworden?" Antwort: „Darum, das ich als derselbe Gott geboren würde. Darum ist Gott gestorben, damit ich der ganzen Welt und allen geschaffenen Dingen absterbe." (DW II 654).

[176] DW I 450–451.

„Nun, er will selbst allein und gänzlich unser Eigen sein. Dies will und erstrebt er, und darauf allein hat er es abgesehen, daß er's sein könne und dürfe. Hierin liegt seine größte Wonne und Lust. Und je mehr und umfassender er das sein kann, um so größer ist seine Wonne und seine Freude. [...] Dieses Eigen sollen wir damit verdienen, daß wir hienieden ohne Eigenbesitz unserer selbst und alles dessen sind, was nicht Er ist" (535). Sollte diese Bildrede kein Fundament in der göttlichen Wirklichkeit haben, dann wäre die gegenseitige Übereignung letztlich eine Illusion und das Schweigen würde in einem anonymen Sein aufgehen. Wenn Eckhart dies glauben sollte, warum verwendet er dann eine personale Metapher? Darf man ihm unterstellen, etwas zu meinen, was er gar nicht sagt? Es kann nur so sein, daß er die Gottesgeburt als höchste Verwirklichung personalen Lebens denkt, das über jeden objekthaften bzw. geschöpflichen Gegensatz erhaben ist.[177]

Für die Praxis der Kontemplation ist dies kein unwichtiger Gedanke. Es ist von großer Bedeutung, von welchem Vertrauen man sich auf einem Meditationsweg leiten läßt. Sollte der Übende in dem Glauben meditieren, daß die letzte Wirklichkeit ein transpersonales Sein ist, dann würde er sich damit selbst von dem entfremden, was er ichhafterweise für nichts hält: »den treuen liebenden Gott« (232,6).[178] Folglich würde auch sein Schweigen die kontemplative Qualität verlieren und in der Gefahr stehen, sich auf vorläufige, impersonale Seinserfahrungen zu fixieren.[179] Der Übende soll sich Gott selbstverständlich nicht als »Gegenüber« vorstellen. Aber zu glauben, daß die göttliche Wirklichkeit ein apersonales Sein wäre, ist ein »Bild«, noch dazu ein falsches, das der Täuschung erliegt, das Personsein als prinzipiell gegensatzbehaftet aufzufassen. Indes, genau das Gegenteil ist der Fall. Das kontemplative Schweigen ist selbst der praktische Beweis dafür. Denn im gleichen Maße, wie es vom Subjekt-Objekt-Gegensatz frei wird, gewinnt die Liebe den Charakter einer unmittelbaren Relation: „alles, was in Gott ist, das ist nur zu lieben." (538). Der Schweigende sucht Gott nicht als Gegenüber, sondern als Geheimnis, das umso mehr sein „Eigen" ist, je mehr Gott als Anderer – nicht Anderes! – geliebt wird (535).

[177] Vgl. dagegen die unklare, verzerrende Eckhart-Deutung bei W. Jäger, *Kontemplation. Gottesbegegnung heute*, 95–96: Gott ist nicht »auch« Person, sondern im höchsten Sinne Person, reiner Geist, der allein deshalb alles umfassen kann.

[178] Vgl. auch BgT, 2: „Gott wird des Liebens und Wirkens nimmer müde, auch ist in ihm, was er liebt eine Liebe. Darum ist es wahr, daß Gott die Liebe ist." (DW V 488).

[179] Aus der Perspektive der Offenbarung und der christlichen Mystik erscheint die Behauptung, daß das Geheimnis, das wir »Gott« nennen, im wesentlichen apersonales oder transpersonales Sein ist, selbst wie eine ichhafte Projektion.

Ein solches Schweigen entsteht, wenn der Mensch um Gottes willen nichts mehr betrachtet, will oder denkt. Der Übende richtet seine Phantasie-, Willens- und Verstandeskraft auf kein Gegenüber mehr, damit alle Bewegungen in der Seele zur Ruhe kommen. Sein Geist soll gleichsam zu einem klaren »Spiegel« werden, in dem – weil er von fremden Bildern leer ist – die göttliche Gegenwart selbst aufscheinen kann.[180] Die Ruhe des Geistes vertieft sich im gleichen Verhältnis, wie das Gebet als inneres Werk der Seelenkräfte aufgegeben wird.[181] Es ist kein passives Verstummen oder eine impersonale Stille, sondern ein Schweigen „aus Liebe und vertraulichem Umgang" mit Gott, das innere Worte überflüssig macht (519). Deshalb ist die Einübung ins Schweigen niemals eine »Technik«, vielmehr ein Staunen vor dem „Abgrund Gottes", der dem Menschen das eigene Wort verschlägt (519). Eckhart selbst beschreibt diese Erfahrung:
„Wenn ich über »Gottes Reich« nachdenke, dann läßt mich das oft verstummen (*daz mich dicke swîgen tuot*), daß es so groß ist; denn »Gottes Reich«, das ist Gott selber mit seinem ganzen Reichtum. »Gottes Reich« ist kein kleines Ding." (Pred. 68).[182]

c) Vermittelte Unmittelbarkeit

Das Schweigen ist ein Ausdruck der spirituellen Reife, zugleich praktische Notwendigkeit, um das Gebet vertiefen zu können. Ferner ergibt sich die Forderung, das mentale Beten aufzugeben, aus der Eigenart der natürlichen Erkenntnis. Diese ist zwangsläufig vom Subjekt-Objekt-Gegensatz gekennzeichnet, nämlich dem »Ich«, das im Bild erkennt, und »Gott«, der bildhaft erkannt wird. Schweigen und Erkennen können nicht gleichzeitig bestehen. Denn das Vorhandensein eines Erkenntnisbildes, wodurch erkannt wird, und die Bewegung des Intellekts, der mit der »*species intelligibilis*« erkennt, bedingen sich gegenseitig.[183] Ein Gleichnis dafür ist das Sehen: „So beobachten wir ja auch

[180] Zum »Spiegel« als Gleichnis für die Beziehung von Seelengrund und Gottheit vgl. die sogenannte »Opferstockpredigt« Q 27; Pf. 76; Pred. 109 (DPT, 273,1–9).

[181] Zur Unterscheidung von innerem und äußerem Werk vgl. RdU 23 (533–534). Eckhart empfiehlt hier das Gebet als »inneres Werk«, um sich aus dem passiven Zustand der objektlosen Sammlung zu lösen, der die Gefahr der selbstgenügsamen Abhängigkeit von mystischen Erfahrungen mit sich bringt.

[182] DW III 531.

[183] Das geistige Erkenntnisbild (*species intelligibilis*) ist gleichsam das Mittelglied zwischen Erkenntnissubjekt *(Intellekt)* und Erkenntnisobjekt *(Ding)*. Es ist das »Mittel«, durch das der betreffende Gegenstand erkannt wird; vgl. dazu Thomas, Sth. I, q. 85, a. 7; q. 85, a. 1–2.

folgendes: richtet jemand sein Angesicht unmittelbar auf etwas Sichtbares, so formt sich in seinem Auge ein Abbild (*species*), das gleichsam ein Sproß des sichtbaren Gegenstandes und des Gesichtssinnes ist; in ihm sieht und erkennt er das Sichtbare."[184]
Jede Verstandestätigkeit impliziert notwendig ein Objekt und umgekehrt. Der Intellekt wird nur durch ein Bild aktuell erkennend und zugleich bringt er selbst das Erkenntnisbild hervor. Beides ist untrennbar miteinander verbunden. Eckhart erläutert im *Johannes-Kommentar*: „Nimm also dem Auge das Sehen, und du nimmst dem Gegenstand das Gesehenwerden. Und umgekehrt: nimm dem Gegenstand das Gesehenwerden, und du nimmst dem Auge das Sehen. Sehen und Gesehenwerden sind ein und dasselbe, das heißt zugleich fangen sie an, stehen sie, fallen sie und erheben sich wieder, zugleich entstehen und vergehen sie. Weder die Natur, noch der Verstand, noch Gott kann sie trennen."[185]
Es ist also unmöglich, das Schweigen zu bewahren, wenn der Mensch versuchen sollte, »Gott« mittels seiner Verstandeskraft zu erkennen. Die einzige Lösung besteht darin, konsequent zu schweigen. Bei der unmittelbaren Erkenntnis stößt das Leistungsvermögen der Seelenkräfte an eine absolute Grenze, weil die göttliche Wirklichkeit durch kein geschaffenes Erkenntnisbild repräsentiert werden kann. Nur das reine Schweigen übersteigt die Gegenständlichkeit, es führt in den Seelengrund, wo ein objektloses Erkennen geschieht:
„Nun könntest du fragen: Was wirkt denn Gott ohne Bild in dem Grunde und in dem Sein? Das kann ich nicht wissen, weil die Kräfte nur in Bildern auffassen können, denn sie müssen alle Dinge jeweils in deren eigentümlichem Bilde auffassen und erkennen (*mit irn eigenen bilden*). Sie können ein Pferd nicht im Bilde eines Menschen erkennen, und deshalb, weil alle Bilder von außen hereinkommen, darum bleibt jenes [was Gott ohne Bild im Grunde wirkt] ihr [der Seele] verborgen; das aber ist für sie das allernützlichste. Dieses Nicht-wissen reißt sie hin zu etwas Wundersamen und läßt sie diesem nachjagen, denn sie empfindet wohl, daß es ist (*daz ez ist*), weiß aber nicht, wie und was es ist (*waz ez ist*)."(Q 57).[186]
Im Anschluß daran beschreibt Eckhart, wie das gegenständliche Wissen von Gott und den Dingen den Menschen nicht zufriedenstellt: „Wenn hingegen der Mensch der Dinge Bewandnis weiß, dann ist er alsbald der Dinge müde und sucht wieder etwas anderes zu erfahren und lebt dabei doch immerfort in bekümmertem Verlangen, diese Din-

[184] In Gen. II n. 219 (LW I 689,8–10).
[185] LW III 107,2–6. S. auch In Ioh. n. 57; 112; 177; 505, 679 u. In Sap. n. 266.
[186] Pf. I; Pred. 101 (DPT, 421,15–25).

ge zu erkennen und kennt doch kein Dabei-Verweilen (*kein bîbelîben*). Daher: Nur das nichterkennende Erkennen (*unbekannte bekantnisse*) hält die Seele bei diesem Verweilen und treibt sie doch zum Nachjagen an. [...] Sankt Paulus ermahnt uns dazu, diesem nachzujagen, bis wir es erspüren (*ez erspüeren*), und nimmer aufzuhören, bis wir es ergreifen (*ez begrîfen*). [...] Es ist gänzlich innen, nicht außen, sondern völlig innen." (Q 57).[187]

Der Schritt ins kontemplative Schweigen ist also nicht eine Frage des persönlichen Interesses, sondern vielmehr eine Folgerung, die sich aus der Natur der Gegenstandserkenntnis ergibt, vor allem aber aus der Transzendenz Gottes, dessen Wirklichkeit durch die Seelenvermögen nicht widergespiegelt werden kann (*incomprehensibilitas Dei*). Auf seiten des Menschen ist das Ruhegebet die entscheidende Bedingung dafür, daß seine Seele für die göttliche Gegenwart empfänglich wird. Deshalb liegt im bewußten Verzicht auf jedes Meditationsobjekt der einzige Ansatzpunkt für eine praktische Vorbereitung auf die Gottesgeburt.

An die Stelle der Vermittlungsfunktion eines kreatürlichen Erkenntnisbildes, das nur die partielle Einheit im Sinne der Ähnlichkeit ermöglicht (*similitudo*), also keine wesenhafte Überformung mit dem göttlichen Leben, muß Gott selbst, sein ewiges Wort treten, damit der Mensch der Gottesgeburt inne wird. Eckhart beschreibt sie als gottvermittelte Unmittelbarkeit:

„Wäre nämlich kein Vermittelndes (*kein mittel*) zwischen Gott und der Seele, so würde sie ohne weiteres Gott sehen; denn Gott kennt kein Vermittelndes. Wäre die Seele gänzlich entblößt oder enthüllt von allem Vermittelnden, so wäre auch Gott für sie entblößt und enthüllt und gäbe sich ihr gänzlich. [...] Das ewige Wort ist das Vermittelnde (*daz mittel*) und das Bild selbst, das da ohne Vermittelndes und ohne Bild ist, auf das die Seele im ewigen Worte Gott begreife und erkenne unmittelbar (*âne mittel*) und ohne Bild (*âne bilde*)." (Pred. 69).[188]

Diese Ausführungen zeigen, wie Eckharts Lehre von der Unmittelbarkeit das kontemplative Schweigen begründet. Was hier etwas abstrakt klingt, das sagt er in den *Reden* anders. Dort sieht man, daß die Theorie nur dazu dient, das auf den Begriff zu bringen, was Gottes ureigenster Wille ist: „Nun, er will selbst allein und gänzlich unser Eigen sein. [...] Dafür, daß ich um seinetwillen mich meiner selbst entäußere, dafür wird Gott mit allem, was er ist und zu bieten vermag, ganz und gar mein Eigen sein, ganz so mein wie sein, nicht weniger noch mehr." (535).

[187] Pf. I; Pred. 101 (DPT, 421,25–422,15).

[188] DW III 536–537.

d) Weiseloses Gottfinden

Eckhart betrachtet die Verwirklichung der Unmittelbarkeit als einen Vorgang der zunehmenden Entblößung von jeder Bildhaftigkeit.[189] Dabei sind aber nicht nur einzelne Erkenntnisbilder aufzugeben, sondern auch die Identifizierung mit der objekthaften Erfahrung und ihren Erkenntnisorganen im Subjekt.[190] Der Übende muß sich seine Bindung an die kreaturhafte Seinsweise, die das Wesen Gottes nur unvollkommen abbilden kann, also Gott nur im Sinne einer Ähnlichkeit zu gleichen vermag, in der gnadenhaften Überformung mit dem göttlichen Sein nehmen lassen.[191] Das Freisein von Bildern oder Willensimpulsen kann ein Zeichen sein, daß der Betreffende eine radikale Selbstaufgabe verwirklicht hat, muß es aber nicht. Denn im Zurückgezogensein von der Außenwelt und im In-sich-selber-Ruhen der Seelenkräfte allein besteht noch nicht das Wesen der reinen Kontemplation.
Der Mensch soll ohne mentale Bewegungen in der Meditation verweilen, aber *in* dieser Ruhe muß er zur Entblößung von allen Eigenschaften bereit sein, sonst bleibt sein Schweigen für die Einung fruchtlos. Insofern wird die Weisung, daß sich der Übende *„âne hindernisse aller bîlde"* in Gott versenken soll, mißverstanden, wenn man darunter allein das Lassen der Erkenntnisbilder verstehen will, die die Seelenkräfte während der Betrachtung hervorbringen.[192] Vielmehr geht es um ein Schweigen, in dem alles, was am Menschen »bildhaft«, d.h. kreaturhaftes Sein ist, losgelassen wird. Der Übende soll sich selbst, seine Lebensgeschichte, sein Festgelegtsein auf Eigenschaften, ja sogar

[189] Vgl. Q 57 (Pf. I; Pred.101): „Gott wirkt ohne Mittel und ohne Bild, und je mehr du ohne Bild bist, um so empfänglicher bist du für sein Einwirken, und je mehr du nach innen gekehrt und je selbstvergessener du bist, um so näher bist du diesem." (DPT, 421,2–6).

[190] In RdU 23 nennt Eckhart eine Reihe von Instanzen, welche die Erkenntnis ermöglichen und mit denen sich der Mensch nicht identifizieren soll: „Leib oder Seele, Sinne, Kräfte" (535).

[191] In den späteren Predigten wird diese Forderung radikaler formuliert. Vgl. etwa Pred. 6 (DW I 107,5–6) bzw. noch schärfer Pred. 13 (DW 215,11–216,8). Indem der Mensch davon abläßt, seine tiefste Identität in dem zu suchen, was Gott nur ähnlich sein kann, wird er innerlich bereitet, in seinem abgeschiedenen Geist, der nichts Nicht-Göttlichem gleicht, die unmittelbare Einung zu erlangen. Eckhart bewertet den Begriff der »*glîcheit*« kritisch, weil er eine Vergleichbarkeit mit Gott nahelegt und damit Zweiheit impliziert. Da alles, was in Gott ist, nur göttlicher Geist sein kann, muß ein Mensch, der mit Gott geeint wird, alles Nicht-Göttliche ablegen. Eckhart verwendet hier den Begriff der »*similitudo*« nicht in Hinblick auf die Teilhabe an der Vollkommenheit Gottes, sondern in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der Einung mit der Gottheit, die nichts Geschaffenem gleicht.

[192] Vgl. Pred. 2 (DW I 26,6).

das Geschöpfsein im Schweigen vergessen. Eckhart fordert dies, weil in Gott keine Individualität ist: „denn wisset, daß es in der Einheit mit Gott weder einen Konrad noch einen Heinrich gibt. Ich will euch sagen, wie ich der einzelnen Menschen gedenke: Ich befleißige mich, mich selbst und alle Menschen zu vergessen, und füge mich für sie alle in die Einheit." (Pred. 64).[193]

Wenn die *Reden* vom »ledigen Gemüt« sagen: „Je lediger dies ist, um so kräftiger ... ist das Gebet" (506), dann ist die Kraft gemeint, die im lauteren Schweigen liegt. Je mehr der Mensch alles zeitliche Sein vergißt – das, sofern es nicht in Gott ist, ein Nichts ist –, um so kraftvoller versetzt ihn die Abgeschiedenheit in das Leben Gottes, worin alle Dinge eine „inwendige göttliche Seinsweise" erhalten (529).[194] Denn all das, was der Mensch bereitwillig läßt, das „findet er alles in Gott" wieder (515). Das Vergessen des Selbst ist aber keine Entfremdung von der Schöpfung, sondern etwas höchst Positives. Es legt den Grund für das Finden aller Geschöpfe in Gott und umgekehrt für ein Gott-finden-in-allen-Dingen: „Was immer etwas ist, das ist allzumal in Gott; davon fehlt dort nichts. Wenn die Seele mit Gott vereint wird, so hat sie in ihm alles, was etwas ist, in ganzer Vollkommenheit. Die Seele vergißt dort sich selbst (*vergizzet dâ ir selbes*) und alle Dinge, und erkennt sich in Gott als göttlich, soweit Gott in ihr ist." (Pred. 58).[195]

Das Schweigen muß ohne jedes objekthafte Gegenüber sein. Der Übende soll nicht »etwas« im Unterschied zu Gott lassen, sondern alles so vergessen, als ob er nie davon gewußt habe, daß es überhaupt existiert, weil es ja für sich genommen – ohne Gott – nichts ist. Eckharts Lehre vom »Nichts« ist somit praktisch bedeutsam: „Alles, was nichts ist, soll abgelegt werden und so verdeckt, daß es selbst nicht einmal mehr gedacht werden soll. Vom Nichts sollen wir nichts wissen, und mit dem Nichts sollen wir nichts gemein haben. Alle Kreaturen sind ein reines Nichts (*ein lûter niht*). Was weder hier noch dort ist und wo ein Vergessensein aller Kreaturen ist, da ist Fülle alles Seins." (Pred. 11).[196]

Die Konsequenz aus dieser Lehre ist kein Apersonalismus, Pantheismus oder gar Nihilismus, sondern eine gesteigerte Unmittelbarkeit. All das, was ohne Gott nichts ist, soll man vergessen, um die Einung nicht zu hindern. Gerade deshalb, weil der Mensch aus sich selbst nichts ist,

[193] DW III 520.

[194] Vgl. RdU 21: „man muß eine wohlgeübte Abgeschiedenheit haben, die schon vorausgeht wie auch nachdauert; nur dann kann man große Dinge empfangen und Gott in den Dingen." (530).

[195] DW II 751.

[196] DW I 474. Zu Gott, der die Sünden verzeiht, indem er sie »vergißt« vgl. RdU 21: „Entfällt ihm inzwischen das Bewußtsein oder der Vorwurf der Sünde, so mag er denken, Gott habe sie auch vergessen." (528).

gibt es kein »Zwischen«, das ihn von Gott trennt, kann er unmittelbar vom göttlichen Leben erfüllt werden. B. Welte versteht Eckhart so: „Der Satz, alle Kreatur sei ein lauteres Nichts, ist also nur eine Konsequenz eines zu Ende gedachten Schöpfungsbegriffs. Er sagt eigentlich nur: Alle Kreaturen sind ganz und gar Kreaturen und sonst nichts."[197]
Wir können auf die philosophischen Probleme, die sich mit der Lehre vom »Nichts« verbinden, hier nicht näher eingehen. Für uns ist der praktische Leitgedanke, der sich daraus ergibt, entscheidend. Der Übende soll nicht meinen, da wäre prinzipiell noch »etwas«, das er vergessen müßte, weil es ihn von Gott trenne. Eckharts Predigt vom »Nichts»« will ihn von dieser Selbsttäuschung befreien. Nein, er soll lernen, weiselos zu schweigen. Nichts außer Gott selbst kann die unmittelbare Einung bewirken. Die einzige Möglichkeit ist deshalb der »Nicht-Weg«, ein weiseloses Gottfinden, das von allen Eigenschaften abgeschieden ist.[198] Für das kontemplative Schweigen ergibt sich daraus die Notwendigkeit, daß es weder gewollt (*ich schweige*), ungewollt (*es schweigt*), noch nicht gewollt sein darf (*nicht ich schweige*). Wie soll das aber gehen, wenn es nichts mehr geben darf, das etwas Eigenes tut? Eckhart verdeutlicht den weiselosen Weg mit einer Anekdote:
„Ein Kardinal fragte Sankt Bernhard: »Warum soll ich Gott lieben und auf welche Weise?« Da sagte Sankt Bernhard: »Das will ich euch sagen: Gott selbst ist der Grund, warum man ihn lieben soll. Die Weise dieser Liebe ist ohne Weise (*âne wîse*)«, denn Gott ist nichts; nicht so jedoch, daß er ohne Sein wäre: er ist vielmehr weder dies noch das, was man auszusagen vermag; er ist ein Sein oberhalb allen Seins. Er ist seinsloses Sein (*ein wesen weselôs*). Darum muß die Weise, mit der man ihn lieben soll, weiselos (*wîselos*) sein. Er ist über alles hinaus, was man auszusprechen vermag." (Pred. 82).[199]
Der Dialog ist in zweierlei Hinsicht aufschlußreich: Nur eine wesenhafte Liebe, die sich in Gott vollendet, vermag das Schweigen letzlich vom konkupiszenten »Ich« (*Eigenwille*) und kreaturhaften »Ich« (*Etwas-Wollen*) zu befreien. Ferner geschieht die Selbstaufgabe nicht dadurch, daß der Betreffende einfach passiv in der Leere verharrt, sondern die Vergessenheit ist eine Frucht der innigen Hingabe. Daß diese Liebe

[197] B. Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, 181–182. S. auch ders., *Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts, in: Gott und das Nichts*, 89–99. Das »Nichts« der Kreatur ist die Bedingung der Möglichkeit für die vollkommene Einung. Je mehr der Mensch seine Nichtigkeit ohne Gott erkennt, desto mehr kommt ihm Gott nahe, desto mehr wird die Kreatur vom göttlichen Sein überformt. Vgl. RdU 1: „Wo der Mensch in Gehorsam aus seinem Ich herausgeht und sich des Seinen entschlägt, ebenda muß Gott notgedrungen hinwiederum eingehen." (505).

[198] Vgl. A.M. Haas, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, 33–34.

[199] DW III 583 (Par. an. 48).

aber tatsächlich selbstlos bzw. nicht-objekthaft ist, beruht auf der Demut, worin geradezu die Wesensform des Schweigens besteht. Nur die Demut (*humilitas*) vermag das Schweigen weiselos zu machen, denn sie befreit es von der bewußten oder latenten Ichhaftigkeit.[200]

4. Das Zunichtewerden des »Ich«

Die geistliche Demut ist das Fundament aller Tugenden, weil sie sowohl die Seele vom Eigenwillen bzw. Hochmut (*superbia*) befreit, als auch die kreaturhafte Nichtigkeit des »Ich« bewußt macht.[201] Eckhart faßt dies in der Formel zusammen: „Die Demut ist der Weg des Menschen zu Gott (*humilitas quasi via hominis ad deum*).[202] Sie ist sozusagen die Grundvoraussetzung für die Entfaltung aller anderen Tugenden und den Empfang der göttlichen Gaben. Denn sie wirkt zunächst im Sinne einer Reinigung dem Hochmut entgegen. Eckhart erläutert den Zusammenhang im *Exodus-Kommentar*:
„Wenn aber das Niedere das Obere nicht ehrt, so hört es eben damit auf, Niederes sein, und verliert dadurch jede Fähigkeit, irgendeine Vollkommenheit (*perfectio*) vom Oberen zu empfangen. Wie es nämlich die Natur des Oberen ist, nur in sein Niederes einzufließen (*influere*), so ist es die Natur des Niederen, nur von seinem Oberen etwas zu empfangen (*recipere*). Daher heißt »Hochmut der Anfang der Sünde« (Sir. 10,15), und Hochmut ist mit jeder Sünde verbunden. Denn er ist das Gegenteil der Demut, die die Seele Gott unterwirft (*subordinare*) und dadurch für Gottes Einfluß empfänglich macht (*capax dei*), sodann aber maßt sich der Hochmut, wie sein Name sagt, selbst Namen und Eigentümlichkeit des Oberen an und verleugnet die Eigentümlichkeit des Niederen, die darin besteht, daß es allein die Gaben und die Vollkommenheiten des Oberen empfängt."[203]

[200] Vgl. zur Häufigkeit in den *Reden*: 216,3; 235,10; 292,9 (*demüticheit*); 233,7; 282,3; 292,10 (*dêmuetigen*).

[201] Vgl. Serm. XXXVIII n. 381: „Dreierlei braucht der Mensch, der aufsteigen will. Erstens muß er das Fundament (*fundamentum*), die Basis oder den Fuß der Stiege auf festen und sichern Grund setzten, zweitens sich selbst entlasten und drittens sein Herz der Spitze der Stiege, nämlich dem Oben- und In-der-Höhe-Sein, zuwenden. [...] Das erste bewirkt die Demut (*humilitas*), das zweite die Armut (*pauperitas*), das dritte die Liebe (*caritas*)." (LW IV 326,11–16); s. auch Serm. XIII n. 150; XXIV n. 235; In Ioh. n. 90; vgl. auch die Priorität der Abgeschiedenheit vor der Demut im Traktat »*Von abegescheidenheit*« (DW 540f.).

[202] Serm. VII n. 78 (LW IV 75,13).

[203] In Ex. n. 187 (LW II 160,13–161,6). Zum Tugendhabitus der Demut, der das gute Handeln leicht macht, vgl. In Gen. II n. 88 (LW I 551,6ff.).

Die Demut stellt aber nicht nur die Schöpfungsordnung wieder her, so daß der Mensch die göttlichen Gaben aufnehmen kann, sondern sie macht die Seele auch für die unmittelbare Einung mit Gott empfänglich. Denn sie verwirklicht gleichsam die Essenz des Geschöpfseins selbst, nämlich: ohne Gott nichts zu sein. Dies geschieht dadurch, daß sie dem Übenden seine wesenhafte Nichtigkeit bewußt macht. So gesehen ist der irdische Mensch eigentlich nichts anderes als Demut: „Daher heißt also der Mensch (*homo*) nach dem Erdboden (*humus*), von dem auch das Wort Demut (*humilitas*) abgeleitet ist."[204]
Je mehr der Mensch seine kreaturhafte Nichtigkeit annimmt, desto unmittelbarer wird er in Gott versetzt. In dem Augenblick, wo sich das Innere zur Grundform der Demut verwesentlicht hat, ist die Empfänglichkeit für die Gottesgeburt gegeben. Durch die Gabe der Demut bereitet sich Gott selbst in der Seele die »Stätte« seiner Geburt. Sie wird damit zu einer Notwendigkeit der Liebe. Eckhart formuliert das sehr zugespitzt: „Der demütige Mensch und Gott, das ist Eins; der demütige Mensch ist Gottes so gewaltig, wie er seiner selbst gewaltig ist, und alles, was in den Engeln ist, das ist dieses demütigen Menschen Eigen; was Gott wirkt, das wirkt der demütige Mensch, und was Gott ist, das ist er: ein Leben und ein Sein. [...] Wenn ein Mensch recht demütig wäre, müßte Gott entweder seine ganze Gottheit verlieren und müßte sich ihrer entäußern, oder er müßte sich ausgießen und müßte ganz in den Menschen fließen." (Pred. 14).[205]

a) Demütiges Schweigen

Der zuvor zitierte Predigtabschnitt sollte niemanden verleiten, den aszetischen und spirituellen Anspruch zu unterschätzen, der sich hinter Eckharts zugespitzten Formulierungen verbirgt. Es geht um keine esoterischen Höhenflüge, die Gott und Mensch überschwenglich identifizieren, sondern konkret um Verdemütigung: „Wenn du dich demütigst, so kommt Gott von oben hernieder und kommt in dich." (Pred. 14).[206] Man muß solche Texte im Zusammenhang mit der Gebetspraxis lesen, um zu verstehen, daß hier eine unsagbare Freude über die Gottunmittelbarkeit zum Ausdruck kommt, die eigentlich nur derjenige nachempfinden kann, der zumindest einmal geahnt hat, wie schmerzlich und langwierig das Erlernen der Selbstaufgabe sein kann.

[204] Serm. XX n. 206 (LW IV 192,2–3); vgl. auch In Ioh. n. 95 u. 318.
[205] DW I 486.
[206] Pred. 14 (DW I 485).

In den *Reden* thematisiert vor allem das Schlußkapitel 23 die herausragende Bedeutung der Demut (*dêmüticheit*).[207] Hier wird ganz deutlich, was sie konkret alles umfaßt und wie sie in engster Beziehung zur Kontemplation zu sehen ist. Es sicher kein Zufall, daß Eckhart im Anschluß an das Thema »Schweigen« sofort zur Frage der Demut und geistlichen Armut übergeht. Er fügt dem dionysischen Zitat über das Schweigen – „Der spricht am schönsten von Gott, der vor der Fülle des inneren Reichtums am tiefsten von ihm schweigen kann" – direkt eine Forderung nach Verdemütigung hinzu: „Ein Werk bleibt einem billig und recht eigentlich noch: das aber ist ein Vernichten seiner selbst (*vernichten sîn selbes*)." (534). Wie umfassend diese Weisung gemeint ist, ergibt sich aus seiner anschließenden Erklärung: „Dann erst ist die Demut vollkommen genug, wenn Gott den Menschen durch den Menschen selbst demütigt; und damit allein wird dem Menschen und auch der Tugend Genüge getan und nicht eher." (534). Und dann wird nochmals bekräftigt: „Denn unser ganzes wesenhaftes Sein liegt in nichts anderem begründet als in einem Zunichtewerden (*niht-werdenne*)." (534). Diese Verdemütigung ist kein einmal erreichter Zustand, sondern bleibt eine unabschließbare Dynamik. Sowohl aufgrund der Rückkehr zum bewußten Ich außerhalb der meditativen Versenkung als auch deshalb, weil die Nichtigkeit des Geschöpfs kein Maß an der göttlichen Unendlichkeit finden kann. Heinrich Seuse hat diese ständige Wiederkehr des Ich in seiner *Vita* beschrieben:

„Auch diese Entrückung" – d.h. die »entlehnte Entrückung« der Selbstvergessenheit – „kann nicht wohl ganz bleiben, dieweil Leib und Seele beieinander sind; denn wenn der Mensch jetzt sich selbst verlassen hat und wähnt nach seinem eigenen Sein in Gott verzückt zu sein und sich selber nicht mehr nehmen zu können, geschwind in einen Augenblick ist er und der Schalk [*das Ich*] in ihm wieder zu sich selbst gekommen und er ist derselbe, der er zuvor auch war, und er muß sich aber und abermals verlassen."[208]

Seuse schildert seine Erfahrung der Ohnmacht, das reflexe Ich gänzlich aus eigener Kraft lassen zu können. Jede eigene Bemühung, das Ich ganz zu lassen, muß zwangsläufig scheitern. Denn sie würde ja wieder eine ichhafte Intention zur Voraussetzung haben. Die Verdemütigung bleibt immer von einem Rest Ichhaftigkeit belastet, wenn sie nicht durch die Gnade vollendet wird. Deshalb soll der Übende nicht das Unmögliche versuchen: „Indessen mag dieses Vernichten und Verkleinern

[207] Zur Häufigkeit der Begriffe »*dêmüticheit*« u. »*dêmüetigen*« in den *Reden* vgl. 216,3; 235,10; 292,9; 293,6 u. 233,7; 292,10; 282,3.

[208] *Vita*, cap. 148 (ed. N. Heller, 148); mhd. »*schalc*« bedeutet: »Knecht«, »Diener« oder »hinterlister Mensch«.

seiner selbst noch so groß sein, es bleibt mangelhaft, wenn Gott es nicht in einem selbst vollendet." (534). Für Eckhart ist die Notwendigkeit der göttlichen Hilfe selbstverständlich, allerdings ist er nicht daran interessiert, genau zu unterscheiden, wo das menschliche Vermögen aufhört (Natur) und das Wirken Gottes beginnt (Gnade). Seine Zurückhaltung in diesem Punkt beruht auf geistlicher Klugheit. Im Zunichtewerden soll der Mensch davon ablassen, zwischen seiner Mitwirkung und der göttlichen Hilfe unterscheiden zu wollen. Er soll solche Unterscheidungen überhaupt vergessen, zumal sie dem Ich nur zusätzlichen Halt verleihen. Der Übende ist vielmehr gefordert, alles, was er hat, Gott zu übereignen, auch die Fähigkeit zur Hingabe selbst. Eckhart gibt deshalb den Rat: „Laß Gott in dir wirken, ihm erkenne das Werk zu, und kümmere dich nicht darum, ob er mit der Natur oder übernatürlich wirke: beides ist sein: Natur wie Gnade." (538).

Selbst durch den besten Willen kann die Nichtswerdung des »Ich« nicht vollendet werden. Diese Erfahrung bezeugen auch die Klosterchroniken. Einige Berichte schildern, wie sich die Frauen mit zahlreichen Übungen verdemütigen, aber trotzdem zu keiner stabilen Gelassenheit finden. So heißt es etwa über *Sophia von Klingnau*: „daß sie große Erkenntnis ihrer eigenen Sünden hatte und daß sie mit Bitterkeit und mit schmerzlichem Herzen eifrig bedenken, betrachten und beweinen konnte ihre Sünde und die verlorene Zeit, die sie in der Welt nichtig verbracht hatte." (T 196).

Trotz dieser Erwägungen bleibt ihre Demut vom Ich belastet, weil sie es noch *selbst* ist, die sich der Einung mit Gott unwürdig erachtet. Demzufolge enthält ihr Gebet noch ein ichhaftes Streben nach einer besonderen Erfahrung: „O Herr, mein Gott, nun bäte ich dich gern um Gnade; doch ich erkenne mich selber als gänzlich unwürdig aller Gnaden, die du irgendeiner Kreatur auf Erden tust, und *ich erachte mich selber* unwürdiger und geringer vor deinen Augen als einen Wurm, der auf der Erde dahinschleicht, denn der erzürnt dich nie; ich aber habe dich erzürnt über alle Maßen; darum getrau ich nichts zu bitten, als daß ich mich gänzlich ergebe in dein göttlich Erbarmen." (T 199).

Die Ichverhaftetheit steckt also auch in der Demut, sofern sie noch als Gegensatz zum Eigenwillen verwirklicht wird. Eckhart will seine Hörer von diesem letzten Rest an werkgerechtem Wollen befreien. Deshalb stellt er ihnen die wesenhafte Demut als eine nicht moralische Leistung vor Augen, und betont, daß sie vielmehr eine ungeschuldete göttliche Gabe ist, die durch keinen Verdienst erlangt werden kann. Die Verdemütigung ist erst vollkommen, berührt den Seelengrund, wenn Gott den Menschen „*dêmüetiget mit dem menschen selber*" (292,10). Was ist damit gemeint, daß der Mensch »durch sich selbst« gedemütigt werden muß?

Nicht ein Fehler, eine Sünde soll den Menschen demütig machen, dies ist ja selbstverständlich, sondern, daß er überhaupt *ein* Geschöpf ist, dies soll ihm seine Nichtigkeit bewußt machen. Diese höchste Weise der Verdemütigung geschieht nicht durch die gezielte Steigerung des Sündenbewußtseins – wie es etwa in den Nonnenviten beschrieben wird –, sondern durch die Einsicht in seine Nichtigkeit, sofern die Kreatur Gott ungleich und für sich genommen schlechthin nichts ist.[209] Das Zunichtewerden in der Demut meint also keine Abwertung der Schöpfung oder Betrachtung ihrer Abhängigkeit von Gott, vielmehr sieht Eckhart das Nichtswerden als spirituellen Reifungsprozeß, in dem die Tugend der Demut „in ihrem Wesen und Grunde" gewonnen wird (531).
Das „Erniedrigen" verwesentlicht das Schweigen, bis es gänzlich die Form der Demut angenommen hat. Zugleich wird damit die Abgeschiedenheit des Geistes zurückgewonnen, in der alle Seligkeit liegt (534). Es ist ein intensives Verspüren der eigenen Nichtigkeit und eine Entblößung von allem, was die göttliche Gegenwart im Seelengrund verdeckt. Der Mensch stirbt darin geistig allem ab, was ihn als zeitliches Einzelwesen bestimmt und Gottes Sein entfremdet. Wenn er sich schließlich als »reines Nichts« erfährt, dann ist das nicht seine eigene Tat, sondern das göttliche Wirken in seinem Innersten. Weil die Ablösung von der kreaturhaften Existenzform nur unter dem Einfluß der unvermittelten göttlichen Gegenwart möglich ist, geschieht in dieser Negation zugleich etwas höchst Beseligendes: Gott selbst beginnt den Menschen mit seinem Sein zu überformen.[210] Der Mensch erkennt im Innersten gerade wegen der Nichtigkeit alles Kreaturhaften an ihm, daß sein lediges Gemüt allein „Gott zufällt und von ihm gehalten wird" (525).[211] In der Verdemütigung beginnt der Mensch, des Inneseins Gottes in seiner Wesensmitte und des In-Gott-Seins des Seelengrundes gewahr zu werden. Dieses unmittelbare Erkennen ist ein Ineinander von Zunichtewerden und Beseligung:

[209] Vgl. Q 57 (Pf. I; Pred. 101): „Wer nicht alle Äußerlichkeit der Kreaturen läßt, der kann in diese göttliche Geburt weder empfangen noch geboren werden. Daß du vielmehr dich deiner selbst beraubst und alles dessen, was äußerlich ist, das nur verleiht dir's wahrhaft." (DPT, 424,4–6); Pred. 5B: „Wo die Kreatur endet, da beginnet Gott zu sein. Nun begehrt Gott nichts mehr von dir, als daß du aus dir selbst ausgehest deiner kreatürlichen Seinsweise nach (*in creâtiurlîcher wîse*) und Gott Gott in dir sein läßt. Das geringste kreatürliche Bild, das sich je in dich einbildet, das ist so groß, wie Gott groß ist. Warum? Weil es dich an einem ganzen Gott hindert." (DW I 451).

[210] Vgl. RdU 23: „Denn unser ganzes wesenhaftes Sein liegt in nichts anderem begründet als in einem Zunichtewerden." (534).

[211] Vgl. Pred. 1: „Und Gott stellt sich in seiner Ungeschaffenheit unter ihr Nichts und hält die Seele in seinem Etwas." (DW I 431).

„Vielmehr liegt die höchste Höhe der Erhöhung (*diu hœchste hœhe der hôheit*) gerade im tiefsten Grunde der Verdemütigung. Denn je tiefer der Grund ist und je niedriger, um so höher und unermeßlicher ist auch die Erhebung und die Höhe, und je tiefer der Brunnen ist, um so höher ist er zugleich: die Höhe und die Tiefe sind eins. Darum, je mehr sich einer erniedrigen kann, um so höher ist er. Und darum sagte unser Herr: »Wer der Größte sein will, der werde der Geringste unter euch« (Mk. 9,34). Wer jenes sein will, der muß dieses werden. Jenes Sein ist nur zu finden in diesem Werden." (534). Um den Prozeß der Verdemütigung bzw. Läuterung nicht zu hindern, soll der Übende, solange wie es Gott verfügt, in „wahrer Abgeschiedenheit" verweilen und sich nicht durch den Rückgriff auf eine geschöpfliche Wirklichkeit einen vermittelten Trost schaffen (531).[212] So gibt Eckhart den Rat, in der »Finsternis« des Nichts auszuhalten:

„In ihr liegt die Möglichkeit, den zu gewinnen, der da alle Dinge ist! Und je verlassener und aller Dinge unwissender du dastehst, um so näher kommst du diesem. Von dieser Wüste steht bei Jeremias geschrieben: »Ich will meine Freundin in die Wüste führen und will ihr in ihr Herz sprechen« (Hos. 2,14). Das wahre Wort der Ewigkeit wird nur in der Einsamkeit gesprochen, wo der Mensch seiner selbst und aller Mannigfaltigkeit verödet und entfremdet ist. [...] Wenn der Mensch in solcher Weise in einem reinen Nichts steht, ist es dann nicht besser, daß er etwas tue, was ihm die Finsternis und das Verlassensein vertreibe, – daß ein solcher Mensch etwa bete oder lese oder Predigt höre oder andere Werke verrichte, die doch Tugenden sind, um sich damit zu behelfen? – Nein! Wisse fürwahr: Ganz still stehen und so lange wie möglich, das ist dein Allerbestes." (Q 59).[213]

Ein solches Ausharren in schweigender Liebe und Geduld ist notwendig, damit Gott den Menschen ungehindert für die Einung vorbereiten kann. Daher muß dem plötzlichen Innewerden der Gottesgeburt meist ein längeres Verweilen im demütigen Schweigen vorausgehen, das der Betende jedoch nicht als sein Mitwirken ansehen darf. Er soll in der reinen Kontemplation nichts mehr erreichen wollen, auch keine Steigerung der Demut, sondern nur noch Gott in sich wirken lassen, der allein die Bedingung für seine Einwohnung schaffen kann: „Du möchtest gern zu einem Teil durch dich und zum anderen Teil durch ihn bereitet werden,

[212] Darunter fällt auch »*gotes süezicheit*« und jeder andere »*trôst*« durch ein Mittel bzw. göttliche »*helfunge*« durch Zweitursachen, die als solche nicht unmittelbar Gott selbst sind (283,5; 284,1).

[213] Q 59; Pf. IV; Pred. 103 (DPT, 434,30–435,24); vgl. zum Thema »Halt« vgl. RdU 19: „und er soll ihr Halt und Trost sein, sie aber sollen sich als ein reines Nichts erfinden und erachten in all den großen Gaben Gottes." (525); s. auch „*ein innerlich einœde lernen*" (207,8)/„*in der vinsternisse*" (230,5)

was doch nicht sein kann. Du kannst nimmer so schnell an das Bereiten denken oder nach ihm begehren, daß Gott nicht schon vorher da wäre, auf daß er dich bereite." (Q 59).[214]

b) Rückkehr in den Schöpfungsakt

Eckharts starke Betonung des Zunichtewerdens hat vor allem einen spirituellen Sinn. Insofern darf die wesenhafte Verdemütigung auch nicht als positives Gegenstück zum Hochmut aufgefaßt werden. Genauer betrachtet bildet nämlich der Kleinmut (*vorhte*) den psychologischen Gegensatz zum Hochmut. Das demütige Schweigen hat also nichts mit Minderwertigkeitsgefühlen oder einer Abwertung der Person zu tun, zumal dies ja wieder nur ein ichhaftes Urteil wäre. Der Mensch soll weder hochmütig auf dem Eigenen beharren noch sich willentlich vor Gott klein machen, denn beides macht ihn Gott ungleich. Eckhart bringt das auf die Formel: „Zwischen einem Herrn und einem Knecht, den er hat, gibt es keinen Frieden." (Pred. 27).[215] Vielmehr ist die Demut eine radikale Bejahung des Geschöpfseins, die jenseits von einzelnen Tugenden und Untugenden liegt.
Die Erfahrung des Zunichtewerdens trägt den Menschen, seinen veräußerten Seelengrund, zurück in den göttlichen Geist (*in mente Dei*), in dem die Urbilder aller Dinge eins und Gott gleich sind.[216] Seine tiefste Identität wurzelt sozusagen darin, daß er ein ewiger Schöpfungsgedanke Gottes ist, der seiner irdischen Existenz zugrunde liegt. Die Verdemütigung führt, weil sie alles abscheidet, was an ihm vergänglich ist, in die urbildliche Idee zurück, in der sein Leben in höchster Weise enthalten und geeint ist. Eckhart erklärt das geistige Innesein in der Exemplarursache folgendermaßen:
„Ganz allgemein ist das Unvollkommene des Niederen in seinem Oberen verborgen, jedes Ding in seiner Idee (*ratio*), und dort ist der Stein nicht Stein. So verbirgt sich die Hitze in der Form des Feuers, wo es nicht brennt." (Serm. VIII).[217] „Indem der Geist (*intellectus*) sich emp-

[214] Q 59; Pf. IV; Pred. 103 (DPT, 435,25–29).

[215] DW II 646; vgl. Pred. 10: „Zwischen dem eingeborenen Sohne und der Seele ist kein Unterschied. Zwischen dem Knechte und dem Herrn wird niemals gleiche Liebe. Solange ich Knecht bin, bin ich dem eingeborenen Sohn gar fern und ungleich." (DW I 470); s. auch Pred. 6 (DW I 455); In Ioh. n. 632; 644 (LW III 548; 560).

[216] Vgl. Pred. 3: „Da nun die Seele ein Vermögen hat, alle Dinge zu erkennen, deshalb ruht sie nimmer, bis sie in das erste Bild kommt, wo alle Dinge eins sind, und dort komt sie zur Ruhe, das heißt: in Gott. In Gott ist keine Kreatur edler als die andere." (440); zur Exemplarursächlichkeit s. auch In Ioh. n. 9ff. (LW III 10,1ff.).

[217] Serm. VIII n. 90 (LW IV 86,2–3).

fangend verhält, nimmt er die innersten Urgründe einer Sache in sich auf – »das Wort im Urgrund« (Joh. 1,1), das heißt »im Schoß des Vaters« (Joh. 1,18) – nämlich die Ideen oder vielmehr die Idee der Dinge selbst, die viel edler ist als die Dinge; ist doch die Idee eines zeitlichen Dinges ewig. Dort in der Idee ist ein jedes Ding voll, dort ist es rein." (Serm. XI).[218]

Im Zunichtewerden verliert die Seele alle einzelnen Bilder und wird im höchsten Maße empfänglich für ihre ewige Ursache. Denn wo Gott gegenwärtig ist, dort ist er zugleich Ursprung dessen, das er mit seiner Gegenwart erfüllt. Die göttliche Gnade will den Demütigen gleichsam so »passiv« machen, wie er es bei seiner Erschaffung aus den Nichts war (*creatio ex nihilo*). Insofern kann man sein Schweigen auch als spirituelle Rückkehr zum Ursprung des unmittelbaren Seinsempfangs in Gott bezeichnen. Eckhart veranschaulicht dieses zurückgewonnene Innebleiben mit dem Gleichnis vom »Sprechen«: „Als der Vater alle Kreaturen gebar," – also das geschöpfliche Sein verlieh – „da gebar er mich, und ich floß aus mit allen Kreaturen und blieb doch drinnen in dem Vater. Ganz so, wie das Wort, das ich jetzt spreche: das entspringt in mir, zum andern verweile ich bei der Vorstellung, zum dritten spreche ich es aus, und ihr alle nehmt es auf; dennoch ist es im eigentlichen Sinne in mir. So auch bin ich im Vater geblieben. Im Vater sind die Urbilder aller Kreaturen." (Pred. 22).[219]

Bei der Negation des »Ich« handelt es sich also nicht um die Abspaltung eines ungeschaffenen Wesenskerns von seiner raum-zeitlichen Erscheinung, sondern um die Reintegration der gesamten Existenz in Gott, aus dem der Mensch sein ganzes Sein empfängt.[220] Ebenso unsinnig wäre es, zu glauben, daß Entobjektivierung der Erfahrung den Durchbruch in eine apersonale, nicht-trinitarische Gottheit bedeuten würde. Im Schweigen wird kein anderer Gott gefunden, vielmehr führt es zu einer radikalen Perspektive der Einheit, die das objekthafte Erkennen in einer Innewerdung des göttlichen Einsseins aufhebt, so daß sich der Gegensatz von Dreifaltigkeit und Gottheit als ichhafte Illusion erweist.

[218] Serm. XI,1 n. 113 (LW IV 106,3–6); vgl. auch Serm. XVII,2 n. 169 (LW IV 161,6ff.). Zum »väterlichen Ideenschoß«, in dem alle Dinge auf edelste Weise präexistieren: A.M. Haas, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, 118ff.; s. auch Pred. 22: „Er wähnt, Gott zu entfliehen und läuft ihm in den Schoß." (DW I 520).

[219] DW I 517; vgl. auch In Gen. I n. 14 : „Schöpfung aber ist Verleihung des Seins (*creatio est collatio esse*)." (LW I 197,8); In Sap. n. 19. S. auch In Sap. n. 25: „creatio est rerum ex nihilo productio." (LW II 345,6).

[220] Das Theorem des Enthaltenseins des »Niederen« im »Oberen« scheint mir ein Schlüssel zum Verständnis von Eckharts Mystik zu sein, also das geistig exemplarische Innesein in Gott als reinem Geist (*intellectus purus*).

Das Zunichtewerden kann auch als Erfahrung aufgefaßt werden, in der die mystische Dimension der Geschöpflichkeit in radikalster Weise zum Vorschein kommt. Nämlich als überwältigende Bewußtwerdung dessen, was die Nichtigkeit des Geschöpfs ausmacht: nicht die Ursache seiner selbst zu sein (*causa sui*), Sein, Leben und Geist zu empfangen, sich selbst jeden Augenblick absolut entzogen zu sein. Wenn dies nicht nur gedacht, sondern zur Grundform der eigenen Existenz wird, dann sieht man plötzlich alle Dinge in Gott. Die Erfahrung des »Nichts« ist ein Gewahrwerden des In-Gott-Seins des Menschen durch seine eigene Nichtigkeit *als* Geschöpf, der eben nur deshalb mit Gott eins werden kann, weil er für sich selbst genommen schlechthin nichts ist.
Dieses Ineinander von Nichts- und Gotterfahrung findet man treffend im Bericht über *Jüzi Schulthasin* beschrieben. Wie das Erleben der eigenen Nichtigkeit unmittelbar in eine Erkenntnis umschlägt, in der alle Dinge, sofern sie etwas sind, aus der Perspektive ihres göttlichen Ursprungs gesehen werden. Dieser Umschlag spiegelt sich auch ungefähr in der Berichtsfolge über ihre mystischen Erfahrungen wider. So wird im Anschluß an ihr Zunichtewerden – „daß sie in ganz große Verachtung ihrer selbst kam und so recht zu nichts wurde" – sofort eine Erfahrung der göttlichen Allgegenwart beschrieben: „Sie erkannte, daß Gott nichts verborgen sein kann und daß das kleinste Mücklein sein Füßlein nicht hinsetzen kann, Gott schaue es denn klar." (T 227). Und darauf wird gesagt: „Sie sah in Gott alle Dinge." (T 228). Und kurz zuvor heißt es: „Sie erkannte auch sonderlich, wie Gott in allen Dingen ist und in allen Kreaturen und daß kein Ding vollbracht werden kann, es sei denn Gottes Gegenwärtigkeit mit seiner Kraft dabei, auch in leiblichen Dingen." (T 226).
Die Loslösung von aller Kreaturhaftigkeit führt zu keiner Verachtung der Schöpfung, sondern genau zu ihrem Gegenteil: der Wertschätzung aller Dinge in Gott. Sie vernichtet nur die Identifikation mit der zeitlichen Existenz, der das Ich in illusorischer Weise einen eigenen Selbststand gegenüber der göttlichen Wirklichkeit zumessen will. Wenn die *Reden* vom *„vernihten des menschen"* sprechen, so ist das ganz und gar spirituell gemeint (293,1). Der Mensch soll – das macht ja das Wesen der Demut aus – seine vollständige, unablässige und direkte Abhängigkeit von Gott erkennen und zur Grundform seines Lebens werden lassen. Eckhart formuliert dies in radikalster Weise:
„Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Ich sage nicht, daß sie geringwertig oder überhaupt etwas seien: sie sind ein reines Nichts (*ein lûter niht*). Was kein Sein hat, das ist nichts. Alle Kreaturen nun haben kein Sein, denn ihr Sein hängt (*swebet*) an der Gegenwart Gottes (*an der gegenwerticheit gotes*). Kehrte sich Gott nur einen Augenblick von allen Kreaturen, so würden sie zunichte. Ich habe mitunter gesagt, und es ist

auch wahr: Wer die ganze Welt zu Gott hinzunähme, der hätte nicht mehr, als wenn er Gott allein hätte. Alle Kreaturen haben ohne Gott nicht mehr Sein als eine Mücke ohne Gott besäße, genau gleich viel, nicht weniger und nicht mehr." (Pred. 4).[221]
Was theologisch problematisch klingt, ist spirituell gesehen von allerhöchstem Wert. Denn wäre der Mensch Gott gegenüber »etwas«, besäße er ein Sein, das Gott fremd ist, dann würde die volle Einung, in der, wie Eckhart sagt, selbst die Engel „keinen Unterschied" herausfinden können, in alle Ewigkeit nicht geschehen (527).

c) Geistliche Armut

Daß diese totale Abhängigkeit vom göttlichen Sein keine Zerstörung des Geschöpfs zur Folge hat, sondern ihm seine wahre Identität verleiht, zeigt sich am Wachstum der Tugend, die der Mensch in der Innewerdung des eigenen Nichts gewinnt. Die Frucht der erfahrenen Nichtigkeit ist die geistliche Armut, die den Anfang der Seligkeit bedeutet, weil sich Gott dem Menschen, der keine kreaturhafte Bindung mehr besitzt, ganz zu Eigen gibt. So läßt Eckhart die Weisungen zur Demut in eine Armutspredigt übergehen: „Darum, als unser Herr von allen Seligkeiten reden wollte, da setzte er die Armut des Geistes zum Haupt ihrer aller, und sie war die erste zum Zeichen dafür, daß alle Seligkeit und Vollkommenheit samt und sonders ihren Anfang haben in der Armut des Geistes. Und wahrlich, wenn es einen Grund gäbe, auf dem alles Gute aufgebaut werden könnte, der würde ohne dies nicht sein." (535).
Abgesehen davon, daß die Tugenden im Menschen nur mit göttlicher Hilfe zur Vollkommenheit gelangen können, haben sie eine gewisse Abfolge und auch psychologische Seite. Die geistliche Armut, die darin besteht, alle Dinge „ohne jeden Eigenbesitz" zu haben und Gott allein zu gehören, wird letztlich nicht durch eine äußere und innere Verzichtsleistung gewonnen (535). Denn alles, was man um der Einung willen lassen muß, verliert seine psychische Anziehungskraft erst dadurch, daß es in der Verdemütigung als nichtig erkannt wurde. Ohne die Erkenntnis der Nichtigkeit aller Dinge würde die geistliche Armut ein ständiger Kampf gegen das natürliche und konkupiszente Besitzstreben sein. Folglich gewinnt die Entäußerung der eigenen Existenz und aller anderen Dinge erst im Zunichtewerden des Ich ihre wesenhafte Form, nämlich die indifferente »Leere«, welche für den Empfang des göttlichen Seins notwendig ist.

[221] DW I 444.

Diese Verknüpfung der Tugenden (*connexio virtutum*) sollte unbedingt beachtet werden, um den Übenden nicht zu überfordern. Es wäre beispielsweise ein Unding, von jemandem radikale Armut zu erwarten, dessen Vertrauen auf die göttliche Führung noch nicht gefestigt ist. Der Zusammenhang von Demut, Liebe und Armut könnte auf folgende Grundformel gebracht werden: Das Innewerden der Nichtigkeit im „tiefen Grunde der Verdemütigung" macht geistlich arm, das irdische Leben weiselos, damit zu einem Spiegel des abgeschiedenen Geistes (534). Der Mut, sich auf diesen Weg überhaupt einzulassen, kommt von dem „Vertrauen aus Liebe" (519). Die stärksten Kräfte, die den Menschen zur Einung mit Gott treiben, sind Sehnsucht und vor allem das unschuldige Leiden. Die wichtigsten Mittel, um die Seele zu vergeistigen, sind die Tugendwerke und das Schweigen »ohne Warum« (531).
Psychologisch läßt sich das Zunichtewerden als affektive, geistige Loslösung von internalisierten Erfahrungen fassen. Der Mensch identifiziert sich mit nichts mehr, was an ihm kontingent ist. Er gibt die Illusion auf, zu glauben: »Ich bin dieser Leib«, »Ich bin diese Seele« oder »Ich habe diese Dinge« usw. Eckhart sagt das so: „Wir vielmehr sollen alle Dinge nur so haben, als ob sie uns geliehen seien und nicht gegeben, ohne jeden Eigenbesitz, es sei Leib oder Seele, Sinne, Kräfte, äußeres Gut oder Ehre, Freunde, Verwandte, Haus, Hof und alle Dinge." (535). Dazu gehören auch alle generalisierenden Urteile, welche die eigene Person, andere Menschen oder Geschöpfe auf vorläufige Erkenntnisbilder festlegen, die einzelne Eigenschaften oder Kategorien repräsentieren.[222] Etwa wenn jemand sagt: »Ich bin unmusikalisch«, »Du bist langsam« oder »Es ist gesund« usw. Der Mensch soll gegenüber jeder Existenzweise indifferent bleiben, die als vereinzeltes Etwas nicht mit Gott, der ja reiner Geist ist, geeint werden kann (*intellectus purus*). Eine solche Bildaskese wäre notwendig, um die mystische Tiefendimension der Schöpfung erspüren zu können, daß nämlich alle Dinge ihre Wurzel in Gott haben und sich ihr Sein nicht im bloßen Faktum erschöpft.[223] Zugleich würde ihre Übung dazu beitragen, die Identifikation des abgeschiedenen Geistes mit dem zeitlichen Sein, d.h. die Veräußerlichung des Seelengrundes, zurückzunehmen. Eckhart rät dazu: „Solange der Mensch Zeit und Raum hat und Zahl und Vielheit und Menge, so ist er gar unrecht daran und ist Gott ihm fern und fremd."[224]

[222] Vgl. In Gen. I n. 301: „Es ist zu bemerken, daß Gott, sein uns eingeprägtes Bild (*imago impressa*) ... immer in uns ist, aber nicht immer in Erscheinung tritt. [...] Dieses Bild oder Licht wird aber ... durch die Bilder der geschaffenen Dinge, die sich darüber gelegt haben, verdeckt oder verschattet und verdunkelt" (LW I 437,1ff.).

[223] Die Dinge sind unergründlich, weil sie Kreatur sind. Vgl. J. Pieper, *Philosophia Negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin*, 28–41; hier 32.

[224] DW I 470.

5. Das Passivwerden der Seele

Ein kontemplatives Schweigen, das Eckharts Geistmystik entspricht, besitzt eine spirituelle Qualität, die es von anderen Formen der gegenstandslosen Meditation unterscheidet. Es ist ein innigliches, demütiges Passivwerden, worin der Mensch Gott immer mehr vertraut und durch die Erfahrung des »Nichts« zur wesenhaften Armut des Geistes gelangt, welche man, da es sich um eine Entblößung der Seele handelt, auch als zurückgewonnene (*wolgeübete*) Abgeschiedenheit bezeichnen kann (530).[225] Der Übende kann den inneren Reifungsprozeß dadurch unterstützen, daß er seine Betrachtung regelmäßig in ein vollständiges Schweigen übergehen läßt, in dem er möglichst ruhig und lange verweilt.
Die Einübung der objektlosen Kontemplation scheint unter Eckharts Hörern nicht in jedem Fall selbstverständlich gewesen zu sein. Im Schlußkapitel der *Reden* hat der Widerstand gegen diese Übungsweise deutliche Spuren hinterlassen. Dort referiert Eckhart eine Hörerfrage, in der die Sorge um den eigenen Verdienst anklingt: „Ich fürchte, ich setze nicht genug Fleiß daran und hege ihn nicht so, wie ich könnte" (537). Ferner versucht er, die Furcht vor dem »Abgrund Gottes« zu beruhigen: „Auch ist nichts in Gott, das zu fürchten wäre; alles, was in Gott ist, das ist nur zu lieben." (538).[226] Schließlich ist seine Grundregel „Laß Gott in dir wirken", eine Mahnung an seine Hörer, prinzipiell alles Mitwirkenwollen bei der Einung aufzugeben und bewußt den Schritt in die reine Kontemplation zu wagen (537).
Der reinen Kontemplation stand sowohl die Meinung von der Wirksamkeit des Gebets, als auch die Angst des Ich vor seiner Selbstaufgabe entgegen. Eckharts Kritik am mündlichen Gebet findet hier ihre wichtigsten Bezugspunkte, nämlich in der Täuschung, mittels eigener Worte etwas bewirken zu wollen, was nur Gott allein vermag und in der Ichhaftigkeit, welche sich hinter dem Festhalten am objekthaften Beten versteckt. Diese Kritik beruht nicht nur theoretisch auf der Unmittelbarkeitslehre, sondern ergibt sich auch aus der Beobachtung, daß die Kontemplation im Laufe der Zeit von selbst dazu neigt, ihren Gegenstand zu verlieren. Durch seine Weisungen, die ein Aufgeben der objekthaften Übungsweise fordern, nötigt Eckhart der Kontemplation also keine fremden Eigenschaften auf. Das Passivwerden der Seele gehört zur Eigendynamik der geistlichen Entwicklung, die von sich aus auf eine immer größere Einfachheit hinstrebt. Eckhart veranschaulicht

[225] Die Abgeschiedenheit kann als solche nicht geübt werden, weil sie die Wesensnatur des Geistes ist, die unmittelbar dem Wirken Gottes entspringt. Sie kann gleichsam nur »freigelegt« bzw. zurückgewonnen werden.

[226] Vgl. RdU 13 (238,5) u. 2 (190,12)

die Dynamik des menschlichen Lebens auf Gott hin mit dem Gleichnis von der »wachsenden Saat«. Der Seelengrund, wofür der »Same« steht, ist das verborgene Prinzip dieser Bewegung:
„Keine vernunftbegabte Seele ist ohne Gott; der Same Gottes ist in uns. Hätte er einen guten, weisen und fleißigen Ackerer, so würde er um so besser gedeihen und wüchse auf zu Gott, dessen Same er ist, und die Frucht würde gleich der Natur Gottes. Birnbaums Same erwächst zum Birnbaum, Nußbaums Same zum Nußbaum, Same Gottes zu Gott."[227]
Unabhängig davon, ob man das geistliche Wachstum im Sinne Eckharts beschreibt oder eine andere Terminologie bevorzugt, kann die Tatsache, daß die Betrachtung von selbst zur Objektlosigkeit strebt, nicht bestritten werden. In den Schwesternbüchern findet man dieses Phänomen mehrfach beschrieben. Ja, sogar den Fall, daß jemand gegen seinen Willen zur Passivität geführt wird (*Jüzi Schulthasin*). Einige Berichte bezeugen, daß die Frauen allein aufgrund ihrer langen Gebetszeiten in den Zustand des kontemplativen Schweigens geraten.[228]
Einen Eindruck über die Gebetsdauer vermittelt uns *Margret Finkin*: „Sie hatte die Gewohnheit, daß sie immer vor der Mette aufstand, wohl eine Vigilie lang, und las dann die drei Pater noster, wie sie unser Herr Jesus Christus auf dem Berg gebetet. [...] Bei dieser Betrachtung blieb sie bis zur Mette; nach der Mette wachte sie beständig." (T 164). Die ausgedehnte Andacht bewirkte unwillkürlich eine Verlangsamung der mentalen Bewegungen, was schließlich zu einem Stillstehen des Geistes führen konnte. Dieses Phämonem beschreibt eine Notiz über Schwester *Reichgart*: „[sie] wachte alle Nacht nach der Mette und sprach nicht mehr denn drei Ave Maria von großer Andacht wegen." (E 300).[229]
Sehr gut läßt sich die Entwicklung zur gegenstandslosen Kontemplation bei *Jüzi Schulthasin* studieren. Obwohl es unsicher bleibt, inwieweit ihrer Vita authentische Erfahrungen zugrunde liegen, wird zumindest deutlich, daß sich die Autorin bewußt ist, einen spirituellen Reifungsprozeß zu beschreiben, der auf die unmittelbare Einung angelegt ist. Am Beginn ihrer Meditation steht eine Passionsbetrachtung, die mit Wiederholungsgebeten verbunden wird:

[227] VdM (DW V 499). Vgl. direkt anschließend die Lehre von den »Sieben geistlichen Lebensaltern« (499f.); sie findet sich auch in Serm. XXII, 2 n. 131 (LW IV 124,1–11); Quelle dieser Lehre ist Augustinus, *De vera religione*, cap. 26; s. auch Pred. 51: „Das Weizenkorn wiederum trägt die Anlage in seiner Natur, alles werden zu können; darum zahlt es den Einsatz und gibt sich in den Tod, auf daß es alles werde." (DW II 725).

[228] Zum Streit um den Stellenwert von Privatandacht und mündlichem Gebet in Gemeinschaft vgl. die Vision der *Gertrud von Winterthur* (T 167).

[229] Vgl. auch *Mehthilde Krumpsitin*: „Sie war eines Nachts vor ihrem Bette im Gebet; da kam sie von sich." (E 289).

„Und zu diesem Gebet [*Betrachtung*] gewann sie so großen Ernst und kehrte ihr Herz und ihre Kraft so ganz daran, daß kein nichtiger Gedanke in ihr Herz käme und in ihr Gebet hineinspräche, daß es sie etwann dünkte es müßte vor Überanstrengung ihr Tod sein. Und wenn sie darin beirrt wurde, so fing sie es wieder von vorne an, oder wenn sie durch übermäßige Krankheit oder sonst irgendeine Sache verhindert wurde, so daß sie es des Tags nicht zu tun vermochte, so tat sie es des Nachts." (T 221).

Diese Übung wird von *Jüzi* auch im stärksten Untrost fortgesetzt: „Und da verhängte Gott die große Anfechtung über sie, daß es sie dünkte und sie es für ganz wirklich hielt, daß sie Gott werde nimmer schauen. [...] Und in dieser großen Not und Mühsal, ließ sie nie ab von diesem Gebet und von ihrer Andacht und ihrem Ernste, den sie zu Gott hatte ..." (222). Darauf wird sie durch eine Audition zum Schweigen ermahnt: „Und da es in der Nacht vor der Mette war, richtete sie sich in ihrem Bette auf und wollte ihr Gebet tun; da wurde sie so schwach, daß sie nicht weiterbeten konnte; und doch wollte sie nicht ablassen und fing es wieder an; und da hörte sie eine Stimme, die sprach gar minniglich zu ihr: »Du sollst ruhen und sollst mich weisen lassen, was du bitten sollst«." (223).

Im weiteren Bericht häufen sich die Notizen, die ihre wachsende Passivität signalisieren: „nun schwieg sie und lauschte"; „als die Mette kam und sie einsam in der Ruhe verblieb"; „sie war mit Gott so ganz vereint, daß sie nichts wollen konnte, als was Gott wollte"; „darin verharrte sie bis morgens in der Messe" oder „da kam sie in ein stetes Innebleiben und vereinte ihren Willen mit ihm" (224f.). Die Aufgabe der Eigenaktivität steigert sich dann bis zur entrückten Selbstvergessenheit, die von einem Verlust des Ichbewußtseins begleitet ist:

„Sie schaute auch klar, was das ist: Gott sehen von Auge zu Auge. Hievon konnte sie nicht mehr sagen. [...] Sie schaute auch klar und erkannte, wie der Sohn ewiglich von dem Vater geboren wird und daß alle Freude und die Wonne, die da ist, in der ewigen Geburt ist. Wie sie weiter kam in das ewige Wesen Gottes, davon konnte sie nicht mehr sagen, noch wußte sie es mehr, weil sie sich selber da so ganz verlor, daß sie nicht wußte, ob sie ein Mensch wäre. Danach kam sie aber wieder zu sich selber und war ein Mensch wie ein anderer Mensch und mußte nun glauben und alle Dinge tun wie ein anderer Mensch." (229).

Ein Nachwirken von Eckharts Lehre oder von Predigern aus seinem Umkreis ist in dieser Schilderung nicht zu übersehen. Die Autorin, also Elsbeth Stagel, versucht hier die Gottesgeburt am Beispiel der *Jüzi Schulthasin* zu veranschaulichen. Eckhart selbst sind solche Erlebnisberichte vollkommen fremd. Er stellt seinen Hörern die Gottesgeburt ja nicht als Ideal vor Augen, das sie in erster Linie erfahrungsmäßig

anstreben sollen. Vielmehr ist für ihn die Bereitschaft entscheidend, vom eigenen Beten abzulassen, sich von Gott ins Schweigen führen zu lassen und nichts selbst vorwegnehmen zu wollen. Eckhart fordert das mit allem Nachdruck: „Er soll wirken, wie oder wo oder in welcher Weise es ihm paßt." (538).
Der Mensch soll seine Gebete mit ganzer Hingabe sprechen, aber auch in dem Maße und Augenblick davon ablassen, wenn Gott ihn damit für die Einung bereiten will.[230] In den *Reden* wird die Entwicklung von der eigenen Bemühung bis zur vollständigen Passivität im Kap. 2 über das »ledige Gemüt« angesprochen. Hier nennt Eckhart auch ein Kriterium, woran man erkennen kann, ob der richtige Zeitpunkt gekommen ist, um sich dem reinen Schweigen zu überlassen. Es ist keine besondere Erfahrung, sondern ein geistliches Gespür dafür, daß sich die Seele mit Gott zu einen beginnt: „So kraftvoll soll man beten, daß man wünsche, alle Glieder und Kräfte des Menschen, Augen wie Ohren, Mund, Herz und alle Sinne sollten darauf gerichtet sein; und *nicht* soll man aufhören, *ehe* man empfinde (*man envinde denne*), daß man sich mit dem zu vereinen im Begriffe stehe, den man gegenwärtig hat und zu dem man betet, das ist: Gott." (191).
Dies Kriterium gilt allerdings nicht nur für das Innewerden der Gottesgeburt. Man kann es vielmehr auf jede trosthafte Bewegung anwenden, welche die Seele tiefer sammeln, einen und Gott angleichen will. Der Übende soll daher immer, wenn sein Geist ins Schweigen gezogen wird, dieser Dynamik ohne zu zögern folgen, es sei denn, sie wäre nicht gottergeben.

6. Die Erhebung des Geistes

Neben der spontanen und gnadenhaften Vertiefung des Gebets kennt Eckhart natürlich auch die regelmäßige Übung. Die Einübung der reinen Kontemplation wird vor allem in den Weisungen greifbar, die von einer »Erhebung« der Seelenkräfte sprechen, was am ausführlichsten in Kap. 20 über das Altarsakrament geschieht. Dort beschreibt er die richtige Disposition für den Empfang der Eucharistie. Wie kann der Mensch trotz seiner Hinneigung zu den „vielen Dingen" und dem unvermeidbaren „Anstoß der Untugend" die Kommunion würdig und fruchtbar empfangen? (527). Das ist dann der Fall, wenn Vernunft und Wille abgeschieden über den verschiedenen Anfechtungen stehen und

[230] Vgl. auch RdU 18: „Und so erachte ich dies als besser denn alles: daß sich der Mensch gänzlich Gott überlasse ... und sich mehr von Gott führen lasse, als daß der Mensch sich selbst darein versetze." (524).

ihnen in keiner Weise nachgegeben wird. Durch die geistige Abgeschiedenheit besitzt der Mensch sowohl den »ganzen Glauben« an die sakramentale Einung, als auch die Fähigkeit, sich Gott allezeit gleich vertrauensvoll zuzuwenden. (527).[231] Entscheidend ist nicht die affektive Disposition, also ein von Zweifeln oder Schuldgefühlen freies Gemüt, sondern das geistige Hingekehrtsein zu Gott – kraft des Seelengrundes –, das von den Bewegungen, die den Untrost bewirken, unberührt bleibt.[232] Um diese Disposition zu erlangen, soll der Mensch auf zwei Dinge achten, die auch Christus zu eigen waren:

„Auch er hatte oberste und niederste Kräfte, und die hatten auch zweierlei Werk: seine obersten Kräfte waren im Besitz und Genuß ewiger Seligkeit, die niedersten aber befanden sich zur selben Stunde im größten Leiden und Streiten auf Erden, und keines dieser Werke behinderte das andere in seinem Anliegen." (527). Eckhart unterscheidet hier zwischen »obersten Kräften«, d.h. Gedächtnis, Verstand und Willen, und »niederen Kräften«, was alle anderen Vermögen umfaßt: Phantasie, sinnliche Empfindung, vitale Kräfte usw. Im folgenden spricht er auch vom »Geist«, was zwei Bedeutungen in sich vereint. Das Wort bezeichnet allgemein die Gesamtheit der oberen Seelenvermögen, sofern sie geistige Kräfte der Vernunftsseele sind (*anima rationalis*). Ferner wird es auch im Sinne der eingeübten Abgeschiedenheit verwendet.[233] Es steht für den Geist, der ledig geworden ist, also die geistige Essenz der Seele und ihrer Kräfte darstellt:

„So auch soll's in dir sein, daß die obersten Kräfte zu Gott erhoben (*erhaben in got*) und ihm ganz dargeboten und verbunden sein sollen. Mehr noch: alles Leiden, fürwahr, soll man ganz und gar dem Leibe und den niedersten Kräften und den Sinnen anbefehlen, wohingegen der Geist (*geist*) sich mit ganzer Kraft erheben (*erheben*) und losgelöst in seinen Gott versenken soll (*versenken*). Das Leiden der Sinne aber und der niedrigsten Kräften noch auch diese Anfechtung berühren ihn [*den Geist*] nicht. [...] Willst du deinen Gott würdig empfangen, so achte darauf, daß deine obersten Kräfte auf deinen Gott gerichtet seien, daß dein Wille seinen Willen sucht, und worauf du's bei ihm abgesehen hast und wie deine Treue zu ihm bestellt sei." (527).

Nun könnte man einwenden, daß Eckhart hier ja nur über die Kommunion spricht und eine Kontemplationspraxis überhaupt nicht im Blick hat. Zunächst ist zu bedenken, daß die Eucharistiefeier für vie-

[231] RdU 20: „Wer daher gleich glaubt, der empfängt gleich und hat gleich." (527). Ein lediges Gemüt ist frei von einem Schwanken in der wesenhaften Liebe, daher Gott allzeit »gleich« vertrauensvoll zugekehrt.

[232] Zur Frage der Notwendigkeit der Beichte vgl. den Anfang von Kap. 21 (528)

[233] Vgl. RdU 21 (280,8).

le seiner Hörer von der Privatandacht gar nicht zu trennen war. Nach dem Zeugnis der Schwesternbücher war die Kommunion ein ersehnter Höhepunkt des Gebetslebens, auf die sich die Frauen gründlich vorbereiteten.[234] Ein Beispiel ist etwa *Mechthild von Stans*: „Einsamkeit und Schweigsamkeit liebte sie von Herzen. An Tagen, wo sie unsern Herrn empfing, und alle Freitage im Advent in den Fasten schwieg sie emsiglich." (T 207).

Ferner ergibt sich aus dem Gesamtkontext der *Reden*, daß Eckhart zwar keine einzelne Übung beschreiben, aber prinzipiell darlegen will, was der Mensch in allen Dingen – und dies mit gesteigerter Aufmerksamkeit in der Messe und im Gebet – verwirklichen soll. Dafür spricht die Eigenart der geforderten Disposition. Es geht ja nicht um eine punktuelle Vorbereitung, sondern darum, wie man ein wesenhaftes Bereitetsein erlangen kann, das von wechselnden Trost- und Untrostzuständen unabhängig ist. Dadurch gewinnt seine Weisung, da sie ja ein hohes Maß an Gelassenheit voraussetzt, gewissermaßen den Charakter einer Grundübung.

Das Problem, genau festzustellen, ob Eckhart hier tatsächlich etwas zur Gebetspraxis sagen will, resultiert aus seiner Neigung, verschiedene Aspekte des geistlichen Lebens in eins zu fassen. Insofern ist es schwierig, eine genaue Grenze zwischen Buße, Eucharistiefeier oder Kontemplation zu ziehen. Das verbindende Moment ist jeweils ein und derselbe geistige Grundakt, der in allen Situationen gegeben sein soll und im Gebet nur ausdrücklich wird: „daß des Menschen Gemüt gänzlich zu Gott gekehrt sei."(508).

Gleichwohl geschieht dies in Kapitel 21 nicht ohne eine besondere Akzentsetzung. Eckhart spricht vor allem über die mystische Bedeutung der Eucharistie, d.h. er betrachtet sie aus dem Blickwinkel der Kontemplationspraxis.[235] Dies wird durch die verwendete Terminologie bestätigt. Denn der Ausdruck »Erhebung des Geistes« (*elevatio mentis*) ist eine bekannte Definition für das Wesen des Gebets. Die klassische Formel, die auch Thomas von Aquin in seiner Abhandlung *De oratione* anführt, stammt von Johannes Damascenus und lautet:

[234] Eine tägliche oder sogar wöchentliche Kommunion war nicht üblich und sie stand im engsten Zusammenhang mit der Gewissenserforschung und Beichte. Ferner verzichteten manche Schwestern des öfteren als Demutsübung auf den Empfang der Kommunion, obwohl sie die rechte Disposition besaßen. Zur Befürwortung des häufigen Kommunionempfangs bei Gertrud von Helfta vgl. M. Bangert, *Demut in Freiheit*, 344–348. Eckhart rät im Kap. 20 ebenfalls zum häufigeren Empfang der Eucharistie: „Je öfter du dann zum Sakrament gehst, um soviel besser wirst du und um soviel besser und nützer ist es auch. Und darum laß dir deinen Gott nicht abreden noch abpredigen." (526).

[235] Zur geistlichen Kommunion vgl. RdU 21 (528).

»Gebet ist ein Aufstieg des Geistes zu Gott« (*oratio est ascensus mentis in Deum*).[236] Im Unterschied zu Thomas verwendet Eckhart diese Definition aber ganz im Sinne der Lehre von der Abgeschiedenheit. Ein Abschnitt aus der *Predigt 19* ist in dieser Hinsicht besonders aufschlußreich. Er macht deutlich, daß Eckhart unter »Gebet« im wesentlichen kein mündliches, objekthaftes Beten versteht, sondern das kontemplative Schweigen:

„Was lobt Gott? – Das tut die Gleichheit. So lobt denn alles Gott, was in der Seele Gott gleich ist. [...] Diese Gleichheit des Bildes lobt seinen Meister wortlos. Was man mit Worten zu loben vermag oder mit dem Munde betet, das ist etwas Geringwertiges. Denn unser Herr sprach einstmals: »Ihr betet, wißt aber nicht, was ihr betet. Es werden jedoch noch wahre Beter kommen, die meinen Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten« (Joh. 4,22–23) Was ist das Gebet? Dionysius sagt: Ein Aufklimmen zu Gott in der Vernunft, das ist das Gebet (*ein vernünftic ûfklimmen in got, daz ist gebet*). [...] Wer Gott loben will, der muß heilig und gesammelt sein und ein Geist sein und nirgends draußen sein, vielmehr muß er ganz »gleich« emporgetragen sein in die Ewigkeit hinauf über alle Dinge."[237] Hier ist mit »Bild« der abgeschiedene Geist gemeint, der die Seele Gott »gleich« macht, bzw. letzlich der Seelengrund als Ebenbild des göttlichen Seins (*imago Dei*). Daß Dionysius Areopagita als Quelle für die Kurzformel genannt wird, ist nur ein Versehen, Eckhart zitiert sonst Johannes Damascenus.[238]

Als weiteres Argument kommt hinzu, daß Eckhart den Begriff »Versenkung« verwendet, was meist das Eingehen in den Seelen- bzw. Gottesgrund bezeichnet.[239] So heißt es ja über das Gebet in Kap. 2: „Das ist ein lediges Gemüt, das ... völlig in den liebsten Willen Gottes versunken ist und sich des Seinigen entäußert hat." (506). Zieht man weitere Belegstellen hinzu, so sieht man, daß der Terminus »*versenken*« das spirituelle Kerngeschehen des Gebets bezeichnet. Er umschreibt die unmittelbare Einung mit Gott: „Je mehr der Mensch in den Grund rechter Demut versenkt wird, um so mehr wird er versenkt in den Grund göttlichen Seins." (Pred. 55).[240] Ebenso umfaßt der Begriff das Zunichtewerden: „Und in diesem Einen sollen wir ewig versinken vom Etwas zum Nichts." (Pred. 83).[241] Schließlich impliziert der Begriff das

[236] Vgl. Thomas von Aquin zur *Frage, ob das Gebet ein Akt des Strebevermögens* ist, Sth. II–II, q. 83, a. 1 ad 2.

[237] DW I 503.

[238] Die Zuweisung an Dionysius ist ein Versehen Eckharts oder der Überlieferung, das Zitat stammt aus Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa,* III, cap. 24.

[239] Vgl. RdU 2: „*versinken*" (190,12) u. 20: „*versenken*" (271,7).

[240] Pred. 55 (DW II 743).

[241] Pred. 83 (DW III 586).

Ledigwerden der Seelenkräfte, also das reine Schweigen, worin sich die Gottesgeburt ereignet:
„Bemerke erstens, daß das Haus Gottes das Wesen der Seele selbst ist, in das Gott allein sich einsenkt (*illabitur*), und zwar Gott bloß. Hier behandle, daß er sich in die Seele einsenkt, wenn die geistigen Kräfte zuvor von den Eindrücken der sinnlichen gereinigt sind ... Zweitens bemerke, daß die höhere Vernunft [*intellectus*] das Haus Gottes ist. Deswegen werden aus ihm die »Käufer und Verkäufer« hinausgeworfen (Mt. 21,12). Erstens, weil das Werk der Tugend und vor allem das Werk der Liebe nicht auf Lohn sieht. Zweitens, weil dort Ruhe und Schweigen ist, wo der Vater das Wort »ohne Lärm« spricht. Die zeitlichen Dinge nämlich, die mit Bewegung verbunden sind, gehören zur niedrigen Vernunft [*ratio*]." (Serm. XXIV).[242]
Das Erheben der Seelenkräfte bezeichnet somit den beschaulichen Akt, anders gesagt – im Sinne der Abgeschiedenheit –, ein lauteres Schweigen, das regelmäßig geübt werden soll, um eine kontemplative Grundhaltung auszubilden. Eckhart beschreibt diese Hinkehr zu Gott als eine Bewegung der Seele in zwei Richtungen, die sich zu einem Kreis zusammenschließt. Durch die bildliche Rede vom »Erheben«/ »Versenken« gelingt es ihm, in wenigen Zeilen eine spirituelle Reifung zusammenzufassen, die unter Umständen ein ganzes Leben in Anspruch nehmen kann. Es lohnt sich, diese Metaphorik aufzuschlüsseln, um zu sehen, wie Eckhart die kontemplative Gebetspraxis in einem einzigen Bild verdichtet hat.
Die erste Bewegung weist in die »Höhe«: Der Übende soll Vernunft und Willen »*erheben*«, sie Gott ganz darbieten und mit ihm verbinden, womit ihre Vergeistigung und Übereignung an Gott gemeint ist (271,4). Dies geschieht durch die Entblößung des Geistes, indem die oberen Seelenkräfte ihre Objekte aufgeben. Die »Erhebung« umfaßt praktisch den gesamten Übungsweg von Sammlung und Betrachtung bis zur Kontemplation. Das Schweigen kehrt Intellekt- und Willenskräfte in die Stille des Seelengrundes, wodurch der Mensch für die Seligkeit des abgeschiedenen Geistes empfänglich wird. Das Kerngeschehen der »*elevatio mentis*« ist somit das Zurückgewinnen der Abgeschiedenheit:
„Lege ab alles, was dein ist, und übereigne dich Gott, so wird Gott dein eigen, wie er sich selbst eigen ist, und er ist dir Gott, wie er sich selbst Gott ist, und nicht weniger. [...] Richte alle deine Werke zu Gott hin. Es gibt viele Leute, die dies nicht begreifen, und es dünkt mich nicht wunderlich; denn der Mensch, der dies begreifen soll, der muß sehr ab-

[242] Serm. XXIV,2 n. 249 (LW IV 227,11–228,7); s. auch Serm. IX n. 99; XLV n. 452; In Ioh. n. 304; 311; 581 u. 585.

geschieden und erhaben sein (*erhaben sîn*) über alle irdischen Dinge." (Pred. 30).[243]

Die zweite Richtung weist in die »Tiefe«: Der Mensch soll seinen Geist mit ganzer Kraft erheben und sich in Gott »*versenken*« (271,7). Eckhart spricht paradoxerweise vom »Erheben«, obwohl die Bewegung nach unten zielt. Dies besagt, daß zuerst die Identifikation mit der kreaturhaften Existenzweise und seelischen Sammlung aufgegeben, also der Geist »losgelöst« sein muß, bevor er in Gott eingehen kann. Gegenüber der »*elevatio*«, wo der Akzent auf dem Ledigwerden liegt, bezeichnet die »Versenkung« mehr die unmittelbare Überformung mit dem göttlichen Sein. Ferner betont sie stärker den reinen Geistcharakter des kontemplativen Schweigens: „Vernunft aber dringt hinauf in das Sein, ehe sie noch an Gutheit oder Macht oder Weisheit oder sonst was etwas, das akzidentiell ist, denkt. Was Gott beigelegt ist, daran kehrt sie sich nicht; sie nimmt ihn in sich; sie versinkt in das Sein und nimmt Gott, wie er lauteres Sein ist." (Pred. 37).[244]

Konkret gehört dazu, daß man alle Dinge und Leiden – die ja nur den äußeren Menschen, nicht aber seinen Seelengrund berühren – den unteren Seelenkräften und dem Leib anempfiehlt. Diese Fähigkeit zur radikalen Nicht-Identifizierung mit „*dem lîchamen und den nidersten kreften und den sinnen*" wird vor allem durch eine vorbehaltlose Hingabe an den Willen Gottes gewonnen (271,5–6). Deshalb gibt Eckhart den Rat: „Willst du deinen Gott würdig empfangen, so achte darauf, daß deine obersten Kräfte auf deinen Gott gerichtet seien, daß dein Wille seinen Willen sucht, und worauf du's bei ihm abgesehen hast und wie deine Treue zu ihm bestellt sei." (527). Die wahre Versenkung in Gott, der im „*grunde der sêle*" verborgen ist, wird also daran erkannt, inwieweit Leiden und Anfechtungen den Menschen nicht mehr zu Unglauben und Untugend verleiten können (219,8).

Der kontemplative Akt besitzt demnach zwei Seiten, die untrennbar miteinander verbunden sind. Einerseits das Ledigweden der Seelenkräfte (*elevatio*) und andererseits die Einung des losgelösten Geistes mit dem göttlichen Sein (*versenken*). Wobei die Bewegung in die »Höhe« für das Ich einen »Abstieg« in das Zunichtewerden bedeutet (*Demut*), und umgekehrt die »Versenkung« des Geistes ein Erheben aus der »Tiefe«, weil er in Gott eingeht (*Seligkeit*).[245] Die Vollendung

[243] DW II 658; Pred. 60: „Wodurch wird die Seele rein? – Dadurch, daß sie sich an geistige Dinge hält; dadurch wird sie erhoben; und je höher sie gehoben wird, um so lauterer wird sie in ihrer Andacht." (DW III 508).

[244] DW II 677.

[245] Vgl. RdU 2 über das Gebet des »ledigen Gemüts«: „*in den liebsten willen gotes versunken*" (190,2); s. auch RdU 22: „*daz nehme er âne mittel von gote*" (285,3);

der Kontemplation geschieht in der gnadenhaften Erhebung, wenn die Seele plötzlich in die „unfaßbare Gottheit" eingeht (526).[246] Das Ziel der Übung ist ihre Aufhebung: „Die Seele, die so über alle Dinge hinausgekommen ist, die erhebt der Heilige Geist und erhebt sie mit sich in den Grund, aus dem er ausgeflossen ist." (Pred. 23).[247]

Liest man Eckharts Metaphorik vor dem Hintergrund der Predigten Johannes Taulers, dann wird noch deutlicher, daß er konkrete Übungen im Blick hat. Bei Tauler werden die Begriffe »*elevatio*«/»*versenken*« anschaulicher verwendet, etwa in der *Predigt 70,* wo er einige Ratschläge für die Nachtwache gibt. Zuerst beschreibt er die nächtliche Meditation als einen Aufschwung in das göttliche Dunkel: „In dieser Erneuerung und dieser Einkehr erhebt sich der geschaffene Geist allzeit über sich selbst (*swimmet über sich*), höher als je ein Adler sich auf die liebe Sonne zu hin erhob oder das Feuer in die Höhe. So schwebt (*swimmet*) der Geist der göttlichen Finsternis entgegen, wie Job sprach: »Dem Menschen ist der Weg verborgen und ist mit Finsternis umkleidet«. Das ist die Finsternis der göttlichen Unbekanntheit, wo Gott über allem steht, was man von ihm aussagen kann, ohne Namen und Form, ohne Bild, jenseits aller Weisen und allen Seins (*bildelos über alle wise und über alle wesen*). Das ist, ihr meine Lieben, die wesentliche Umkehr."[248]

Direkt im Anschluß an diese eher theoretische Erläuterung macht Tauler seinen Hörern konkrete Vorschläge, was sie in der privaten Gebetszeit üben sollen. Er nennt nacheinander alle Elemente, die zur vertieften Kontemplation gehören: Übungszeit, Sammlung, Objektlosigkeit, Demut, Absichtslosigkeit, Hingabe, Liebe, Vergessen aller Dinge:

„Für sie ist die Stille der Nacht von besonderem Nutzen und großer Förderung. Wenn der Mensch vor der Metten einen guten Schlaf getan hat, soll er sich sachte alle seiner Sinne und sinnlichen Kräfte entziehen und nach den Metten sich mit aller Kraft ganz in sich versenken (*recht in senken*) und sich emporschwingen (*erswimmen*) über all seine Kräfte, über alle Bilder und Formen hinaus. Seine Schwäche empfindend, darf er nicht daran denken, sich der erhabenen Finsternis zu nahen, von der ein Heiliger schreibt: »Gott ist Finsternis trotz allen Lichtes«; aber wegen der Finsternis von Gottes Unerkanntheit soll sich der Mensch

Pred. 4: „Auf daß du es ihm alles zu eigen gebest, sieh zu, daß du dich in rechter Demut unter Gott erniedrigst und Gott in deinem Herzen und in deinem Erkennen erhebst." Pred. 4 (DW I 445); zur Demut s. RdU 23 (534).

246 Vgl. RdU 20 „*unbegriffenlîchiu gotheit*" (267,6).

247 DW I 521; zur Bedeutung der Gnade vgl. Pred. 82: „Darum kommt Gott mit der Liebe, auf daß sie die Seele erhebe, damit sie über sich selbst hinaus zu wirken vermöge." (DW III 582); s. auch RdU 20; 23: „daß er in den zweiten Chor erhoben würde" (528); „ein Erhöhen durch Gott" (534).

248 Pred 70, ed. G. Hofmann, Bd. II, 539–540/Pred. 56, ed. Vetter, 263,19–26.

Gott in aller Schlichtheit überlassen, nichts fragen, nichts verlangen, nur Gott im Sinne haben und ihn lieben. Wirf dann alle Dinge in den unbekannten Gott, auch deine Gebrechen, deine Sünden und all das, was du vorhast, alles in wirkender Liebe; wirf all das in den finsteren, unbekannten göttlichen Willen."[249]

Nach dieser Motivation zur regelmäßigen Übung warnt Tauler eindringlich vor Quietismus und Verzweckung der Kontemplation. Ebenso wie Eckhart fordert er seine Hörer auf, so zu üben, daß sie Gott allezeit gegenwärtig haben. Sie sollen sich nicht auf einzelne Gebetszeiten fixieren, sondern fähig werden, auch bei der täglichen Arbeit zu meditieren: „Dieser Mensch soll auch, abgesehen hiervon, nichts verfolgen noch wollen; weder eine bestimmte Art noch Ruhe oder Wirksamkeit, weder dies noch das, so oder anders; er soll sich vielmehr dem unbekannten Willen Gottes überlassen. Wäre aber der Mensch bei jenem inneren Werk und Gott fügte es so, daß er dieses hohe, edle Tun unterbräche, etwa um einen Kranken einen Dienst zu erweisen, ein Getränk zu bereiten, so sollte jener Mensch das in großem Frieden tun. [...] So sollen diese edlen Menschen, wenn sie sich des Nachts gar wohl in dieser innerlichen Einkehr und auch des Morgens ein wenig geübt haben, in gutem Frieden ihre Arbeit verrichten, jeder wie Gott es ihm fügt, und Gott während ihrer Tätigkeit im Sinn haben (*nem Gotz in dem werken war*), denn man darf sicher sein: es kann dir bei deiner Arbeit mehr Gutes geschehen als bei jener Beschauung."[250]

Schließlich sei noch die *Predigt 80* als Beispiel angeführt, denn sie bietet einige zusätzliche Details über die klösterliche Meditationspraxis. Darüber hinaus zeigt sie besonders gut, wie Tauler, pädagogischer als Eckhart, auf konkrete Einzelheiten des geistlichen Lebens eingeht:

„Ferner soll man des Abends zeitig zur Ruhe gehen, gleich nach der Komplet, so daß man nach Mitternacht um so frischer sei und sich um so nachdrücklicher Gott zuwenden könne. Kann aber jemand des Abends nicht schlafen, so verhalte er sich ruhig und nehme sich das vor, was er nach der Metten tun wollte. Lernet stets im Frieden bleiben, wie die Dinge auch kommen mögen. Nach den Metten bleibet etwas für die Zeit einer Singmesse im Chor: da habet acht auf euer Herz und euren Grund (*nemet úwers herzen war und úwers grundes*); wird euch aber der Kopf schwer und fühlt ihr euch müde, so geht in eure Zelle, wo ihr am wenigsten gehindert seid, zu eurem Bett, oder legt euch darauf, und kehrt euch ganz zu euch selbst; in der bequemen Lage gelingt das besser denn anderswo; denn wenn eure Natur rastlos ist und gequält wird,

[249] Pred 70, ed. G. Hofmann, Bd. II, 540/Pred. 56, ed. Vetter, 263,26–264,8.

[250] Pred 70, ed. G. Hofmann, Bd. II, 540–541/Pred. 56 ed. Vetter, 264,9–20. Zum Vorrang der Nächstenliebe vgl. RdU 514–515.

dann wird sie grob und zerstreut, und der Mensch schläft dann nur um so tiefer und reichlicher."[251]

7. Das Gebet aus »ledigem Gemüt«

Es ist bezeichnend für Eckhart, daß er weder die Vertiefung der Kontemplation noch das unmittelbare Innewerden mit einer regelmäßigen Übungszeit in Beziehung setzt. Der Mensch soll seinen Intellekt und Willen allezeit erheben, um „alle Dinge zu durchbrechen und seinen Gott darin zu ergreifen" (510). Viel direkter als Tauler fordert er eine kontemplative Grundhaltung, die die einzelnen Gebetszeiten und das Handeln im Alltag miteinander verbindet. Es stellt sich aber die Frage, wie dieses Anliegen in die Tat umgesetzt werden soll. Eckhart scheint an eine Art unablässiges Gebet zu denken, das auf keine besondere, innere Aufmerksamkeit angewiesen ist. Entsprechend ist wohl seine Weisung in Kapitel 8 zu verstehen, welche die Lehre aus Kapitel 6/7 über die Abgeschiedenheit und das Handeln aus ledigem Gemüt beschließt:
„Der Mensch soll auch nie ein Werk so gut beurteilen noch als so recht ausführen, daß er je so frei oder so selbstsicher in den Werken werde, daß seine Vernunft je (*iemer*) müßig werde oder einschlafe. Er soll sich ständig (*ie*) mit den beiden Kräften der Vernunft und des Willens erheben (*erheben*) und darin sein Allerbestes (*sîn aller bestez*) im höchsten Grade ergreifen (*nemen*) und sich äußerlich und innerlich gegen jeden Schaden besonnen vorsehen; dann versäumet er nie etwas in irgendwelchen Dingen, sondern er nimmt ohne Unterlaß (*âne underlâz*) in hohem Grade zu." (512).
Die praktische Bedeutung dieser Forderung ergibt sich aus dem Zusammenhang mit Kapitel 2, wo Eckhart das »ledige Gemüt« definiert. Mit »*gemüete*«, ist das »Innere« gemeint, sofern es Geist ist (*mens*), tiefer gesehen, der Seelengrund, weil er das »Herz« der Seele bildet (*essentia animae*).[252] Um Gott allezeit gegenwärtig zu haben, muß das Gemüt habituell, also wesenhaft, ledig sein: „Das kräftigste Gebet ... ist jenes, das hervorgeht aus einem ledigen Gemüt. [...] Das ist ein lediges Gemüt, das durch nichts beirrt und an nichts gebunden ist, das sein Bestes (*sîn bestez*) an keine Weise gebunden hat und in nichts auf das Seine sieht, vielmehr völlig in den liebsten Willen Gottes versunken ist und sich des Seinigen entäußert hat." (506).

[251] Pred. 80, ed. G. Hofmann, Bd. II, 611/Pred. 71, ed. F. Vetter, 384,21–34.

[252] Vgl. RdU 20: „Denn wir sollen in ihn verwandelt und völlig mit ihm vereinigt werden ... unser Herz und das seine ein Herz." (526); das »Herz« symbolisiert den »Seelengrund« und »Gottesgrund« (Gottheit).

Das beständige »Erheben« des Geistes (*ie*), wie es oben gefordert wird, meint faktisch dasselbe wie das Gebet aus dem ledigen Gemüt. Denn ohne das habituelle Ledigsein wäre eine Erhebung zu Gott nur punktuell möglich. Der Mensch besitzt in dem Maße ein „*ledic gemüete*", wie seine Seelenkräfte entbildert sind und er zum kraftvollen Schweigen fähig ist (190,8). Das Kennzeichen des ledigen Gemüts ist seine beständige Weiselosigkeit, d.h. die Transparenz des Inneren für die Gottunmittelbarkeit des abgeschiedenen Geistes. Und insofern kann das Ledigsein als kontemplativer Habitus aufgefaßt werden. Es ist das Fundament für eine ununterbrochene Vergegenwärtigung Gottes ohne besondere Gebete oder Umstände. Denn das ledige Gemüt ist kein momentaner Zustand der Seelenkräfte, sondern eine durch Übung gleichsam zur zweiten Natur gewordene Eigenschaft des Betenden.

Entscheidend ist das wesenhafte Losgelöstsein, nicht eine augenblickliche Disposition. Also die Fähigkeit, die Seelenkräfte ruhen zu lassen, was die Qualität des Denkens und Wollens – das ja für das Handeln im Alltag unverzichtbar ist – grundsätzlich verändert. Dies zeigt sich darin, daß der Betreffende nicht in seinen Gedanken und Willensimpulsen aufgeht, sondern in allen Seelenbewegungen eine luzide Ruhe und Bindungslosigkeit bewahrt.

Im Unterschied zum Beten mit einzelnen Worten, das zeitlich begrenzt geschieht und auf die Tätigkeit der Seelenkräfte angewiesen ist – in dem Sinne also, daß es nicht im Wesenskern der Person verankert ist – kann die Gottverbundenheit des ledigen Gemüts als ein unablässiges »Tiefengebet« bezeichnet werden. Dieses wird als gleichmäßige, gottzugewandte innere Wachheit erfahrbar, worin der Betende sein »Allerbestes« im höchsten Grade »ergreifen« soll.

Damit ist selbstverständlich nicht gemeint, daß man allezeit an Gott denken oder etwas in den Dingen für Gott halten soll. Es besagt vielmehr ein Verspüren der göttlichen Gegenwart *in* der Annahme seiner Fügungen, die sich in alltäglichen Ereignissen bekunden, eben in allen Dingen:

„Gott ist in allen Kreaturen gleich »nahe«. [...] Der erkennt Gott recht, der ihn in allen Dingen gleicherweise (*in glîche*) erkennt. [...] Daß ein Mensch ein ruhiges Leben habe, das ist gut; aber daß ein Mensch ein mühevolles Leben mit Geduld ertrage, das ist besser; daß man aber Ruhe habe im mühevollen Leben, das ist das Beste. Ein Mensch gehe übers Feld und spreche sein Gebet und erkenne Gott, oder er sei in der Kirche und erkenne Gott: erkennt er Gott mehr darum, weil er an einer ruhigen Stätte weilt, wo es Gewohnheit ist, so kommt das von seiner Unzulänglichkeit her, nicht aber von Gottes wegen; denn Gott ist gleich in allen Dingen und an allen Stätten und ist bereit, sich in gleicherweise

hinzugeben, soweit es an ihm liegt; und der nur erkennt Gott recht, der ihn gleichmäßig erkennt." (Pred. 68).[253]

Ein solches Gott-finden-in-allen-Dingen ist keine leichte Sache, sondern erfordert ein lediges Gemüt, das der intensiven Einübung bedarf. Dies ist Gott »gleich« nahe, weil es ihn in allen Dingen ohne Unterschied ergreift, was voraussetzt, daß es dem göttlichen Geist, der abgeschieden und darum allgegenwärtig ist, gleich geworden ist. Die Formulierung in Kapitel 8 »*sîn aller bestez dar inne in dem hœchsten nemen*« bezeichnet zwei Seiten derselben Sache (212,5). Sie bezieht sich auf den Seelengrund, den das ledige Gemüt nicht veräußerlicht hat, was aus der Wendung „*sîn bestez ze keiner wîse gebunden enhât*" in Kapitel 2 über das ledige Gemüt hervorgeht (190,10).[254] Ferner ist damit auch Gott selbst gemeint, sofern er nämlich im Wesen der Seele unmittelbar gegenwärtig ist. Der Mensch soll ohne ein »Mittel« beten, damit ihm Gott als »*sîn aller bestez*« ungehindert im Innersten seiner Seele gegenwärtig sein kann. Im Hinblick auf das ledige Gemüt bedeutet also »*erheben*« die Einkehr der ledigen Seelenkräfte und »*nemen*« das Verspüren der göttlichen Gegenwart im Seelengrund. Was der Mensch mit besonderer Aufmerksamkeit in den festen Gebetszeiten einüben soll.

Für Eckhart umfaßt aber diese »Erhebung« zugleich das »*versinken*« in dem Willen Gottes (190,12). Hieraus ergibt sich die zweite Seite der Kontemplation, nämlich ihre unmittelbare Beziehung zum Alltag. Denn das Ledigsein des Gemüts und die Annahme der Fügungen Gottes sind nicht voneinander zu trennen. Für diese Bedeutung spricht der Anfang von Kapitel 22: „Was immer ihm Gott dann zufügt, das nehme er unmittelbar (*âne mittel*) von Gott und halte es für sein Allerbestes (*sîn aller bestez*) und sei darin ganz und völlig zufrieden." (532).[255] Der Betende soll ohne eigene Absichten im Willen Gottes stehen, der in allen Dingen »*sîn aller bestez*« will, womit die Gabe der wesenhaften Einung gemeint ist. Daher ergreift der Mensch wie im Gebet sein »Allerbestes«, wenn er sich im Alltag darin übt, Gott in seinen Fügungen „*umbe kein warumbe*" zu lieben, denn Gott ist nur in seinem eigenen

[253] DW III 532.

[254] Zur Projektion des Seelengrundes nach »Außen« vgl. Kap. II, 3 (Die Abgeschiedenheit des Geistes).

[255] Zum dreifachen Sinn des Superlativs »*aller bestez*«/»*bestes*« vgl. Pred. 4. Dort unterscheidet Eckhart zwei Bedeutungen: (1) Im Hinblick auf die unmittelbare Annahme des Willens Gottes; ob dem Menschen nun Gutes oder äußerstes Leid widerfährt, er soll es in der Hingabe an Gottes Willen als sein »Allerbestes« nehmen, (2) Hinsichtlich der Gaben Gottes, welche letztlich in ihm selber bestehen, sofern er in die Seele seinen »Sohn« gebiert. Die Pred. 4 steht den *Reden* sachlich und mit großer Wahrscheinlichkeit auch zeitlich sehr nahe, eventuell wurde sie sogar in Erfurt gehalten.

Willen unmittelbar gegenwärtig (282,9).[256] Die kontemplative Grundhaltung wird also im alltäglichen Leben durch selbstlose Tugendwerke und Bewährungsproben ausgeprägt. Mit welcher Radikalität Eckhart das kontemplative und aktive Leben in eins setzt, zeigt folgende Predigt:

„Ein Mensch soll nichts suchen, weder Erkennen noch Wissen noch Innerlichkeit noch Andacht noch Ruhe, sondern einzig den Willen Gottes [...] In Gottes Willen sind alle Dinge und sind etwas, sind Gott wohlgefällig und sind vollkommen, außerhalb des Willens Gottes hingegen sind alle Dinge nichts und gefallen Gott nicht und sind unvollkommen. Ein Mensch sollte um Vergängliches nimmer bitten; [...] In Gott ist nichts als Eines und das Eine ist unteilbar. [...] Nur Eines soll man von Gott empfangen, und was einem dann zufällt, das nehme man als sein Bestes (*sîn bestez*) und sei ohne alle Befürchtung, man könne in dieser Bescheidung (*abescheidenne*) irgendwie behindert werden, innen oder außen; was man auch tun mag, dafern man nur Gottesliebe in sich findet, so ist's genug." (Pred. 62).[257]

Eckhart verbindet Gebet und Handeln zu einer Einheit, indem er die Kontemplation als ein Ausdrücklichwerden des unablässigen Tiefengebets versteht und das Vollbringen guter Werke als einen „Ausbruch" der wesenhaften Liebe, die beständig im Seelengrund verborgen liegt (514).[258] Oder anders gesagt: Beschauliches Gebet und selbstlose Tugend wurzeln in der Abgeschiedenheit des Seelengrundes, worin sie von Gott selbst ihr geistiges Wesen »ohne Unterlaß« – also unmittelbar – als *ein* Sein empfangen.[259]

[256] Zur kontemplativen Haltung in allen Dingen vgl. RdU 18: „Der Mensch soll sich innerlich in allen Dingen hineingebildet haben in unsern Herrn Jesum Christum, so daß man in ihm einen Widerschein aller seiner Werke und göttlichen Erscheinung finde; und es soll der Mensch in vollkommener Angleichung, soweit er's vermag, alle seine [= *Christi*] Werke in sich tragen. Du sollst wirken, und er soll Gestalt annehmen. Tu du dein Werk aus deiner vollen Hingabe (*ûz aller dîner andâht*) und aus deiner ganze Gesinnung; daran gewöhne dein Gemüt zu aller Zeit (*wene dîn gemüete ze aller zît*) und daran, daß du dich in allen deinen Werken in ihn hineinbildest." (524)

[257] DW III 513–514. Vgl. RdU 22.

[258] Vgl. RdU 4: „Bist du gerecht, so sind auch deine Werke gerecht. [...] Erkenne hieraus, daß man allen Fleiß darauf verwenden soll, gut zu sein, – nicht aber so sehr, was man tue oder welcher Art die Werke seien, sondern wie der Grund der Werke sei." (508); RdU 21: „man soll vielmehr danach trachten und nimmer aufhören, bis man die Tugend in ihrem Wesen und Grunde gewinne." (531). Zur Eigenart der eckhartschen Gesinnungsethik vgl. R. Schönberger, *Secundum rationem esse. Zur Ontologisierung der Ethik bei Meister Eckhart*, 251–272.

[259] Vgl. Pred. 20B: „Das Fünklein, das da bereit steht, unseres Herrn Leib zu empfangen, steht immerfort im Sein Gottes. Gott gibt sich der Seele immerfort neu in fortwährendem Werden, er sagt nicht: »Es ist geworden« oder »Es wird werden«,

Eckhart spricht in der oben genannten Weisung aus Kapitel 8 gleich dreimal von »Unablässigkeit«: Der Mensch soll darauf achten, daß seine Vernunft »immer« (*iemer*) wach bleibt, ferner eine »beständige« (*ie*) Erhebung seines Geistes zu verwirklichen und schließlich dadurch »ohne Unterlaß« (*âne unterlâz*) in der Tugendhaftigkeit und im Durchdrungensein von der göttlichen Gegenwart in hohem Maße zuzunehmen (512). Dazu muß der Betende von der bildhaften Betrachtung zur objektlosen Kontemplation fortschreiten und im Schweigen eine zunehmende Einkehr in den Seelengrund wachsen lassen. Da diese Vergeistigung der Gotteserkenntnis um so mehr gefördert wird, je beständiger der Mensch sich darin übt, ist zu fragen, ob Eckhart nicht auch beabsichtigt, seinen Hörern eine neue Übung des unablässigen Gebets zu vermitteln. Denn das Beten »*âne underlâz*« wäre die naheliegendste und einfachste Umsetzung seiner Weisung, „Gott allezeit gegenwärtig zu haben" (509).

Eine Konzeption des Betens »*âne underlâz*«, das sich nicht in der mentalen Wiederholung von Gebetsformeln erschöpft, finden wir bei Johannes Tauler. In der *Predigt 13* erklärt Tauler seinen Hörern die vertiefte Form des unablässigen Gebets. Es besteht in einer habituellen, aber bewußten Einkehr in den Seelengrund. Im folgenden symbolisiert der »Tempel« das ledige Gemüt bzw. den Seelengrund, in dem Gott gegenwärtig ist:

„Wie geschieht nun die Erneuerung in diesem Tempel, in dem der liebreiche Gott so gerne, ja viel eigentlicher wohnt als in allen Tempeln, die je gebaut und geweiht wurden? Neu heißt, was sich nahe seinem Anfang befindet; und das findet statt, wenn der Mensch mit allen seinen Kräften und auch mit seiner Seele in diesem Tempel eingeht und einkehrt, in dem er Gott in Wahrheit wohnend und wirkend findet. Und er findet ihn hier in empfindender Weise (*in bevindender wise*), nicht nach der Art der Vernunft, nicht so, wie man etwas hört oder liest oder durch die Sinne aufnimmt (*durch die sinne ist inkummen*), sondern in erfahrender, kostender Weise (*in bevindender smackender wisen*), wie es aus dem Grund quillt; gleichwie aus eigenem Brunnen und eigener Quelle und nicht zuvor hineingetragen (*nút ingetragen*). [...] Und sooft des Tages diese Einkehr geschieht, wenn möglich tausendmal am Tag (*tusent werbe geschehe des tages*), so oft geht eine Erneuerung vor sich. Und stets werden mit dieser Einkehr neue Lauterkeit, neues Licht, neue Gnade und neue Tugenden geboren. [...] Und wenn man sich auch

sondern: es ist immerfort neu und frisch wie in einem Werden ohne Unterlaß (*gewerdenne âne underlâz*). (DW I 511). Zur Nachbildung der Zeitlosigkeit der göttlichen Seinsverleihung durch den gelassenen Willen vgl. RdU 10: der göttliche und rechte Wille ist „auf die Gegenwart gerichtet" (513).

allezeit in allen guten Vorschriften und Werken üben soll, so gilt es doch vor allem nach dieser Einkehr zu trachten: so wird diese Tempelweihe wahrhaft und vollkommen."[260]

Eckhart lehrt in den *Reden* zwar keine Methode, um das Beten »ohne Unterlaß« zu praktizieren, gleichwohl scheint er das Erlernen einer solchen Einkehr, wie Tauler sie beschreibt, mit seinen Weisungen im Blick zu haben. So empfiehlt er in Kapitel 20 über die Eucharistie, den „geistigen Genuß mit begehrendem Gemüt und in andachtsvoller Einung" zu üben, also die innere Kommunion, die von äußeren Bedingungen unabhängig ist: „Dies kann der Mensch tausendmal am Tag und öfter vollziehen (*tûsentstunt in dem tage und mêr tuon*), er sei, wo er wolle, ob krank oder gesund." (528)

[260] Pred. 13, ed. G. Hofmann, Bd. I, 90/Pred. 13, ed. F. Vetter, 61,7–27. Vgl. Eckharts Auslegung der »Tempelreinigung« (Mt. 21,12): Pred. 1 (DW I 429–433).

V. Das Beten »ohne Unterlaß«

Lehrt Eckhart in den *Reden der Unterweisung* das Beten »ohne Unterlaß«? Die Frage kann weder einfach mit Ja noch mit Nein beantwortet werden. Eine bejahende Antwort wäre falsch, weil er an keiner Stelle von der beständigen Wiederholung einer Gebetsformel spricht. Ebenso unzutreffend wäre es aber zu behaupten, daß Eckhart auf ein unablässiges Gott-gegenwärtig-Haben keinen besonderen Wert legen würde. Diese Dialektik beruht darauf, daß er das Beten »*âne underlâz*« in einer Form vermittelt, die sich von der herkömmlichen Übungsweise in seinem Hörerkreis unterscheidet. Daher durchzieht das Thema »Unablässigkeit« zwar den gesamten Text der *Reden*, aber ohne daß ein einziges Mal der traditionelle Ausdruck »*Orate sine intermissione*« aufgegriffen würde (1 Thess. 5,17).

Statt dessen betont Eckhart die Vergegenwärtigung Gottes um so intensiver. Bereits zu Anfang des Traktats gibt er die Weisung, inständig zu beten: „nicht soll man aufhören, ehe man empfinde, daß man sich mit [Gott] zu vereinen im Begriffe stehe“ (506). Sodann findet sich im 6. Kapitel „*Von abegescheidenheit*“ die programmatische Aussage: „Der Mensch soll Gott in allen Dingen ergreifen und sein Gemüt daran gewöhnen, Gott allzeit (*alle zît*) gegenwärtig zu haben im Gemüt und im Streben und in der Liebe.“ (509). Dieser Leitgedanke wird unter verschiedenen Gesichtspunkten bis Kapitel 21/22 weiterverfolgt. Dort heißt es über den Eifer beim Üben: „Es ist aber für einen ungeübten Menschen ein ungewöhnliches Unterfangen es dahin zu bringen, daß ihn keine Menge und kein Werk behindere – es gehört großer Eifer dazu – und daß Gott ihm beständig (*stæticlîche*) gegenwärtig sei und ihm stets ganz unverhüllt zu jeder Zeit (*ze einer ieglîchen zît*) und in jeder Umgebung leuchte.“ (528). Und wahre Christusnachfolge besagt: „daß der Mensch ein Gott in allen Dingen suchender und ein Gott zu aller Zeit (*ze aller zît*) und an allen Stätten und bei allen Leuten in allen Weisen findender Mensch werden müßte. Darin kann man allzeit ohne Unterlaß (*alle zît âne underlâz*) zunehmen und wachsen und nimmer an ein Ende kommen des Zunehmens.“ (533). Die Thematik erreicht ihr Ziel im Schlußgebet der *Reden*, wo Eckhart um das In-Gott-Sein bzw. die Einung mit Gott bittet (538).

Der Hauptgrund für diese Distanz gegenüber der Mahnung »Betet ohne Unterlaß« ist derselbe wie im Fall der anderen Meditationsübungen. Daß Eckhart die bekannte Formel übergeht, liegt an seiner Unmit-

telbarkeitslehre, die praktisch darauf abzielt, den Gegensatz von festen Übungszeiten und Phasen des Nicht-Betens erst gar nicht einzuführen. Er will den Betenden so bald wie möglich zu einer Kontemplation hinführen, in der das Sprechen einzelner Worte nicht mehr notwendig ist. Das innere Beten soll im ewigen Schweigen des Seelengrundes aufgehen, das als unablässiges Geist- bzw. Tiefengebet durch kein zeitliches Tun oder Lassen unterbrochen werden kann.
Eckharts Weisungen stehen insofern zur Tradition des unablässigen Gebets in einer Art Voraussetzungs- und Überbietungsverhältnis. Denn sie setzen die Einübung mit einem Wiederholungsgebet voraus, um darauf aufbauend zu zeigen, worin die wesenhafte Unablässigkeit des kontemplativen Betens besteht. Das Wissen um diese dialektische Zuordnung von Grundübung und Vertiefung ist vor allem unter zwei Gesichtspunkten aufschlußreich: Erstens zeigt sich, wie die Lehre von der Abgeschiedenheit eine Weiterentwicklung einer traditionellen Gebetspraxis bewirkt. Zudem wird in pädagogischer Hinsicht deutlich, daß Eckhart nicht einfach eine gegenstandslose Meditation lehrt, die ohne längere Vorbereitung geradewegs ins reine Schweigen führen würde.[261]

1. Herkunft und Quellen der Methode

Die Aufforderung Jesu »*allzeit zu beten*« oder die Mahnung des Apostels Paulus »*Betet ohne Unterlaß*« gehörte zur Zeit Eckharts zum offiziellen Gebetsideal des Dominikanerordens. Für die Umsetzung der biblischen Weisung in eine brauchbare Gebetsmethode sind die ägyptischen Wüstenväter maßgebend gewesen. Die frühchristlichen Mönche verstanden die Weisung nicht nur im Sinne eines häufigen oder regelmäßigen Betens, sondern nahmen sie im Unterschied zu einigen Kirchenvätern ganz wörtlich. G. Bunge faßt die Gebetsauffassung der Wüstenväter folgenderweise zusammen:
„»Allzeit« und »ohne Unterlaß beten« bedeutet also nichts weniger als, *immer* und *überall* beten, und zwar nicht als Tun neben andern Tätigkeiten, sondern zur gleichen Zeit mit diesen! [...] Denn bei näherem Zusehen sieht man ja, daß diese Wüstenväter gar kein Gebetsleben *neben* ihrem sonstigen Leben führten, sondern arbeiteten, wie jeder

[261] Eckharts Weisungen stehen durch ihren »Sitz im Leben«, aber auch von der Gebetsmethode her, der benediktinischen »*ruminatio*« oder dem ostkirchlichen Herzensgebet (Jesusgebet) zunächst ungleich näher, als – wie immer wieder insinuiert wird – den *verwestlichten* Formen der Zenmeditation, besonders dann, wenn sie ohne entsprechendes Fundament im christlichen und kirchlichen Glauben praktiziert werden.

Mensch auch, um leben zu können, und auch sechs Stunden Nachtruhe nahmen. Ihr Gebetsleben ist identisch mit ihrem täglichen Leben, durchdringt es vollkommen und führt schließlich dazu, daß der Geist »den ganzen Tag über im Gebet ist«."[262]

Die beiden Hauptquellen, die Eckharts Hörern diese Gebetsweise direkt oder indirekt vermittelten, waren Cassians *Collationes* (um 425), die das anachoretische Lebensideal in Dialogform zusammenfaßten, und das sogenannte *Altväterbuch* (Ende 13. Jh.), das ihre Lehre anhand von Exempla und Sentenzen weitergab.[263] So wird z.B. in der *Vita des heiligen Antonius* die Verbindung von Handarbeit, Meditationsitz und Stoßgebeten beschrieben:

„Als der Altvater Antonios einmal in verdrießlicher Stimmung und mit düsteren Gedanken in der Wüste saß, sprach er zu Gott: »Herr, ich will gerettet werden, aber meine Gedanken lassen es nicht zu. Was soll ich in dieser meiner Bedrängnis tun? Wie kann ich das Heil erlangen?« Bald darauf erhob er sich, ging ins Freie und sah einen, der ihm glich. Er saß und arbeitete (*sedentem atque operantem*), stand von der Arbeit auf und betete (*surgentem ab operibus et orantem*), setzte sich wieder und flocht an einem Seil, erhob sich dann abermals zum Beten; und siehe, es war ein Engel des Herrn, der gesandt war, Antonius Belehrung und Sicherheit zu geben. Und er hörte den Engel sprechen: »Mach es so und du wirst das Heil erlangen«."[264]

Als weitere Quellen sind die Lebensbeschreibungen der Ordensheiligen oder die volkstümlichen Heiligenlegenden zu nennen, die anschaulich erzählten, wie die Heiligen das Beten »ohne Unterlaß« in vollkommener Weise praktizierten. So berichtet Gerard de Fracheto OP († 1271) in den *Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum* darüber, daß Jordan von Sachsen, der 2. Ordensgeneral, die langen Fußmärsche für das persönliche Gebet nutzte und dabei ganz in der Meditation aufging. Oder Jacobus de Voragine OP († 1298), der Verfasser der *Legenda aurea*, beschreibt Dominikus als Schüler Cassians und eifrigen Beter:

[262] G. Bunge, *Irdene Gefäße. Die Praxis der persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter*, 92–94; vgl. auch ders., *Das Geistgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrios Pontikos*, 29–43. Drei Dinge bestimmen die spirituelle Praxis der Wüstenväter: „1. Handarbeit (ἐρόχειρον), 2. Meditation (μελέτη), 3. Gebet in kleinen Abständen (κατ' ὀλίγον εὐχή)." (aaO., 34). Zum Ursprung des »Jesus-Gebets« bzw. ostkirchlichen »Hesyasmus« in der Praxis der Wüstenväter vgl. aaO., 42: „Die ältesten epigraphischen Bezeugungen des sog. »Jesus-Gebetes« finden sich bezeichnenderweise in Ägypten, und zwar in den Kellia."

[263] K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. I*, 125, bezeichnet die *Collationes* als als „Grundbuch monastischer Vollkommenheit".

[264] *Verba seniorum, Libellus 7, n. 1* (PL 73, 893; PG 65, 136); zit. n. B. Miller, *Weisung der Väter*, 15. Dieselbe Episode wird auch in der *Legenda aurea* erzählt; vgl. ed. E. Weidinger, 80 (ed. R. Benz, 124–125).

„Da er allein ein Spiegelbild des wahren Lebens war, wählten ihn die Kanoniker [von Osma] zum Subprior. Er widmete sich nun Tag und Nacht dem Lesen und Beten und bat Gott inständig, er möge ihm die Gnade verleihen, sich einmal ganz dem Heil seiner Mitmenschen widmen zu dürfen. Er las mit größten Eifer im Buch »De collationibus patrum« und erlangte einen hohen Grad an Vollkommenheit. [...] Als nun die Vesper beendet war und die anderen Brüder sich zur Ruhe begaben, blieb der heilige Dominikus in der Kirche und verbrachte die Nacht nach seiner Gewohnheit im Gebet. [...] Tagsüber war im Umgang mit den Brüdern und Gefährten niemand leutseliger als er, allerdings ohne an Würde etwas einzubüßen, nachts war niemand inbrünstiger im Wachen und Beten. Seine Tage gehörten den Mitmenschen, die Nächte Gott. Aus seinen Augen hatte er gleichsam eine Quelle der Tränen gemacht."[265]

Schriften dieser Art gehörten zum klösterlichen Bildungsgut und wurden häufig als »Tischlesung« genommen, so daß ihre Gebetslehre unwillkürlich zur täglichen Erbauung gehörte. Ferner gehörte dazu die Lektüre der *Collationes*, natürlich mit praktischen Erläuterungen des Magisters, ein fester Bestandteil des Noviziats, was dafür spricht, daß das unablässige Gebet bereits den jungen Predigermönchen geläufig war. Die große Wertschätzung des unablässigen Gebets bezeugen aber auch offizielle Ordensdokumente, so zählt etwa Humbertus de Romanis OP († 1263) in seiner *Erklärung der Ordenssatzungen*, das beständige Beten zu den Tugenden eines Predigermönchs:

„Ich will, daß die Männer an jedem Ort beten, indem sie die Hände in Reinheit erheben (1 Tim. 2,8). So waren die frommen Brüder gewohnt, nicht nur an heiligen Orten zu beten, sondern auch an profanen Stätten; nicht nur in Konventen, sondern überall (*ubique*); bald, wo man zu Gast ist, bald auf dem Weg; bald in der Zelle; bald bei Tisch, bald nach der Mahlzeit, bald auf dem Ruhebett, bald im stillen Winkel, bald in den Vorlesungen, bald über den Büchern, welche man liest, bald im Garten, bald in der Klausur, und so bei allen Ortswechseln. [...] Man soll allezeit beten und darin nicht nachlassen (Lk. 18,1). Deshalb beten heilige Männer gleichsam ununterbrochen (*continue orare*), bald zu Beginn, bald in der Mitte, bald am Ende ihrer Tätigkeiten, sowohl in günstigen als auch widrigen Umständen."[266]

Eckhart werden solche Texte, gerade in seiner Funktion als Ordensoberem, bekannt gewesen sein, zumal einiges dafür spricht, daß er Humberts *Epistola De vita regulari* als Vorlage für seine Gliederung

[265] *Legenda aurea*, *Von Sankt Dominikus* (ed. E. Weidinger, 306; 314; ed. R. Benz, 539; 459–460).

[266] Humbertus de Romanis, *Opera de Vita regulari, Vol. II*, ed. J.J. Berthier, 94–95.

der *Reden der Unterweisung* verwendet hat.[267] Auf jeden Fall war das Beten »ohne Unterlaß« ein integraler Bestandteil der aus der dominikanischen „Ordensspiritualität erwachsenen Verpflichtung auf das Gebet".[268] Ein zusätzlicher Hinweis auf den gebotenen Charakter des unablässigen Gebets ergibt sich aus der weitverbreiteten *Rechtssumme* des Dominikaners Bruder Berthold (um 1340), einem Kompendium in der Volkssprache, in dem kurz und bündig alle kanonistischen und moraltheologischen Hauptprobleme behandelt werden, die in der Seelsorge vorkommen. Die lateinische Vorlage dazu bildet die *Summa confessorum* des Johannes von Freiburg OP († 1314), eines Zeitgenossen Eckharts. Hier wird natürlich keine anachoretische Gebetsmethode zur Pflicht gemacht, gleichwohl im Anschluß an Thomas von Aquin bzw. Augustinus eine beständige Ausrichtung auf Gott in allen Dingen verlangt. Weil dieses interessante Zeugnis nicht leicht zugänglich ist, soll es ausführlich zitiert werden:

„Das Gebet des Menschen soll beständig sein ohne Unterlaß (*an underlaz*), das heißt: alle Tage. Denn ein jeglicher Mensch bedarf für seinen Leib und seine Seele täglich der Hilfe Gottes. [...] Darum sprach unser Herr, Lk. XVIII: »Oportet semper orare. Man muß allezeit beten«. [...] Aber der Mensch kann nicht beständig mit dem Mund beten, sondern er muß auch noch andere Dinge tun, die er für den Leib nötig hat. Darum: Wer in seinem Herzen einen ganzen Glauben und Liebe zu Gott und eine ganze Hoffung und Vertrauen zu Gott und beständige Sehnsucht (*staetw begerung*) nach Gott hat, dieser Mensch betet den ganzen Tag, und das Gebet und alle seine äußeren Werke werden segensreich aufgrund dieser vier [Tugenden]. Daher spricht Sankt Augustinus: »Fide, spe, caritate et continuo desiderio oramus«. Auch spricht Sankt Ambrosius: Der Mensch betet allezeit (*pett alzeit*), der allezeit gut handelt. Und wer in allen seinen Werken eine gute Absicht hat, der betet beständig (*pettet staetleich*). Jedoch macht den ganzen Tag mit dem Mund beten den Menschen verdrießlich und nimmt ihm die Innerlichkeit, wodurch das Gebet ja segensreich werden soll. Daher hat dies die heilige Kirche bedacht und von den vierundzwanzig Stunden, welche der Tag und die Nacht haben, nicht mehr als sieben Stunden zum Gebet und als Horen festgesetzt.[269] Und diese sind voneinander unterschieden und getrennt, und zwischen jeder Gebetszeit und Hore ist andere Zeit, während der Mensch andere Dinge, die nötig sind, tun kann, damit er

[267] Vgl. G. Steer, *würken vernünfticlîchen. Das »christliche« Leben nach den »Reden der Unterweisung« Meister Eckharts*, 94–108.

[268] Vgl A.M. Haas, *Meister Eckhart und die Deutsche Sprache*, 223–224.

[269] Damit sind die sieben [acht] Tagzeiten des Stundengebets gemeint: Mitternachtshore (*Vigilien*), Laudes, [Prim], Terz, Sext, Non, Vesper und Komplet.

danach das Gebet in der Betzeit mit größerer Andacht (*pezzer andacht*) tun möge, die wieder darauf folgt."[270]
Bei aller grundsätzlichen Übereinstimmung ist der spezifische Unterschied zu den *Reden* unübersehbar. Was Bertholds kanonischer Abhandlung fehlt, ist der ausdrücklich mystische Grundzug. Denn er fordert weder die Wiederholung einer Gebetsformel (Cassian), noch eine unmittelbare Ausrichtung auf die Gotteinung (Eckhart). Was die *Rechtssumme* und *Reden* aber verbindet, ist das spirituelle Grundanliegen: die Verwirklichung einer beständigen Hinwendung zu Gott ohne mündliche Gebete (*continuum desiderium*). Darüber hinaus zeigt dieser Text, daß dem unablässigen Gebet wie auch immer eine kirchliche Verbindlichkeit zukam, die im Falle seiner Mißachtung zu einem Beichtkasus werden konnte, was zumindest Priester und vor allem Ordensleute betraf.

2. Die Gebetspraxis im Dominikanerorden

Für das Beten »ohne Unterlaß« eigneten sich besonders einfache, manuelle Arbeiten und vor allem die langen Reisewege, die im Mittelalter meist notgedrungen bzw. in den Bettelorden wegen des Armutsgelübdes zu Fuß zurückgelegt werden mußten. Im Unterschied zur objektlosen Schweigemeditation ließ sich die rhythmische Wiederholung einer festen Gebetsformel sehr leicht mit der Körperbewegung beim Wandern verbinden. Überhaupt muß man bedenken, daß die Zeit auf Reisen bewußt für das Stundengebet, aber auch für scholastische Disputationen oder geistliche Gespräche genutzt wurde, also deren Gestaltung – insbesondere beim Wandern in der Gruppe – nicht dem Zufall überlassen blieb. So heißt es bei Humbertus de Romanis: „Für die Reisewege gilt, daß die Zeit nutzbringend verbracht werden soll, der Bruder ist gehalten mit seinen Gefährten manche Psalmen und andächtige Gebete zu sprechen und fruchtbringende Unterredungen (*collationes*) zu führen."[271] Eine Weisung, die wir in ähnlicher Weise schon bei Cassian finden. Indes bezieht sie sich dort unmittelbar auf die Methode: „Singe den [Gebetsvers] vor dich hin, wenn du mit deiner

[270] G. Steer, u.a. (Hrsg.): *Die »Rechtssumme« Bruder Bertholds. Eine deutsche abecedarische Bearbeitung der »Summa Confessorum« des Johannes von Freiberg, Bd. I,* 416–447; bes. 428–432.

[271] Humbertus de Romanis, *De officiis ordinis, cap. I: De officio magistri ordinis, XII. Circa itinera*: „In itinere constituto, ut tempus utiliter expendatur, sunt ei cum sociis aliqui psalmi et orationes devotinis dicendae, aliquae salutares collationes habendae" (*De vita regulari, Vol. II*, ed. J.J. Berthier, 191).

Arbeit beschäftigt bist oder einen Dienst verrichtest oder wenn du dich auf Reisen befindest (*in itinere*)."[272]

Ein besonderes Zeugnis für das Gebetsideal des Predigerordens ist die Schrift *De novem modis orandi S. Dominici* (um 1280), deren neunte Weise das unablässige Gebet umfaßt. Einiges spricht dafür, daß diese Abhandlung in Eckharts Hörerkreis bzw. den Autorinnen der Schwesternbücher bekannt war. Die folgende abgebildete Minatur (sowie die Miniaturen in Kapitel VII) sind dem *Codex Rossianus* entnommen, einer Handschrift der *Neun Gebetsweisen*, die ein katalanischer Buchmaler vor 1350 illustriert hat. Daß diese neunte Gebetsweise zuletzt beschrieben wird ist kein Zufall. Sie bildet gleichsam den krönenden Abschluß des Traktats, was zudem ihre herausragende Bedeutung für die Kontemplation signalisiert:

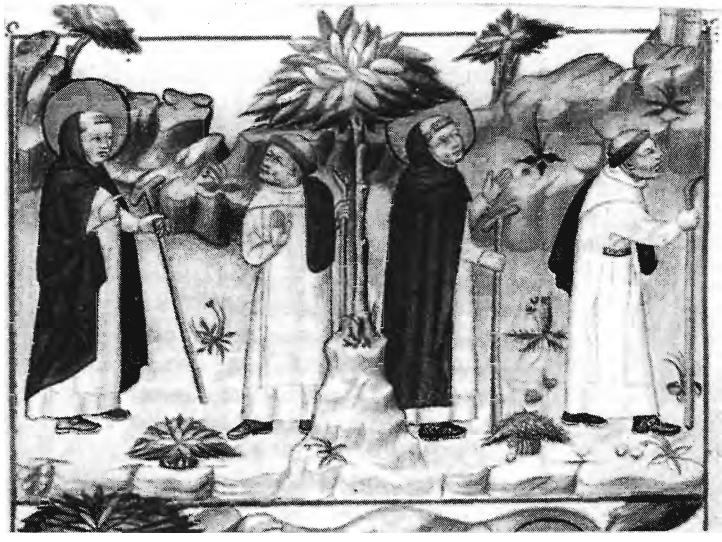
„In der folgenden Weise betete Dominikus, wenn er von Land zu Land reiste, vor allem, wenn er in eine einsame Gegend kam; da widmete er sich ganz der Meditation, ja der Kontemplation, und sagte dann oft zu seinem Weggefährten: »Es steht bei Hosea geschrieben: ‚Ich werde sie in die Einsamkeit führen und zu ihrem Herzen sprechen.'« (Hos. 2,14). Darauf wandte er sich von seinem Gefährten ab, ging ihm voran, oder öfters folgte er ihm auf Distanz, und indem er alleine dahinschritt, betete er im Gehen (*vadens seorsum orabat*) und lebte in der Meditation auf, als würde in ihm ein Feuer entfacht (*in meditatione eius accendebatur ignis*). Wenn er so im Gebet versunken wanderte (*et hoc inerat ei in tali oratione*), machte er zuweilen Handbewegungen, als wollte er glimmende Asche und Fliegen vor seinem Gesicht verscheuchen; er schien sich auch mit dem Kreuzzeichen (*signo crucis*) zu wehren."[273] Der besondere Stellenwert dieser Gebetsweise wird vom Autor selbst bestätigt: „Nach der Meinung der Brüder erreichte der Heilige in dieser Gebetsweise (*in isto modo orandi*) die Fülle der Heiligen Schrift und gelangte zum Mark der Einsicht in die göttlichen Worte; sie schenkte ihm auch Kraft und den Mut zur überzeugenden Predigt und einen vertrauten Umgang mit den Tiefen des Heiligen Geistes (*occultam familiaritatem spiritus sancti*) im Erkennen von verborgenen Geheimnissen."[274]

Der Text zeigt anschaulich, wie Dominikus durch das unablässige Gebet in die reine Kontemplation geführt wird. Die Beschreibung läßt allerdings offen, in welcher Weise Dominikus das Beten »âne underlaz« auf seinen Wanderungen praktizierte. Die konkrete Gestaltung blieb mehr oder weniger dem einzelnen überlassen, da es sich ja nicht um

[272] Cassian, Coll. X,10, Abbas Isaak, *De oratione* (ed. M. Petschenig. Wien 1886; CSEL XIII, 302; ed. G. / T. Sartory, 256).

[273] V. J. Koudelka (Hrsg.), *Dominikus. Die Verkündigung des Wortes Gottes*, 125.

[274] Ebd.



9. Gebetsweise: *Auf der Wanderung (orate sine intermissione)*

das Stundengebet, sondern um ein privates Gebet handelte. Insofern sind hier mehrere Übungsweisen denkbar: Die Wiederholung eines Psalmverses, wie es Cassian lehrt, oder anderer Gebete, wofür sich das Vaterunser oder Ave Maria anbieten. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, das sogenannte Jesusgebet zu üben, entweder nur mit dem Namen »Jesus« oder in einer längeren Wortfolge, wie etwa „Jesus, Sohn Davids, hab Erbarmen mit mir" (Lk. 18,38).
Schließlich ist noch die beständige Einkehr im Sinne eines schweigenden Verlangens zu nennen (*elevatio mentis*). Denn das unablässige Gebet kann auch ohne Wiederholung einer Gebetsformel geübt werden. Allerdings ist diese Übungsweise für den Anfänger meist ungeeignet, weil es wesentlich schwieriger ist, den Geist ohne ein gewisses »Hilfsmittel« gesammelt zu halten. Die Wahl der entsprechenden Gebetsweise muß sich deshalb nach der Eigenart der Person und ihrer Sammlungsfähigkeit richten. Entscheidend ist in jedem Fall der möglichst häufig, wie auch immer, gesetzte Akt der Einkehr. Heinrich Seuse († 1366) beschreibt diese Aufgabe im *Büchlein der Ewigen Weisheit*:
„Der Diener: Herr, der Uebungen gibt es viele, der Lebensweisen manche (*modi vivendi*), eine so, die andern so; der Weisen sind viele und mancherlei. Herr, die Schriften sind endlos, die Lehren ohne Zahl. Ewige Weisheit, lehre mich mit kurzen Worten aus dem Abgrund aller dieser Dinge, woran ich mich allermeist halten soll. Antwort der Ewigen Weisheit: [...] I. Halte dich abgeschieden von allen Menschen; II. halte

dich frei von allen eingezogenen Bildern; III. befreie dich von alledem, was Balast, Anhalten und Kummer bringen kann; IV. und richte dein Gemüt zu allen Zeiten empor in ein verborgenes göttliches Schauen (*ut animam tuum iugiter sursum in contemplatione divinorum elevatum habeas*), in dem du mich zu allen Zeiten vor deinen Augen trägst als einen ständigen Gegenstand, von dem deine Auge recht nimmer wanke. [...] Der Diener: Herr, wer kann in dem ununterbrochenen Anblick deines göttlichen Gegenstandes zu allen Zeiten stehen? Antwort der Ewigen Weisheit: [...] Denn wenn es dir entgeht, so ist dir wie einem Schiffsmann, dem im starken Gewoge die Ruder entfallen und der nicht weiß, wohin er soll. Kannst du aber hierin noch nicht deines Bleibens haben, so soll dich die Menge der Einkehren (*frequencia actus*) und die emsige Flucht in dasselbe zur Stätigkeit bringen, sofern es möglich ist."[275]

Heinrich Seuses *Buch der ewigen Weisheit* ist kein erbaulicher Traktat, sondern stellt die „Summe seiner seelsorgerischen Erfahrungen" dar.[276] Es handelt sich wie bei den *Reden* um eine Lehre, die zum rechten Verständnis der Nachfolge und mystischen Gotteinung anleiten will. Seine Weisung macht deutlich, daß etwa die *Neunte Gebetsweise* keine praxisferne Hagiographie ist, sondern bei aller Idealisierung eine lebendige Gebetskultur widerspiegelt. Insofern ist Seuse der wichtigste Gewährsmann in Eckharts Schülerkreis, der eine tatsächliche Anleitung zum unablässigen Gebet bezeugen kann. Denn im Unterschied zu Eckhart lehrt er nicht nur die Vertiefung der Kontemplation, sondern auch die Gebetsmethode und zwar in der Form des Jesusgebets. So gibt er im *11. Brief des Briefbüchleins* den folgenden Rat:

„Ein bewährter Gottesfreund soll allezeit etwas an guten Bildern oder Sprüchen in der Seele Mund zu kauen haben, davon sein Herz zu Gott entzündet werde; denn darin liegt das Höchste, was wir in der Zeit haben können, daß wir oft an das göttliche Lieb denken (*gedenken*), das Herz oft nach ihm sehnend abhärmen (*daz herz dik nah im versenden*), oft von ihm reden, seine minniglichen Worte aufnehmen, um seinetwillen alle Dinge lassen und tun, niemanden als ihn allein zu meinen. [...] Wir stehen oder wir gehen, wir essen oder trinken, so soll allewege (*alwent*) die goldene Vorspange IHS auf unser Herz gezeichnet sein. Wenn wir nicht anders können, so sollen wir ihn durch unsere Augen in die Seele drücken; wir sollen seinen zarten Namen im Munde umgehen lassen (*in dem mund umbgan*), uns soll wachend so ernst sein, daß uns nächtens davon träume. [...] Seht, dies ist die beste Uebung, die ihr ha-

[275] *Büchlein der Ewigen Weisheit* (um 1330), Kap. 22 (ed. N. Heller, 263–264).

[276] Vgl. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. III*, 435.

ben könnt; denn eine Krone aller Uebung ist emsiges Gebet und alles andere ist auf dies als auf sein Endziel zu richten."[277]
Diese Anleitung entspricht faktisch der Gebetsweise der Wüstenväter, allerdings mit dem Unterschied, daß die *Collationes* nur den Psalmvers 69,2 – „O Gott, komm mir zur Hilfe, Herr, eile, mir zu helfen" – zur Wiederholung empfehlen. Hingegen ist Seuses Methode in die dominikanischen Mystik eingebettet und durch die Wahl des Namens »Jesus« stärker christozentrisch ausgerichtet.
Es soll aber nicht der Eindruck erweckt werden, als wäre das Beten »*âne underlâz*« mehr oder weniger allein die Domäne der Predigerbrüder gewesen. Vielmehr muß man sich vor Augen halten, daß diese Gebetsform bereits auf eine lange Tradition im Benediktinerorden zurückblicken konnte (*oratio brevis*).[278] Gertrud von Helfta († 1301), eine Zeitgenossin Eckharts, erwähnt im *Legatus Divinae Pietatis* mehrfach ihre Übung der benediktinischen »*ruminatio*«, welche der *Neunten Gebetsweise* gleichkommt. Dort heißt es: „Unter anderem wiederholte sie tausendmal solche kleinen Gebete (*ruminando tales versiculos*), die ihr glühendes Verlangen nach Gott aussprachen, um »ihn, durch dessen Liebe sie geschwächt war« (Hld. 2,5; 5,8), in der Folgezeit in wirksamerer Liebe in sich zu ziehen und sich auf das Innigste mit ihm zu verbinden."[279] Ebenso war das Beten »ohne Unterlaß« ein fester Bestandteil der franziskanischen Spiritualität. Im Noviziatshandbuch des Franzikaners David von Augsburg († 1272) *De exterioris et interioris hominis compositione* ist ein ganzes Kapitel der Ermahnung zum häufigen Beten gewidmet. So erteilt David folgende Weisung:
„Auch soll der Gott ergebene Geist (*mens*) sich bei jeder Gelegenheit zur Andacht daran gewöhnen, sich durch Gebet, Flehen, Danken und Loben zu Gott zu erheben (*ad Deum erigere*), entsprechend den wechselnden zu jeder Zeit sich bietenden Gründen, nach dem Wort in Lukas 18: »Oportet semper orare et numquam deficere«; im 1. Thessalonicher:

[277] N. Heller, 356–357. Zur Hinordnung der einzelnen Übungen auf das »Endziel« vgl. Coll. I,4. Vergleicht man Eckhart, Tauler und Seuse miteinander im Hinblick auf ihre Anweisungen zum unablässigen Gebet, so steht Seuse mit der Konkretheit seiner Angaben eindeutig an erster Stelle. Tauler kennt zwar das unablässige Gebet, aber ist in seinen praktischen Hinweisen zurückhaltender, obwohl er konkretere Angaben als Eckhart macht. Tauler liegt mit seiner Kritik an der Verzweckung von Gebetsübungen insgesamt mehr auf der Linie Eckharts. Zum unablässigen Gebet bei Tauler vgl. S. Zekorn, *Gelassenheit und Einkehr. Zur Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler,* 96.144–145.

[278] Zum unablässigen Gebet in der benediktinischen Tradition vgl. Benedikts († 547) Anweisung zum stillen Privatgebet des Mönchs; *Benediktus-Regel*, cap. 20,3–4 (*De reverentia orationis*).

[279] *Gesandter der göttlichen Liebe*, Buch V, cap. 30 (ed. J. Lanczkowski, 496; SC 331, 248).

»Sine intermissione orate, in omnibus gratias agite« und Psalm [33]: »Benedicam Dominum in omni tempore«. Je häufiger jemand betet, desto mehr erfreut ihn das Gebet und desto wirksamer ist es. Und je weniger er betet, desto unverständiger und träger wird er, wie die Erfahrung häufig lehrt (*sicut experientia saepe docet*).[280]
Diese Beispiele sollen genügen, um zu zeigen, daß das unablässige Gebet in den Orden und ihrem seelsorgerischen Umfeld eine geläufige Praxis war. Was Eckhart betrifft, so wird dadurch sein Schweigen zu methodischen Einzelfragen noch verständlicher. Es geht dem Prediger aber nicht nur um einen pragmatischen Verzicht auf bekannte Erklärungen. Letztlich steht hinter seiner Zurückhaltung ein anderer spiritueller Grundansatz, der ihn von seinen Zeitgenossen unterscheidet. Man soll allezeit beten: „Ein Mensch gehe übers Feld und spreche sein Gebet und erkenne Gott, oder er sei in der Kirche und erkenne Gott" (Pred. 68; DW III 532). Zudem ist aber „wohlgeübte Abgeschiedenheit" gefordert, die dem Gebet voraus- und nachgeht, d.h. unablässig ist (530). Der Mensch soll nichts verfolgen, weder Ekstase noch Trost. Eckhart selbst betet weiselos: „Unterwegs, als ich hierher gehen sollte, fiel mir ein (*ich gedâhte unterwegen*), ich möchte lieber nicht hierher gehen, weil ich doch wohl tränenbenetzt werden würde aus Liebe. Wenn ihr je euch mit Tränen benetzt habt aus Liebe, das wollen wir auf sich beruhen lassen. Freude und Leid kommen aus der Liebe." (Pred. 22; DW I 519).

3. »Unablässigkeit« als theologisches Problem

Eckharts intellektuelle Beschäftigung mit der Thematik des unablässigen Gebets steht ohne Zweifel fest. Denn die Frage nach dem genauen Verständnis der »Unablässigkeit« und der religiösen Verpflichtung zu ihrer Praxis war ein Standardthema der Schriftauslegung und systematischen Theologie. Eckharts Mitbruder Thomas von Aquin († 1274) behandelte das Problem ausführlich im *Sentenzenkommentar*, der *Summa theologica* und den *Kommentaren zu den Paulusbriefen*. Die scholastische Streitfrage, die ja auch in Bertholds *Rechtssumme* anklang – „*Awer der mensch mag nit staetlich peten mit dem mund*" –, formuliert Thomas im 14. Artikel der Quaestio *De oratione*: „Muß man anhaltend beten?" (*Utrum oratio debeat esse diuturna*).[281] Bevor Tho-

[280] De comp. III, cap. 59: *Hortatio ad orationem frequentandam* (ed. Quaracchi 328–333); hier 329–330.

[281] Vgl. Thomas, Sth. II–II, q. 83, a. 14. G. Steer, u.a. (Hrsg.): *Die »Rechtssumme« Bruder Bertholds. Eine deutsche abecedarische Bearbeitung der »Summa Confessorum« des Johannes von Freiberg, Bd. I*, S. 428, Sp. 1, v. 98–99.

mas die Frage beantwortet, stellt er zwei Schriftworte als Pro- und Contra-Argument gegeneinander, welche die Problemstellung umreißen:
„Wohl nicht! Denn bei Matthäus 6,7 heißt es: »Wenn ihr betet, macht nicht viele Worte!« Doch viele Worte muß machen, wer lange betet, vor allem beim gesprochenen Gebet (*oratio vocalis*). Also darf das Gebet nicht lange dauern. [...] *Dagegen* steht, daß man andauernd beten soll. Der Herr sagt nämlich bei Lukas 18,1: »Man soll allzeit beten und darin nicht nachlassen«. Und im 1. Thessalonicherbrief 5,17 wird gesagt: »Betet ohne Unterlaß« (*sine intermissione orate*)."[282]
Thomas löst den vermeintlichen Widerspruch auf, indem er das Gebet unter zwei Gesichtspunkten betrachtet. Er unterscheidet mit Rückgriff auf Augustins *Lehrbrief an Proba* zwischen der Sehnsucht der Liebe als Grund des Betens (*causa orationis*) und dem einzelnen Gebet als solchem (*oratio secundum seipsam*). Die Verpflichtung zur »Unablässigkeit« bezieht sich für ihn im strikten Sinne nur auf die Intentionalität, nicht aber auf die zeitliche Dauer des Gebetes. Der Mensch soll alles, was er tut, immer zur Ehre Gottes tun, so findet das einzelne Gebet sein Maß an der inneren Sehnsucht und Ausrichtung auf Gott. Zuerst erläutert Thomas die virtuelle Unablässigkeit:
„Verursacht wird das Gebet von der in der Gottesliebe gegründeten Sehnsucht (*desiderium caritatis*), aus der das Gebet hervorgehen muß. Diese Sehnsucht muß in uns unablässig vorhanden sein (*continuum esse*), entweder in einer aktuell (*actu*) hier und jetzt vollzogenen Handlung oder als stille Wirkkraft (*virtute*). Die Wirkkraft der Sehnsucht (*virtus desiderii*) ist nun in allem beschlossen, was wir aus Liebe zu Gott tun; »alles« aber müssen wir »zur Ehre Gottes tun«, wie es im 1. Korintherbrief 10,31 heißt. In diesem Sinn müssen wir anhaltend beten (*secundum hoc oratio debet esse continua*). Daher schreibt Augustinus an *Proba* (Epist. 130, cap. 10): »Indem wir glauben und Gott lieben, beten wir in unablässiger Sehnsucht ohne Unterbrechung« (*In ipsa fide, spe et caritate, continuatio desiderio semper oramus*)."[283]
Nach dieser grundsätzlichen Lösung macht Thomas noch einige Bemerkungen, welche die konkrete Gebetspraxis berühren. Interessanterweise empfiehlt er weder die anachoretische Übungsweise – mit einer Gebetsformel beständig zu beten –, noch schließt er diese prinzipiell aus. Seine theologische Weisung ist so gehalten, daß sie grundsätzlich für jedes christliche Leben gelten kann:
„Das Gebet in sich betrachtet kann jedoch nicht ununterbrochen andauern (*non esse assidua*), da man sich ja auch mit anderen Dingen beschäftigen muß. [...] Das Ausmaß einer jeden Sache muß jedoch

[282] Vgl. Sth. II–II, q. 83, a. 14 obi. 1; s.c. 1.
[283] Sth. II–II, q. 83, a. 14 c.a. (ed. F. Utz / J. Groner, 106–107).

dem Zweck, dem sie dienen soll, angepaßt sein, wie die Menge dessen, was man trinkt, der Gesundheit. Daher soll das Gebet nur so lange andauern, als es der Steigerung der inneren Sehnsucht dienlich ist (*ad excitandum interioris desiderii fervorem*). Dauert es zu lange, sodaß es ohne Überdruß nicht weitergeführt werden kann, soll man mit dem Beten aufhören. [...] Und wie beim Gebet eines einzelnen auf die innere Verfassung des Betenden (*intentio orantis*) zu achten ist, so ist auch beim Gemeinschaftsgebet die Andacht des Volkes (*devotio populi*) in Betracht zu ziehen."[284]

Wir haben Thomas ausführlich zitiert, weil Eckharts Weisung auf der theologischen Lehre der *Summa* aufbaut.[285] Man könnte allerdings auch Albertus Magnus anführen, der in diesem Punkt keine andere Lehre vertritt als Thomas. Es ist mit Sicherheit davon auszugehen, daß Eckhart, obwohl er diesbezüglich die *Collationes* und das *Altväterbuch* nie zitiert, allein aufgrund seiner Ordensstudien und eigenen Lehrtätigkeit mit der Lehre vom Beten »ohne Unterlaß« gut vertraut war. Er übernimmt die thomasische Lösung bzw. Augustins These, daß die habituelle Sehnsucht (*desiderium continuum*) einem unablässigen Beten gleichkommt, um sodann eigene Akzente zu setzen. Was Eckhart mit Thomas grundsätzlich verbindet, ist der Leitgedanke einer virtuellen Unablässigkeit und die gewisse Distanz zur anachoretischen Gebetsweise.

Der Unterschied zu Thomas fällt erst ins Auge, wenn man sieht, wie Eckharts Schriftexegese sozusagen auf einer tieferen Ebene ansetzt, d.h. unmittelbar auf ihren mystischen Sinn abzielt (*significatio mystica*). Ein aufschlußreiches Zeugnis für seine spekulative Beschäftigung mit dem Beten »ohne Unterlaß« findet sich im späten *Johannes-Kommentar*. Dort gibt er im Anschluß an eine Erörterung der Sohnesgeburt und des Tugendaktes den folgenden Auslegungshinweis: „Dem Gesagten entsprechend läßt sich vieles in der Schrift auslegen, wie das Wort: »man muß immer beten« (Luk. 18,1) und jenes andere: »betet ohne Unterlaß« (1 Thess. 5,17) und: »mein Vater wirkt bis jetzt, und auch ich wirke« (Joh. 5,17)."[286]

In diesem knappen Satz ist eine umfassende Gebetstheorie zusammengedrängt, die bereits den Weisungen der *Reden* zugrundeliegt. Eckharts Bemerkung steht am Schluß eines längeren Abschnitts, in dem er das Wort Jesu „Der Vater, der in mir bleibt, er selbst tut die Werke" (Joh. 14,10) auslegt. Insgesamt läuft seine Exegese darauf hinaus, den

[284] Sth. II–II, q. 81, a. 14 c.a. (ed. F. Utz / J. Groner, 107). Die Auslassungen sind Zitatargumente aus Augustins *Brief an Proba*.

[285] Daß Eckhart sich an Thomas orientiert, sagt er im *Prologus generalis* zum *Opus tripartitum* (Prol. gen. n. 5; LW I 151,7).

[286] In Ioh. n. 583 (LW III 511,7–9).

innertrinitarischen Hervorgang des Sohnes aus dem Vater (*Logosgeburt*) und die Einwohnung des göttlichen Wortes im Menschen (*Gottesgeburt*) als einen einzigen, ewigen Augenblick zu deuten. Eckhart fixiert dieses Geschehen aber nicht auf ein mystisches Einzelerlebnis, sondern sieht die unmittelbare Gotteinung bereits im inneren Tugendakt (*actus interior*) verwirklicht. Und zwar insofern, als die einzelnen inneren Akte ihr Gutsein aus der wesenhaften Liebe im Seelengrund empfangen. Im folgenden werden nur die Hauptpunkte seiner Auslegung genannt:

„Siebtens sagt [Christus]: »in mir«, um darauf hinzuweisen, daß Gott selbst sich in die Wesenheit der Seele versenkt (*illabitur in essentia animae*). Ferner bleibt er selbst auch im Verborgenen (*in abditis*), im Innersten und Höchsten der Seele. [...] Weiter ist zehntens zu bemerken: in Gott als dem Sein ist ja nichts vergangen, nichts zukünftig, sondern nur Gegenwärtiges (*tantum praesens*), das heißt zugegen Seiendes. [...] Ebenso hätte auch der Vater niemals den Sohn gezeugt, wenn Gezeugthaben nicht Zeugen wäre: »mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt« (Ps. 2,7). Er wird ja immer geboren, ward immer geboren (*semper nascitur*)."[287]

Darauf setzt Eckhart die Sohnesgeburt in Beziehung zum Tugendhabitus des gerechten Menschen, der Gott »ohne Warum« liebt. Sofern diese – durch eigene Übung und Gottes Gnade – zur zweiten Natur gewordene Eigenschaft den Gerechten wesenhaft gut macht, kann sie nicht durch äußere, zeitliche Dinge unterbrochen werden. Der gute Mensch ist vielmehr mit Gott unmittelbar geeint und betet in diesem Sinne unablässig. Eckhart legt das theoretisch folgenderweise dar:

„Sodann ist elftens zu bemerken: in jedem guten Werk muß man zweierlei betrachten, nämlich den inneren und den äußeren Akt. Der innere Akt ist in der Seele, im Willen und ist im eigentlichen Sinn lobenswert, verdienstvoll und göttlich (*divinus*), den Gott in uns wirkt. [...] Das ist der Tugendakt (*actus virtutis*), der den, der ihn besitzt, gut macht und der auch sein äußeres Werk zu etwas Gutem macht. Der äußere Akt (*actus exterior*) macht den Menschen nicht gut. Wie nämlich sollte das einen Menschen gut machen, was außerhalb des Menschen und nicht im Menschen ist und was von einem anderen abhängt, und was wider den Willen des Menschen verhindert und unterbrochen werden kann? Der innere Akt (*actus interior*) aber, der ja göttlich ist, kann weder unterbrochen noch verhindert werden; immer (*semper*) wirkt er, er schläft nicht und schlummert nicht, vielmehr bewacht er den Menschen, der ihn besitzt, wie es im Psalm 120 heißt."[288] Dieses habituelle Gutsein im

[287] In Ioh. n. 581; 583 (LW III 508,11–12; 510,1–5).
[288] In Ioh. n. 583 (LW III 510,7–511,2).

Innersten, genauer im »ledigen Gemüt«, veranschaulicht er seinen Hörern mit dem Gleichnis vom »Stein«:
„Ein passendes Beispiel dafür ist ein schwerer Körper, zum Beispiel ein Stein (*lapis*); hier kann man einen doppelten Akt annehmen, einen inneren, der in der Neigung (*inclinatio*) nach unten besteht, und einen anderen, den äußern, der im Herunterfallen oder Untenliegen besteht. Der erste Akt bleibt immer (*semper manet*), solange die Natur des Steines (*natura lapidis*) bleibt, er entsteht und vergeht zugleich mit ihm, ist von gleicher Dauer; von niemand kann er verhindert werden, nicht einmal von Gott, solange die Natur des Steines bleibt. Anders ist es mit dem äußern Akt, der sehr häufig verhindert wird." (583).
Im Anschluß an diese Erläuterung gibt der Magister den oben genannten Auslegungshinweis. Denn das ununterbrochene Wirklichsein der Steinsubstanz (*actus primus*) und ihrer Wesenseigenschaften ist eine geeignete Theorie, um das unablässige Tiefengebet im Seelengrund erklären zu können: „Denn die Schwere [des Steines] und ihr Vater, die Wesensform (*forma substantialis*), der sie folgt, bewirken von Anfang an, seit der Stein ist, stetig (*continue*) die Neigung nach unten."[289] Die mystische Bedeutung dieser Lehre ergibt sich daraus, daß Eckhart die unablässige Hinwendung zu Gott eben nicht mit einer moralischen Gesinnung oder dem augenblicklichen guten Willen gleichsetzt. Vielmehr ist nur dort ein wesenhafter Tugendhabitus gegeben, wo der Betreffende kraft eigener Übung und Gottes Gnade über ein »lediges Gemüt« verfügt, d.h. wo die Abgeschiedenheit zurückgewonnen wurde (506). Denn andernfalls würde die Gottgegenwart, an der ja die selbstlose Liebe hängt, durch fremde Bilder und Intentionen verdeckt. Nur ein Mensch, der geistlich arm ist, kann unablässig beten. Sein Geist betet allezeit, weil er die Tugend in ihrem göttlichen „Wesen und Grunde" gewonnen hat. (531).
Neben dieser hoch spekulativen Deutung der Unablässigkeit im Sinne einer zeitlosen Gottesgeburt scheint Eckhart in seinen lateinischen Predigtentwürfen noch eher der traditionellen Auslegungslinie zu folgen, wie sie insbesondere Augustinus vorgezeichnet hat. Seine beiden Hauptquellen sind dessen *Psalmen-Kommentar* und der *Lehrbrief an Proba*, aus denen er wie Thomas und Albert das Lehrstück von der »beständigen Sehnsucht« nach Gott übernimmt, um die biblische Forderung nach Unablässigkeit mit der zeitlichen Begrenztheit des worthaften Gebets in Einklang zu bringen. Die wichtigste Belegstelle findet sich in Sermo XIII, einer Auslegung zu 1 Petr. 3,8: „Seid alle einmütig im Gebet, mitleidend, Liebhaber der Brüderlichkeit, barmherzig, bescheiden, demütig." Dort heißt es:

[289] In Ioh. n. 583 (LW III 511,9–11); s. auch In Ioh. n. 225 (188) u. 378 (322).

„Augustin sagt über das Wort: »Herr, vor dir ist all mein Sehnen« (Ps. 37,10) folgendes: »dein Sehnen ist dein Gebet; ist dein Sehnen beständig (*continuum desiderium*), so ist auch dein Gebet beständig (*continua oratio*)«. »Beugen wir etwa ohne Unterlaß das Knie, werfen wir uns etwa beständig zu Boden oder erheben wir beständig unsere Hände, damit das Wort des Apostels: *betet ohne Unterlaß* (1 Thess. 5,17) wahr werde?« »Nein, dies können wir nicht *ohne Unterlaß* ausführen«, »Was anderes du auch immer tun magst, wenn du nur jene himmlische Ruhe ersehnst, dann hörst du nicht auf zu beten. Wenn du keine Unterbrechung deines Gebetes willst, so höre nicht auf, dich zu sehnen. Denn dein beständiges Sehnen ist dein Gebetsruf«."[290]

Allerdings rezipiert Eckhart diesen Leitgedanken genauer betrachtet weder in seiner ursprünglichen Bedeutung bei Augustinus noch auf dieselbe Weise wie Albert oder Thomas. Stattdessen gibt er ihm eine neue Sinnrichtung, die durch seine Spiritualität der Unmittelbarkeit bedingt ist. Insgesamt gesehen erscheint in den *Sermones* das Beten »ohne Unterlaß« kaum noch als beständige Sehnsucht *nach* Gott, sondern in erster Linie als ein beständiger Tugendhabitus, der die Gottgegenwart im demütigen Menschen verwirklicht. Eckhart beschäftigt sich kaum noch mit der Schulfrage, wie man unablässig beten könne, wenn zugleich andere Dinge notwendig sind. So geht er im Sermo XIII überhaupt nicht mehr auf dieses Problem ein, sondern steuert direkt auf das Thema zu, das ihn eigentlich interessiert:

„Es folgt: »seid demütig«, denn die Demut (*humilitas*) ist die Bewahrerin und Leiterin der übrigen Tugenden. [...] Die Demut ist also allein das Gebet (*humilitas est oratio*), durch welches wir Erhörung erlangen und verdienen, denn »das Gebet dessen, der sich demütigt, wird die Wolken durchdringen« (Sir. 35,21). Daher betet jeder Demütige und nur der Demütige (*solus humilis*), und der allezeit Demütige betet allezeit (*semper orat*)."[291]

Eckhart kommt es darauf an, das einmütige Gebet mit der Demut bzw. dem Tugendhabitus zu identifizieren. Die Thematik der Unablässigkeit wird nur aufgegriffen, um klarzumachen, daß die »Einmütigkeit« (*unanimanitas*) im Gebet letztlich eine gleichbleibende Hinwendung zu Gott erfordert. Denn die „Wurzel und Ursache der Liebe oder Zuneigung ist die Gleichheit (*similitudo*).[292] Hier beantwortet Augustins

[290] Serm. XIII, n. 147 (LW IV 138,3–9). Vgl. Augustinus, En. in Ps. 37, n. 14. Weitere Belegstellen: Serm. XXIV,1 n. 231–233 (IV 216–217); Serm. XLV, n. 454 (IV 377,3–13).

[291] Serm. XIII, n. 150 (LW IV 140,16–141,6). Vgl. Augustinus, En. in Ps. 62, n. 16; Ps. 93, n. 15. u. RdU 23: „Dann erst ist die Demut vollkommen genug, wenn Gott den Menschen durch den Menschen selbst demütigt." (534).

[292] Serm. XIII, n. 1 (LW IV 137,6).

Lehrstück vom »*desiderium continuum*« nicht mehr die Frage, wie es möglich ist, allezeit zu beten, sondern sie ist zu einem Zitat neben anderen geworden, das dazu verwendet wird, die eigene Gedankenführung zu unterstützen. Schließlich tritt damit auch die affektive, individuelle Färbung der Sehnsucht, wie sie für Augustin typisch ist, zugunsten der geistigen Abgeschiedenheit in den Hintergrund. Die Gebetslehre der *Sermones* steht, wie der *Johannes-Kommentar*, wenn auch weniger spekulativ, unter dem Leitgedanken der Gottesgeburt, die im Seelengrund »*âne underlâz*« gegenwärtig ist und aus der jeder einzelne Tugend- und Gebetsakt seine mittelbare Hinordnung auf Gott empfängt. Das praktische Problem, das Augustins Lehre mit sich brachte, war die Frage, wie eine ununterbrochene Hinwendung zu Gott überhaupt möglich sei, wenn äußere und innere Tätigkeiten die reflexe Aufmerksamkeit immer wieder unterbrechen. Eckharts Antwort, die sich bereits in den *Reden* abzeichnet, besteht im wesentlichen darin, daß er die thomasische Lösung, also die durch den Tugendhabitus bedingte virtuelle Unablässigkeit, als zeitlose Gottgegenwart im abgeschiedenen Menschen uminterpretiert.[293] Und demzufolge ist über das beständige Sehnen nach Gott und die tugendhafte Gesinnung hinaus ein lediges Gemüt gefordert. Insofern erscheint die Sehnsucht der Liebe nicht mehr wie bei Thomas als eine selbständige Eigenschaft des Geschöpfs, sondern in erster Linie als unmittelbare Selbstgegenwart Gottes im demütigen Menschen.

Eckhart betont die Selbstvergegenwärtigung Gottes im Seelengrund bzw. das wesenhafte Gott-gegenwärtig-Haben der Vernunft und nicht die tugendhafte Grundausrichtung des Menschen auf Gott als das höchste Gut. Die Vollendung des Gebetes sieht er darin, daß die Seelenkräfte durch die bildlose Gelassenheit zu ihrem Wesensgrund durchbrechen, um von dort ohne Entfremdung auszufließen und dorthin zurückzukehren, so daß ihr bewußtes Wirken und virtuelles Innesein in keiner Spannung mehr zueinander stehen. In Eckharts Gebetslehre ist der Tugendhabitus zu einem Wesensmoment des kontemplativen Schweigens geworden:

„Die Seele nimmt ihr Sein unmittelbar (*âne mittel*) von Gott; darum ist Gott der näher, als sie sich selbst ist; darum ist Gott im Grund der Seele mit seiner ganzen Gottheit. Nun fragt ein Meister, ob das gött-

[293] Zum Seelengrund in den *Reden* vgl. RdU 10: „*daz ein ist ein wesen der minne ... Des wesens der minne stat ist aleine in dem willen; wer mêr willen hât, der hât ouch der minne mêr. Aber, wer des mêr habe, daz enweiz nieman von dem andern, daz liget verborgen in der sêle, die wîle got verborgen liget in dem grunde der sêle*“ (219,3–8); RdU 5: „*Der grunt, dar ane daz liget, daz des menschen wesen und grunt guot si grœzlîchen, dâ des menschen werk it güete abe nement, daz ist, daz des menschen gemüete genzlîche ze gote sî.*“ (199,2–4).

liche Licht in die Kräfte der Seele ebenso rein fließe, wie es im Sein der Seele ist, da ja doch die Seele ihr Sein unmittelbar von Gott hat und die Kräfte unmittelbar aus dem Sein der Seele fließen? Göttliches Licht ist zu edel dazu, als daß es mit den Kräften irgendwelche Gemeinschaft machen könnte; denn alles, was berührt und berührt wird, dem ist Gott fern und fremd. Und darum, weil die Kräfte [bildhaft] berührt werden und berühren, verlieren sie ihre Jungfräulichkeit. Göttliches Licht kann nicht in sie leuchten; jedoch durch Übung und Läuterung können sie empfänglich werden. [...] Von diesem Licht nun wiederfährt [den Kräften] ein Eindruck, so daß sie des innern Lichtes empfänglich werden. [...] Ein Mensch muß ein lauteres, klares Wissen haben von göttlicher Wahrheit. Der Mensch, der in allen seinen Werken ein rechtes Streben (*rehte meinunge*) hat, bei dem ist der Anfang dieses Strebens Gott, und die Ausführung des Strebens ist wiederum Gott selber und ist die lautere göttliche Natur, und [sein Streben] endet in göttlicher Natur, in ihm selbst." (Pred. 10).

4. Die Frage nach Eckharts eigener Gebetspraxis

Eckharts theoretische Auseinandersetzung mit dem unablässigen Gebet steht außer Zweifel, unsicher bleibt allerdings, ob er diese Gebetsweise selbst praktiziert und eventuell auch als Seelsorger weitervermittelt hat. Die Zurückhaltung gegenüber konkreten Anweisungen ist sicher auf Eckharts Interesse an Unmittelbarkeit, Gründe der persönlichen Diskretion und seine Rolle in der Predigtsituation zurückzuführen. Ferner lag es durch den Bekanntheitsgrad der Methode nahe, vor seinen Hörern nur über die richtige Gebetshaltung zu sprechen. Daß Eckhart selbst Erfahrungen mit dem unablässigen Gebet hatte, kann zwar nicht anhand von Texten bewiesen werden, ist aber dennoch ein naheliegender Schluß, der sich aus dem spirituellen Niveau seiner Unterweisung ergibt.

Wie hätte Eckhart zu einer Vertiefung der Praxis des unablässigen Gebets kompetent anleiten können, wenn er selbst über keine entsprechende Übung verfügt hätte? Andernfalls hätte er ja seinen Hörern, welche meist seit Jahren mit dieser Gebetsweise vertraut waren, gänzlich als „ungeübter Mensch" gegenüber gestanden, was angesichts seiner überzeugenden Wirkung kaum vorstellbar ist (529). Außerdem wäre seine scharfe Kritik an den Fehlformen des unablässigen Gebetes, wie sie in seinem Hörerkreis nicht selten waren, ohne eigene Erfahrungen weder berechtigt noch glaubhaft gewesen.

Ein weiteres Argument ist die Tatsache, daß Eckhart mitten in einer lebendigen Ordenstradition steht, die eine ausgeprägte Gebetskul-

tur pflegt. Neben der Einübung von Stundengebet, Betrachtung und Kontemplation wird er sich gewiß auch eine Form des unablässigen Gebetes angeeignet haben. So darf vermutet werden, daß sich Eckhart als Novize und junger Predigerbruder – wie viele andere Ordensleute – zunächst mit dem Wiederholen einer Gebetsformel oder Kurzgebeten versucht haben wird. Er wird gewiß früher als der Durchschnitt aufgrund eigener Erfahrungen und seiner Beobachtungsgabe die Schwachpunkte dieser Übungsweise erkannt haben. Daß Eckhart im Laufe seiner geistlichen Reifung zu einem Beten »ohne Unterlaß« im Sinne des ledigen Gemüts gefunden hat, ist sicher mehr als plausibel.

Das stärkste Argument für Eckharts eigenes Praxiswissen ist aber seine spirituelle Eigenständigkeit, mit der er Cassians Gebetslehre vor allem in den *Reden* weiterentwickelt.[294] Wir werden darauf in Kapitel VI ausführlich zu sprechen kommen. Niemand kann eine ganze Gebetstradition in seinem Sinne spirituell umprägen, der sich nicht selbst von Grund auf in der Sache auskennt. Gemessen an einem Anfänger im Gebetsleben stellt Eckharts Lehre generell so etwas dar wie die Spitze einer inneren Entwicklung. Ein Zeichen dafür ist der ruhige Grundton seiner Weisungen, der seine zugespitzte Dialektik nicht in Ichhaftigkeit umschlagen läßt. Im Unterschied zu Augustinus ist bei Eckhart die existentielle Spannung, die Sehnsucht des irdischen Menschen nach Gott, bereits von einem wesenhaften In-Gott-Sein umfangen: „Ist etwas nur in Gott, so hat es Frieden." (538).

Eckhart steht für die Sache, die er predigt. Eine distanzierte, rein sachliche Wissensvermitttung ist ihm vollkommen fremd. Tauler äußert sich einmal zur Person Eckharts hinsichtlich des Versinkens in die Gottheit, das kein „äußeres Gebet" vermag: „So lehrt es und sagt euch hiervon ein liebwerter Meister, aber das versteht ihr nicht. Er sprach aus dem Blickwinkel der Ewigkeit, ihr aber faßt es der Zeitlichkeit nach auf."[295] Sollte der Prediger etwas verkünden, was er selbst nicht glaubt und lebt? Angesichts seiner Geistesgröße eine geradezu absurde Vorstellung. Eckhart selbst vertritt ja den Grundsatz: „daß wir zuerst hören und lernen sollen, bevor wir reden".[296] Sein Selbstverständnis umreißt er prägnant im *Sermo I zu Eccli. 24.* Dort predigt er einleitend über seine Aufgabe als Prediger (*officium praedicantis*): „»wir sind Christi Wohlgeruch«, was für den Prediger selbst notwendig ist. Und das sind drei Eigenschaften: Reinheit des Lebens, Lauterkeit der Absicht und Lieblichkeit des duftspendenden Rufes. Lauterkeit: er soll nur Christus

[294] Vgl. vor allem RdU 6 *Von der Abgeschiedenheit und von Haben Gottes* (508–511).

[295] Pred. 15 (*Predigten,* Bd. I, ed. G. Hofmann, 103).

[296] Serm. XXVIII,2 n. 281 (LW IV 255,2). Vgl. auch, was Eckhart vom Ordensoberen verlangt: Serm. XLVII,3 n. 492 (IV 407,7ff.).

meinen, nichts anderes außer ihm nach dem Wort: »wir predigen Christus den Gekreuzigten (*Christus crucifixus*)«."[297]
Ebenso spricht er im *Kommentar zu Joh. 15,16* indirekt auch über sich, wenn er sagt: „Die einzelnen Worte sind zu beachten, und sie belehren, wie ein Prediger und einer, der andere lehrt, beschaffen sein muß. Dennoch ist am Beispiel [vom Gerechten] dies zu bemerken: wer gerecht ist, erwählt nicht die Gerechtigkeit und ruft sie zu sich, sondern umgekehrt: sie erwählt ihn und ruft ihn zu sich."[298]
Im zweiten Punkt schlägt er den Bogen zu Vers. 14,10, den er ja im Sinne des Tugendhabitus bzw. unablässigen Gebets ausgelegt hatte. Eckhart sagt zunächst, daß es unsere Absicht (*intentio nostra*) – d.h. vornehmlich des Predigers – sein muß, keine zeitliche, sondern eine ewige Frucht zu bringen. Dann spricht er von der Innerlichkeit, die dazu notwendig ist: „Zweitens will er sagen, wir sollen Frucht nicht der äußeren Werke bringen, die uns nicht gut machen, sondern der inneren Werke, die der Vater, der in uns bleibt (*in nobis manens*), tut und wirkt, wie wir es oben ausgelegt haben. Drittens will er sagen und uns ermuntern, wir sollen mit größerer Freude Frucht bringen, deshalb weil die Frucht die unsere bleibt und für uns, nach dem Wort des Psalms [34,13]: »mein Gebet wird sich in mein Herz zurückwenden«."[299]
Schließlich sollte man sich klar machen, daß das Gott-gegenwärtig-Haben überhaupt ein zentraler Leitgedanke aller seiner Predigten ist. Eckhart redet eigentlich von nichts anderem als vom spirituellen Ziel des unablässigen Gebetes. Insofern gehört diese Weise der Kontemplation ebenso wie die Abgeschiedenheit – und natürlich in ihrem Sinne – zu seinem erklärten Predigtprogramm. Das macht vor allem ein Abschnitt aus der *Predigt 19* deutlich. Im folgenden symbolisiert der »Morgenstern« die Seele bzw. das ledige Gemüt, und die »Sonne« steht für Gott. Mit dem »Wort« ist der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater gemeint, also die ewige Gottesgeburt, in der die gesamte Schöpfung einbeschlossen ist:
„»Wie ein Morgenstern mitten im Nebel« (Sir. 50,6–7). Ich richte mein Augenmerk nun auf das Wörtlein »quasi«, das heißt »gleichwie«; das nennen die Kinder in der Schule ein »Beiwort«. Dies ist es, auf das ich's in allen meinen Predigten abgesehen habe. Das Allereigentlichste, was man von Gott aussagen kann, das ist »Wort« und »Wahrheit«. Gott nannte sich selbst ein »Wort«. Sankt Johannes sprach: »Im Anfang war das Wort«, und deutet damit zugleich an, daß man bei diesem Worte ein

[297] In Eccli. n. 2 (LW II 231,10–232,2). Vgl. auch 2 Kor. 2,14f. u. 1 Kor. 1,23.
[298] Ioh. n. 645 (LW III 560,12–561,2). Die Auslegung bezieht sich auf den Vers: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt, daß ihr hingeht und Frucht bringt und eure Frucht bleibt." (Joh. 15,16).
[299] In Ioh. n. 646 (LW III 561,6–562,2).

»Beiwort« sein solle. [...] Vor allen Sternen ist er der Sonne beständig (*alwege*) gleich nahe; er kommt niemals ferner noch näher und zeigt damit an, daß ein Mensch, der hierzu kommen will, Gott allezeit nahe und gegenwärtig sein soll (*alle zît bî und gegenwertic sîn*), so daß ihn nichts von Gott entfernen kann, weder Glück noch Unglück noch irgendeine Kreatur. [...] Wer weiter nichts als die Kreatur erkennen würde, der brauchte an keine Predigt zu denken, denn jegliche Kreatur ist Gottes voll und ist ein Buch. Der Mensch, der dazu gelangen will ..., der muß sein wie ein Morgenstern: immerzu Gott gegenwärtig und immerzu »bei« ihm (*iemermê gote gegenwertic und iermermê bî*) und gleich nahe und erhaben über alle irdischen Dinge und muß bei dem »Worte« ein »Beiwort« sein."[300]

Eckhart will seine Hörer von der Entfremdung befreien, die noch in der affektiven Sehnsucht nach Gott liegt. Der Mensch muß sich dazu selbst als »Nichts«, d.h. in seiner absoluten Beziehung zu Gott erkennen. So wird sein Leben und jede Kreatur zu einem »Buch«. Dem demütigen Menschen ist Gott allezeit gegenwärtig, denn das Geschöpf ist, sofern es ohne Gott nichts ist, ganz und unmittelbar von ihm erfüllt.

5. Die Methode in den »Schwesternbüchern«

Die weite Verbreitung des unablässigen Gebetes unter Eckharts Hörern bezeugen auch zahlreiche Bemerkungen in den Nonnenviten. Es lohnt sich, diese Zeugnisse zu studieren, weil sie uns über konkrete Umstände unterrichten, auf die Eckhart mit seiner Kritik abzielt. Die Schwesternbücher bieten uns das Bild einer vielfältigen Einübung. Denn die Offenheit der Methode für verschiedene Gebete bot den Frauen die Gelegenheit zu einer individuellen Gestaltung.[301] Etliche Schwestern übten das Beten »ohne Unterlaß« in der Form des Jesusgebets. So berichtet die Engeltaler Chronik über *Alheiden von Igelstat*: „Sie kam zu uns und war vorher eine Begine gewesen; nun hielt sie ihre Ordensregel so streng in allen Dingen und sonderlich im Schweigen, daß sie ihr Schweigen an keiner verbotenen Stätte je brach und wenn sie so im Chore stand, so merkte man ihr wohl an, daß sie dann immer nur sprach: Jesus Christus, Jesus Christus." (E 287).

Daß die Verehrung des Namens Jesu auch bei den Töße r Schwestern

[300] DW I 465. Vgl. dort auch die Erläuterung von J. Quint, S. 154, Anm. 3: „Eckhart sagt hier, daß er es in allen seinen Predigten auf das bîwort abgesehen habe, daß alle seine Predigten das Grundmotiv durchziehe, wonach der Vater, indem er den Sohn, das »Wort« spricht, gleichzeitig auch die Seele als ein bîwort ausspricht ..."

[301] Vgl. das wiederholte Sprechen oder Singen von Lieblingsworten etwa bei Schwester *Wansaseller* (T 182–183) oder *Sophia von Klingnau* (T 204).

bekannt war, wird insbesondere durch Heinrich Seuse bestätigt, dem Spiritual von Elsbeth Stagel. Seuse selbst hatte den Namen »Jesus« als Meditationsgegenstand und gewiß auch zur Erinnerung an das unablässige Gebet in seine Zelle gemalt. Er berichtete darüber im *Briefbüchlein*: „Den minniglichen Namen Jesus ließ der Diener der Ewigen Weisheit in seiner Kapelle wohlgeschmückt und mit guten Sprüchen geziert entwerfen, zu einer getreuen Reizung aller Herzen zu dem minniglichen Gott."[302] Es ist sicher auch kein Zufall, daß Elsbeth das erste Lebensbild ihrer Chronik mit dem Satz beginnt: „In dem süßen Namen Jesu Christi, so fangen wir hier an zu schreiben" (T 140).

Häufiger scheint allerdings das »Ave Maria« oder »Vaterunser« als Wiederholungsgebet bevorzugt worden zu sein. Diese Form findet sich bei *Ita von Wezzikon*: „Sie hatte auch große Andacht im Gebet und ein besonderes Gebet, das sie gewöhnlich tat, ließ sie weder aus Geschäftigkeit noch aus Krankheit: sie sprach alle Tage eintausend Ave Maria." (T 141). Zum Abzählen der einzelnen Gebete und zur besseren Sammlung diente häufig der »Rosenkranz« oder die im 13. Jh. weitverbreitete »Paternosterschnur«. Viele Frauen verbanden diese Kurzgebete mit ihren Andachtsübungen, indem sie den einzelnen Betrachtungspunkten eine Anzahl von Wiederholungen zuordneten. So heißt es etwa über *Adelheid von Frauenberg*: „Seit sie vierzehn Jahre alt war, las sie alle Tage den fünf Liebesmalen unseres Herrn einer jeglichen Wunde fünfzig Pater noster vor dem Imbiß, und wenn sie dies Gebet vor dem Imbiß nicht verrichten konnte, so aß sie zur Buße dieses Mal nichts von den besten Speisen." (T 188). Das letzte Beispiel zeigt deutlich, wie diese Gebetsform häufig auf die Stufe der bildhaften Kontemplation beschränkt blieb.

Wie steht Eckhart zu solchen Übungen? Direkt zu Beginn der *Reden* wird von ihm die Bedeutung des unablässigen Gebets prinzipiell bestätigt. Im 2. Kapitel „*Von dem allerkreftigsten gebete*" hält er die Beharrlichkeit im Gebet für eine wesentliche Voraussetzung, um sich mit Gott zu vereinen. Im letzten Abschnitt heißt es: „So kraftvoll soll man beten, daß man wünschte, alle Glieder und Kräfte des Menschen, Augen wie Ohren, Mund, Herz und alle Sinne sollten darauf gerichtet sein (*dar zuo gekêret wærn*); und nicht soll man aufhören (*niht ensol man ûfhæren*), ehe man empfinde, daß man sich mit dem zu vereinen (*einen*) im Begriffe stehe, den man gegenwärtig hat und zu dem man betet, das ist: Gott." (506).

Die exponierte Stellung dieser Aussage ist kein Zufall. Es ist ein Hauptanliegen Eckharts, seinen Hörern ein tieferes Verständnis ihres eigenen

[302] Seuse, *Anhang zum Briefbüchlein, b) Von heiligen Bildern und guten Sprüchen* (ed. N. Heller, 363)

Gebetsideals zu vermitteln. Bereits im zweiten Satz der *Reden* klang ja das Thema »Gebet« an und bestimmte den Verlauf des 1. Kapitels: „*ez sî messe lesen, hœren, beten, contemplieren*“ (186,2) – „*in dem allerbesten gebete*“ (188,5). Außerdem fällt im zitierten Abschnitt bereits das Stichwort der »Einung« – „*daz man sich welle einen*“ (191,4) – mit dem die *Reden* in Kapitel 23 feierlich schließen: „*Die einunge gebe uns got. Âmen.*“ (309,4–5).

Gleichwohl spricht Eckhart nicht vom Beten »*âne underlaz*«. Stattdessen verwendet er den Ausdruck „*niht ensol man ûfhœren*“, was aber praktisch auf dasselbe hinausläuft (191,1–3). Daß ein unablässiges Beten gemeint ist, ergibt sich aus dem genannten Ziel des Gebets. Erst in der Einung kommt das Gebet als inneres Werk der Seelenkräfte zur Ruhe: „nicht soll man aufhören, ehe ...“. Was aufhören kann, hat irgendwann einmal begonnen. Dies ist aber nur der Fall bei jemandem, der noch „*mit dem munde betet*“.[303] Und es trifft auf ein Gebet zu, dessen Schwerpunkt noch im inneren Sprechen (*reden*) und objekthaften Betrachten (*contemplieren*) liegt. Was aber soll bis zur unmittelbaren Gotteinung geschehen? Das ergibt sich aus dem vorherigen Abschnitt: „Das ist ein lediges Gemüt, das ... vielmehr völlig in den liebsten Willen Gottes versunken ist und sich des Seinigen entäußert hat.“ Darauf bezieht sich die Weisung im obigen Zitat: „[alle] Kräfte des Menschen sollten darauf gerichtet sein“ (506). Das Beten ist prozeßhaft auf Selbstentäußerung ausgerichtet und währt solange, bis der Mensch ein lediges Gemüt gewonnen hat.

Eckhart hat seine Weisung so formuliert, daß sie mehrere Bedeutungen einbeschließt. Sie motiviert allgemein dazu, ununterbrochen nach der Einung zu streben. Wie das geschehen soll, bleibt offen. Für den Anfänger würde sich am ehesten ein mentales Wiederholungsgebet anbieten. Bei einem Fortgeschrittenen käme vor allem eine Form des inneren Schweigens in Betracht. Die Mahnung zum Beten »ohne Unterlaß« will verschiedene Menschen ansprechen, die auf einem Gebetsweg sind. Zugleich verpflichtet Eckhart aber jeden Übenden darauf, immer gelassener und weiseloser zu beten: „Das kräftigste Gebet ... ist jenes, das hervorgeht aus einem ledigen Gemüt.“ (506).

Eine weitere Bestätigung findet die Übungspraxis seiner Hörer im 6. Kapitel »Von der abegescheidenheit«. Im Unterschied zu Kapitel 2 wird hier eine Art der Unablässigkeit gefordert, die über das mentale Gebet hinausgeht. Das Ledigsein ist an sich schon vorausgesetzt: „Der Mensch soll Gott in allen Dingen ergreifen und soll sein Gemüt daran gewöhnen, Gott allezeit gegenwärtig zu haben (alle zît got habe in gegenwer-

[303] Vgl. Pred. 19 (DW I 318,9). S. auch Pred. 13: „*Ein guot mensche enredet niht gerne wan von gote.*“ (DW I 220,1–3).

ticheit) im Gemüt und im Streben und in der Liebe." (509). Ebenso wie im Kapitel 2 ist eine beständige Übung notwendig: „will er's nur fleißig üben und oft, so lernt er's doch ..." (510). Der Ausdruck „alle zit" umfaßt das mündliche und mentale Beten des Menschen, alle seine inneren und äußeren Werke, und jeden Ort an dem er sich aufhält.
Insofern übersteigt diese Gebetsweise bereits die Möglichkeiten der einzelnen Seelenkräfte. Denn anders als im 2. Kapitel wird hier das unablässige Beten gezielt auf die geistige Abgeschiedenheit hin spezifiziert: „Er muß vielmehr eine innere Einsamkeit lernen, wo oder bei wem er auch sei ..." (510). Es wird eine Loslösung vom objekthaften Bewußtsein angestrebt, die den Rahmen des mündlichen und gedanklichen Wiederholungsgebets übersteigt. Diese Forderung widerspricht an sich nicht der genuinen Gebetslehre der Collationes. Eckharts Weisung enthält im wesentlichen eine Spitze gegen das Festhalten am mentalen Beten. Cassian selbst hatte ja diese Übungsweise eigentlich nur für den Anfänger vorgesehen.[304] So gesehen wendet sich die Kritik mehr gegen eine Vulgärform der anachoretischen Gebetsweise als gegen die Methode als solche. Eckharts Zurückhaltung, ein Stoßgebet (formula pietatis) und seine Wiederholung zu empfehlen, wird verständlich, wenn man sein Interesse an der Unmittelbarkeit mit der Gewohnheit des Abzählens von Gebeten vergleicht, die in seinem Hörerkreis üblich war.[305]

6. Die Verzweckung des unablässigen Gebets

Eine starke Tendenz zum »Zählen« von Gebeten ist in den Schwesternbüchern nicht zu übersehen. Häufig wird lobend ein bestimmtes Gebetspensum erwähnt. So heißt es in der *Töße r Klosterchronik*: „tau-

[304] Das Beten des Mönchs soll eine stufenweise (*gradatim*) Verfeinerung erfahren, bis zu einer Herzensreinheit, bei dem der Heilige Geist selbst das Gebet mit unaussprechlichen Seufzern zu Gott emporträgt. Die Merkmale des reinen Gebets sind folgende: es geschieht ohne Anblick (*intuitus*) eines Bildes (*imago*), ohne Abfolge (*prosecutio*) der Laute (*voces*) und Worte (*verba*). Das Gebet wird in einem feurigen »Hinstreben« des Geistes (*ignita vero mentis intentione*) mit einer unsagbaren Verzückung des Herzens (*per ineffabilem cordis excessum*) in unerschöpflicher Heiterkeit des Geistes (*inexplebili spiritus alacritate*) dargebracht; und der über alle Sinnlichkeit (*sensus*) und sichtbare Wirkungen der Materie (*effecta materiae*) erhobene Geist (*mens extra*) läßt es mit unaussprechlichem Stöhnen und Seufzern (*inenarrabilibus atque suspiriis*) bis zu Gott strömen (*profundit ad deum*); vgl. Coll. X,11 (CSEL XIII, 305,25ff.). S. auch Röm. 8,26: „Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können."

[305] Vgl. A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 536–537.

send Malen das Wort ecce"; „alle Tage sechzig Pater noster und sechzig Laudate dominum omnes gentes und sechzig Gloria patri" oder „alle Tage dreimal fünfzig Ave Maria".[306] Damit war sowohl die Vorstellung einer Gebetsleistung für ein bestimmtes Anliegen als auch die Gefahr einer geistlosen Mechanisierung gegeben. Ein typisches Beispiel findet sich in der Vita von *Schwester Wansaseller*: „Nun hatte ihre getreue Gespielin, die selige Schwester Lucia, unserer Lieben Frau tausend Salve regina für ihrer beider Ende gelesen und hatte ein andres Gebet angefangen, damit unser Herr helfe, daß sie vor Schwester Anna stürbe." (T 183).

Eine verbreitete Praxis war das wiederholte »Lesen« von Gebeten. Womit in erster Linie nicht das Ablesen von einer schriftlichen Vorlage gemeint sein dürfte, sondern eher die genaue mündliche Wiedergabe ohne Auslassungen. So wird etwa über *Beli von Lütisbach* berichtet: „Und sonderlich hatte sie große Andacht zu der milden Mutter unseres Herrn Jesu Christi und las ihr gewöhnlich alle Tage dreimal fünfzig Ave Maria." (T 243). Die Sorge um das Einhalten der gelobten Anzahl beruhte auf dem Glauben an die entsprechende Opfer- und Sühnekraft der gesprochenen Worte. Ferner sah man in der genauen Rezitation der Gebete eine wesentliche Bedingung für ihre Wirksamkeit und Verdienstlichkeit. Wie ausgeprägt diese Frömmigkeit war, bezeugt uns Johannes Tauler, der die Ängste seiner Hörer zu beruhigen sucht:

„Auch sollt ihr, meine lieben Schwestern, euer Stundengebet mit großer Andacht singen oder lesen und, soweit ihr vermögt, gesammelten Sinnes. Aber um der Ruhe eures Gewissens willen genügt ihr dem Gebot, wenn ihr die Worte gänzlich aussprecht, und ist euer Gedanke nicht bei euren Worten, so braucht ihr das Gebet nicht zu wiederholen; so erfüllt ihr die Vorschrift mit dem Aussprechen der Worte, sofern man nicht mit dem Willen etwas tue oder denke, was dem Gebet zuwider ist."[307]

Man wählte das Lesen bzw. Abzählen der Gebete als Konzentrationshilfe, um das Abschweifen der Gedanken und damit ein Versäumen des gelobten Pensums zu verhindern. Je nach Eifer und Methode war eine dauernde, gewaltsame Konzentration keine Seltenheit und konnte zu gesundheitlichen Störungen führen. Welche Formen das Abzählen annehmen konnte, zeigt sich vor allem in der Vita von *Mezzi Sidwibrin*, die ihr Gebet mit dem Rhythmus der Handarbeit verband: „Und wenn sie saß und spann, so war sie so voll Andacht, daß sie recht darin zerfloß, und saß dann und redete mit unserm Herrn, als wäre niemand da als er und sie. Manchmal sprach sie: »Herr, ich will es dir zutrauen, daß

[306] Vgl. T 157; 221; 243.

[307] Pred. 48 (*Predigten,* Bd. I, ed. G. Hofmann, 372).

du mir um jeglichen Faden, den ich spinne, eine Seele gibst«, und dabei rannen ihr die Tränen recht in Strömen über ihre Wangen." (T 157).
Gerade das letzte Beispiel macht deutlich, wie sich ein bestimmtes Gottesbild und die jeweilige Anwendung einer Gebetsmethode gegenseitig bedingen.[308] Eckhart kritisiert die Anhänglichkeit an ein Gebetspensum, weil es das Beten zu einem »Mittel« für ichhafte Zwecke herabsetzt. Das Abzählen von Gebeten ist für Eckhart eine Form der Ungelassenheit, die eine tiefere Kontemplation verhindert. Der Mensch soll nicht etwas *mit* dem Gebet erreichen wollen, sondern lernen, sich *im* Gebet „ohne eigenen Willen" Gott zu überlassen (516). In Kapitel 11 sagt er über Paulus, daß dieser „viel mit unserem Herrn redete", aber das alles nichts eintrug, bis er seinen Willen aufgab (516). Daß an dieser Stelle auch das mechanische Wiederholen von Gebetsformeln als nutzlos herausgestellt wird, ergibt sich aus der anschließenden Feststellung: „Ja, ein Ave Maria, gesprochen in dieser Gesinnung, wobei der Mensch sich seiner selbst entäußert, das ist nützer als tausend Psalter gelesen ohne sie; ja ein Schritt darin wäre besser, als ohne sie übers Meer gefahren." (516).
Das tausendfache Kurzgebet als solches führt zu nichts, weil es den Menschen in der unbewußten Ichhaftigkeit bestärkt und seinen Geist auf die mentale Erfahrungsebene fixiert. Der Mensch soll nicht viele Worte machen, denn durch das entzweite Nacheinander der einzelnen Worte verhindert er die Sammlung in dem „Einen", der Gott ist (509).[309] Daher kritisiert Eckhart auch das unablässige Beten mit einzelnen »Gedanken«: „Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem gedachten Gott; denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott." (510). In diesem Sinne gibt er den Rat, daß man vom Gebet als innerer Tätigkeit ablassen soll, wenn es die geistige Hinkehr zu Gott behindert: „Hindert dich aber ein äußeres Werk daran, sei's Fasten, Wachen, Lesen oder was es auch sei, so laß freiweg davon ab, ohne Besorgnis." (521). Eckhart schließt ein andächtiges Wiederholen oder Lesen nicht grundsätzlich aus. Er betet ja selbst immer neu die selben Psalmen und täglich mehrfach das Vaterunser. Das mentale Beten mit einer festen Wortfolge muß nicht in jedem Fall zu einem Hindernis für die unmittelbare Gotteinung werden. Etwa bei Gertrud von Helfta scheint das Wiederholen verschiedenster Kurzgebete (*oratiuncula*) ihre

[308] Es ist wichtig, zu sehen, wie eine an sich gute Gebetsmethode durch eine falsche Anwendung zu einem subtilen Hindernis werden kann. Die Ungelassenheit macht das Beste zu einem Hindernis.

[309] Vgl. RdU 6: „Und so wie Gott keine Mannigfaltigkeit zu zerstreuen vermag, so kann diesen Menschen nichts zerstreuen noch vermannigfaltigen, denn er ist eins in jenem Einen, in dem alle Mannigfaltigkeit Eins und eine Nicht-Mannigfaltigkeit ist." (509).

spirituelle Reifung nicht beeinträchtigt zu haben.[310] Eine Relativierung dieser Gebetsform und der damit verbundenen Trosterfahrungen findet sich übrigens auch bei Mechthild von Magdeburg († 1281). Mit dem Anliegen der Gelassenheit steht Eckhart also keineswegs allein. Auf welche Weise aber der Einzelne dies konkret macht, das hängt von seiner Berufung und Spiritualität ab. Eckhart jedenfalls betont viel direkter und stärker als andere die Indifferenz gerade auch dem Gebet selbst gegenüber.

7. Eckharts Distanz zum Wiederholungsgebet

Der Prediger meidet die Formulierung *»beten âne underlâz«* deshalb, weil er den Ausdruck mit einer Verzweckung und Mechanisierung assoziiert, die seiner Überzeugung nach dem Wesen der Kontemplation zuinnerst widerspricht. Außerdem steht sie für ein Gebet mit Worten, das zeitlich verläuft und beabsichtigt, Gott mental zu vergegenwärtigen. Was für Eckhart, sollte dies zum Prinzip allen Betens werden, letztlich ein wesenhaftes Gott-gegenwärtig-Haben verhindert. Die Begründung dafür sieht er im Wesen Gottes, dem sich der menschliche Geist um der Einung willen anzugleichen hat. Denn das göttliche Sein ist ja zeitlos und eines. Ebenso wie Gott »Einer« ist, so muß der menschliche Geist »eins« sein. Die *Reden* sagen das folgenderweise: „Und so wie Gott keine Mannigfaltigkeit zu zerstreuen vermag, so kann diesen [abgeschiedenen] Menschen nichts zerstreuen noch vermannigfaltigen, denn er ist eins in jenem Einen (*einez in dem einen*), in dem alle Mannigfaltigkeit Eins und eine Nicht-Mannigfaltigkeit (*unvermanicvaltichеit*) ist." (509).

Für Eckhart impliziert die geistige Bindung an einzelne Wortgebete eine subtile Form der inneren Ungesammeltheit. Seine Vorbehalte gegenüber Wiederholungs- und Reihengebeten sind eine Konsequenz aus dem Grundsatz: „Gott aber ist von jeder Zahl (*numerus*) im eigentlichen Sinne ausgenommen. Er ist nämlich einer ohne Einheit (*unus sine unitate*), dreifaltig ohne Dreiheit, wie er gut ist ohne Eigenschaft usw. Er ist nämlich »über allen Namen« (Phil. 2,9), über Verstand und Vernunft" (Serm. XI). Spirituell gesehen entfremdet alles, was zählbar ist, den Geist von sich selbst, und in theologischer Hinsicht widerspricht alle Vielheit der transzendenten Einheit Gottes. Bei Eckhart hat die Theologie und Schriftauslegung so gut wie immer auch eine direkte

[310] Zum »Lesen« der Gebete bei Gertrud von Helfta vgl. *Gesandter der göttlichen Liebe*, Buch IV, cap. 2,7 (ed. J. Lanczkowski, 216; SC 255, 32,16–34,20); Buch III, cap. 9,6 (ebd., 75; SC 143, 42,7–11).

Bedeutung für die meditative Übung. Selbst unbedeutend erscheinende Details können hier plötzlich Relevanz gewinnen. Wie scharf seine Kritik am Wiederholungsgebet eigentlich ist, wird etwa daran deutlich, daß er den ungelassenen Beter mit dem schreienden Volkshaufen in der Passionsgeschichte identifiziert. So legt er im *Johannes-Kommentar* die Zweimaligkeit des Kreuzigungsrufs „crucifige, crucifige" aus:

„Dazu aber heißt es zweimal: »kreuzige, kreuzige«. Das ist ein Zeichen von Unvollkommenheit und an sich betrachtet eine Albernheit (*nugatio*). [...] Dem Göttlichen und Vollkommenen aber ist es eigen, einmal zu sprechen: »einmal spricht Gott, und zum zweitenmal wiederholt er dasselbe nicht« (Hiob 33,14). Deshalb heißt es: »wiederhole kein Wort in deinem Gebet (*non iteres verbum in tua oratione*)« (Sir. 7, 15)."[311]

Ein anderes Beispiel findet sich im *Kommentar zu Ex. 20,7* »Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnütz führen«. Eckhart läßt es sich nicht entgehen, selbst in dieser hoch spekulativen Auslegung des »Tetragrammatons«, d.h. des Namens »Jahweh« (יהוה), eine Nebenbemerkung zur Gebetspraxis zu machen. Er beruft sich dazu auf den jüdischen Gelehrten Maimonides († 1204), einem Hauptvertreter der mittelalterlichen Negativen Theologie:

„Daher empfanden es, wie Maimonides im 58. Kapitel [des *Führers der Unschlüssigen*] sagt, die Gelehrten als untragbar, lästig und unwürdig, als sie jemanden sogar im Gebet viele Worte über Gott machen hörten; denn Namen (*nomina*) und Worte (*verba*) haben etwas Unvollkommenes an sich und sind fern von der Einfachheit Gottes, gemäß dem Wort: »Gott ist im Himmel, du aber bist auf der Erde. Darum laß deiner Worte wenig sein« (Pred. 5,1). »Erwägt es in eurem Herzen auf eurer Lagerstatt und schweigt stets (*tacete semper*)« (Ps. 4,5) [...] Und der Heiland sagt selbst: »wenn ihr betet, macht nicht viele Worte« (Matth. 6,5); denn »wo viele Worte sind, bleibt die Sünde nicht aus« (Spr. 10,19)."[312]

Desungeachtet gibt es aber noch andere Gründe, warum Eckhart auf die Redewendung »Orate sine intermissione« verzichtet. Entscheidend ist gewiß auch seine Distanz zur Spiritualität der Wüstenväter bzw. der *Collationes*, bei denen der Ausdruck gleichsam für die anachoretische Methode und Lebensform steht. Deshalb fehlen in den *Reden* und auch sonst entsprechende Zitate aus Cassian oder dem *Altväterbuch*, die die Methode des unablässigen Gebets thematisieren. Eckhart übergeht die Wüstenväter-Tradition, weil der Kontext des Dämonenkampfes und der rigorosen Askese, in dem die Methode bei Cassian steht, seiner eigenen Spiritualität widersprach. Ein weiterer Punkt, der Eckhart mißfallen haben dürfte, ist die Neigung der Anachoreten zu einem fast

[311] In Ioh. n. 689 (LW III 604,7–605,3). Vgl. Joh. 19,6.
[312] In Ex. n. 174 (LW II 150,6–151,8).

magischen Gebrauch der Gebetsformel, was er ja auch nicht selten bei seinen Hörern beobachten konnte. Schließlich ist zu bedenken, daß die ekstatische Ausrichtung der Methode nicht seiner Abgeschiedenheitslehre entsprach, für die der Zustand der Entrückung (*raptus*) kein spirituelles Ziel darstellte. Dies ist vermutlich der wichtigste Grund für Eckharts Zurückhaltung. Bei Cassian soll das unablässige Gebet zur Herzensreinheit (*puritas cordis*) und zum »feurigen Gebet« (*oratio ignita*) führen, das sowohl bildlos als auch ekstatisch ist. In der Bildlosigkeit stimmten Eckhart und Cassian überein, aber in der Bewertung der Ekstase gingen sie auseinander. K. Ruh beschreibt die höchste Stufe der anachoretischen Gebetsweise als worthafte Ekstase:

„Das feurige Gebet, *oratio ignita*, das der *visio* bei Augustinus entspricht, manifestiert sich wie diese im Schweigen, ohne Laut, Zungenschlag und Artikulation, also ohne das, was Sprache überhaupt konstituiert, und bleibt trotzdem Sprache, das heißt Mitteilung, im simultanen Zuströmen unaussprechlicher »Worte«. Das ist ein Zustand des Außersichseins, mithin Ekstase. Cassian verwendet den Begriff nicht, kennt aber das paulinische *rapi* und *excessus*. Wir dürfen so das »feurige Gebet« als ekstatisches bezeichnen."[313]

Somit ist Eckharts Schweigen zu den Quellenwerken, auf denen er seine eigene Lehre aufbaut, sowohl ein Zeichen für seine Distanzierung von der Spiritualität Cassians als auch eine harsche Kritik an der zeitgenössischen Vulgärform des unablässigen Gebets. Diese Verzerrung der ursprünglichen Methode resultierte größtenteils aus der mittelalterlichen Werkgerechtigkeit, der nur oberflächlichen Kenntnis der Gebetslehre Cassians und dem Mangel an zuverlässigen Spiritualen. Darüber hinaus wird die dürftige und zum Teil naive Darstellung der Methode in den volkstümlichen Heiligenviten *(Legenda aurea)* gewiß ein Hauptfaktor bei der Ausbreitung ihrer Fehlformen gewesen sein. Hinter der Umdeutung Cassians steht gewiß auch eine gehörige Portion Abneigung gegenüber fraglichen Noviziatsweisheiten und einer entsprechenden Gebetsroutine. Eckhart wird beobachtet haben, daß nicht wenige Ordensleute den Tag in relgiöse Übungen und Zeiten für andere Dinge einteilten, d.h. in ihrer Hinwendung zu Gott Unterschiede machten. Ein solches Verhalten kritisiert er unter anderem in der *Sapientia-Auslegung*:

„Gott gebührt jeweils das Bessere und Vollkommenere; er ist ja die Ursache und der einzige Quell der Vollkommenheit *(fons perfectionis)*. Gerecht ist also, wer Gott in seinem Dienst *(servire)* das gibt, was vorzüglicher ist. Das richtet sich gegen viele die Gott mit dem dienen, was geringer ist, die zum Beispiel eine günstigere Zeit *(tempus aptius)* und mehr Zeit für die Welt aufwenden, Gott hingegen die Zeit schenken,

[313] K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. I*, 129–130.

die sowieso schon verloren ist. Auch dienen sie Gott mit ihren niedern Kräften und äußern Werken, dem Geschöpf aber und der Sünde mit sehnsüchtiger Liebe aus innerem Wollen, nach dem Wort: »dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, ihr Herz aber ist fern von mir«. Solche Leute machen Gott zu einer Ziege *(capra)* und speisen ihn mit dem Kraut ihrer Worte ab. Auch machen sie ihn zu einem Gaukler *(histrio)* und schenken ihm ihre alten und wertlosen Kleider."[314]

Im Anschluß an diese bissige, aber auch witzige Kritik vergleicht er solche Leute mit jemandem, der sein Schreibwerkzeug umgekehrt benutzt: „Diese Menschen machen es nach Augustins Wort wie einer, der mit dem obern stumpfen Ende des Griffels *(stilus)* schreiben, mit dem untern spitzen Ende aber auslöschen und glätten will. Wer so tut, stellt ja alles auf den Kopf."[315] Der Grundfehler dieser Menschen liegt darin, daß sie Gott nicht allzeit gegenwärtig haben. Sie verwenden das Gebet faktisch wie ein Werkzeug, das man zeitweilig benutzt und dann wieder weglegt. Es fehlt ihnen das gleichmäßige, geistige Hingekehrtsein, wie es allein das »ledige Gemüt« verwirklichen kann. Im Hinblick auf die (vulgarisierte) Gebetsform der Collationes hieße das: Solche Beter verfügen zwar über eine bewährte Methode, aber sie gebrauchen sie falsch. Für Eckhart stimmt sowohl das spirituelle Ziel als auch die Übungsweise nicht ganz. Statt wesenhafter Gotteinung suchen sie trosthafte Erfahrung und statt lauterem Schweigen wiederholen sie zeitliche Worte: „Diese Menschen gehen, die Füße nach oben, den Kopf nach unten." (Serm. XVIII).[316]

[314] In Sap. n. 61 (LW II 389,1–11). Vgl. auch In Ioh. n. 378.

[315] In Sap. n. 61 (LW II 389,13–15). Vgl. Augustinus, *De vera religione*, cap. 20, n. 39. Zur ironischen Kritik an Ordensleuten bzw. Klerikern s. auch Serm. XXVII,2 n. 273 (LW IV 248,2ff.)! Er verwendet dort denselben Vergleich.

[316] Serm. XXVII,2 n. 273 (LW IV 248,23).

VI. Der Weg »Gott allzeit gegenwärtig zu haben«

Eckharts Zurückhaltung gegenüber der Mahnung »Betet ohne Unterlaß« ist keinesfalls nur Mentalitätssache. Vielmehr steht eine geplante Überlegung dahinter, was vor allem das 6. Kapitel *Von der abegescheidenheit und von habenne gotes* bezeugt. So zitiert Eckhart darin an keiner einzigen Stelle die *Collationes*. Zugleich aber erweckt dieser Text den Eindruck, daß er Cassians Gebetslehre bei seiner Abfassung im Sinn gehabt hat. Dabei kann es offen bleiben, ob er das „Grundbuch monastischer Vollkommenheit", wie K. Ruh die *Collationes* nennt, direkt als Vorlage eingesehen hat.[317] Die beiden Hauptkapitel über das Gebet werden Eckhart seit dem eigenen Noviziat so vertraut gewesen sein, daß er auf den Stoff aus dem Gedächtnis zurückgreifen konnte. Gleichwohl ist seine Bezugnahme auf Cassian ganz anders als etwa die Heinrich Seuses. Bei Seuse bestimmt die *Altväter-Spiritualität* große Teile seiner Schriften, weil sie seiner Neigung zur eremitischen Lebensform und Askese entsprach. Dagegen ist Eckharts Beschäftigung mit den *Collationes* stärker eine gezielte Auseinandersetzung, die nur aufs Wesentliche geht, kritisch wertet und umprägt.

1. Der Grundcharakter der Übung

Eckhart greift im 6. Kapitel der *Reden* die Grundintention der *Collationes* auf, nämlich Gott in allen Dingen gegenwärtig zu haben: „*Der mensche sol got nemen in allen dingen und sol sîn gemüete wenen, daz er alle zît got habe in gegenwerticheit in dem gemüete und in der meinunge und in der minne.*" (203,1–3). Diese Weisung steht in Zusammenhang mit Kapitel 1 und 2, wo der Unterschied zwischen dem Beten aus »ledigem Gemüt« und dem Gebet der »ungelassenen Leute« erklärt wurde (506). Hier nun legt er seinen Hörern dar, wie dieser Idealzustand durch richtiges Üben vorbereitet werden kann. Die Frage nach der Praxis wird von ihm kritisch gestellt: „Woran liegt nun dieses *wahre* Haben Gottes, daß man ihn *wahrhaft* besitze?" (510). Damit ist eigentlich zweierlei gefragt: Was für eine Innerlichkeit ermöglicht die unablässige Vergegenwärtigung? Und auf welchem Wege soll diese eingeübt werden?

[317] K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. I*, 125.

Eckharts Antwort schließt von vornherein ein Beten mit »Gedanken« aus, weil dessen diskursiver Charakter eine ununterbrochene Vergegenwärtigung verhindert. Dies zu versuchen ist ein Unding: „denn das wäre der Natur unmöglich zu erstreben und sehr schwer und zudem nicht das Allerbeste." Seine Begründung ist ebenso knapp wie plausibel: „Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem gedachten Gott (*gedâhten gote*); denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch Gott" (510). Die Unablässigkeit kann unmöglich durch einen mentalen Fluß verwirklicht werden, indem ein Gedanke auf den anderen folgt. Vielmehr soll der Geist gleichsam wie ein einziges Wort werden, das kein Vorher und Nachher kennt. Das Prinzip und Sinnbild dieser zeitfreien Sammlung ist somit die ewige Gottesgeburt:
„Und so, wie der Sohn ein »Wort« des Vaters ist, so lehrt er die Seele mit einem Worte, wie sie »aufstehen« soll und wie sie sich erheben soll über sich selber und bleiben soll oberhalb ihrer selbst (*wonen boben ir selber*). Der »Vater« sprach ein »Wort«, das war sein »Sohn«. In diesem einzigen »Worte« (*in dem einigen worte*) sprach er alle Dinge aus. Warum sprach er nur ein Wort? – Darum, weil ihm alle Dinge gegenwärtig sind. Könnte ich alle meine Gedanken, die ich je dachte oder jemals denken werde, in einem Gedanken zusammenfassen, so hätte ich nur ein Wort, denn der Mund äußert das, was im Herzen steckt." (Pred. 84).
Daß Gott als dreifaltiger »einer« bleibt und in seiner Schöpfung nicht »anders« wird, ist sozusagen das theologische Leitbild für die Vergegenwärtigung. Der gesammelte Geist (*unus*) soll in allen Dingen bei sich bleiben (*non aliud*). Eckharts Leitgedanke ist der, daß das Gebet seinem Wesen nach so sein muß wie Gott selbst, weil nämlich nur Gleiches mit Gleichem geeint werden kann (*simile simili cognoscere*). Von daher betont Eckhart die »Gleichmäßigkeit« der Hinkehr zu Gott, was sowohl gegen jede Wechselhaftigkeit in der Geisteshaltung als auch gegen jede Identifikation mit trosthaften Zuständen gerichtet ist.[318] Er integriert die herkömmliche Methode in seine Abgeschiedenheitslehre, was dazu führt, daß nicht mehr die Wiederholung einer Gebetsformel, sondern die beständige Gleichförmigkeit zum Prinzip der Übung wird: „Du sollst jedoch in allen Werken ein gleichbleibendes Gemüt haben (*ein glîchez gemüete haben*) und ein gleichmäßiges Vertrauen und eine gleichmäßige Liebe zu deinem Gott und einen gleichbleibenden Ernst.

[318] Die sachliche Nähe der Lehre der »*tranquillitas mentis*« Cassians/Coll. IX,1 (CSEL XIII, 250,21) oder »ἀπαθεία« bei Evagrius Ponticus/*De oratione* 52–55 (PG 79) zu Eckharts Gelassenheitslehre ist unübersehbar. Darauf hat bereits K. Rahner, *Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus, in: Zeitschrift für Aszese und Mystik* 8 (1933) 25f. hingewiesen.

Traun, wärest du so gleichmütig (*wære dir alsô glîch*), so würde dich niemand hindern, deinen Gott gegenwärtig zu haben." (509).
Diese Gleichheit ist im »ledigen Gemüt« verwirklicht: „das sein Bestes an keine Weise gebunden hat" (506). Folglich wird die durch ein kontemplatives Schweigen verwirklichte Einkehr in den Seelengrund zum neuen Fundament des unablässigen Gebets. Um den Unterschied zwischen diesem Tiefengebet und einer je neu gesetzten zeitlichen Ausrichtung zu sehen, lohnt sich ein Blick in das *Noviziatshandbuch* des David von Augsburg. Der Franzikaner empfiehlt seinen Schülern, um Gott im Gedächtnis zu behalten, – neben anderen »Mitteln« (*media*) – ein möglichst häufiges Unterbrechen der inneren und äußeren Tätigkeiten durch das mentale Gebet: „Das Gebet soll das Lesen wie auch andere Tätigkeiten oft unterbrechen (*interrumpere*), damit der Geist oft zu Gott erhoben wird, von dem uns jedes Gut zufließen muß."[319]
Eckhart hingegen erstrebt mit seiner Übung einen Geisteszustand, der von der Kategorie der Zeitlichkeit frei ist. Sie eröffnet einen Horizont der Stille (*innerlich einœde*), in dem das mentale Gebet anheben und enden kann, ohne daß damit ein Unterlaß des Tiefengebets gegeben wäre (207,7). Der Übende muß nicht mehr ständig eine Gebetsformel wiederholen. Vielmehr soll er zuerst auf eine gelassene Innerlichkeit achten, um die ursprüngliche Abgeschiedenheit seines Geistes wiederzuerlangen. Denn mit dem Ledigsein aller Bilder steht und fällt die wesenhafte und damit zeitlose Vergegenwärtigung Gottes. Nur eine geistige Loslösung von allem Zeitlichen ermöglicht eine durch zeitliche Dinge ununterbrechbare Beständigkeit. Für Eckhart ist »Abgeschiedenheit« nicht nur ein theologischer Fachbegriff, um das innerste Wesen Gottes bzw. des menschlichen Geistes zu bezeichnen, sondern zugleich auch das, woran sich jede geistliche Übung auszurichten hat.[320]

[319] De comp. III, cap. 52: *Quinque sunt media, ut memoria iugiter circa Deum occupetur:* „Lectionem saepe interrumpat *oratio* sicut et alias actiones, ut saepe mens ad Deum elevetur, a quo omne bonum nobis fluere necesse est." (ed. Quaracchi 1899, 295).

[320] Eckhart verwendet den Begriff »*abegescheidenheit*« einmal als Überschrift zu Kap. 6 (200,9) und zweimal in Kap. 21: „*eine wolgeüebete abegescheidenheit*" (280,8) und „*wârer abegescheidenheit*" (283,8). Die Überschrift von Kap. 21 lautet bezeichnenderweise: „*Von dem vlîze*". Die Abgeschiedenheit ist das spirituelle Grundprinzip jeder geistlichen Übung. Zu „*abegescheiden*" (part. adj.) vgl. S. 200,3 (Kap. 5); 205,12 (Kap. 6); 280,6 (Kap.21). Zu „*abgescheidenliche*" (adv.) vgl. 284,1 (Kap. 21).

2. Die *Reden, Kap. 6* und *Collationes IX–X*

Die inhaltliche Verbindung des 6. Kapitels zu den *Collationes* besteht in der Gleichartigkeit der spirituellen Fragestellung. Am Beginn des IX. Lehrgesprächs fragt der Mönchsschüler Germanus den Altvater Isaak, wie er die Weisung des Apostels „sine intermissione orate" erfüllen kann, um das Endziel des monastischen Lebens zu erreichen.[321] Denn er ist davon überzeugt, daß sich die Reinheit des Herzens (*puritas cordis*) und die Ruhe des Geistes (*tranquillitas mentis*) nur durch das unablässige Gebet erlangen läßt. Der junge Mönch will die Fähigkeit erlangen, Gott allezeit in unzertrennlicher Liebe verbunden zu sein. Daher bittet er den Abt um ein »Hilfsmittel« gegen die störenden Gedanken, damit er die Sammlung schnell und ohne Aufwand bewahren kann: „daß unserm Gedächtniß irgend ein Stoff gezeigt werde mittelst (*qua*) dessen Gott im Geiste erfaßt (*deus in mente concipiatur*) und immer festgehalten werden könne (*perpetuo teneatur*)".[322]
In den *Reden* lautet die entsprechende Frage: „*War ane liget nû diz wâre haben gotes, daz man in wærlîche habe?*" (205,1). Eckhart verlagert den Akzent der Fragestellung von der Suche nach einem »Mittel« auf die Art und Weise der Innerlichkeit, die durch ein entsprechendes Üben verwirklicht werden soll. Für die Unterweisung des Abtes Isaak ist es hingegen typisch, daß die Vergegenwärtigung der göttlichen Gegenwart unlöslich mit der Wiederholung einer Gebetsformel verbunden ist. Zugleich besitzt die Übergabe der Formel noch den Charakter einer Einweihung in eine Arkandisziplin. Eckhart spricht demgegenüber zu einer fragenden Hörerschaft. Dafür, daß er bei der Formulierung seiner Frage die *Collationes* vor Augen hatte, spricht auch die fast wortwörtliche Übereinstimmung der Wendung »*deum in mente concipere/tenere*« mit dem mhd. Ausdruck „*haben gotes*" (205,1) bzw. „*alle zît got habe in gegenwerticheit in dem gemüete*" (203,2). Den bei Cassian häufigen Begriff »*mens*« übersetzt Eckhart mit dem mhd. Wort »*gemüete*«, das sowohl die menschliche Vernunft als auch den Seelengrund bezeichnen kann. Durch diese Übersetzung gelingt es ihm, in dem Ausdruck »Gott gegenwärtig haben« – um nicht nur ein mentales Beten zu insinuieren – unmittelbar dessen mystische Tiefendimension mitschwingen zu lassen.
Für die zentrale Textstelle, wo der Abt Isaak die Gebetsformel (*formula pietatis*) – »Gott, merke auf meine Hilfe! Herr, eile, mir zu helfen!« (Ps. 69,2) – an seinen Schüler Germanus weitergibt, findet sich bezeichnenderweise in Kapitel 6 keine Entsprechung. Darüber hinaus

[321] Coll. IX,7 (CSEL XIII, 258,20f.).
[322] Vgl. Coll. X,8 (BK 588; CSEL XIII, 295,11–13).

ist der Kontext der Fragestellung ein ganz anderer. Eckhart referiert keine Frage eines Mönchsschülers. Seiner Antwort fehlt auch jedes monastische Kolorit, stattdessen ist sie allgemein gehalten und richtet sich an jeden Christen. Besonders fällt ins Auge, daß das Gebet nicht mehr die Funktion hat, alle möglichen dämonischen Angriffe und die durch sie ausgelösten Leidenschaften abzuwehren. Schließlich ist in den *Reden* das Motiv des Kampfes gegen die zerstreuenden Gedanken fast vollständig verschwunden.

a) Das Gleichnis vom »Schreibenlernen«

Eckhart veranschaulicht die Einübung des Gott-Gegenwärtig-Habens mit dem Gleichnis von der »Schreibenkunst«, dem er noch den kurzen Vergleich vom Fiedelnlernen bzw. von der Kunst allgemein hinzufügt.[323] Das Gleichnis im Schlußteil von Kapitel 6 lautet: „Vergleichsweise so wie einer, der schreiben lernen will. Fürwahr, soll er die Kunst beherrschen, so muß er sich viel und oft (*vil und dicke*) in dieser Tätigkeit üben, wie sauer und schwer es ihm auch werde und wie unmöglich es ihn dünke: will er's nur fleißig üben und oft, so lernt er's doch und eignet sich die Kunst an. Fürwahr, zuerst muß er seine Gedanken (*anedenken*) auf jeden einzelnen Buchstaben richten und sich den sehr fest einprägen. Späterhin, wenn der die Kunst beherrscht, so bedarf er der Bildvorstellung und der Überlegung gar nicht mehr (*des bildes zêmale ledic und des anedenkennes*), und dann schreibt er unbefangen und frei, und ebenso ist es auch, wenn es sich um Fiedeln oder irgendwelche Verrichtungen handelt, die aus seinem Können geschehen sollen. Für ihn genügt es völlig zu wissen, daß er seine Kunst betätigen will: und wenn er auch nicht beständig bewußt (*âne stætez anegedenken*) dabei ist, so vollführt er sein Tun doch, woran er auch denken mag, aus seinem Können heraus." (510–511).
Als unmittelbare Quelle für diesen Vergleich kommt vor allem das 8. und 10. Kapitel der X. *Collatio* in Betracht, wo das Schreiben- bzw. Lesenlernen angeführt wird, um die Einübung des unablässigen Gebetes zu verdeutlichen. Allerdings hat Eckhart das ursprüngliche Beispiel auf die wesentlichen Vergleichspunkte zusammengekürzt und vermeidet im Unterschied zu Cassian jede rhetorische Breite. Durch diese starke Verkürzung verlagert sich der Akzent von dem Stufenschema der *Collationes* – »vom Niedrigsten zum Höchsten stufenweise aufsteigen« – auf die Bildlosigkeit und Freiheit von Gedanken: „sô wirt er des bildes zemâle ledic und des anegedenkennes" (208,5–6).

[323] Vgl. RdU 6, 207,9–208,6.

Eine literarische Abhängigkeit von Cassian ist aber im strengen Sinne nicht beweisbar. Das Problem liegt darin, daß der Vergleich zum allgemeinen Bildungsgut gehört und überall dort angeführt werden kann, wo ein Lernprozeß verdeutlicht werden soll. Gertrud von Helfta etwa verwendet das Schreiben- bzw. Lesenlernen, um die Anfängerstufe der bildhaften Gotteserfahrung zu umschreiben. Josef Quint verweist zur Herkunft des Vergleichs auf die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles, wo er im Zusammenhang mit der Habituslehre anklingt. Es handelt sich dabei um die Frage, ob und wie man durch wiederholte, gute Handlungen tugendhaft werden kann.[324] Dort heißt es im 2. Buch:

„Nun könnte die Frage gestellt werden, wie es denn gemeint sei, wenn wir sagen, man müsse gerecht werden durch gerechtes Handeln und besonnen durch besonnenes Handeln. Denn gerechtes und besonnenes Handeln setze ja schon voraus, daß man gerecht und besonnen sei, genauso wie Leistungen in Grammatik und Musik (ὥσπερ εἰ τὰ γραμματικὰ καὶ μουσικά) bereits Vertrautheit damit voraussetzen. [...] Es ist also richtig, zu sagen, daß ein Mensch gerecht wird, wenn er gerecht handelt, und besonnen, wenn er besonnen handelt. Ohne solches Handeln aber hat niemand auch nur die leiseste Aussicht, jemals ein sittlich wertvoller Mensch zu werden."[325]

Eckhart waren die Habituslehre und ihre Beispiele seit dem eigenen Studium durch verschiedene Autoren vertraut. Sie gehörte zum scholastischen Grundwissen, das er selber an seine Schüler weitervermittelt. Eine prägnante Definition bietet der *Johannes-Kommentar*:

„Man muß nämlich wissen: weil die Gewohnheit gewissermaßen eine zweite Natur (*altera natura*) ist, freut es jeden, wenn er Gewohntes tut. [...] Eine Gewohnheit (*consuetudo*) entsteht nämlich aus wiederholten Handlungen und setzt sich daraus zusammen, ebenso wie auch der Habitus der Tugend (*habitus virtutis*), der, wie Cicero sagt, gleichfalls nach Art der Natur zum Guten hinneigt, und jede Kunst, die aus wiederholten Handlungen gewonnen wird, wird durch Erfahrung (*experientia*) vollkommen."[326]

Für eine Verdeutlichung der spirituellen Einübung lag also ein Vergleich aus dem Bereich der erfahrungsbezogenen Kunst nahe, dazu mußte er nicht unbedingt auf die *Collationes* zurückgreifen. Indes ist das Beispiel bei Aristoteles nur angedeutet und betrifft nicht die Schreibkunst bzw. das Fiedeln, sondern die Grammatik und Musik allgemein. Eckhart hätte daraus seinen eigenen Vergleich erst ableiten

[324] Vgl. DW IV, S. 324, Anm. 61.

[325] Aristoteles, Eth. Nic. II, cap. 3 (1105a20ff.); ed. F. Dirlmeier, 40–41.

[326] In Ioh. n. 716 (LW III 626,2–69). Vgl. M.T. Cicero, *De inventione II*, cap. 53, n. 159; s. auch In Ioh. n. 477 (410,1ff.).

müssen. Außerdem geht es in den *Reden* um weit mehr als den Erwerb einer bestimmten Tugend. Für eine Vorlage käme eher ein Beispiel wie bei Thomas von Aquin, *De veritate, q. 26*, in Frage:
„Es ist aber nicht erforderlich, daß ein Mensch, der aktuell in der Ausführung eines Werkes begriffen ist, viel über das Werk nachdenkt; denn das würde, wie Avicenna in seiner Metaphysik sagt, eher schaden als nützen; so ist es offenbar beim Zitherspieler (*in cytharoedo*), der sehr behindert wäre, wenn er auf die Berührung der einzelnen Saiten Gedanken verwendete (*cogitationem apponeret*); ebenso der Schriftsteller (*scriptor*), wenn er bei der Formung der einzelnen Buchstaben nachdenken sollte (*in formatione singulorum litterarum cogitaret*)."[327]
Hier kommt der gewählte Vergleich den *Reden* ziemlich nahe. Was allerdings fehlt, ist die Beschreibung des schrittweisen Lernens. Der Akzent liegt bei Thomas darauf, daß eine gedankliche Konzentration auf die Teilmomente der Kunst ihrer fehlerfreien Ausführung schaden würde. Ein Punkt, der auch in Eckharts Beispiel vorkommt, aber es ist nicht der einzige. Insgesamt gesehen steht das Gleichnis bei Cassian den *Reden* am nächsten. Nur in diesen beiden Texten bezieht sich der Vergleich auf das unablässige Gebet. Hinzu kommt, daß bei Eckhart – was ja zu den *Collationes* paßt – eindeutig das »Schreibenlernen« im Vordergrund steht und auf das Musizieren (*videln*) bzw. die Kunst allgemein (*deheiniu werk*) nur ganz kurz am Ende verwiesen wird.

b) Der Lehrdialog zwischen Abt Isaak und Germanus

In den *Collationes* bildet das Gleichnis ein kunstvolles Bindeglied zwischen der Frage des Mönchschülers in Kapitel 8 und der Antwort des Altvaters im 10. Abschnitt. Germanus eröffnet das Lehrgespräch mit der Bitte, daß ihm Isaak die Prinzipien des Gebets darlege, damit er in der richtigen Reihenfolge vorangehen könne. Als Beispiel für eine solche Vorgehensweise führt er das Erlernen der Schreibkunst an:
„Denn wie wird der Knabe auch nur einfache Verbindungen von Silben aussprechen können, wenn er nicht zuvor die Eigenschaft der Grundbestandteile genau kennen gelernt hat? Oder wie wird der die Kunst des Lesens (*peritia legendi*) erlangen, welcher noch nicht fähig ist, kurze und gedrängte Aufzeichnungen von Wörtern zu verbinden?"[328] Isaak greift den Vergleich nach einer Zwischenrede wieder auf und macht ihn

[327] *Über die Wahrheit*, q. 26 (*De passionibus animae*), a. 7 ad 3 (ed. E. Stein, *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit, Bd. II*, 345).
[328] Vgl. Coll. X,8 (BK 587–588; CSEL XIII, 294,23–27).

zum Ausgangspunkt seiner Einweihung in das unablässige Gebet.[329] Dieser zweite Teil des Gleichnisses kommt Eckharts Fassung des Vergleichs am nächsten:

„Ihr habt nun die nöthige Lehrweise ganz richtig mit dem Unterrichte der Kleinen verglichen, die ja auch die erste Belehrung über die Anfangsgründe nicht fassen können, noch deren Umrisse zu erkennen oder mit sicherer Hand die Buchstaben zu schreiben vermögen (*describere characteres*), wenn sie sich nicht alsbald durch beständige Betrachtung (*contemplatione iugi*) und tägliche Nachahmung (*cotidiana imitatione*) gewöhnen (*consuescant*), die Abbildung derselben durch genaue Eingrabung gewisser Typen und Formeln in Wachs auszudrücken."[330]

Nach dieser Einführung zieht der Altvater den Vergleich zum Erlernen der Unablässigkeit mit Hilfe einer Gebetsformel: „Demgemäß muß man euch eine Formel (*formula*) dieser geistigen Beschauung (*spiritualis theoria*) lehren, auf die immer mit aller Beharrlichkeit den Blick richtend (*intuitus defigere*) ihr lernen möget, sie entweder mit ununterbrochener Beständigkeit (*indisrupta iugitate*) in heilsame Erwägung ziehen oder unter ihrer Anwendung und Betrachtung euch zu höherem Schauen zu erheben."[331]

Im folgenden erklärt Isaak, daß die beständige Wiederholung der Gebetsformel die störenden Gedanken vertreibe und der Mönch allzeit Gott gegenwärtig habe, wenn er bereit ist, alle Anhänglichkeit an die zeitlichen Dinge aufzugeben.[332] Danach wird Germanus der Psalmvers 69,2 – »Gott, merke auf meine Hilfe! Herr, eile, mir zu helfen!« – als »*formula orationis*« anvertraut und in einer langen Rede ausgeführt, wie man Gott mit diesem Gebet in allen Situationen anrufen soll. Cassian zählt fünfzehn Situationen auf, in denen die Gebetsformel nützlich ist. Eine unmittelbare, liebende Hinkehr zu Gott ohne die Bedrohung durch Anfechtungen spielt dabei kaum eine Rolle.

Die Einübung geschieht von Anfang an ohne bildliche Vorstellungen, indem der Mönch »Tag und Nacht« nur die Gebetsformel wiederholt, bis er den Psalmvers so verinnerlicht hat, daß sein Geist ihn unabhängig von einer besonderen Aufmerksamkeit selbständig betet. Die Bildlosigkeit dieses Geistgebets hebt Cassian besonders zu Beginn des 11. Kapitels hervor:

„Diese Formel soll der Geist unaufhörlich festhalten (*indesinenter teneat*), bis er gestärkt durch ihren immerwährenden Gebrauch und die beständige Erinnerung allen Gedankenreichtum (*divitiae cogitati-*

[329] Vgl. Coll. X,9 (CSEL XIII, 296,9–297,2).
[330] Vgl. Coll. X,10 (BK 590; CSEL XIII, 297,3–9).
[331] Coll. X,10 (BK 590; CSEL XIII, 297,9–13).
[332] Vgl. Coll. X,10 (CSEL XIII, 297,13–19).

onum) und vielen geistigen Besitz zurückweise und wegwerfe und so in der strengen Armuth dieses Verses (*pauperitate versiculi*) zu jener Seligkeit des Evangeliums, welche unter allen die erste ist, mit großer Leichtigkeit gelange."[333]

Interessanterweise kommt auch in den *Reden* der ersten Seligpreisung – „Selig, die arm sind vor Gott, denn ihnen gehört das Himmelreich" (Mt 5,3) – eine besondere Bedeutung im Hinblick auf das Gebet zu. Eckhart bezieht aber das Wort Jesu nicht wie Cassian auf eine Gebetsformel, sondern versteht die „*armuot des geistes*" als Innerlichkeit des abgeschiedenen Menschen (297,8). In den *Reden* ist es genau umgekehrt. Dort bewirkt das unablässige Gebet nicht die geistliche Armut, sondern das »Haupt aller Seligkeiten" ist das vorausgesetzte Fundament allen Betens: „Und wahrlich, wenn es einen Grund gäbe, auf dem alles Gute aufgebaut werden könnte, der würde ohne dies nicht sein." (535). Eckhart kommt es darauf an, daß bereits der Anfänger nicht aus dem Eigenen heraus betet. Sein Gebet soll nicht von einzelnen Gedanken angetrieben werden, sondern – zumindest intentional – seiner Wesensmitte entspringen, der Gott unmittelbar gegenwärtig ist: „Das kräftigste Gebet ... ist jenes, das hervorgeht aus (*dâ gât ûz*) einem ledigen Gemüt" (506).

c) Die Umdeutung des Vergleichs

Ebenso wie die *Collationes* betont Eckhart die intensive Einübung, um eine wesenhafte Dauerformung zu erlangen, damit das angestrebte Können ohne besondere Aufmerksamkeit verwirklicht werden kann. Diese geistige Formung der Innerlichkeit soll häufig und ausdauernd geschehen: „Fürwahr, soll er die Kunst beherrschen, so muß er sich viel und oft in dieser Tätigkeit üben, wie sauer und schwer es ihm auch werde und wie unmöglich es ihn dünke: will er's nur fleißig üben und oft, so lernt er's doch und eignet sich die Kunst an." (510).[334] Zudem stimmen Cassian und die *Reden* in der Unterscheidung zwischen Anfängern und Fortgeschrittenen überein. Am Beginn steht eine konzentrative Ausrichtung auf das Übungsziel: „Dazu gehört zu Beginn notwendig Überlegung und ein aufmerksames Einprägen wie beim Schüler zu seiner Kunst." (511). Diese Anfängerstufe im Gebetsleben wird durch das gedankliche Einprägen der Schriftzeichen veranschaulicht: „Fürwahr, zuerst muß er seine Gedanken auf jeden einzelnen Buchstaben richten und sich den sehr fest einprägen (*in sich verbilden*)." (510).[335]

[333] Coll. X,11 (BK 595; CSEL XIII, 303,1–6).
[334] Vgl. X,8 (CSEL XIII, 294,23–25) und X,10 (CSEL XIII, 297,4–9).
[335] Vgl. X,10 (CSEL XIII, 297,4–13).

In den *Collationes* umfaßt diese Übungsphase das Kennenlernen der Gebetsmethode und die beständige Wiederholung des Psalmverses. Dabei handelt es sich um ein mentales Wiederholen der Gebetsformel, das immer wieder neu aufgenommen wird, sobald störende Gedanken das Beten unterbrochen haben. Da in den *Reden* eine Gebetsformel fehlt, ist hier zunächst nicht klar, was der Mensch innerlich genau tun soll. Diese Verwirrung kommt dadurch zustande, daß Eckhart zwar kein bestimmtes »Objekt« nennt, mit dem geübt werden soll, aber trotzdem ein beständiges Einprägen für notwendig hält. Was oder womit sollen nun Eckharts Hörer üben? Das Problem löst sich von selbst, wenn man bedenkt, daß das »Mittel«, mit dem hier geübt werden soll, nicht ein Gebetsvers ist, sondern die Innerlichkeit selbst. So heißt es ja kurz vor dem Gleichnis: „Er muß eine innere Einsamkeit lernen, wo und bei wem er auch sei. Er muß lernen, die Dinge zu durchbrechen ..." (510). Das Niveau der Übung liegt bereits im Grundansatz höher als in den *Collationes*. Bei Eckhart ist der Übende kein reiner Anfänger mehr, sondern eher ein Fortgeschrittener, der seine Gebetsweise vertieft. Dessen Aufgabe besteht darin, daß er zunächst die zu übende Geisteshaltung des Abgeschiedenseins studiert und sich durch eine immer wieder neu verwirklichte Wachsamkeit auf das kontemplative Schweigen ausrichtet.

Die *Reden* verwenden in Kapitel 6 das Substantiv »*abegescheidenheit*« nur in der Überschrift, obwohl der ganze Textabschnitt von der Abgeschiedenheit als Bedingung für das wesenhafte Gott-gegenwärtig-Haben handelt. Der Grund dafür liegt in der Sache selbst: Die Abgeschiedenheit kann als ursprüngliche Seinsweise des Geistes nicht reflex erfaßt werden, weil die Bildlosigkeit und Gottunmittelbarkeit zu ihrem Wesen gehören. J. Quint meint, daß sich das »Lernen« auf die Abgeschiedenheit beziehe: „Was Eckhart in diesem Abschnitt durch das Beispiel des Schreibenlernens verdeutlichen will, ist das Lernen und schließliche Beherrschen der »Kunst« der *abegescheidenheit*, des Gott-gegen-wärtig-haben-Könnens in allen äußeren Lagen und Umständen: das Erlangen eines Habitus aus der bloßen Potenz durch immer wiederholte Übung, die schließlich zur unbewußt instinktsicheren Beherrschung führt."[336]

Das ist nicht ganz richtig, denn die Abgeschiedenheit ist eine Wesenseigenschaft des Geistes bzw. Gottes selbst, die als solche gar nicht wie ein Habitus durch wiederholte Akte erworben werden kann. Das einzige, was der Mensch üben kann, ist das Lassen des Eigenwillens, die rechte Sammlung und das nicht-objekthafte Beten. Eine übende Ausrichtung auf die Abgeschiedenheit ist nur insoweit möglich, wie dieselbe auf

[336] DW IV, S. 324, Anm. 61.

mittelbare Weise vergegenwärtigt werden kann. Nämlich durch ihre Widerspiegelung in konkreten Eigenschaften, wie Gleichmut, Liebe, Vertrauen, Einsamkeit oder Bindungslosigkeit. Eckhart sagt deshalb nicht, daß man die Abgeschiedenheit „*lernen*" soll, sondern das einzige, was geübt werden kann, ist das Ledigwerden des Gemüts und die damit verbundenen Tugenden (207,7).
Die »Buchstaben«, auf die der Anfänger seine Gedanken richten soll, stehen daher für folgende Dinge: „*ein innerlich einœde lernen*" (207,7), „*lernen diu dinc durchbrechen und sînen got dar inne nemen*" (207,8) und „*eine blôzheit neme in allen dingen und der dinge zemale ledic blîbe*" (209,2). Im Hinblick auf das Gottesbild bedeutet das: Der Übende soll vom »*gedâhten gote*« ablassen (205,6). Positiv ist all das gemeint, was zum Wesen des kontemplativen Schweigens gehört. Bei Eckhart ist das Übungsziel mit dem »Mittel«, um es zu erlangen, letztlich identisch. Und zwar in dem Sinne, daß durch die unablässige Angleichung der Geistes an seine eigene ursprüngliche Seinsweise, also die Abgeschiedenheit, diese selbst die Seele und ihre Kräfte überformt.
In den *Reden* und bei Cassian endet das Gleichnis damit, daß der Schüler den Habitus des Schreibenkönnens erlangt hat. Die Frucht des gedanklichen Einprägens ist die Fähigkeit, die Schreibkunst spontan und ohne besondere Konzentration auszuüben: „Für ihn genügt es völlig zu wissen, *daß* er seine Kunst betätigen will: und wenn er auch nicht beständig bewußt dabei ist (*âne stætez anegedenken*), so vollführt er sein Tun doch, woran er auch denken mag, aus seinem Können heraus." (511). Eckhart stellt in seiner Version des Gleichnisses besonders die Fähigkeit heraus, die Kunst auszuüben und zugleich etwas anderes denken zu können. Die Möglichkeit dazu ergibt sich aus der Bildlosigkeit des habituellen Könnens: „Späterhin, wenn er die Kunst beherrscht, so bedarf er der Bildvorstellung (*des bildes ledic*) und der Überlegung (*anedenkennes*) gar nicht mehr, und dann schreibt er unbefangen und frei, und ebenso ist es auch, wenn es sich um Fiedeln oder irgendwelche Verrichtungen handelt, die aus seinem Können geschehen sollen." (510–511).
Diesem Gott-gegenwärtig-Haben, ohne an Gott denken zu müssen, entspricht in den *Collationes* das selbsttätige Beten im Geist, das von der mentalen Wiederholung des Psalmverses unabhängig geworden ist und den Menschen in allen Dingen begleitet.[337] In den *Reden* steht der Habitus der Schreibkunst für das Durchdrungensein von der göttlichen Gegenwart ohne jede Vermittlung von einzelnen Gedanken oder Willensakten: „So soll der Mensch von göttlicher Gegenwart durchdrungen und mit der Form seines geliebten Gottes durchformt und in

[337] Vgl. z.B. X,10 (CSEL XIII, 302,15–17).

ihm verwesentlicht sein, so daß ihm sein Gegenwärtigsein ohne alle Anstrengung (*âne alle arbeit*) leuchte, daß er überdies in allen Dingen Bindungslosigkeit (*blôzheit*) gewinne und gegenüber den Dingen völlig frei bleibe." (511).
Dieses Durchformtsein ist kein selbsttätiges Wiederholungsgebet, sondern vielmehr ein Gemüt, „das an nichts gebunden" und „völlig in den Willen Gottes versunken ist" (506). Die *Reden* lassen ihren Hörern offen, auf welche Weise sie aus dem »ledigen Gemüt« beten. Für Cassian besteht die habituelle Unablässigkeit in einem Gebetszustand mittels einer »*formula orationis*«. Bei Eckhart hingegen liegt sie in einer Selbsttransparenz des Geistes für das darin gegebene unmittelbare Gegenwärtigsein Gottes. Das Gleichnis stimmt also in den *Reden* und *Collationes* in Hinblick auf seine Grundstruktur überein, zeigt aber auch wesentliche Differenzen, die sich aus der unterschiedlichen Deutung der Vergleichspunkte ergeben.

3. Eckharts Spiritualität der »Innerlichkeit«

Eckhart empfiehlt keine Gebetsformel, um damit unablässig zu beten. Es fehlt der Einsatz des Gebets gegen bestimmte Versuchungen und störende Gedanken. Außerdem ist das Gebet kein Hilfsmittel mehr, um Untrost abzuwehren oder umgekehrt in trosthaften Zuständen zu verweilen. Überhaupt vermißt man das negative Kolorit des aszetischen Kampfes vollständig, stattdessen sieht er in der Auseinandersetzung mit Hindernissen eine positive Chance, um zu einer lebensnahen Vollkommenheit heranzureifen. Darüber hinaus hat die monastische Lebensform keine konstitutive Bedeutung mehr für die Verwirklichung einer radikalen Gebetshaltung. Alles in allem ist Eckharts Gebetslehre besonders für solche Menschen geeignet, die bereits über solide Sammlungsfähigkeit verfügen. Eckhart hat die Ausrichtung des unablässigen Gebets auf die Ekstase, was ja praktisch eine klösterliche Lebensweise voraussetzt, zugunsten eines Gott-Findens-in-allen-Dingen zurückgedrängt. Insofern ist die Bewährung der kontemplativen Grundhaltung im Alltag ein entscheidender Faktor bei der Zurückgewinnung der geistigen Abgeschiedenheit (*contemplativus in actione*). Denn ein anachoretisches Leben „in der Einöde" birgt mehr die Gefahr in sich, daß sich der Betreffende auf seine trosthaften Erfahrungen fixiert (509).
Alle diese Unterschiede zu Cassian gehen letztlich nicht auf einzelne Lehrdifferenzen zurück, sondern beruhen auf Eckharts andersartiger Spiritualität. Seiner Unterweisung fehlt insbesondere die extreme Spannung, die zwischen der asketischen Abtötung und der plötzlichen Ekstase herrscht, wie sie für die *Collationes* typisch ist. Das unablässi-

ge Gebet, wie es Cassian lehrt, ist aufgrund der asketischen Übungen, aber auch der mentalen Beanspruchung, die damit verbunden ist, dazu disponiert, affektiven Trost und ekstatische Zustände hervorzurufen. Hier liegt wohl die wesentliche Differenz zu Eckharts eigenem geistlichen Empfinden, das ihn von der Spiritualität der *Collationes* trennt.
Das Gebetsleben der Wüstenväter trägt zum Teil noch archaische Züge, die Eckhart vollkommen fremd sind. Diese gewisse Urtümlichkeit erinnert an die asketischen Praktiken der indischen Yoga-Tradition, die erst unter dem Einfluß des Buddhismus vergeistigt wurden.[338] Hingegen tritt uns in den *Reden* das Beten »*âne underlâz*« im Rahmen einer hoch entwickelten „Introversionsmystik" entgegen.[339] Man könnte sie mit folgenden Stichworten charakterisieren: maßvolle Askese, Sammlung des Geistes, bildlose Versenkung, demütiges Schweigen, tugendhafte Innerlichkeit, hellwache Selbsterkenntnis, Gleichmut in allen Dingen, vorbehaltloses Gottvertrauen, innige Gottesfreundschaft und Bewährung in der Welt.[340] Oder anders gesagt: Die *Reden* sind von einer personalen Geistliebe durchdrungen, die ebenso christusgeprägt wie abgeschieden ist. Im Vergleich zu den *Collationes* ist Eckharts Mystik viel entwickelter, d.h. sie ist mehr an der Person orientiert. Dies ist kein Widerspruch zur Lehre von der Gelassenheit. Im Gegenteil, denn ihre Bedeutung resultiert ja gerade aus der stärkeren Individualisierung als zu Cassians Zeiten. Dementsprechend ist Eckharts Unterweisung auch nicht mehr auf eine soziale Gruppe im Sinne eines »Standes« – wie Ordensleute, Mönche, Priester, Beginen, Laien etc. – ausgerichtet. Jeder Mensch, unabhängig von seiner Lebensweise, sofern diese nur gut ist und dem Willen Gottes entspricht (*guote wîse*), steht in der Möglichkeit, die wesenhafte Unmittelbarkeit zu erlangen (252,9).[341]

[338] Zur Mantra-Praxis vgl. Patanjali, *Yoga-Sûtra I,* 27–28: „Der ihn [Gott] offenbarende Name ist OM. Das stete, aufmerksame Murmeln des OM-Lautes (*japa*) ist die innere Vergegenwärtigung seines Sinnes." (ed. B. Bäumer, 48). Die Zusammenfassung der yogischen Tradition im Yoga-Sûtra vollzieht sich schon unter dem Einfluß des Buddhismus. Zur Entstehungsgeschichte des Sûtra vgl. J.W. Hauer, *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst. Kritisch-positive Darstellung nach den indischen Quellen mit einer Übersetzung der maßgeblichen Texte.*

[339] Vgl. zum Begriff A.M. Haas, *Nim din selbes war,* 17: „Die genannten Momente solcher Mystik – die introversio ins eigene Selbst, das Aufscheinen des göttlichen Bildes im Seelengrund und die Überformung des Menschen durch die göttliche Gnade als Vorgang der Vergottung – sind bei Meister Eckhart verhängt mit der stufenhaft wechselnden Intensität der Selbsterkenntnis, deren Grade im Zusammenhang mit Eckharts allgemeiner Erkenntnislehre gesehen werden müssen."

[340] A.M. Haas, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens,* spricht auch von einer Innerlichkeit im Seelengrund" (99), „Mystik der Abgeschiedenheit" (100) oder „Mystik des Alltags" (113).

[341] Zur Lehre von der »guten Weise« vgl. RdU 17 (521–523).

Diese Spiritualität der Innerlichkeit schließt eine Erleuchtung, Vision, Offenbarung oder Ekstase nicht prinzipiell aus, strebt sie aber auch nicht an, sondern betrachtet sie als Nebensache, die im Fall einer besonderen Begnadung angemessen sein kann, aber für die christliche Vollkommenheit nicht unbedingt notwendig ist. Typisch dafür ist vor allem die engste Verbindung des unablässigen Gebets mit dem kontemplativen Schweigen. Die Zurückhaltung dieser Geistmystik gegenüber besonderen Erfahrungen wird in einer Intensivierung der Einkehr fruchtbar, die im gleichen Maße, wie das Innere gesammelt ist, sich dem anderen Menschen in selbstloser Liebe zuwendet: „ich erachte es für weit besser, du ließest aus Liebe von der Verzückung (*înzucke*) ab und dientest dem Bedürftigen in größerer Liebe (*in mêrer minne*)." (515).
Eckhart will seinen Hörern eine Innerlichkeit nahebringen, die von der Weiselosigkeit des ursprünglichen Geistes geprägt ist und als solche an keiner Methode haftet, sondern nur an der Abgeschiedenheit selbst. Dieses Anliegen ist für Eckhart in seiner Auseinandersetzung mit Cassian leitend, wenn er dessen Gebetsmethode in eine weiselose Übung der Innerlichkeit transformiert. Er zieht eine positive Quintessenz aus den *Collationes*, indem er aus ihrer Lehre alles entfernt, was der Abgeschiedenheit widerspricht und Fehlhaltungen unter seinen Hörern fördern würde. In den *Reden* ist das unablässige Gebet zu einer »weiselosen Übungsweise« geworden, die nicht mehr auf eine bestimmte Gebetsformel als Sammlungshilfe angewiesen ist.[342]

4. Das Gleichnis vom »Durst« und der »Minne«

Das Paradox einer weiselosen Gebetspraxis ist die äußerste Möglichkeit des Betenden, sich übend in die Abgeschiedenheit des Seelengrundes einzuformen. Eckhart geht davon aus, daß der Fortgeschrittene in der Lage ist, das Gott-gegenwärtig-Haben ohne ein »Mittel« zu üben. Kann es aber eine Übung geben, die kein Objekt mehr hat, mit dem geübt wird? Dieser Grenzfall einer Übung ist nur möglich, wenn der Geist selbst zur Übung wird. Damit ist zwar noch keine Innewerdung der göttlichen Gegenwart verwirklicht, aber dennoch bereits eine Los-

[342] Vgl. A.M. Haas, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, 32–33: „Das heißt, daß alle Weise letztlich doch in die Weiselosigkeit Gottes sich aufzugeben hat, daß ein Festhalten an einer bestimmten Weise und Form nur begründbar ist durch die Unbegründbarkeit, Weiselosigkeit Gottes, der eben will, daß wir diese eine Weise gewissermaßen auf weiselose Weise auszuüben haben. [...] Anders als in Weg- und Weiselosigkeit gibt es keinen Weg zu Gott."

lösung von jedem Objekt erreicht, das nicht der reine Geist selber ist.[343] Wie man weiselos übt, wird im Doppelgleichnis vom »Durst« und der »Minne« dargelegt, das Eckhart dem Beispiel von der »Schreibkunst« voranstellt.[344]

Die zwei Gleichnisse in Kapitel 6 ergänzen sich gegenseitig: Der »Durst« bzw. »Minne«-Vergleich veranschaulicht, *was* der Mensch konkret üben kann und das Gleichnis vom »Schreibenlernen« zeigt eher, *wie* er dabei vorgehen soll und *worin* sich die Übung vollendet. Zudem bietet das Doppelgleichnis eine pyschologische Erklärung dafür, wie das unablässige Bewußtsein der Gottgegenwart zustande kommt. Die innere Verbindung der beiden Gleichnisse ergibt sich aus ihrer Übereinstimmung im Übungsziel, das jeweils nur anders formuliert wird. So heißt es beim Doppelgleichnis: „*ein abegescheiden abekêren und ein înbilden sînes geminneten gegenwertigen gotes*“ (206,1). Und der Vergleich mit der »Schreibkunst« spricht vom „*lernen diu dinc durchbrechen und sînen got dar inne nemen*“ (207,8).

Der »Durst« steht für eine geistige unmittelbare Hinkehr zu Gott, die mit ihrer beständigen Intensität alle inneren und äußeren Tätigkeiten gleichmäßig durchdringt. Eckhart meint damit keine gefühlsmäßige Sehnsucht nach Gott. Sondern das vitale bzw. affektive Verlangen ist vielmehr ein Sinnbild für das geistige Streben:

„Vergleichsweise so, wie wenn es einen in rechtem Durst (*rehtem durste*) heiß dürstet: so mag der wohl anderes tun als trinken, und er mag auch wohl an andere Dinge denken; aber was er auch tut und bei wem er sein mag, in welchem Bestreben oder welchen Gedanken oder welchem Tun, so vergeht ihm doch die Vorstellung (*bilde*) des Trankes nicht, solange der Durst währt; und je größer der Durst ist, um so stärker und eindringlicher und gegenwärtiger und beharrlicher ist die Vorstellung des Trankes (*bilde des trankes*).“ (510).

Das Anhalten der Durstempfindung veranschaulicht den Habitus des geistigen Hingekehrtseins bzw. den Zustand des ledigen Gemüts, in dem Gott – dafür steht der Ausdruck „*bilde des trankes*“ – als ersehnter gegenwärtig ist (206,5). Die Intensität der Vergegenwärtigung, in der

[343] Vgl. RdU 21: „Das andere, daß sich der Mensch weder in seine inneren Bilder, seien es nun Vorstellungen oder ein Erhobensein des Gemütes … zerlasse noch zerstreue noch sich an das Vielerlei veräußere. Daran soll der Mensch alle seine Kräfte gewöhnen und darauf hinwenden und sich sein Inneres gegenwärtig halten. […] Dies ist vor allen Dingen nötig: daß der Mensch seine Vernunft recht und völlig an Gott gewöhne und übe; so wird es allzeit in seinem Innern göttlich. […] Der Vernunft ist nichts so zu eigen und so gegenwärtig und so nahe wie Gott.“ (529).

[344] Vgl. RdU 6; 1. Teil (Durst): „*Glîcher wîs, als den dâ hitziclîchen dürstet in rehtem durste …*“ (206,1–7a); 2. Teil (Liebe) „*Oder der hitziclîchen ein dinc minnet …*“ (206,7b–13).

Gott selbst die Seele zu überformen beginnt, um mit ihr eins zu werden, hängt dabei von der Stärke und Reinheit der geistigen Sehnsucht ab.[345] Diese Sehnsucht erwacht in dem Maße, wie es dem Übenden gelingt, seinen Geist nicht mit dem zeithaften Ichbewußtsein und dessen momentanen Inhalten zu identifizieren. Nur auf diese Weise wird er fähig, sein wesenhaftes Streben auf Gott hin zu verspüren.
Eine gefühlsmäßige Empfindung (*ûzbruch der minne*) kann die Grundsehnsucht vertiefen oder ausdrücklich machen, sie selbst wird aber nicht durch solche Affekte konstituiert (219,4). Daß Eckhart mit diesem Streben eine geistige Liebe meint, die Gott um seiner selbst willen sucht, ergibt sich aus dem Beispiel der »Minne«:
„Oder wer da etwas heiß mit ganzer Inbrunst (*hitziclîchen minnet*) so liebt, daß ihm nichts anderes gefällt und zu Herzen geht als eben dies, und er nur nach diesem verlangt (*meinet daz aleine*) und nach sonst gar nichts: ganz gewiß, wo immer ein solcher Mensch sein mag oder bei wem oder was er auch beginnt oder was er tut, nimmer (*niemer*) erlischt doch in ihm das, was er so sehr liebt, und in allen Dingen findet er eben dieses Dinges Bild (*dinges bilde*), und dies ist ihm um so stärker gegenwärtig, je mehr die Liebe stärker und stärker wird." (510)
Das Beispiel von der »Minne« fügt dem ersten Vergleich strukturell nichts Wesentliches mehr hinzu. Es betont aber stärker den Aspekt der persönlichen Hinwendung, denn der »Durst« wird als vitales Bedürfnis nur passiv erlitten. Zudem tritt die Unaufhörlichkeit des liebenden Verlangens deutlicher hervor: „sô erlischet niemer in im, daz er alsô minnet" (206,10–11). Was sowohl die wesenhafte Liebe des »ledigen Gemüts« als auch die göttliche Liebe im Seelengrund (*vünklîn*) versinnbildlicht.[346] Überhaupt will Eckhart mit allen seinen Beispielen die Wirklichkeit der Gottesgeburt veranschaulichen. Ebenso wie der Künstler ganz von seiner Kunst, der Dürstende vom Durst oder der Liebende von der Minne erfüllt ist, so ist Gott in dem Menschen gegenwärtig, der sich ihm durch ein »lediges Gemüt« angleicht. Das Nicht-Identifizieren mit allem, was nicht Gott ist, hat nicht das Ziel, eine kühle Indifferenz zu erlangen. Vielmehr dient sie der Bewußtwerdung, der in der Seele zuinnerst verwurzelten Sehnsucht nach Einung, die infolge der Veräußerlichung an die Dinge überdeckt wurde. Diese geistig ver-

[345] Zur vollkommenen Einung mit Gott vgl. RdU 20: „*daz daz sîne unser wirt, und allez daz unser wirt sîn, unser hêrze und daz sîne ein herze*" (266,4–5); 23: „*Wider daz, daz ich mîn selbes ûzgân durch in, dâ wider sol got mit allem dem, daz er ist und geleisten mac, alzemâle mîn eigen sîn, rehte mîn als sîn, noch minner noch mêr.*" (298,4–7).

[346] Vgl. Pred. 76: „*Diu sêle hât etwaz in ir, ein vünklîn der redelicheit, daz niemer erlischet, und in diz vünkelîn setzet man daz bilde der sêle als in daz oberste teil des gemüetes.*" (DW III 315,6–7).

spürte Liebe wandelt das durch keine Kreatur stillbare Verlangen nach Gott, das sich zuvor meist nur als entfremdete Spannung bemerkbar machte, in eine alles durchwaltende Sehnsucht nach Einswerdung.

5. Eine bewährte Gebetsmethode

Die Übung besteht also in keiner Denk- oder Willensleistung des Ichs, mit der es sich ständig selbst an seine Sehnsucht erinnert, sondern in einer Achtsamkeit auf das liebende Hinstreben zu Gott, das spontan dem Seelengrund entspringt.[347] Ein Beginn mit dieser Übung ist natürlich ohne vorherige Reflexion nicht möglich, denn der Mensch wüßte ja sonst nicht, wie er sich verhalten sollte. Aber das Achtsam*sein* hat bereits den Charakter der Unmittelbarkeit, weil der Geist nur bei sich selbst zu bleiben braucht. Der Ausgangspunkt der Übung ist die regelmäßige Kontemplation, aus der das erneuerte Schweigen bewußt in den Alltag hineingetragen wird: „diese selbe Gestimmtheit (*daz selbe gemüete*) behalte und trage sie unter die Menge und in die Unruhe" (509). Ein solches Beten führt im Laufe der Zeit zu einem Habitus der geistigen Wachheit, der ein unablässiges Gott-gegenwärtig-Haben ermöglicht, ohne daß dazu noch eine reflexe Aufmerksamkeit notwendig wäre. Diese habituelle Wachheit ist ein unablässiges »Tiefengebet«, das durch keine peripheren Seelenbewegungen unterbrochen werden kann. Der geübte Mensch muß nichts tun, um zu beten, denn er betet, sei es mit oder ohne Worte, durch seinen abgeschiedenen Geist, in dem Gott selbst »*âne underlâz*« gegenwärtig ist.
Eckhart erzählt die Gleichnisse, um seine Hörer mit einer Weise des Betens vertraut zu machen, die sie davor bewahrt, Gott in exzeptionellen Erfahrungen suchen zu müssen oder einem mechanischen Wiederholungsgebet zu verfallen, was beides eine geistliche Reifung der Person verhindert. Er stellt dem Übenden frei, welches Gebet er wählt, um ohne »viele Worte« Gott gegenwärtig zu haben. Entscheidend ist, daß er zu einer habituellen Unablässigkeit hinfindet und sein thematisches Beten der geistigen Grundsehnsucht entspringt und diese stärker werden läßt. Die Übung zu der die *Reden* anleiten wollen, schließt eine

[347] Vgl. RdU 6: „*Truiwen, hie zuo gehœret vlîz und minne und ein wol warnemen des menschen inwendicheit und ein wakker wâr vernünftigez würklîchez wizzen, war ûf daz gemüete stât in den dingen und bî den liuten.*" (207,1–5); RdU 7: „*Und der mensche sol ze allen sînen werken und bî allen dingen sîner vernunft merklîchen gebrûchen und in allen Dingen ein vernünftigez mitewizzen haben sîn selbes und sîner inwendicheit und nemen in allen dingen got in der hœchsten wîse, als ez mügelich ist. Wan der mensche sol sîn, als unser herre sprach: »ir sult sîn als liute sint, die alle zît wachent und beitent irs herren!«*" (210,1–5).

an die Abgeschiedenheitslehre angepaßte Gebetsmethode, so wie sie die *Collationes* lehren, nicht aus, ist aber auch nicht unbedingt auf sie angewiesen, so daß der Fortgeschrittene auch den Weg eines rein kontemplativen Schweigens gehen könnte. Allerdings dürfte der Anfänger in den meisten Fällen ohne die Hilfe einer Gebetsformel, die durch Übung verinnerlicht wird, kaum in der Lage sein, sich in dem Maße zu sammeln, wie es die *Reden* voraussetzen.

Eine praktikable Umsetzung des unablässigen Gebets, das Eckharts Weisungen sehr nahe kommt, findet sich in der *Wolke des Nichtwissens.* Dabei handelt es sich um eine anonyme Schrift aus dem England des 14. Jahrhunderts, die abgesehen von einigen Lehrunterschieden in der Tradition der Deutschen Mystik steht. Die Übung besteht in der Meditation mit einem kurzen Wort, das die Grundsehnsucht erweckt und ins reine Schweigen führt. Im folgenden Zitat sind die Hauptpunkte dieser Methode zusammengestellt:

„Dein ganzes Leben muß von jetzt ab immer von der Sehnsucht erfüllt sein, wenn du auf der Stufenleiter der Vollkommenheit aufsteigen willst. Diese Sehnsucht muß immer in deinem Willen durch die Hand des allmächtigen Gottes und deiner Einwilligung entfacht werden. [...] Was aber mußt du tun und wie mußt du es anstellen? Erhebe dein Herz zu Gott mit einer demütigen Regung der Liebe; meine Gott selbst und keine Seiner Eigenschaften. [...] Habe nur Gott im Sinn, der dich erschuf, erkaufte und gnadenvoll zu diesem Werk gerufen hat, und lasse keine anderen Gedanken über Gott bei dir ein ... denn es genügt vollauf ein nacktes Verlangen nach Gott ohne einen anderen Grund als ihn selbst. Wenn du aber dieses Verlangen in ein Wort einkleiden möchtest, um dich besser daran halten zu können, so nimm nur ein kurzes Wort mit einer einzigen Silbe; das ist besser als eines mit zwei Silben, denn je kürzer es ist, desto besser paßt es zum Werk des Geistes. Solch ein Wort ist das Wort »Gott« oder das Wort »Liebe«. Wähle welches du willst, oder auch ein anderes einsilbiges nach deinem Belieben. Hefte dieses Wort an dein Herz, auf daß es von dort nicht weiche, was immer auch geschehen mag. [...] Beten ist an sich seiner Natur nach nichts anderes als ein inniges, unmittelbar auf Gott zielendes Gerichtetsein in der Absicht, Gutes zu erlangen und Böses abzuwenden."[348]

Wie auch immer es dem Einzelnen gelingen mag, ein beständiges Gebet zu verwirklichen, deutlich ist, daß Eckhart das Schweigen vor der „unfaßbaren Gottheit" von allen Methoden am meisten schätzt (526).[349] Er lehnt damit die Kontemplation mit einer Gebetsformel nicht ab,

[348] *Die Wolke des Nichtwissens* (um 1380), cap. 2; 3; 7; 39 (ed. W. Riehle, 35; 36; 47–48; 98).

[349] RdU 23: „Der spricht am allerschönsten von Gott, der vor der Fülle des inneren

sondern setzt ihre Übung als selbstverständlich voraus, zumal sie die einzige Methode ist, die von Anfang an ohne bildhafte Vorstellungen auskommt.

Reichtums am tiefsten von ihm schweigen kann“ (534); Serm. XXIV,2 n. 246: „»Im Geist«, das heißt im Heiligen Geist, »und in der Wahrheit«, das heißt im Sohn, »soll man beten« (Joh. 4,24). […] Die Seele muß sich also von allem entblößen (*se exuere omnibus*), damit sie entblößt (*nuda*) den bloßen Gott (*nudum deum*) suche, und nichts anderes in ihm.“ (LW IV 225,9–12).

VII. Die Bedeutung der Gebetshaltung

In Eckharts Schriften findet sich keine einzige Bemerkung, die eine bevorzugte Körperhaltung, geschweige denn eine bestimmte Atemweise für das kontemplative Gebet empfehlen würde. Angesichts seiner Distanz zur Vermittlung von handfestem Praxiswissen ist man geneigt zu meinen, daß dem Predigermönch der Nutzen eines Meditationsitzes gar nicht bewußt gewesen ist. Dieser pädagogische Mangel läßt sich zum großen Teil damit erklären, daß zu seiner Zeit ein reflektiertes Methodenbewußtsein bezüglich der Leibhaltung, wenn überhaupt, dann nur in wenigen Ansätzen vorhanden war. Man wußte um die positive Wirkung eines geordneten Leibes und hatte ein hoch entwickeltes Gespür für seine Symbolik, aber die Gebetshaltung als solche war kein eigenes Thema. Dies scheint sich erst zu Beginn der Neuzeit zu ändern. Was insbesondere die Weisungen des ignatianischen *Exerzitienbuches* bezeugen, die den Leib gezielt für eine individuelle Gestaltung der Meditation einsetzten.[350]

Als weiterer Grund muß der Kontext einer rigorosen Askesepraxis berücksichtigt werden, von deren Leibfeindlichkeit Eckhart sich zwar selbst klar distanziert, aber aus heutiger Perspektive betrachtet, natürlich auch nicht ganz unbeeinflußt blieb. Er sieht den Leib nicht schlechthin positiv, sondern als leidhaften »Kerker«, worin die Seele geläutert werden soll.[351] Die Leiblichkeit und die sinnlichen Erkenntniskräfte ge-

[350] Zum gesteigerten Bewußtsein für den methodischen Einsatz des Leibes zu Beginn der Neuzeit vgl. Ignatius von Loyola, *Exerzitienbuch* (approbiert 1548), n. 75–76 »*Zusätze, um die Übungen besser zu machen*«: „Der dritte: Ein oder zwei Schritte vor dem Ort, wo ich zu betrachten oder mich zu besinnen habe, stelle ich mich für die Dauer eines Vaterunsers hin, indem ich den Verstand nach oben erhebe und erwäge, wie Gott unser Herr mich anschaut usw. Und einen Ehrerweis oder eine Verdemütigung machen. Der vierte: In die Betrachtung eintreten, bald kniend, bald auf der Erde ausgestreckt, bald auf dem Rücken mit dem Gesicht nach oben, bald sitzend, bald stehend, indem ich stets auf der Suche nach dem bin, was ich will." (*Geistliche Übungen*, ed. P. Knauer, 46); n. 252 »*Die zweite Weise zu beten*«: „Kniend oder sitzend, je nach der größeren Einstellung, in der er sich findet, und ihn mehr Andacht begleitet, dabei die Augen geschlossen oder auf eine Stelle fixiert haltend, ohne mit ihnen hin- und herzugehen, soll der Betreffende sagen: »Vater«." (aaO., 104).

[351] Vgl. Pred. 8: „Ein Meister [*Avicenna*] sagt: Die Seele ist dazu dem Leibe gegeben, daß sie geläutert werde. [...] Die Seele wird im Körper geläutert, auf daß sie sammele (*samene*), was zerstreut und herausgetragen ist." (DW I 461). S. auch In Gen. II n. 113; Pred. 17: „Das Wort, das die Seele benennt, das meint die Seele, die im Kerker des Leibes (*kerker des lîbes*) ist, und deshalb meint er [= *Avicenna*], daß die Seele

hören allein zum »äußeren Menschen« (*homo exterior*) und haben für die Gottunmittelbarkeit so gut wie keine Bedeutung. Eckhart betrachtet den Leib und alles, was zu ihm gehört, nicht anders, als er den Status der Kreaturhaftigkeit überhaupt bewertet: „Wo die Kreatur endet, da beginnt Gott zu sein." (Pred. 5B; DW I 451). Er macht allerdings an keiner Stelle regelrecht abschätzige Bemerkungen über den Wert des Leibes, ebenso fehlt jede Befürwortung einer rigorosen Abtötungspraxis. Vielmehr ist die Leiblichkeit ganz dem »inneren Menschen« (*homo interior*) untergeordnet, ja sogar im virtuellen, exemplarischen Sinne ein integrales Moment des Geistes. Sein philosophischer Grundsatz, der das Verhältnis von Leib und Seele bestimmt, lautet: „Mein Leib ist mehr in meiner Seele, als meine Seele in meinem Leibe sei. Mein Leib und meine Seele sind mehr in Gott, als daß sie in sich selbst seien." (Pred. 10).[352]

Außerdem schränken Eckharts besonderes Interesse an Unmittelbarkeit, seine Redesituation und die überlieferten Textgattungen, also Lehrgespräch (*collatio*), Predigt (*sermo*), akademische Diskussion (*disputatio*) und Vorlesung (*lectio*), prinzipiell die Möglichkeit ein, in seinen Schriften eine Anleitung zur Gebetshaltung zu finden. Es ist keine Schrift von ihm bekannt, die einen literarischen Rahmen für solche Praxisanleitungen abgegeben hätte. Vergleicht man die *Reden der Unterweisung* etwa mit Noviziatstraktat des Franziskaners David von Augsburg, dann tritt deutlich hervor, wie fremd Eckhart jede schulbuchartige Vermittlung von spirituellem Wissen ist und wie vergeistigt seine Vorträge auf die damaligen Hörer gewirkt haben müssen. Davids Leitgedanken würde Eckhart zustimmen: „Die Seele wurde nicht für den Körper geschaffen, sondern der Körper für die Seele, um ihr zu dienen."[353] Er verzichtet aber darauf, diesen Grundsatz anhand von zahlreichen Weisungen zu konkretisieren. Allerdings darf sein Schweigen über den leiblichen Aspekt nicht zu der Annahme verleiten, daß ihm die Wechselwirkung zwischen Körper und Geist oder Vorzüge einer geordneten Meditationshaltung nicht bewußt gewesen wären. Das Fehlen einer speziellen Leibmethodik ist keineswegs mit dem Ausfall einer entsprechenden Übungsweise identisch, vielmehr scheint umgekehrt gerade zu Eckharts Zeiten die allgemeine Gebetspraxis wesent-

mit allem jenem Sein ihrer selbst, das sie noch zum Gegenstand ihres Denkens zu machen vermag, noch im Kerker ist. Dort, wo sie noch ein Hinsehen hat auf diese niederen Dinge und sie durch die Sinne etwas in sich hereinzieht, da wird sie sogleich eng." (DW I 496).

352 DW I 467. Vgl. RdU 20: „Denn die Seele ist viel näher mit Gott vereint als Leib und Seele." (527).

353 De comp. III, cap. 46: *De sobrietate eiusque distinctionibus* (ed. Quaracchi, 277).

lich leibbetonter gewesen zu sein, als es in späteren Jahrhunderten bis heute der Fall war.

1. Nicht-Beachten und Vergeistigung des Leibes

Die Ausbildung einer speziellen Methodik ist auch ein Zeichen dafür, daß etwas vom natürlichen Leibbezug des Gebets verlorengegangen ist und seine Selbstverständlichkeit durch eine durchdachte Pädagogik wieder zurückgewonnen werden muß. Eckhart und seine Hörer stehen noch in einer Gebetstradition, in der der Leib einfach dazu gehört und entsprechend trainiert wird. Von daher ist gerade die Kürze seiner Anmerkungen zur spirituellen Bedeutung des Leibes ein Indiz für eine selbstverständliche Praxis. So etwa in *Sermo XXXV:* „Ich beuge die Knie. Zeige, daß der innere Habitus (*habitus interior*) im äußeren durchbricht; »denn wes das Herz voll ist, davon redet der Mund« (Mt. 12,34)."[354]
Demzufolge berühren die *Reden* diese Thematik nur beiläufig, wenn etwa im Kapitel 2 über das »ledige Gemüt« der Einsatz aller leiblichen Kräfte gefordert wird, um sich in Gott zu versenken: „So kraftvoll soll man beten, daß man wünschte, alle Glieder und Kräfte des Menschen, Augen wie Ohren, Mund, Herz und alle Sinne sollten darauf gerichtet sein (*dar zuo gekêret wæren*)." (506). Eine ähnliche Weisung findet sich bei David von Augsburg. Indes steht sie dort im Zusammenhang mit dem Stundengebet (*oratio vocali*): „Damit wir aufmerksamer beten, sollen wir Füße, Hände, Augen, Ohren und Geist unter der Bewachung der Disziplin halten."[355] Vergleicht man die *Reden* und Davids Noviziatshandbuch miteinander, so hat es fast den Anschein, als hätten sie all das, was der Franziskaner zum Thema »Leib und Gebet« sagt, in wenigen Sätzen verdichtet. Was Eckhart von seinem Zeitgenossen unterscheidet, ist, daß er die Leiblichkeit des Menschen fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der reinen Kontemplation betrachtet. So etwa, wenn im Zusammenhang mit der Frage nach der richtigen Disposition zum Kommunionempfang oder der gebotenen Strenge der Nachfolge der Stellenwert der leiblichen Hineinbildung in das Leben Christi erörtert wird.[356]

[354] Serm XXXV, n. 357 (LW IV 308,8–9).

[355] De comp. III, cap. 53: *De tribus modis orandi, et primo de vocali oratione*: „Ut autem magis attente oremus, *pedes*, *manus*, *oculos, aures*, mentem sub discipliae custodia teneamus." (ed. Quaracchi, 297).

[356] Vgl. RdU 17 *Wie sich der Mensch in Frieden halte, wenn er sich nicht in äußerer Mühsal findet, wie Christus und viele Heilige sie gehabt haben; wie er Gott dann nachfolgen solle* (521–523). S. auch die Weiterführung der Thematik in Kap. 22

Insbesondere das Kapitel 20 über das »Altarsakrament« (*Von unsers herrn lîchnamen*) bezeugt Eckharts positive und zugleich nüchterne Einschätzung des Leibes in seiner Bedeutung für die mystische Einung. Neben seiner kritischen Bewertung der leiblichen Existenz als Hindernis der unmittelbaren Gottesschau steht zugleich die christliche Überzeugung, daß nicht nur der Geist des Menschen, sondern auch sein Leib durch die Kontemplation vergöttlicht werden kann.[357] Zu Beginn des Abschnitts sagt er ausdrücklich, daß der erbsündlich belastete Leib und seine Kräfte durch den »Leib Christi« vergeistigt und ihm gleichgestaltet werden. Gott und Mensch sind in Christus ein mystischer Leib:

„Und, gestärkt durch seinen Leib (*von sînen lîchamen*), wird dein Leib erneuert. Denn wir sollen in ihn verwandelt werden und völlig mit ihm vereinigt werden, so daß das Seine unser wird und alles Unsere sein, unser Herz und das seine ein Herz, und unser Leib und der seine ein Leib (*ein lîchname*). So sollen unsere Sinne und unser Wille und Streben, unsere Kräfte und Glieder in ihn hineingetragen werden, daß man ihn empfinde und gewahr werde in allen Kräften des Leibes (*in allen kreften des lîbes*) und der Seele." (526).

Hier ist natürlich der lebendige Christusglaube und eine Kontemplation vorausgesetzt, damit die umwandelnde Kraft des Sakraments in der Seele und durch sie im Leib zur vollen Entfaltung kommen kann. Zugleich aber begründet und fördert die Eucharistie selbst den Glauben und die leiblich-seelische Vergeistigung:

„Im Sakrament nämlich und nirgends sonst so eigentlich findest du die Gnade, daß deine leiblichen Kräfte (*lîplîchen krefte*) durch die hehre Kraft der körperlichen Gegenwart (*lîplîchen gegenwerticheit*) des Leibes unseres Herrn (*unsers herren lîchâmen*) so geeinigt und gesammelt werden, daß alle zerstreuten Sinne des Menschen und das Gemüt hierin gesammelt und geeinigt werden, und sie, die für sich getrennt zu sehr niederwärts geneigt waren, die werden hier aufgerichtet und in Gott in Ordnung dargeboten. Und von dem innewohnenden Gott werden sie nach innen gewöhnt und der leiblichen Hemmungen (*lîplîchen hindernissen*) durch die zeitlichen Dinge entwöhnt und werden behende zu göttlichen Dingen" (526).

Paradoxerweise liegt der Schlüssel zu dieser Reintegration des Leibes in die Gottunmittelbarkeit der Seele (*ledic gemüete*) nicht in einer be-

Wie man Gott nachfolgen soll und von guter Weise (532–533); Kap. 20 *Von unseres Herrn Leib, daß man den oft empfangen soll und in welcher Weise und Andacht* (525–528).

[357] Eckhart sieht den Leib unter dem Aspekt der erbsündlichen Entzweiung mit Gott, wodurch der Körper und seine Kräfte zu einem massiven Störfaktor verkehrt wurden. Infolgedessen geben sie beständig Anlaß zur Sünde und Ungesammeltheit.

sonderen Leibschulung, sondern in der Haltung der Gelassenheit, die den Menschen von seiner Identifikation mit der Körperwelt befreit. Eine gezielte Beschäftigung mit dem Leib würde ja unweigerlich die Tendenz verstärken, sich wieder auf sich selbst zu fixieren. Für Eckhart besteht das spirituelle Ziel darin, daß der Übende seine Leiblichkeit und alles, was mit ihm zusammenhängt, in der reinen Kontemplation vergißt: „Mehr noch: alles Leiden, fürwahr, soll man ganz und gar dem Leibe (*lîchamen*) und den niedersten Kräften (*nidersten kreften*) und den Sinnen anbefehlen, wohingegen der Geist (*geist*) sich mit ganzer Kraft erheben und losgelöst in seinen Gott versenken soll (*lediclichen in sînen got versenken*)." (527). Die Grundlage dazu bildet die Wahl einer beständigen Übungsweise (*guote wîse*). Entscheidend ist, daß der Mensch seine leibliche Existenz in einer guten und ihm zuträglichen Weise ordnet, damit sie ihm bei der Verfolgung seines geistigen Ziels nicht zu einem Hindernis wird. Eckhart ist davon überzeugt, daß der Leib das Gebet mehr unterstützt, wenn er weder instrumentalisiert noch durch Askese dazu gezwungen wird, sondern seinem Wesen gemäß unter der Leitung einer geistigen Liebe steht. Jede asketische Leibschulung ist also nur von begrenztem Wert:

„Hört nun! Alles Bußleben ist unter anderem deshalb erfunden – sei's nun Fasten, Wachen, Beten, Knien (*venien*), Sich-Kasteien (*discipline nemen*), härene Hemden Tragen, hart Liegen und was es desgleichen sonst noch gibt –, das alles ist deshalb erdacht, weil der Leib und das Fleisch sich allezeit gegen den Geist stellen. [...] Damit man nun dem Geiste hier in dieser seiner Fremde etwas zu Hilfe komme und man das Fleisch in diesem Kampfe etwas schwäche, auf daß es dem Geiste nicht obsiege, darum legt man ihm den Zaum der Bußübungen an, und darum unterdrückt man ihn, damit sich der Geist sich seiner erwehren könne. Wenn man ihm dies antut, um ihn gefangen zu halten, willst du ihn denn nun tausendmal besser fesseln und belasten –, dann lege ihm den Zaum der Liebe (*zoum der minne*) an. Mit der Liebe überwindest du ihn am schnellsten, und mit der Liebe belastest du ihn am stärksten. [...] Nichts bringt dich Gott näher und macht dich Gott so zu eigen wie dieses süße Band der Liebe. Wer diesen Weg gefunden hat, der suche keinen anderen. Wer an dieser Angel haftet, der ist so gefangen, daß Fuß und Hand, Mund und Augen, Herz und alles, was am Menschen ist, allemal Gottes Eigen sein muß." (Q 59).[358]

[358] Q 59; Pf. IV; Pred. 103 (DPT, 438,3–439,6).

2. Kritik an der aszetischen Verzweckung

Eckharts Sichtweise der Leiblichkeit ist in den *Reden* überwiegend von seiner scharfen Kritik an der Leistungsaskese seiner Hörer bestimmt, die auch in ihrem Körper ein geeignetes »Mittel« sahen, um die vollkommene Christusförmigkeit zu erlangen. Die Schwesternbücher bezeugen ja eindringlich, wie gerade die strenge Kasteiung eine zum Teil extrem leibverhaftete Gebetspraxis verursachte. Eckhart betont dagegen, daß die leibliche Strenge „unseres Herrn Jesu Christi und der Heiligen Leben" nur in Hinblick auf die ihr zugrundeliegende Geisteshaltung ein für alle verbindliches Vorbild sein kann (521). Das Nachfolgeideal darf nicht äußerlich an konkreten Umständen, wie dem Verzicht auf Speise, Kleidung oder leibliche Übungen, festgemacht werden. Vielmehr muß es zuerst die »Armut des Geistes« zum Maßstab nehmen: „Christus hat viele Werke getan in der Meinung, daß wir ihm geistig und nicht leiblich nachfolgen sollen." (523). Eckharts Grundsatz zur Beurteilung der christlichen Vollkommenheit ist denkbar einfach: „Ich erachte ein geistiges Werk viel besser als ein leibliches (*lîplîchez werk*)." (523). Hinzu kommt das Kriterium der individuellen Übungsweise: „Wir sollen ihm je auf eigene Weise (*eigenlîchen*) nachfolgen." (523).
Jede Verleiblichung der Christuswirklichkeit findet ihr Maß an der Eigenart der jeweiligen Person und dem ihr zugedachten Willen Gottes. Der Christ soll seine Vorbilder nicht unüberlegt nachahmen, sondern darauf achtgeben, daß er seinem Wesen gemäß lebt und zugleich jede Anhänglichkeit an leibliche Ausdruckformen aufgibt. Dahinter steht der Gedanke, daß zur Verwirklichung einer christusförmigen Innerlichkeit die schlichte und unauffällige Lebensweise eine unverzichtbare Hilfe darstellt. Wie umgekehrt die regelmäßige Kontemplation den Menschen in seiner Leibgestalt vergeistigt und darin zu einem „Widerschein" des Lebens Christi werden läßt (524).[359] Jede Bindung an individuelle Eigenschaften bedeutet einen Verlust der Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Vorbild. Denn die Einfachheit in leiblichen Dingen ist sozusagen ein sinnfälliges Abbild des »Einen« (509). Eckhart ermahnt deshalb zu einem unauffälligen Benehmen und taktvoller Zurückhaltung in persönlichen Dingen. In Kapitel 18 findet sich diesbezüglich eine aufschlußreiche Bemerkung:

[359] Vgl. RdU 18: „*Der mensche sol sich îngebildet haben in unsern herren Jêsum Krîstum inwendic in allen dingen, daz man in im vinde einen widerschîn aller sîner werke und sîner götlîchen bilde; und sol der mensche in im tragen in einer volkomenen glîchunge, als verre als er mac, alliu sîniu werk. Dû solt würken, und er sol nemen. Tuo dû dîn werk ûz aller dîner andâht und ûz aller dîner meinunge; des wene dîn gemüete ze aller zît und daz dû dich in allen dînen werken in in erbildest.*" (259,5–11).

„Denn der Mensch soll innerlich so völlig mit seinem ganzen Willen Gott angehören, daß er sich nicht viel mit Weisen (*wîse*) und Werken beunruhigen soll. Zumal aber sollst du alle Sonderlichkeit fliehen, sei's in Kleidung, in Speise, in Worten – wie etwa große Worte zu machen – oder Sonderlichkeit der Gebärden (*sunderlicheit der gebærde*), die zu nichts nütze sind. Indessen sollst du doch auch wissen, daß dir nicht jede Besonderheit verboten ist." (524).[360]

3. Die Sonderlichkeit der »Gebärden«

Mit dem Ausdruck „*sunderlicheit der gebærde*" (259,1) ist ein Stichwort gefallen, das uns Eckharts Wissen um den Leibaspekt der Meditation weiter erschließen kann. Er scheint in Kapitel 18 in erster Linie das öffentliche Verhalten im Kloster oder klosterähnliches Leben im Sinn zu haben. So gesehen bezieht sich das Wort auf das allgemeine Verhalten, das die Ordensregel oder jeweilige Gemeinschaft dem Einzelnen verbindlich vorschrieb. Hier ist zu bedenken, daß die äußere Gleichförmigkeit eine große Bedeutung für die Einheit und Vorbildfunktion des Ordenslebens hatte (*unanimanitas*). Humbertus de Romanis etwa versteht den Predigerbruder als einen »Tempel Gottes«, der seine Schönheit auch im Äußeren zeigen soll: „Es ist also klar, daß sich für heilige Männer, sowohl aufgrund der Ordensgemeinschaft, aus der sie stammen, als auch wegen des priesterlichen Dienstes, und aufgrund ihrer Würde, nicht nur inwendige Schönheit (*pulcheritudo*) in Form von Tugenden geziemt, sondern auch äußere in Gestalt zuchtvoller Sitten. Außerdem ist die äußere Disziplin ein Zeichen des inneren Zustandes: nämlich die gute Disziplin für den Guten, und die schlechte für den Schlechten."[361] Eine ähnliche, etwas konkretere Weisung findet sich bei David von Augsburg: „Du sollst dich beim Sitzen nicht träge seitlich anlehnen, noch die Beine lang ausstrecken, vor allem in der Gegenwart anderer; die äußere Unordnung des Leibes ist nämlich ein Anzeichen des unandächtigen Geistes."[362]

[360] Vgl. Pred. 62: „In Gott ist nichts als Eines, und das Eine ist unteilbar. [...] Wenn aber einer einzig Gottes Willen sucht, dann soll er, was ihm daraus zufließt oder geoffenbart wird, als Gabe Gottes empfangen und nimmer darauf sehen noch bedenken, ob es von Natur sei oder von Gnaden oder woher oder in welcher Weise (*in welcher wîse*) es sei: das soll ihm völlig gleichgültig sein (*gar unruochen*). Dann ist einer recht daran und soll ein schlichtes christliches Leben führen (*gemeine kristenlich leben haben*), und man soll es nicht auf ein besonderes Tun (*sunderlich tuon*) absehen." (DW II 513–514).

[361] *Expositio regulae B. Augustini,* cap. 86: *Quantum deceat sanctos viros exterior disciplina* (*De vita regulari I*, ed. Berthier, 265–268; hier S. 267).

[362] De comp. I, cap 15: *De disciplina inter fratres exterius servanda* (ed. Quaracchi, 21).

Das mhd. Wort »*gebærde*« bezeichnet in den *Reden* aber nicht nur den Körperausdruck im allgemeinen, sondern auch bestimmte Haltungen, die beim öffentlichen bzw. privaten Gebet üblich waren, zuweilen aber übertrieben wurden und daher Anstoß erregten oder zumindest auffielen.[363] Solche Gebärden konnten beim Chorgebet, in der Messe, bei Tisch, im Kreuzgang und Werkhaus oder auch sonst ins Auge fallen. Hier ist an erster Stelle das ausgelassene Verhalten in der Ekstase zu denken, worüber die *Töße*r und die *Engeltaler Klosterchronik* häufig berichten. Eckhart erwähnt ja den sogenannten »Jubilus« in den *Reden* mehrfach und kennt seine unwillkürliche Auffälligkeit oder sogar indiskrete Zurschaustellung aus der Schwesternseelsorge. Im 10. Kapitel spricht er die Problematik an: „Nun gibt's aber noch ein zweites: das ist ein Ausbruch und ein Werk der Liebe. Das sticht in die Augen (*daz schînet sêre*), wie Innigkeit und Andacht und Jubilieren, und ist dennoch allwegs das Beste nicht." (514).

Ein solch augenfälliges Verhalten ist die Entrückung der *Cristin von Kornburg*: „Dies zeigte sich wohl durch ein ausbrechendes Ungestüm (*mit einem ausbrechenden ungelinpfe*); denn sie hub oft bei Tag und Nacht an und sang mit lauter Stimme den Namen Jesu Christi in großer Süßigkeit." (E 305). Neben dem stimmlichen Ausbrechen in der Ekstase kam es aber auch sonst bei der Andacht zu auffälligen Gebärden. Ein treffendes Beispiel ist *Mezzi Sidwibrin*, die von der Chronistin als „recht einfältig und ungeschickt in allen äußeren Dingen" bezeichnet wird: „Da hielten die Schwestern dafür, daß [die Mutter Gottes] ihr erschienen war; denn ihre Gebärden (*geberd*) sahen wohl so aus. [...] Sie war auch sehr begierig, Gottes Wort zu hören und es geschah beim Predigen, daß ein großes Verwundern in ihr wurde, so daß sie es äußerlich zeigte (*es uswendig erzaiget*)." (T 156).

Eckhart steht diesen spontanen Audrucksformen sehr kritisch gegenüber, denn sie widersprachen seinem Verständnis der Innerlichkeit. Die wesenhafte Gotteinung erforderte auch eine strenge Diskretion. Für ihn bedeutete die äußere Zurückhaltung so etwas wie eine leibliche Konkretisierung der geistigen Abgeschiedenheit. Desungeachtet konnte die öffentliche Bekundung von mystischen Erlebnissen leicht bei anderen Schwestern zu spirituellem Neid und abwegigen Vergleichen führen. Allerdings mußte unkontrollierten Gebärden nicht in jedem Fall die Un-

[363] Der mhd. Begriff »*gebærde*« (295,1) – lat. »*habitus* « oder »*gestus*« – bedeutet »Benehmen«, »Haltung« oder »Gebärde« und scheint laut Register nur in den *Reden* belegt zu sein. Vgl. noch Pred. 13 mit kritischer Konnotation: „finde ich einen Menschen, der mir gleicht, so gebärdet (*gebâret*) sich dieser Mensch, als ob ich es sei, und dabei ist er's nicht und trügt." (DW I, 215,13). Vgl. auch A. Röder, *Die Gebärde im Drama des Mittelalters*; dort das Kap. II »Objektive Gebärden«/»Liturgische Gebärden« (S. 45–65).

gelassenheit zugrunde liegen. Ein Beispiel dafür ist Gertrud von Helfta, die Gott bittet, daß sie über ihren Leib die Kontrolle behalten kann: „Als sie von einer Schwester ermahnt wurde, bemerkte sie, daß sie sich falsch verhielt, und sie bat den Herrn, mit seiner Hilfe ihren Körper wieder beherrschen zu können, damit ihr Verhalten nicht bemerkt würde. [...] Darauf empfing sie als Gnadengeschenk, niemals so innig mit Gott vereint zu werden, daß sie nicht durch rechte Lenkung äußerlichem Tun folgen könnte."[364]

4. Das Beten mit dem Leib

Abgesehen vom Verhalten in Andachtszuständen sind zahlreiche Gebärden bezeugt, die ständig im normalen Klosteralltag vorkamen, so daß sie aufgrund ihrer Selbstverständlichkeit nur ganz beiläufig in den Chroniken erwähnt werden. Hier sind vor allem die rituellen Körperhaltungen zu nennen, wie das Sitzen, Verneigen, Kniebeugen, Niederwerfen oder die verschiedenen Arm- und Handgesten, die regelmäßig im Gottesdienst ausgeführt wurden. So heißt es über *Ita von Wezzikon*: „sie war oft die erste in dem Chor und mit großem Eifer bemüht, sich zu neigen und aufzustehen, und daß sie recht vollständig sänge alles, was sie nur konnte, ob sie gleich nicht gut sang." (T 141). Eine Notiz über *Gertrud von Winterthur* vermerkt: „Namentlich hielt sie das Gloria patri in so großen Ehren: wo immer im Kloster sie war, so sie es las oder lesen hörte, neigte sie sich." (T 186). Ferner wird über Gebärden bei Kasteiungen oder in Zuständen heftiger seelischer Erregung berichtet. Insbesondere die Kniebeuge oder Niederwerfung konnte sowohl für das Gebet als auch im Sinne einer Bußübung eingesetzt werden. Häufig sind beide Verwendungsweisen gar nicht voneinander zu trennen. Das gilt etwa für *Mechtild von Stans*: „Und sie gewann nun so große Gnade, das ihr Herz recht inbrünstig wurde. Sie machte alle Tage zweihundert Kniefälle (*venien*) und dazu dreißig starke auf bloßen Knien." (T 207). Und von ihrem Sterben wird gesagt: „Und mitten darunter machte sie die jammervollsten Gebärden (*jæmerlichest geberd*), und es schüttelte sich ihr ganzer Leib und sie bekreuzigte sich (*segnet sich*) dann gar oft. Und alsbald wieder hob sie die Hände gegen den Himmel, als lobte sie Gott." (T 218).

Darüber hinaus werden aber auch manchmal die Gebärden einzelner Schwestern bei ihrem Privatgebet beschrieben, deren Ausführung wohl als ein Zeichen von besonderer Frömmigkeit gewertet wurde. Liest man diese Notizen vor dem Hintergrund der *Neun Gebetsweisen des*

[364] *Gesandter der göttlichen Liebe*, IV, cap. 15 (ed. J. Lanczkowski, 268).

heiligen Dominikus (um 1280), so lassen sich alle Körperhaltungen, welche der zeitgenössische Traktat erklärt, in den Schwesternbüchern wiederfinden. Im Vorwort werden diese Gebärden bzw. Haltungen als Formen des Betens (*modi orandi*) vorgestellt, „bei denen der Geist sich der Glieder des Körpers bedient, um so inniger zu Gott zu gelangen."[365] Der unbekannte Autor begründet den Nutzen dieser Gebetsweisen mit der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele:
„Denn wo der Geist den Körper bewegt (*anima exercet membra corporis*), wird er seinerseits vom Körper bewegt (*removeretur*), bis er in Ekstase gerät wie manchmal bei Paulus oder in der Verzückung wie beim Propheten David. Auf diese Weise hat oft auch Dominikus gebetet, und darüber wird im folgenden einiges gesagt [...] So zu beten fördert die Haltung der Hingabe, weil einerseits der Geist auf den Körper, anderseits der Körper auf den Geist wirkt (*alternatim ex anima in corpus et ex corpore in animam*). Wenn Dominikus in dieser Weise betete, war er oft leidenschaftlich bis zu Tränen gerührt, und die Innigkeit seines guten Willens steigerte sich dermaßen, daß er diese innere Erregung nicht mehr verbergen konnte; dann wurde seine ganze Hingabe in den Gliedern seines Körpers sichtbar (*manifestarent*)."[366]
Die *Neun Gebetsweisen* bestehen im einzelnen aus folgenden Grundhaltungen: 1. Verneigung von Oberkörper und Kopf, 2. Niederwerfung auf den Boden mit dem Gesicht zur Erde, 3. Bußschläge auf die Schultern, 4. aufrechtes Stehen im Wechsel mit längerem Knien, 5. Stehen mit vor der Brust geöffneten Händen und Ausbreitung der Hände auf Schulterhöhe mit nach vorn geöffneten Handflächen, wobei kurze Gebetsworte wiederholt werden (*ruminatio*), 6. Ausspannen beider Arme in Kreuzform, 7. Ausstrecken der Arme mit zusammengelegten Händen über den Kopf in die Höhe, 8. ruhiges, aufrechtes Sitzen bei der Lesung und Betrachtung und 9. unablässiges Beten im Gehen auf der Wanderung. Die folgenden ausgewählten Beispiele zeigen, mit welcher Selbstverständlichkeit in Eckharts Hörerkreis der ganze Leib und seine Symbolik für eine Steigerung der Andacht eingesetzt wurde.

a) Die Verneigung

Die Reihe der *Neun Gebetsweisen* wird durch die Verneigung (*inclinatio*) eröffnet. Vermutlich steht sie wegen ihrer Einfachheit und großen

[365] Vgl. V.J. Koudelka, *Dominikus*, 112. Im Vorwort wird kurz auf die Gebetstraktate der Kirchenväter und Thomas von Aquin, Albertus Magnus und Wilhelm Peraldus hingewiesen, die auch über die Form des Betens geschrieben haben.
[366] V.J. Koudelka, *Dominikus*, 112.



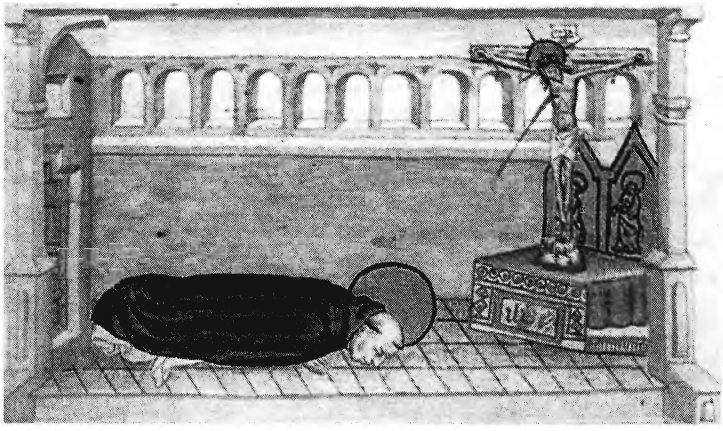
1. Gebetsweise: *Die Verneigung*

Häufigkeit an der ersten Stelle. So heißt es über Dominikus: „Seine erste Gebetsweise bestand darin, sich demütig vor dem Altar zu verneigen (*se humiliando*), als wäre Christus, den der Altar zeichenhaft darstellt, nicht nur in dieser symbolischen Gestalt, sondern wirklich und persönlich anwesend."[367] Diese Gebärde wurde häufig bei der Betrachtung von Andachtsbildern ausgeführt. Dies bezeugt uns die Vita der Schwester *Wansaseller*: „Nun hatte sie die Gewohnheit, daß sie oft vor dem Antlitz Christi betete, das vor dem Kapitelhaus hängt, dasselbe Gebet, das dabei geschrieben steht: »Salve summe deitatis«; und wenn sie zu dem Vers kam, in dem steht: »Te saluto milies«, Ich grüß' dich tausendmal, so neigte sie ihr Haupt gar andächtig und sprach es oft mit sehnendem Herzen." (T 183). Ein weiteres Beispiel ist die hochbetagte *Willi von Konstanz*: „Und als sie kaum etwas mehr redete, wenn man den Namen Jesus sprach, neigte sie sich andächtiglich." (T 185).

b) Die Niederwerfung

Die Schwester *Mezzi Sidwibrin* übte die Verneigung zusammen mit der 2. Gebetshaltung, der Niederwerfung (*prostratio*): „Sie hatte besonders die Gewohnheit, daß sie sich im Chorraum vor unserer Frauen Bild neigte, und sie lag da und sah über sich, recht wie ein Mensch, der keiner Dinge acht hat als Gottes allein." (T 156). Diese Gebärde wird in den *Neun Gebetsweisen* wie folgt beschrieben: „Oft betete der hl. Dominikus, indem er sich ganz ausgestreckt auf den Boden warf (*prohiciendo se*), das Gesicht der Erde zugekehrt. Dann war sein Herz von

[367] V.J. Koudelka, *Dominikus*, 112–113.



2. Gebetsweise: *Die Niederwerfung*

tiefer Reue gerührt, und er erinnerte sich der Worte des Evangeliums, die er oft laut vor sich hersagte, daß man sie gut verstehen konnte: »O Gott, sei mir armen Sünder gnädig!« (Lk. 18,13). Und wieder sprach er voll Ehrfurcht und Hingabe die Worte Davids: »Ich bin es, der vor dir gesündigt und ungerecht gehandelt hat« (Ps. 50,5).“[368]

Da die Verneigung vom Bewegungsablauf her fließend in die Niederwerfung übergeht, wurden beide Haltungen häufig zusammen ausgeführt. Von daher werden sie vom Autor der *Neun Gebetsweisen* auch in dieser Reihenfolge als erste und zweite Gebetsweise erklärt. Diese Haltungen wurden in erster Linie als Demutsgesten verstanden (*humiliatio*). Ferner konnten sie bei der Privatandacht leicht mit Wiederholungsgebeten und einzelnen Betrachtungspunkten kombiniert werden. Humbertus de Romanis differenziert in seiner *Erklärung der Ordenssatzungen* zwischen den verschiedenen Gesten: „Ferner gibt es welche, die wir aus Pflicht ausführen, wie jene, welche vorgeschrieben oder allgemeine Gewohnheit sind; und es gibt manche, die aus persönlicher Andacht (*ex devotione*) geschehen, wie etwa jene Kniebeugen, Verneigungen oder Niederwerfungen, die wir bisweilen im Verborgenen (*in secretis*) bzw. ohne den Konvent ausführen.“[369]

Das Niederwerfen (*venia*) kommt in den Nonnenviten häufig vor und wird auch bei Heinrich Seuse mehrfach erwähnt. So empfiehlt er im *Briefbüchlein* unter anderem die tägliche Verehrung des Names Jesu mit einem Pater noster und Ave Maria, „begleitet von einer Venie“.[370]

[368] Vgl. V.J. Koudelka, *Dominikus*, 114.

[369] Humbertus de Romanis, *Expositio super Constitutiones, cap. II: De inclinationes, LIV. De prostrationibus* (*De Vita regulari II*, ed. Berthier, 165ff.).

[370] Vgl. *Anhang zum Briefbüchlein* (ed. N. Heller, 362). S. auch seine Niederwerfungen

Humbert definiert diese Gebärde folgenderweise: „Ferner gibt es eine zweifache Niederwerfung: eine geschieht mit dem ganzen Leib, sie wird manchmal »Venie« genannt; die andere geschieht auf den Knien, die dasselbe ist wie die nach vorn ausgestreckte Kniebeuge und deshalb wird eine solche Verdemütigung manchmal in den Ordenssatzungen als Kniebeuge (*genuflexio*), manchmal als Niederwerfung (*prostratio*) bezeichnet."[371]

In der *Engeltaler Chronik* wird für das Niederwerfen an einer Stelle sogar der Terminus technicus aus der Ordenssatzung verwendet.[372] Dort heißt es über Schwester *Reichgart*, eine ehemalige Benediktinerin: „Da lag sie nach der Mette in einer langen Venie vor dem Altar im Chorraum." (E 300). Auch die spontane Niederwerfung vor den Augen der Mitschwestern war keine Besonderheit. So wirft sich *Elsbeth Schefflin,* als sie eine Lichtvision erleidet, während der Vesper nieder: „Da streckte sie sich auf der Stelle vor dem ganzen Konvent mitten im Chor auf den Boden und tat auch dasselbe Gebet. Und als sie aufstehen wollte, da war sie so schwach, daß zwei Schwestern sie führen mußten, und sie war bei dreizehn Wochen in solcher Hinfälligkeit, daß man wähnte, sie hätte eine schwere Krankheit." (T 149).

Häufiger wurde das Niederwerfen als einzelne Demutsbezeugung oder in Verbindung mit der Betrachtung ausgeführt. Für die erste Anwendung ist *Marget Willin* ein Beispiel: „Im Sommer nach dem Tischsegen warf sie sich vor jedem Bild im Chor zu Boden, legte sich dann auf ihr Reisigbett und ruhte bis zur Non." (T 154). Im Fall der Betrachtung wurden die einzelnen Punkte jeweils mit einer bestimmten Anzahl von Venien verbunden. Dies bezeugt der Bericht über *Mezzi von Klingenberg*: „Außer viel andern heiligen Übungen hatte sie besondere Andacht zu den heiligen fünf Minnezeichen und die ehrte sie durch ihr Gebet und fünfmaliges starkes Sich-Niederwerfen." (T 182).

Ein besonderes Zeugnis ist Seuses Anleitung zur Passion-Betrachtung mit hundert Punkten im 3. Teil des *Buches der ewigen Weisheit.* Dieser Text macht mehrere Dinge auf einmal deutlich. Die Vorbereitung besteht im Memorieren des Betrachtungsstoffes, der dann auf mehrere Zeiten verteilt wird. In der Übung werden die imaginierten Bibelszenen

bei der Betrachtung des Kreuzweges, *Vita,* cap. 13 oder die Vorstellung einer inneren Venie „in seinem Herzen" (aaO., 35–37.38). Weitere Belegstellen: ed. N. Heller, 21, 34, 38, 42–43, 185

371 *Expositio super Constitutiones, cap II: De inclinationes, LI. De diversis generibus humilitationem* (*De Vita regulari II,* ed. J.J. Berthier, 160).

372 Der lat. Begriff »*venia*« bzw. mhd. »venie« kommt bereits in der ältesten Fassung der Dominikanerregel vor. Vgl. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Predicatorum, dist. I, cap. 2: De capitulo, cap. 8: De pulmentis. Vgl. cap. 13. De magistro novitiorum* (ed. Thomas, 315,21; 319,11–13; 323,18–19.27–28).

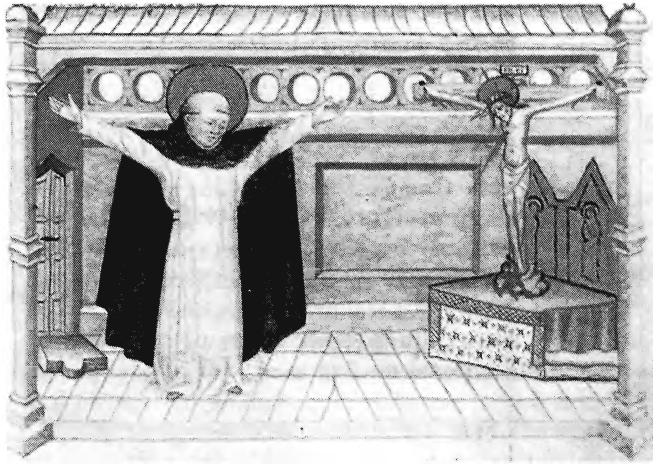
mit einzelnen Gebeten und entsprechenden Körperhaltungen verbunden. Es werden sozusagen alle Mittel eingesetzt, um das Passionsgeschehen so leibhaftig wie möglich nachempfinden zu können. Seuse erklärt den Ablauf der Übung folgenderweise:
„Wer begehrt in kurzer, eigentlicher und heilsbegieriger Weise betrachten zu können nach dem minniglichen Leiden unseres Herrn Jesu Christi, in dem all unser Heil liegt, und wer seinem mannigfaltigen Leiden dankbar zu sein begehrt, der soll die hundert Betrachtungen, die hiernach vornehmlich stehen, sonderlich nach den Gedanken, die in kurzen Worten begriffen sind, auswendig lernen und andächtiglich mit hundert Venien oder, wie es sich ihm am allerbesten fügt, alle Tage überdenken und zu jeder Venie ein »Pater noster« sprechen oder ein »Salve Regina« oder aber ein »Ave Maria«, wenn es unserer lieben Frau angehört. [...] Und wenn es einem Menschen zu viel wäre auf ein Mal, der mag sie verteilen auf die sieben Tagzeiten oder auf die sieben Tage der Woche, wie es hiernach bezeichnet ist."[373]
Dabei ist das häufige Niederwerfen ein Zeichen der Buße, des Mitleidens und der eigenen Nichtigkeit, aber auch eine Hilfe zur inneren Sammlung. Die spirituelle Wertschätzung dieser Gebetsweise bestätigt Thomas von Aquin, wenn er sich in der *Summa theologica* zu ihrer Symbolik äußert: „die Anbetung besteht hauptsächlich in der inneren Ehrfurcht vor Gott; in zweiter Linie in manchen leiblichen Zeichen der Demut (*corporalibus humilitatis signis*): machen wir etwa die Kniebeuge, dann bekunden wir damit unsere Hinfälligkeit im Vergleich zu Gott; werfen wir uns aber nieder, dann bekennen wir gleichsam, daß wir aus uns selbst nichts sind (*nihil esse ex nobis*)."[374]

c) Die Nachbildung des Kreuzes

Eine weitere Gebetsform, die besonders das Miterleiden der Passion zum Ausdruck bringt, war die Nachbildung des Kreuzes mit ausgespannten Armen (*in cruce extendere*). Sie ist unter den vielfältigen Handgesten gewiß diejenige, welche die Identifikation mit dem leidenden Christus am stärksten verleiblicht. Mit dieser Gebärde rezitierte die greise *Elsbeth von Cellikon* den Bußpsalm 51 »*Miserere mei*«: „Und als

[373] *Buch der ewigen Weisheit* (ed. N. Heller, 285). Vgl. auch die leibhaftige Anschaulichkeit der Punkte und der Rückbesinnung auf sich selbst. So lautet z.B. der I.–III. Punkt des 4. Abschnitts: „Minniglicher Herr, wie deine rechte Hand durchnagelt ward, Deine linke Hand durchschlagen, Dein rechter Arm zerspannt" (aaO., 287) und der I. Punkt des 7. Abschnitts: „Zarter Herr, in jener Stunde wurdest du um meinetwillen von allen Menschen verlassen." (aaO., 288).

[374] Sth. II–II, q. 134 a. 2 ad 2.



6. Gebetsweise: *Die Nachbildung des Kreuzes*

sie alt wurde, daß man ihr Haupt kaum mehr über den Achseln sehen konnte, sprach sie manchen Tages gar oft fünf miserere in Kreuzesstellung (*in crutz wis*)." (T 257). Dieselbe Haltung nahm sie in ihrer Sterbestunde ein: „Und sie spannte die Arme aus, wie es vorn beschrieben steht; und weil sie dem Tod so nahe war, so konnte man wohl merken, daß es eine sonderliche Gnade von Gott war, da sie ja zuvor oft wenig rechten Verstand gehabt hatte." (T 260). Es ist sicher kein Zufall, sondern literarische Absicht, daß das *Töβer Schwesternbuch* die Reihe seiner Lebensbilder gerade mit diesem Bericht über die Kreuzessymbolik beschließt. Diese innigste aller Gebärden war für die Frauen sozusagen der Inbegriff ihrer konkreten Passionsmystik. Als äußere Nachahmung des Leidens Christi entspricht sie der 6. Gebetsweise des Dominikus:
„Sehr oft konnte man den heiligen Vater Dominikus beobachten, wie er beim Gebet die Arme und Hände in der Form des Kreuzes weit ausstreckte und dabei bemüht war, möglichst aufrecht zu stehen. [...] Ebenso betete der Herr (*dominus*), am Kreuze hängend, Arme und Beine ausgestreckt (*pendens in cruce*), mit lautem Rufen und Wehklagen und in Tränen; und er wurde erhört und errettet aus der Not wegen seiner Demütigung (*pro sua reverentia*). Der hl. Dominikus pflegte nur dann auf diese Weise zu beten, wenn er aus einer Eingebung Gottes erahnte, daß etwas Großes und Wunderbares durch die Kraft seiner Fürbitte geschehen sollte."[375]

[375] V.J. Koudelka, *Dominikus*, 119.



4. Gebetsweise: *Das Niederknien und Stehen*

d) Das Niederknien und Stehen

Zur Kreuzesverehrung gehört mehr oder weniger auch die Kniebeuge (*genuflexio*) im Wechsel mit dem aufrechten Stehen (*statio*), die beide zusammen in der 4. Gebetsweise beschrieben werden. Hier ist ganz deutlich, daß die Gebärden nicht nur ein natürliches Hilfsmittel abgeben, sondern leibhaftiger Ausdruck einer herzlichen Christusliebe sind:

„Danach stellte sich der hl. Dominikus vor dem Altar hin oder stand im Kapitelsaal vor dem Kreuz und richtete seinen Blick ganz aufmerksam (*summi intuito*) auf den Gekreuzigten (*crucifixum*). Dabei machte er die Kniebeuge (*genua flectens*), oft auch mehrere hintereinander. Sehr oft verbrachte er so die ganze Zeit nach der Komplet bis Mitternacht, indem er eine Zeitlang aufrecht stand (*elevabat se*), dann wieder kniete wie der Apostel Jakobus oder der Aussätzige des Evangeliums, der auf Knien bat: »Herr, wenn du willst, kannst du mich rein machen« (Lk. 5,12).“[376]

Einen ähnlichen Ablauf findet man in dem Bericht über *Sophia von Klingnau*, die ihr nächtliches Gebet – vgl. den Begriff »*wachen*« in den Reden (186,2) – auf Knien beginnt:

„Da blieb ich eines Tages nach der Mette allein im Chor und ging hinter den Altar und tat dort einen Kniefall (*ain veni*) und wollte mein Gebet nach meiner Gewohnheit sprechen. Und im Beten kam mir mein altes Leben in den Sinn, wie viele und lange Zeit ich in der Welt nichtig

[376] V.J. Koudelka, *Dominikus*, 116.

verbracht hatte. Und besonders begann ich die Untreue zu betrachten und zu erwägen, die ich Gott dadurch bezeigt hatte, daß ich des edlen, würdigen Schatzes meiner edlen Seele, für die er sein heiliges Blut am Kreuz vergossen und die er mir in so großer Treue empfohlen hatte, so übel gepflogen hatte und sie mit so mancher Sünde und Untugend entreinigt und befleckt hatte ...“ (T 197). Wie Dominikus beschließt sie ihre Betrachtung im Stehen: „Und also stand ich auf und mit großer Mühe kam ich vor den Altar und stand da (*gestund do*) und sprach zu unserm Herrn: »O Herr, mein Gott, nun bäte ich dich gern um Gnade« ...“ (T 199).
Ein weiteres Zeugnis für die Beziehung des Niederkniens zur Kreuzesverehrung ist eine Vision der *Mechthild von Stans*: „Und da ging der eine Herr hinauf zum Altar und hob das Kreuz sehr hoch empor, und die andern sangen gar wonniglich und knieten bei jeglichem Vers nieder und neigten sich, wie man am Karfreitag tut.“ (T 209). Weil die aufrechte Kniebeuge einen ruhigen Blick auf den Andachtsgegenstand ermöglichte und zugleich eine Demutsbezeugung war, schätzte man sie besonders. Humbert hält sie in seiner *Erklärung der Ordenssatzungen* für die Gebetshaltung überhaupt: „Dies aber muß man wissen, daß die Kniebeuge (*genuflexio*) mit der Erhebung des Kopfes und der Augen und gefalteten Händen für das Gebet eine geeignetere Haltung (*aptior ad orandum*) ist als alle anderen, wie es nämlich die Erfahrenen wissen.“[377]

e) Die aufrechte Sitzhaltung

Über den Meditationssitz finden sich in den Nonnenviten nur unspezifische Hinweise, vermutlich deshalb, weil diese Gebetshaltung aufgrund ihrer Einfachheit und allgemeinen Ausübung kaum dazu geeignet war, die frommen Gewohnheiten der einzelnen Schwestern zu charakterisieren. Außerdem brachte diese bequeme Haltung am wenigsten die Devotion zum Ausdruck, so daß man ihren aszetischen Wert geringer einstufte. Eine interessante Bemerkung macht die Chronistin allerdings über *Adelheid von Frauenberg*: „In dem Chor war sie emsig ... hatte die stete Gewohnheit, daß sie in der Mette vor dem Lesepult saß (*vor dem lecchtor sass*) und leuchtete wie der geringsten Kinder einer. [...] Sie hatte auch die stete Gewohnheit, daß sie nach der Mette im Gebet wachte.“ (T 190). Ein anderer Hinweis auf die Sitzhaltung findet sich bei *Anna von Klingnau*: „Sie hatte auch die Gewohnheit, daß sie sich

[377] *Expositio super Constitutiones, cap. II: De inclinationes, LV. De diversis statibus corporalis in adorando Deum* (*De Vita regulari II*, ed. J.J. Berthier, 169).



8. Gebetsweise: *Die aufrechte Sitzhaltung*

immer gern in ihrer Andacht übte, je nachdem Zeit war. Und einmal, in den Weihnachten, saß (*sass*) sie im Chor und gedachte an unsres Herrn Kindheit ...“ (T 172).

Die beiden Notizen bestätigen, daß das ruhige Sitzen vor allem für die ausgedehnte Kontemplationsübung nach der Mette oder auch bei anderen Gelegenheiten eingenommen wurde. Typisch für das Klosterleben war auch die Verbindung von sitzender Handarbeit und unablässigem Beten. So heißt es über die *Mezzi Sidwibrin*: „Und wenn sie saß und spann (*sy sass und span*), so war sie so voll Andacht, daß sie recht darin zerfloß, und saß dann und redete mit unserm Herrn, als wäre niemand da als er und sie.“ (T 157). Diese Szene aus der *Töße r Klosterchronik* spiegelt zugleich das klassische Vorbild der Wüstenväter wider. Für das Beten der Anachoreten ist es typisch, daß dem »Sitzen« als leichte Haltung, in der man lange ausharren konnte, eine besondere Bedeutung zukommt, obwohl sie keineswegs als bevorzugte oder würdigste Gebetsform propagiert wird. Ein spezifisches Merkmal ihrer Übungsweise ist der fließende bzw. rhythmische – also keineswegs beliebige – Wechsel der Haltungen, je nach Art des Gebetes oder den anfallenden Arbeiten. Dieser Rhythmus stellt einen gesunden Wechsel dar, während der Mensch das unablässige Gebet verrichtet (*sine intermissione orare*).

Ein typisches Beispiel dafür ist *Abbas Lukios*: „Er sprach zu ihnen: »Ich aber will euch zeigen, daß ich trotz Verrichtung meiner Handarbeit unablässig bete. Ich *setze* mich mit Gott nieder, weiche meine kleinen Palmfasern ein und flechte sie zu einem Seil. Dabei sage ich: Erbarme dich meiner, o Gott, in deinem großen Erbarmen, und nach

der Menge deiner Erbarmungen wasche ab meine Ungerechtigkeiten (Ps. 50,3).«"[378]

Im Vergleich zu den Schwesternbüchern fällt die Praxis des Meditationssitzes in *Seuses Leben* viel deutlicher ins Auge. Der Schüler Eckharts berichtet mehrfach von seiner Meditation im stillen Sitzen. Besonders anschaulich ist das 5. Kapitel: „Da er nach seiner Gewohnheit nach der Mette in seine Kapelle kam und um eines Ruheleins [Beschauung] willen in seinem Stuhle saß (*stuol gesass*) – das Sitzen (*diz sizzen*) war kurz und währte nicht länger, als bis der Wächter den aufgehenden Tag verkündete – da gingen ihm dann auch seine Augen auf und er fiel geschwind auf seine Knie (*sinú knú*) und grüßte den aufbrechenden Morgenstern, die zarte Königin vom Himmelreich."[379] Und wenige Zeilen danach heißt es: „Einstmals an der Fastnacht hatte er sein Gebet hinausgezogen, bis daß der Wächter den Tag anblies. Da gedachte er: Sitz' eine kleine Weile (*sizz enklein*), ehe du den lichten Morgenstern empfängst! Und da ihm also eine gar kleine Weile die Sinne in eine Ruhe kamen, da erhoben die himmlischen Jünglinge mit hoher Stimme das schöne Responsorium: »Illuminare, illuminare Jerusalem etc.« (Jes. 60,1). Es erklang unmäßiglich süß mitten in seiner Seele."[380]

Die aufrechte Sitzhaltung wurde vor allem beim Lesen der Heiligen Schrift eingenommen und konnte im Verlauf der Betrachtung unwillkürlich zu einer gesammelten Ruhehaltung werden. Das Zusammenspiel von Schriftlesung und Meditationssitz wird ausführlich in der 8. Gebetsweise des Dominikus beschrieben. Es ist ein fließender Übergang vom aufmerksamen Lesen (*lectio*) zum geistigen Umgang mit dem Wort Gottes (*meditatio*) und persönlichen und affektbetonten Beten (*oratio*), bis hin zur nicht-diskursiven Betrachtung (*contemplatio*):

„Bedacht und gleichzeitig doch angeregt in seinem Geiste von den göttlichen Worten, die soeben im Chor oder im Refektorium gesungen worden waren, zog er sich im Geist der Hingabe schnell an einem einsamen Ort zurück und setzte (*ponebat se*) sich in eine Zelle oder sonst irgendwohin, um in sich gesammelt und in der Gegenwart Gottes zu lesen und zu beten. Da saß er dann ruhig (*sedebat quietus*) und öffnete ein Buch, nachdem er sich zuerst bekreuzigt hatte (*signo crucis*); so las er und ließ sein Gemüt vom Gelesenen sanft bewegen, als könne er den Herrn selber zu sich reden hören."[381] Aus der weiteren Beschreibung geht hervor, daß das Verweilen im Sitzen nicht durch ein festes Zeitmaß, sondern primär durch den inneren Prozeß bestimmt wurde:

[378] *Weisung der Väter* (ed. B. Miller, 156). S. auch F. Dodel, *Das Sitzen der Wüstenväter*, 138ff.

[379] *Vita*, cap. 5 (ed. N. Heller, 20).

[380] *Vita*, cap. 5 (ed. N. Heller, 21–22).

[381] V.J. Koudelka, *Dominikus*, 123–124.

„Es war, als würde er mit einem Gefährten ein bewegtes Gespräch führen. [...] Dann ... richtete er seinen Blick fest auf etwas Bestimmtes oder senkte den Kopf (*nutibus*); dann redete er wieder ruhig vor sich hin und schlug sich an die Brust (*tundere pectus*). [...] Wenn er so alleine las, verneigte (*inclinabat*) er sich oft vor dem Buch und küßte es, um ihm die Ehre zu erweisen, besonders wenn es das Evangelienbuch war oder wenn er mit den Lippen Worte Christi aussprach. Manchmal wendete er sein Gesicht ab und verbarg es in seiner Kappa, oder legte sein Antlitz in seine Hände und verhüllte es wiederum leicht mit seiner Kapuze. [...] Darauf stand er wieder ehrfurchtsvoll auf und neigte sein Haupt (*reverenter assurgebat et inclinabat*), als wollte er einer vornehmen Person für erhaltene Wohltaten danken. Und wieder ganz in sich zur Ruhe gekommen und entspannt, setzte er seine Lektüre im Buch fort."[382]

Hier handelt es sich ohne Zweifel um eine idealtypische Darstellung, dennoch dürfte die praktische Grundstruktur Eckhart selbst geläufig gewesen sein, zumal deren Einübung zur normalen Ordenausbildung gehörte. Deshalb wiederholt er keine Allgemeinplätze, sondern nimmt das Vertrautsein mit der Sitzhaltung beim Studium und Gebet zum Anlaß, um seinen Hörern deren spirituelle Bedeutung bewußt zu machen. Ebenso ist zu vermuten, daß Eckhart auch deshalb das Thema »Gebetshaltungen« nicht anspricht, weil eine solche Erklärung nicht zu seinen Aufgaben als Prediger und Lehrer gehörte. Eine derartige Unterweisung hätte dem Novizenmeister/in oder Hausgeistlichen vorgegriffen und nicht wenige Schwestern bzw. Zuhörer hätten sich zu Recht wie reine Anfänger behandelt gefühlt.

Das ruhige Sitzen scheint aber nicht als die geeigneste Meditationshaltung gelehrt worden zu sein, was einen wesentlichen Unterschied zu den östlichen Religionen ausmacht. Es bleibt alles in allem eine, wenn auch für die Kontemplation bevorzugte Gebetsweise unter anderen. Bezeichnend dafür ist ihre positive, aber zugleich nachgeordnete Bewertung bei Humbert:

„Bisweilen sitzen (*sedemus*) wir beim Beten, und dies gemäß der göttlichen Nachsicht aufgrund der Schwachheit der menschlichen Natur (*infirmitas naturae*). Und dies ist nicht in jeder Hinsicht tadelnswert. Denn sitzend (*sedentes*) nämlich empfingen die Apostel den Heiligen Geist, wie es in Apg. 2 heißt. Und es ist bekannt, daß sie ihn betend empfingen, wie es die Kirche besingt. Also beteten sie sitzend beim Empfang des Heiligen Geistes. Daher verschmäht der Heilige Geist nicht immer diejenigen, welche beim Gebet sitzen (*sedentes in orando*)."[383]

[382] V.J. Koudelka, *Dominikus*, 124.

[383] Humbertus de Romanis, *Expositio super Constitutiones, cap. II: De inclinationes,*

5. Die Symbolik der »Gelassenheit«

In den *Reden* kommt Eckhart ein einziges Mal, allerdings nur ganz nebenbei, auf das »Sitzen« zu sprechen, wenn er die Genügsamkeit des Kynikers Diogenes von Sinope († 323 v. Chr.) als Beispiel für die geistliche Armut anführt. Diese Anekdote steht in 23. Kapitel, nach den Weisungen über das Zunichtewerden: „Willst du wissen, was ein wahrhaft armer Mensch ist? Der Mensch ist wahrhaft arm im Geiste, der alles das wohl entbehren kann, was nicht nötig ist. Darum sprach der, der nackt in der Tonne saß (*in der koufen blôz saz*), zum großen Alexander, der die ganze Welt unter sich hatte: »Ich bin«, sagte er, »ein viel größerer Herr als du bist; denn ich habe mehr verschmäht, als du in Besitz genommen hast. Was du zu besitzen für groß achtest, das ist mir zu klein, es auch nur zu verschmähen«." (536).
Dabei wirkt der Philosophenasket in seiner provokativen Weltverachtung wie ein Vorläufer der Wüstenväter. Sein entblößter Leib und die erdnahe Haltung symbolisieren das Ledigsein von allen Dingen und demütige Zunichtegewordensein des Ich, das den gelassenen Menschen in die Gottunmittelbarkeit versetzt.[384] Ein weiterer Punkt ist die Beständigkeit, welche die Gestalt des sitzenden Einsiedlers ausstrahlt und damit eine spirituelle Grundforderung der letzten Kapitel versinnbildlicht: „Ein jeder behalte seine gute Weise und beziehe alle Weisen darin ein und ergreife in seiner Weise alles Gute und alle Weisen. Wechsel (*wandelunge*) der Weise macht Weise und Gemüt unstet (*unstæte*)." (522). Eckhart will seine Hörer mit diesem Beispiel motivieren, alles geistige Habenwollen, das die Einung mit Gott verhindert, aufzugeben. Was Diogenes seinem Leibe nach symbolisiert, das soll der Mensch inwendig sein: „Nichts auch macht einen zum wahren Menschen als das Aufgeben des Willens. Wahrhaft, ohne Aufgabe des Willens in allen Dingen schaffen wir überhaupt nichts vor Gott. [...] Und wer darin mehr erreicht hat, der ist um so mehr und wahrer in Gott versetzt." (516).
Das Sitzen in der Einöde meint letztlich das Losgelöstsein von allem, was nicht Gott selber ist – also eine „wohlgeübte Abgeschiedenheit" (530) – worin Eckhart die entscheidende Bedingung für die Gottesgeburt sieht. Im *Sapientia-Kommentar*, der den *Reden* zeitlich nahe steht, zitiert er ein Wort des Aristoteles über die Wirkung der Sitzhaltung, um

LV. De diversis statibus corporalis in adorando Deum (*De Vita regulari II*, ed. J. J. Berthier, 168).

[384] Eckhart interessiert sich in erster Linie nur für den Symbolwert der verschiedenen Körperhaltungen. Vgl. eine weitere Belegstelle in RdU 22: „Das ist sicherlich wahr, und nimmer nimmt er [Gott] einen Menschen liegend (*ligende*), den er ebenso hätte stehend (*stânde*) finden können; denn die Gutheit Gottes hat es für alle Dinge auf das Allerbeste abgesehen." (533)

zu veranschaulichen, wie die Seele für ihre Einung mit Gott disponiert sein muß. Dort heißt es zum Schriftvers 18,14:
„Die Weisheit kommt in den Geist (*mens*), wenn die Seele von der Unruhe der Leidenschaften und von der Beschäftigung mit den Dingen der Welt ruht, wenn für sie alles schweigt und sie selbst für alles schweigt. [...] Der Philosoph sagt ja auch, daß die Seele durch Sitzen (*sedendo*) und Ruhen (*quiescendo*) weise werde. [...] Ruhe und Schweigen muß alles umfangen, damit Gott, das Wort, in den Geist kommt durch Gnade und der Sohn in der Seele geboren werde. [...] Und dementsprechend muß man wissen, daß bei der Ankunft des Sohnes in den Geist jedes Mittel (*omne medium*) schweigen muß. Denn die Vermittlung widerspricht von Natur aus der Einigung, welche die Seele mit Gott und in Gott erstrebt."[385]
Das »Sitzen« bezeichnet einen Ruhezustand der Seelenkräfte: Wie die körperliche Bewegungslosigkeit eine Sammlung des Geistes fördert, müssen ebenso Verstand und Willen ihre ichhafte Eigentätigkeit aufgeben, damit der Mensch für die Innewerdung Gottes in seinem Seelengrund empfänglich wird. Ein solches Schweigen entsteht, wenn der Betende von sich aus nichts mehr will, denkt und betrachtet, so daß die Bewegungen seiner Willens-, Verstandes- und Einbildungskraft zur Ruhe kommen, da sie kein eigenes Objekt mehr haben.

6. Eckharts Erfahrungswissen

Kommt es Eckhart hier allein auf die Symbolik an oder will er mit dem Aristoteles-Zitat auch eine Sitzhaltung für das kontemplative Gebet? Beides ist der Fall, wobei der Akzent allerdings eindeutig auf der Verwirklichung des geistigen Ledigseins liegt. Eckhart empfiehlt das ruhige Sitzen nur beiläufig, indem er die Lebensweisheit der antiken Philosophie in seine Lehre von der Gottesgeburt integriert. Die Relativierung der »Mittel« für die Einung mit Gott schließt einen klugen Einsatz der natürlichen Ordnung nicht aus. Denn eine Sitzhaltung ohne Gelassenheit wäre ebenso fruchtlos wie das Schweigen ohne regelmäßige Meditation unerreichbar. Tauler jedenfalls kennt die positive Wirkung des Sitzens und erklärt sie auch: „Dafür ist ein großer Vorteil, daß der äußere Mensch in Ruhe sei, daß er sitze und schweige und nichts Äußeres ihn störe, auch an seinem Körper nicht (*Her zuo ist nu helflich das der usser mensche in rasten si und sitze und swige und enhabe nút uswendig unraste och an sinem libe*)."[386]

[385] In Sap. n. 280–284 (LW II 612,6–613,7; 616,6–8).
[386] Pred. H 80; V 71 (*Predigten,* Bd II, ed. G. Hofmann, 613; ed. F. Vetter, S. 386,26–27).

Daß Eckhart die positive Wirkung des stillen Sitzens kennt, bezeugt die Predigt 90 »*Sedebat Iesus docens in templo*« aus der Predigtensammlung »*Paradis der fornuftigen sele*«, deren Abfassung ungefähr in die Zeit der *Reden* fällt. Ausgehend vom Leitvers Lk. 2,46 deutet er den Tempelaufenthalt des zwölfjährigen Jesus, der dort unter den Schriftgelehrten sitzt:

„Das Evangelium sagt, daß »Christus im Tempel saß und lehrte«. Daß er saß, das bedeutet Ruhe. Denn wer sitzt, der ist bereiter lautere Dinge darzulegen, als wer geht oder steht. Sitzen bedeutet Ruhe, Stehen Anstrengung, Gehen Unbeständigkeit (*sitzen bediutet rouwe, stân arbeit*). Darum soll die Seele sitzen, das geschieht in einer Demut, die sich unter allen Kreaturen stellt. Dann kommt sie in einen ruhevollen Frieden. Diesen Frieden erlangt sie in einem Licht. Das Licht wird ihr gegeben in einer Stillheit, in dem sie sitzt und wohnt."[387]

In Eckharts allegorischem Verständnis meint der »Tempel« die Seele, die in ihrer Demut und Gelassenheit – das symbolisieren »Sitzen« und »Stillheit« – von der göttlichen Gegenwart erfüllt wird, was wiederum »Licht« und »Frieden« bezeichnen wollen. Eckhart spricht in dieser Predigt in einmaliger Weise über das Sitzen als Gebetshaltung. Man könnte sich fragen, ob dies nicht nur deshalb geschieht, weil er den Vorrang der Demut verdeutlichen will. Das ist gewiß der leitende Gedanke, aber die Auslegung geschieht nicht ohne Rückhalt in der Erfahrung. Denn im folgenden gibt er eine naturphilosophische Begründung für den Nutzen des aufrechten Sitzens. Das Argument entnimmt er dem *Matthäus-Kommentar* seines Mitbruders Albertus Magnus:

„Es sagt auch Albertus: Das ist der Grund, warum die Meister sitzen, welche dort die Wissenschaften lehren sollen. Denn wer dabei liegt, dem gehen die groben Kräfte, das ist das grobe Blut, hinauf in das Gehirn und verdunkeln das Verstehen. Wenn aber der Mensch sitzt (*swenne der mensche sitzet*), dann sinkt das grobe Blut und die lichten Kräfte drängen sich hinauf zum Gehirn. Dann wird das Gedächtnis erleuchtet (*memoria erliuhet*)."[388]

[387] Pred. 90 (A); DW V 55,1–56,15: „*Daz êwangelium sprichet, daz »Kristus saz in dem tempel und lêrte«. Daz er saz, daz meinet ruowe. Wan swer dâ sitzet, der ist bereiter lûter dinc vürzebringenne dan der dâ gât oder stât. Sitzen bediutet ruowe, stân arbeit, gân unstæticheit. Her umbe sol diu sêle sitzen, daz ist in einer verdrücketer dêmüticheit under alle crêatûren. Dann kumet si in einem gerasteten vride. Den vride erkrieget si in einem liehte. Daz lieht wirt ir gegeben in einer stillheit, dâ si inne sitzet und wonet*": S. auch Lk. 2,46: „Nach drei Tagen fanden sie ihn im Tempel; er saß mitten unter den Lehrern, hörte ihnen zu und stellte Fragen."

[388] Pred. 90 (A); DW IV 56,16–57,19: „*Ez sprichet ouch Albertus: daz ist diu sache, daz die meister sitzent, die dâ lêren suln die künste. Wan swer dâ liget, dem gânt die groben geiste, daz ist daz grobe bluot, ûf in daz hirne und verdunstert daz verstandnisse. Swenne aber der mensche sitzet, sô sinket daz grobe bluot und die liehten geiste drin-*

Diese Erläuterung beweist Eckharts Sachkenntnis, obwohl die symbolische Auswertung des Albert-Zitats auch deutlich macht, daß er sich kaum für methodische Fragen interessiert. Für den Prediger ist eigentlich nur der Symbolwert der Gebärden wichtig. Im Fall der Sitzhaltung versinnbildlicht die niedrige Position vor allem das demütige Schweigen, d.h. die Empfänglichkeit für die Gottesgeburt. Wie flexibel Eckhart die allegorische Methode für seine Zwecke auf die Symbolik der Leibhaltungen anwendet und sich dessen auch bewußt ist, bezeugt die folgende Predigt:

„Ich habe gelegentlich gesagt: Ein Mensch, der stände, der wäre Gottes empfänglicher. Jetzt aber sage ich anders: daß man in rechter Demut sitzend mehr empfängt als stehend (*sitzende mê enpfæhet dan stânde*), wie ich vorgestern sagte, daß der Himmel nirgends zu wirken vermöge als im Grunde der Erde. So auch vermag Gott nicht zu wirken als im Grunde der Demut; denn, je tiefer in der Demut, um so empfänglicher Gottes." (Pred. 55; DW II 743).

Ein anderes Beispiel ist die Predigt 35, wo Eckhart das Sitzen Christi in der himmlischen Herrlichkeit ausdeutet. Die starke Vergeistigung der Leibsymbolik und ihre gezielte Anwendung im Sinne der Abgeschiedenheit ist hier besonders offensichtlich. Das Sitzen als leibliche Wirklichkeit ist in dieser Auslegung zu einer Chiffre geworden, welche die Zeit- und Ortlosigkeit Gottes symbolisiert, positiv gesagt, seine ewige Ruhe. Für den Menschen würde dies bedeuten, daß er, wenn er betet, seinen Leib vergißt:

„Wo sucht man? »Wo Christus zur rechten Hand seines Vaters sitzt«. Wo sitzt Christus? Er sitzt nirgends (*er ensitzet niergen*). Wer ihn irgendwo sucht, der findet ihn nicht. [...] Die Meister sagen: Sitzen bedeutet Ruhe (*sitzen bediutet ruowe*) und meinen: da wo keine Zeit ist. Was sich kehrt und wandelt, das hat keine Ruhe; zum zweiten: Ruhe fügt nichts hinzu. Unser Herr spricht: »Ich bin Gott und wandle mich nicht« (Mal. 3,6)."[389]

Man stößt hier wieder auf das für Eckhart typische Vorausetzungs- und Überbietungsverhältnis. Er setzt ein Vertrautsein mit der Sitzhaltung voraus, um sodann ihre Symbolik im Sinne der Abgeschiedenheit zu deuten. Wenn die *Reden* nur stichwortartig vom „*psalter lesen*", „*messe lesen, hœren*", „*beten, contemplieren*", „*lesen, beten*" und „*wachen, lesen*" bzw von der „*sunderlicheit der gebærde*" sprechen, so sind damit

gent sich ûf ze dem hirne. Sô wirt diu memoria erliuhtet. Her umbe saz Kristus in dem tempel, daz ist in der sêle."

[389] Pred. 35: (DW II 669); s. auch Sermo XLI,1 n. 419: „... weil die Nachtzeit wegen der Ruhe des Leibes und der äußeren Sinne für die Zeit der Vernunft gelten kann" (LW IV 353,15–16).

auch alle Körperhaltungen angesprochen, die Eckharts Hörer bei ihrem Gebet ausgeführt haben.[390] Damit bestätigt Eckhart in dialektischer Weise einerseits den Nutzen einer ruhigen Körperhaltung, andererseits stellt er den Leib als »Mittel« der Einung mit Gott radikal in Frage. Angesichts einer nicht selten extremen Übungsmentalität unter seinen Hörern kommt es ihm darauf an, daß der Betende zu einem gelösten Umgang mit seiner Leiblichkeit findet. Er soll von der Bindung an einzelne Gebets*weisen* frei werden und seinen Geist schweigend in Gott ruhen lassen: „Laß Gott in dir wirken. Laß ihn dabei nur allein wirken, und habe du nur Frieden." (538). Wenn der Mensch das geworden ist, was die reine Gebärde versinnbildlicht, dann ist er ganz in seinem Leib und doch nicht an dessen zeitliche Gestalt gebunden: „Daher sagen wir nicht, unsere Seele bewege sich, wenn wir die Hand bewegen; denn die Seele ist in der Weise ganz in der Hand, daß sie zugleich ganz außer ihr ist."[391]

[390] Vgl. DW IV, 227,9; 186,2; 247,4; 291,8 u. 259,1.

[391] Vgl. In Gen. I n. 166 (LW I 312,11–13). Eckhart sieht die Art des Inneseins der Seele im Zusammenhang mit der Lehre des *Liber de causis* (312,10). Dieses Werk gehört zu den wichtigsten neuplatonischen Quellenschriften des Mittelalters und hat Eckharts Denken maßgeblich beeinflußt; vgl. dazu K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. III*, 19–32.

VIII. Praktische Konsequenzen

Die Frage nach dem Praxisbezug bei Meister Eckhart hat uns den ursprünglichen Kontext seiner Weisungen erschlossen. Es konnte gezeigt werden, daß der Prediger als Seelsorger, aber auch Magister, in einer Gebetstradition steht, deren Spannbreite von einfachen Sammlungsübungen bis zur gegenstandslosen Kontemplation reicht. Abschließend sollen im Hinblick auf die heutige Situation noch einige Grundlinien für die christliche Meditation aufgezeigt werden. Obwohl Eckhart „aus dem Blickwinkel der Ewigkeit" sprach, darf man nicht vergessen, daß uns von seiner Redesituation rund 700 Jahre Mystikgeschichte trennen.[392] Es stellt sich also die Frage, wie seine Weisungen, ohne sie damit zu verfälschen, in eine Übungspraxis umgesetzt werden können, die dem modernen Menschen gerecht wird. Wie problematisch es ist, Eckharts Spiritualität mit der objektlosen Kontemplation oder mystischen Einungserlebnissen gleichzusetzen, dürfte aus unserer Studie hinreichend deutlich geworden sein. Von daher gesehen darf sich eine Meditationsschulung, die sich an Eckhart orientieren will, nicht nur auf einzelne Sentenzen berufen, sondern müßte auch die geistlichen Übungen studieren, mit denen er selbst vertraut war.

1. Didaktik der christlichen Meditation

Eckharts Weisungen sind grundsätzlich kontextuell und dialektisch zu lesen. Das heißt, es ist sowohl ihr ursprünglicher »Sitz im Leben« als auch dasjenige zu berücksichtigen, was sie stillschweigend voraussetzen. Ferner ist zu bedenken, daß der Prediger häufig zugespitzte Formulierungen verwendet, um eine bestimmte Weise der Ungelassenheit bewußt zu machen. Was aber nicht bedeuten kann, daß die kritisierte Sache als solche in jedem Fall abzulehnen wäre. Ein Beispiel dafür ist das Bittgebet, das nur dann der Abgeschiedenheit zuwiderläuft, wenn es nicht aus »ledigem Gemüt« gesprochen wird.
Eckharts Verhältnis zur geistlichen Übung entspricht weder der Wertschätzung von Gebetsmethoden, wie sie in seinem Hörerkreis verbreitet war, noch einer intellektualistischen Abwertung der Einübung, welche meint, auf eine gründliche Meditationsschulung verzichten zu können.

[392] Vgl. Tauler, Pred 15a (*Predigten, Bd. I*, ed. G. Hofmann, 103).

Das Maßgebende seiner Person liegt ja gerade darin, daß sie auf höchste Weise meditative Erfahrung und theologische Spekulation miteinander verbindet. Seine Gebetslehre ist in spiritueller Hinsicht der Inbegriff dessen, was Aristoteles über den Sinn des Philosophierens gesagt hat: „Wir philosophieren nämlich nicht, um zu erfahren, was ethische Werthaftigkeit sei, sondern um wertvolle Menschen zu werden."[393] Eckhart will den Christen zu einem geistlichen Leben, d.h. zu einem kontemplativen Beten und Handeln, motivieren: „daß sie das, was sie tun, aus Wahrheit, aus Liebe zur Wahrheit tun, als Söhne, nicht als Knechte, daß wir gute Menschen sind, daß man nicht um Zeitliches, Leibliches, Äußerliches und ganz allgemein um geschaffene Dinge bittet, sondern um Ewiges und Göttliches; denn »Geist ist Gott« (*spiritus est deus*).[394]

Eckharts Spiritualität der »Unmittelbarkeit« und die dialektische Bezugnahme auf vorhandene Übungen dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß die *Reden der Unterweisung* zu einem kontemplativen Schweigen in Gott anleiten, das auch in praktischer Hinsicht an die christliche Offenbarung und Gebetstradition gebunden bleibt. Eine heutige Inanspruchnahme Eckharts zugunsten der gegenstandslosen Meditation, eventuell sogar ohne einen gefestigten Christusglauben, müßte diese Voraussetzungen unbedingt in ihr pädagogisches Konzept aufnehmen, um nicht letztlich doch einem praktischen Synkretismus oder spirituellem Identitätsverlust zu verfallen.

Will man Eckhart als Theologen und Mystiker wirklich gerecht werden, dann ist weder eine Identifizierung seiner Weisungen mit der verwestlichten Form der Zenmeditation, noch mit der Durchschnittsgestalt der christlichen Betrachtung möglich. Jede Hinführung zur Schweigemeditation entspricht nur dann Eckharts genuinem Selbstverständnis, wenn sie eine Einweisung in die vertiefte Kontemplation im Sinne der Abgeschiedenheit ist, die von der Betrachtung des Lebens Christi ihren Anfang nimmt. Dabei kann es sich aber nicht um eine Neuauflage des klassischen Wegeschemas von Reinigung, Erleuchtung und Einung als geistlichen Orientierungsmaßstab handeln. Für die Beurteilung der spirituellen Reife ist zuallererst die Gelassenheit das entscheidene Kriterium, welche den Übenden zu einem Gott-finden-in-allen-Dingen ohne Abhängigkeit von exzeptionellen Erfahrungen befreit.

Eine geistliche Unterweisung, die sich auf Meister Eckhart beruft, sollte vor allem die folgenden Punkte bei ihrer Vorgehensweise berücksichtigen. Der Predigermönch setzt weit mehr als seine Rede von der

[393] Vgl. Eth. Nic. II, cap. 2 (1103b26f.); ed. F. Dirlmeier, 36.
[394] In Ioh. n. 379–380 (323,2ff.).

Bildlosigkeit es nahezulegen scheint, die Notwendigkeit einer längeren und auch schrittweisen Einübung voraus. Deshalb kommt für den Anfänger ein direkter Einstieg in die gegenstandslose Meditation meist nicht in Frage. Vielmehr sollte zunächst auf eine Verinnerlichung der Heiligen Schrift und spirituellen Überlieferung durch ein meditatives Lesen geachtet werden. Ebenso bleibt auch für den Fortgeschrittenen die Betrachten des Lebens Christi eine unverzichtbare Übung, weil das gegenstandslose Schweigen sonst Gefahr liefe, geistig zu verflachen. An erster Stelle sollte aber ein inniges Gottvertrauen und die Bereitschaft zur vorbehaltlosen Christusnachfolge stehen. Dies ist wichtiger als jede einzelne Übung, will man nicht in die Irre gehen. Denn das innige Vertrauen erschließt dem Menschen die göttliche Barmherzigkeit, nimmt ihm die Angst vor der Selbstaufgabe und bewahrt ihn davor, sich auf einzelne Methoden zu fixieren. Hinzu kommt das Finden der persönlichen Berufung, einer entsprechenden Gebetsweise und schließlich die Entscheidung zur regelmäßigen Übung in der einmal gewählten Form.

Die praktische Vorbereitung auf das wesenhafte Gott-gegenwärtig-Haben besteht hauptsächlich in folgenden Übungen: Sammlung, Schriftlesung, Betrachtung, worthaftes Beten, kontemplatives Schweigen und unablässiges Gebet. In theoretischer Hinsicht bildet die Lehre von der Gelassenheit und Abgeschiedenheit das wichtigste spirituelle Leitprinzip, mit dem sich der Anfänger durch eigenes Studium vertraut machen sollte. Eine gewisse intellektuelle Aneignung der geistlichen Lehre ist unerläßlich, weil sie die objektiven Kriterien der Selbsterkenntnis vermittelt und dazu befähigt, das Wechselspiel von Trost und Untrost richtig zu beurteilen und meistern zu können. Ferner muß der Übende den inneren Zusammenhang der einzelnen Übungen und ihre Rückwirkung auf die Seele verstehen, um sie auf Dauer „ohne Beirrung seiner Innerlichkeit" praktizieren zu können (522).

Dabei ist das Voraussetzung- und Überbietungsverhältnis von bildhafter Verinnerlichung des Lebens Christi mittels der Betrachtung und der objektlosen Versenkung durch das Ruhen der Seelenkräfte das wichtigste Übungsprinzip. Denn das kontemplative Schweigen würde ohne seinen Rückbezug auf die Betrachtung den geistigen Charakter einer Hineinbildung in das Sein Christi verlieren. Dieser Punkt wird nicht selten aus Unkenntnis der eigenen Tradition bzw. Vorbehalten gegenüber dem christlichen Bekenntnis übersehen oder bewußt mißachtet. Für Eckhart hingegen ist eine Meditationspraxis ohne Glauben undenkbar: „Christ ist einer nur durch das Sein in Christus und durch das Sein Christi (*per esse Christi*). Denn wie sollte einer Christ sein, wenn nicht durch das Sein? Er kann zwar Christ genannt werden oder heißen, aber es sein ohne das Sein kann er nicht. Deshalb also »ziehet

den Herrn Christus Jesus an« (Röm. 13,14). Das heißt aber der Tugend entsprechend leben (*secundum virtutem vivere*)."[395]
»Sein« ist für Eckhart kein Wort, das nur besagt, daß etwas »ist«, sondern die Fülle der göttlichen Wirklichkeit (*plenitudo*). Diese umfaßt sowohl alle Wesenseigenschaften Gottes als auch – aufgrund des Prinzips, das das Hervorgebrachte in einer höheren Seinsweise in seiner Ursache enthalten ist – die Essenz der gesamten Offenbarungsgeschichte. Insofern bedeutet Abgeschiedenheit: höchste übergegenständliche Fülle des göttlichen Geistes, der als Ursprung aller Wesen alles Sein in sich birgt. So ist das Ereignis der Gottesgeburt, die Einwohnung der göttlichen Gerechtigkeit im Herzen des Glaubenden (*homo iustus*), keine transpersonale Wirklichkeit, sondern ein vollkommenes Erfülltsein vom Geist Christi. Dieser selbst ist ja in höchster Weise der »Gerechte«, nämlich die ungeborene, göttliche Gerechtigkeit (*iustitia ingenita*).
Das Leben Christi ist ein Spiegel dieser göttlichen Seinsfülle, daher wird ein Mensch, der den Geist des Evangeliums verinnerlicht, so in das göttliche Geheimnis geführt – zunächst auf bildhafte Weise – wie es Gottes eigenem Sein und Wesen entspricht. Was die wesentliche Bedingung für eine unmittelbare Einung darstellt. In diesem Sinne gilt der Satz des Paulus – „Einer ist Gott. Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus" (1 Tim. 2,5) – auch für jede Einführung in die Kontemplation.
Ein Mensch, der mit einer ungeformten Innerlichkeit in das Schweigen geht, läuft Gefahr, im Prozeß des Zunichtewerdens seiner Ichhaftigkeit ins Apersonale abzugleiten oder den Zustand einer gedankenfreien Leere mit der Abgeschiedenheit des Geistes zu verwechseln. Die Hinwendung zu Gott ist aber von Anfang an personal: „das Gebet ist ein Gespräch mit Gott (*cum deo confabulatio*); Liebende finden aber große Wonne in einem vertrauten (*familiariter*) heimlichen (*secreto*) Gespräch."[396] Und auch in ihrer höchsten Vollendung: »Ich will sie in

[395] Serm. XX, n. 200: „nemo est christianus nisi per esse in Christo et per esse Christi. Quomodo enim christanus esset nisi per esse. Dici quidem sive vocari potest, sed esse sine esse non potest. Hinc ergo »induimini dominum Christum Iesum«. Hoc est autem secundum virtutem vivere." (LW IV 185,1–4); s. auch Quae. Par. I (*Utrum in deo sit idem esse et intelligere*) n. 12: „Dico enim quod deus omnia praehabet in puritate, plenitudine, perfectione, amplius et latius, exsistens radix et causa omnium." (LW V 48,6–8).

[396] Serm. XLVII,2 n. 489 (LW IV 404,13–14). In diesem Abschnitt zählt Eckhart neun Punkte auf, die man hinsichtlich der Worte des Gebetes beachten soll: 1) die Gebetsworte beziehen sich auf objekthafte Weise auf Gott (*de deo obiective trahunt*); 2) sie sind mittels (*mediante*) der inspirierten Hl. Schrift von Gott selbst gegeben; 3) sie sagen etwas Göttliches aus: Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Liebe etc.; 4) Gottes Name (*nomen dei*) wird oft im Gebet genannt (*saepe exprimitur*), was süß ist für den Liebenden und wirksam (*efficax*) für den Bedürftigen; 5) Gebet ist ein Gespräch mit

die Einsamkeit führen, und dort will ich zu ihrem Herzen sprechen« (Hos. 2,14). Einsamkeit (*solitudo*), weil die Gerechtigkeit als solche allein zum Gerechten spricht und der Gerechte (*iustus*) als solcher allein die Gerechtigkeit, und sie allein hört (*iustitiam audit*).“[397] Aus diesem Grund bildet das innige Gottvertrauen das beste Fundament für eine fruchtbare Meditation. Denn für den Glaubenden ist die Person Jesu die maßgebliche Offenbarung der göttlichen Wirklichkeit, an dessen Leben er den Charakter der erstrebten Gottunmittelbarkeit ablesen kann.[398] Der Glaube als Herzmitte allen Betens erschließt, gerade weil Christi Gnade ihn begründet (*lumen fidei*), die personale Dimension des göttlichen Geheimnisses.

Die Erkenntnis Christi vermittelt dem Menschen die Fähigkeit, seinem Schweigen eine geistige Ausrichtung zu geben, die nicht willkürlich ist, sondern tatsächlich dem Wesen des göttlichen Geheimnisses entspricht. So gesehen vergegenwärtigt die Betrachtung auf bildhafte Wei-

Gott (*confabulatio cum deo*), wie das vertraute (*familiariter*) und heimliche (*secreto*) Gespräch zwischen Liebenden; 6) das Gebet führt zu einer demütigen Erwägung der Mängel (*perpendere hominem defectus*), die persönlichen (*personales*) und die der menschlichen Natur (*humanae naturae*); 7) Erwägung der Eitelkeit, Falschheit und Unbeständigkeit der Welt, woraus Weltverachtung erwächst (*contemptus mundi*); 8) Gedenken des Elends der Verdammten und Sünder (*rememoratur*); 9) Erwähnen des Glücks der Seligen (*felicitas beatorum*). (IV 404,6–4053). Zum Vertrauen als kontemplativem Akt vgl. auch Serm. XLVII, n. 482 (IV 397,7ff.).

397 In Gen. II n. 149 (LW I 618,12–619,1). Vgl. In Gen. II n. 148–150: „Denn Sprache und äußeres Wort ist nur eine Art Spur (*vestigium*) und ein unvollkommener Ausdruck, irgendwie eine Angleichung und nur eine Analogie (*assimilatio analogice*) zu jener wahren Rede (*locutio*) und Anrede (*allocutio*), durch die Oberes und Niedriges unmittelbar (*immediate*) miteinander sprechen und Zwiesprache halten wie Liebender und Geliebtes ... [...] Wer hören will, wie Gott spricht, muß für alles andere taub werden und darauf weder hören noch achten. [...] »Ich will sie in die Einsamkeit führen, und dort will ich zu ihrem Herzen sprechen« (Hos. 2,14). Einsamkeit (*solitudo*), weil die Gerechtigkeit als solche allein zum Gerechten allein spricht und der Gerechte als solcher allein die Gerechtigkeit, und sie allein hört. [...] Daß Gott mit uns spricht, ist gar nichts anderes, als daß er sich uns durch seine Gaben kundtut (*donis suis nobis innotescere*), uns durch seine Gaben und Eingebungen, natürliche und gnadenhafte, erweckt und sein Licht in unsern Geist einstrahlen läßt.“ (LW 617,10–619,9).

398 Zum Innesein Christi im Glaubenden durch den Glauben vgl. Serm. V,2, n. 38: „Christus ist aber in uns auf zweifache Weise, nämlich im Geist durch den Glauben als solchen und im Herzen durch die Liebe, welche den Glauben formt (*informat fidem*): »wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott in ihm« (1. Joh. 4,16). Wer also an Christus glaubt, daß er zu ihm strebt, hat ihn im Herzen und im Geist (*in affectu et intellectu*). Und wenn wir nun hinzufügen, daß Christus das ewige Leben ist – auf daß »wir in seinem wahren Sohn Jesus Christus seien: er ist der wahre Gott und das ewige Leben« (1. Joh. 5,20) – können wir folgern, daß jeder, der an Christus glaubt, das ewige Leben hat, nämlich hier im Keim und in der Hoffnung (*in causa et in spe*), um es einstmals in Wirklichkeit zu besitzen.“ (LW IV 40,8–16).

se die übergegenständliche Seinsfülle, die durch den Geist Christi im Seelengrund des Glaubenden verborgen liegt. Ihre regelmäßige Übung schult die »Unterscheidung der Geister« (*discretio spirituum*), so daß der Mensch fähig wird, die geistige Qualität seines Schweigens und das Wesen der göttlichen Güte zu verspüren.[399] Damit ist er in der Lage, das Woraufhin seines Zunichtewerdens zu erkennen und sich vertrauensvoll dieser Dynamik der Einung zu überlassen.

Eckharts Weisungen können indes nicht unbesehen in die heutige Meditationspraxis übernommen werden. Dagegen sprechen vor allem zwei Gründe. Es ist ziemlich schwierig, aus seinen Schriften einen praktischen Leitfaden insbesondere für Anfänger im geistlichen Leben zu gewinnen. Es fehlt sozusagen all das, was man heute normalerweise bei einer Einführung in die christliche Meditation zu berücksichtigen hat. Der Prediger setzt einfach vieles voraus, was im Verlauf der neuzeitlich-modernen Frömmigkeitsgeschichte verlorenen gegangen ist. Was nicht nur die allgemeine Glaubenspraxis betrifft, sondern auch mehr oder weniger für die heutige Priesterausbildung und das durchschnittliche Ordensleben gilt.

Um den fehlenden Unterbau in Eckharts Kontemplationslehre auszugleichen, ist es hilfreich, seine Weisungen in Verbindung mit anderen Mystikertexten zu lesen, die ungefähr auf seiner Linie liegen, aber mehr praktische Anleitung bieten. Hier kommen Texte wie die *Wolke des Nichtwissens*, die *Centurie der Mönche Kallistus und Ignatius* bzw. *Philokaleia* vom Berg Athos (Jesusgebet), das ignatianische *Exerzitienbuch* oder auch moderne Autoren wie etwa Thomas Merton oder Gabriel Bunge in Frage.[400] Im Hinblick auf den Leibaspekt der Meditation

[399] Vgl. Joh. 4,1–2: „Liebe Brüder, traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind; denn viele falsche Propheten sind in die Welt hinausgezogen. Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der bekennt; Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott." Zur Traditionsgeschichte der Lehre von der »Unterscheidung der Geister« vgl. H. Rahner, *»Werdet kundige Geldwechsler«. Zur Geschichte der Lehre des heiligen Ignatius von der Unterscheidung der Geister*, 301–341. Zu Unterscheidungskriterien im Hinblick auf die christliche Kontemplation und ihr Verhältnis zu östlichen Meditationsübungen vgl. H.Urs von Balthasar, *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik*, 37–71; J.-A. Cuttat, *Begegnung der Religionen*; J. Sudbrack, *Meditative Erfahrung – Quellgrund der Religionen?*; H. Waldenfels, *Meditation – Ost und West.*

[400] Vgl. folgende Titel: *Das Buch von der mystischen Kontemplation genannt Die Wolke des Nichtwissens worin die Seele sich mit Gott vereint.* Übertragen und eingeleitet von W. Riehle; *Centurie der Mönche Kallistus und Ignatius Xanthopouloi genannt, in:* A. Rosenberg (Hrsg.), *Die Meditation des Herzensgebets. Ein christlicher Weg der Meditation – mit einer Einführung in Methode und Praxis*, 31–132; *Das immerwährende Herzensgebet. Ein Weg geistiger Erfahrung.* Russische Originaltexte zusammengestellt und übersetzt von A. Selawry; Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen und erläuternde Texte*, Übersetzt und erklärt von P. Knauer; T. Merton,

– der gerade für den Anfänger von großer Bedeutung ist –, aber auch zur Neuentdeckung von spirituellem Wissen und Entfaltung unterentwickelter Aspekte in der eigenen Tradition sollte man auf ein Studium der östlichen Weisheit nicht generell verzichten.[401] Insbesondere von den *Neun Gebetsweisen des hl. Dominikus* und der Wüstenväter-Spiritualität her gesehen, ist ein Kennenlernen der Yoga-Tradition oder zen-buddhistischer Meditationsübungen naheliegend und in mancherlei Hinsicht hilfreich.[402]

Dabei kann es sich aber nicht darum handeln, versatzstückartig fremde Methoden in die christliche Spiritualität einzubauen, um dort vermeintliche Defizite auszugleichen. Was integrierbar ist oder nicht, das muß zunächst im Licht des Evangeliums geprüft und im Falle einer Übernahme durch einen »ganzen Glauben« auf Christus hin umgewandelt werden (527). Das bedeutet, daß sich – auch wenn sich an der Übung äußerlich wenig ändern sollte – zumindest die Intentionalität des Übens ändert. Übernimmt man beispielsweise Yogaübungen oder Elemente der Zenpraxis, dann verlieren diese prinzipiell ihre ursprüngliche Ausrichtung auf die yogische bzw. buddhistische Erleuchtungserfahrung. Der Christ geht dann diesen Übungsweg allein für Christus und läßt sich darin von seinem Geist leiten. Es liegt auf der Hand, daß dies nur gelingen kann, wenn der Betreffende, der sich um eine Integration östlicher Übungsweisen bemüht, selber fest in der eigenen Tradition verwurzelt ist.

Meditationen eines Einsiedlers, Über den Sinn von Meditation und Einsamkeit (Spiritual Direction and Meditation); G. Bunge, *Das Geistgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrios Pontikos.*

401 Nicht die Offenbarung in Christus als solche ist ergänzungsbedürftig, sondern höchstens deren Erkenntnis durch den Menschen (anthroplogische Entfaltung).

402 Im Hinblick auf den Yoga empfiehlt sich unter anderem die Methode, die T.K.V. Desikachar in seinem Buch *Yoga. Tradition und Erfahrung. Die Praxis des Yoga nach dem Yoga Sutra des Patanjali* (1991) oder A.G. Mohan mit *Yoga. Rückkehr zur Einheit, Integration von Körper, Atem und Geist* (1994) dem Westen vermittelt hat. Im Unterschied zur weit verbreiteten Methodik von B.K.S. Iyengar – vgl. dessen Grundlagenwerke *Licht auf Yoga* (1969) und *Licht auf Pranayama* (1984) – ist deren Lehrweise wesentlich meditativer und vergeistigter, d.h. nicht so extrovertiert, körperbetont und von keinen komplizierten und zeitraubenden Übungsreihen beherrscht. Für das Studium der Zen-Meditation sind z.B. empfehlenswert: H.M. Enomiya-Lassalle, *Zen und Christliche Mystik* (1972); K. Sekida, *Zen-Training. Das große Buch über Praxis, Methoden, Hintergründe* (1993), H. Dumoulin, *Geschichte des Zen-Buddhismus, Bd. I: Indien und China; Bd. II: Japan* (1985–1986); Ders., *Zen im 20. Jahrhundert* (1990). Aus der Perspektive der Abgeschiedenheits- bzw. Unmittelbarkeitslehre steht die in der Rinzai-Schule (*Zen des Sehens auf das Koan*) gepflegte Kôan-Übung Meister Eckharts Spiritualität wesentlich ferner als die Meditationsweise der Sôtô-Schule (*Zen der schweigenden Erleuchtung*). Vgl. dazu H. Dumoulin, *Zen im 20. Jahrhundert*, 144ff.

Das führt uns zum zweiten Punkt, warum Eckharts Gebetslehre aus heutiger Sicht einer gewissen Ergänzung bedarf. Für Eckhart als mittelalterlichen Menschen ist die existentielle Frage, wie finde ich den Willen Gottes für mein Leben, also all das, was das ignatianische *Exerzitienbuch* zum Thema der richtigen »Wahl« behandelt, kein besonderes Problem.[403] Gewiß, der gelassene Mensch soll nicht in der Abgeschiedenheit quietistisch verharren, sondern Frucht bringen in guten Werken. Eckhart sagt es selbst: „daß der Mensch dann mit seinem Gott mitzuwirken lerne." (534). Aber es fehlt in den *Reden* eine Vorgehensweise, die dem Betreffenden hilft, den göttlichen Willen bei dem er mitwirken soll, überhaupt erst zu finden. Nimmt man die Frage nach der eigenen Berufung und den damit verbundenen Aufgaben ernst, so ist dies nicht nur eine Sache für spirituell besonders Interessierte.
Das heutige Subjektbewußtsein, der gesellschaftliche Differenzierungsgrad und die Vielzahl der Wahlmöglichkeiten haben – im Vergleich zu Eckharts Zeiten – zu einer radikalen Verschärfung dieser Fragestellung geführt. Wenn es einen Willen Gottes für mein Leben gibt, wie kann ich diese mir zugedachte Berufung erkennen? Was soll ich konkret tun? Welchen Beruf will ich erwählen, um Gott und den Menschen zu dienen? Welchen Gebetsweg soll ich gehen? Was kann ich von der östlichen Meditation ohne Schaden übernehmen? Wie aber die richtige Lebensweise zu wählen und was für Werke hier und jetzt zu tun oder zu lassen seien, das hat Ignatius im *Exerzitienbuch* durch seine Verbindung der Trosterfahrung mit den sogenannten »Wahlregeln« zu klären versucht. Im Licht der Person Christi werden die jeweils aufgestellten Entscheidungsalternativen – es kommen selbstverständlich nur gute

[403] Zum praktischen, ansatzweisen Vorhandensein der Wahlregeln in den *Reden* vgl. vor allem das Kap. 22 *Wie man Gott nachfolgen soll und von guter Weise*: 1) gute Wahl = Trost bzw. Übertrost, d.h. Finden des Willen Gottes: „Der Mensch, der ein neues Leben oder Werk beginnen will, der soll zu seinem Gott gehen und von ihm mit großer Kraft und mit ganzer Andacht begehren, daß er ihm das Allerbeste füge und das, was ihm am liebsten und würdigsten sei, und er wolle und erstrebe dabei nicht das Seine, sondern einzig den liebsten Willen Gottes und sonst nichts." (532)/ Kap. 1 „»Herr, gib mir nichts, als was du willst, und tue, Herr, was und wie du willst in jeder Weise!« (506); 2) falsche Wahl = Untrost, d.h. Widerspruch zum Willen Gottes: „Der Mensch ergreife eine gute Weise und bleibe immer dabei und bringe in sie alle guten Weisen ein ... [...] Erweist sich's aber, daß es sich nicht vertragen will, so daß eines das andere nicht zuläßt, so sei's dir ein gewisses Zeichen, daß es nicht von Gott herrührt" (532). Zur Methode der ignatianischen Wahl im einzelnen und ihrer theologischen Begründung vgl. K. Rahner, *Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius*, 345–405; N. Schwerdtfeger, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der »anonymen Christen«*, 297–341 (§ 17: Die Wahl in den ignatianischen Exerzitien; § 18: Die christologische Dimension der Wahl).

Wahlobjekte in Frage – durchdacht, erwogen und meditiert, wobei der jeweils größere Trost, den eine der beiden Möglichkeiten auslöst, den Ausschlag geben kann.[404]

Im Unterschied zu Eckhart gewinnt für Ignatius von Loyola († 1556) die Frage nach dem richtigen »Mittel«, um Gott zu dienen, eine geradezu heilsrelevante Bedeutung.[405] Welche Dinge sind zu lassen oder zu tun, damit nicht nur Gottes Wille im allgemeinen Sinne geschieht (Zehn Gebote), sondern ich auch das erwähle, was Gott für mich als

[404] Zur Methode eine gute »Wahl« durchzuführen, d.h. des Findens des Individualwillens Gottes, vgl. Ignatius von Loyola, *Exerzitienbuch*, n. 169: „*Hinführung, um eine Wahl zu treffen*: In jeder guten Wahl muß, soweit es an uns liegt, das Auge unserer Absicht einfach sein, indem ich nur auf das schaue, wofür ich geschaffen bin, nämlich zum Lobpreis Gottes unseres Herrn und zur Rettung meiner Seele. Und so muß, was immer ich erwählte, derart sein, daß es mir für das Ziel hilft, für das ich geschaffen bin, indem ich nicht das Ziel auf das Mittel hinordne und -ziehe, sondern das Mittel auf das Ziel." (*Geistliche Übungen*, ed. P. Knauer, 74). Ignatius hat mit dieser Grundregel sozusagen Eckharts Lehre über die Gottesliebe »*âne warumbe*« auf konkrete Entscheidungen hin spezifiziert. Ferner unterscheidet Ignatius drei Wahlzeiten bzw. Methoden, um eine gute Entscheidung zu treffen. Vgl. *Exerzitienbuch*, n. 175–177: „*Drei Zeiten, um in jeder eine gesunde und gute Wahl zu treffen*: *Die erste Zeit ist*: Wann Gott unser Herr den Willen so bewegt und anzieht, daß diese fromme Seele dem Gezeigten folgt, ohne zu zweifeln noch zweifeln zu können; so wie es der heilige Paulus und der heilige Matthäus getan haben, als sie Christus unserem Herrn nachfolgten. *Die zweite*: Wann man genug Klarheit und Erkenntnis gewinnt aus Erfahrung von Tröstungen und Trostlosigkeiten und aus Erfahrung der Unterscheidung verschiedener Geister. *Die dritte Zeit* ist ruhig, indem man zuerst erwägt, wofür der Mensch geboren ist, nämlich, um Gott unseren Herrn zu loben und die eigene Seele zu retten. Und indem man dies wünscht, erwählt man als Mittel ein Leben oder einen Stand innerhalb der Grenzen der Kirche, um im Dienst für seinen Herrn und bei der Rettung seiner Seele Hilfe zu erlangen. Ich sagte »ruhige Zeit«: wann die Seele nicht von verschiedenen Geistern getrieben wird und ihre natürlichen Fähigkeiten frei und ruhig gebraucht." (aaO., 75–75). In den *Reden* taucht die Thematik der »Wahl« in Kapitel 17–18/22 auf (521–524; 532–533). Eckhart behandelt das Thema unter dem Leitbegriff der »guten Weise«.

[405] Zum Begriff des »Mittels« vgl. im *Exerzitienbuch* das *Prinzip und Fundament* für jede Lebenswahl und alle Einzelentscheidungen: „Der Mensch ist geschaffen, um Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und *mittels* dessen seine Seele zu retten; und die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde sind für den Menschen geschaffen und damit sie ihm bei der Verfolgung des Ziels helfen, zu dem er geschaffen ist. Daraus folgt, daß der Mensch sie soweit gebrauchen soll, als sie ihm für sein Ziel helfen, und sich soweit von ihnen lösen soll, als sie ihn dafür hindern. Deshalb ist es nötig, daß wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen in allem, was der Freiheit unserer freien Entscheidungsmacht gestattet und ihr nicht verboten ist, indifferent machen. Wir sollen also nicht unsererseits mehr wollen: Gesundheit als Krankheit, Reichtum als Armut, Ehre als Ehrlosigkeit, langes Leben als kurzes; und genauso folglich in allem sonst, indem wir allein wünschen und wählen, was uns mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem wir geschaffen sind." (n. 23; ed. P. Knauer, 24–25).

Individuum vorgesehen hat (Berufung)? In den ignatianischen Exerzitien geht es vor allem um die Frage, »wohin« die gelassene Innerlichkeit – um es mit Eckhart zu sagen – „ausbrechen" soll (*innicheit breche in*).[406] Denn die gute Gesinnung als solche ist ja hinsichtlich einzelner Dinge unbestimmt, die die konkrete Gestalt einer Berufung ausmachen bzw. dem Individualwillen Gottes entsprechen. Kurzum, wenn ein Mensch *wesenhaft* gerecht ist, dann bleibt immer noch offen, wie er dies *im einzelnen* entfalten soll. Es stellt sich die Frage: Wie verwirkliche ich das Gerechtsein in meinen persönlichen Entscheidungen? Welches einzelne Gute entspricht dem Willen Gottes für mein Leben (*hoc bonum*)?
Insofern stellt das *Exerzitienbuch* mit seinen Wahlregeln eine wertvolle Ergänzung zu den *Reden der Unterweisung* dar. Das gilt aber auch umgekehrt. Etwas vereinfacht ließe sich das Verhältnis dieser beiden Kerntexte der christlichen Spiritualität folgenderweise bestimmen: Die *Reden* sprechen vor allem vom Lassen aller »Mittel«, um eine wesenhafte Gottunmittelbarkeit zu gewinnen. Ignatius hingegen geht es besonders um die Wahl der richtigen »Mittel«, wobei allerdings die Gelassenheit vorausgesetzt ist. Er konkretisiert sozusagen die Lehre vom Gott-gegenwärtig-Haben in allen Dingen für den modernen Menschen (*contemplativus in actione*). Umgekehrt bewahrt Eckhart die ignatianische Indifferenz und Betrachtungsmethode vor einer voluntaristischen Engführung (*abegescheidenheit*). Denn eine kontemplative Haltung und Gelassenheit in allen Dingen vermag nur ein Mensch zu bewahren, der ein »lediges Gemüt« besitzt (506).
Für eine Didaktik der christlichen Meditation sind beide Werke so gut wie unverzichtbar. Eckharts Weisungen führen mehr oder weniger unmittelbar zur reinen Kontemplation. Die ignatianischen Exerzitien sind dazu eine ideale Vorbereitung, weil sie den Geist an einem auf das Wesentliche konzentrierten Betrachtungsprogramm schulen (*Mysteria Iesu Christi*). Zudem führen sie eine Lebenswahl herbei, die dem Anfänger auch ein festes Fundament für sein Gebet verschafft. Man sollte ja nicht vergessen, daß die Meditationsweise, die Eckhart lehrt, eine große Entschiedenheit voraussetzt, die ohne ein Finden des Willens Gottes überhaupt nicht zustande kommen kann. Zudem hat Ignatius die verschiedenen Gebetsweisen – Sammlung, Betrachtung, Kontemplation und unablässiges Gebet – in eine geordnete Reihenfolge gebracht, so daß sie mit Hilfe von Übungsanweisungen schrittweise erlernt und verinnerlicht werden können. Was gerade für den Anfänger im geistlichen Leben eine große Hilfe darstellt und ihm das nötige Rüstzeug für die reine Kontemplation mit auf den Weg gibt. Schließlich führen die Exerzitien nicht nur zur gegenstandslosen Meditation, sondern vertiefen

[406] Vgl. den Anfang vom Schlußkapitel der *Reden* (534; 291,5–6).

diese auch unmittelbar auf Christus hin: „Allein Gott, unser Herr vermag der Seele Tröstung zu geben ohne vorhergehende Ursache. Denn es ist dem Schöpfer eigen, einzutreten, hinauszugehen, Regung in ihr zu bewirken, indem er sie ganz zur Liebe zu seiner göttlichen Majestät hinzieht. Ich sage »ohne Ursache« (*sine causa*): ohne jedes vorherige Verspüren oder Erkennen irgendeines Gegenstandes, durch den diese Tröstung mittels der eigenen Akte von Verstand und Willen käme."[407]

2. Aufbau und Einheit der Übungen

Die folgende Übersicht zeigt, in welchem Umfang die *Reden* eine geordnete Einübung voraussetzen. Die einzelnen Übungen lassen sich etwas vereinfacht in fünf Gruppen anordnen, die sich gegenseitig ergänzen und zum Teil aufeinander aufbauen. Die geistlichen Übungen, welche die Versenkung »*âne mittel*« bzw. Tugendhaftigkeit »*âne warumbe*« vorbereiten, bilden den *äußeren Kreis*:
Das Geistliche Studium (1) dient vor allem dem Kennenlernen der eigenen Tradition, der spirituellen Selbständigkeit und dem Finden der persönlichen Übungsweise. Dies geschieht in Verbindung mit dem Streben nach Selbsterkenntnis und Tugendhaftigkeit (5). Beides bildet sozusagen das Fundament für eine geordnete Verinnerlichung der meditativen Übungen (2) und des unablässigen Gebets in seiner Grundform (4). Das liturgische Beten und der Empfang der Sakramente bindet die Übungen in das kirchliche Leben ein und vertieft ihre geistliche Frucht (3).
Der *innere Kreis* enthält keine Übungen mehr, sondern beschreibt die verschiedenen Aspekte des habituellen Gott-gegenwärtig-Habens (A), das eine Voraussetzung für das Innewerden der Einung sein kann. Ein wesenhaftes Verspüren der Gegenwart Gottes muß aber nicht unbedingt die Erfahrung der »*unio mystica*« nach sich ziehen. Diese gehört vielmehr zu den besonderen Gnaden, die nicht allen Menschen zuteil werden (*gratia gratis data*). In Hinblick auf das Gebet lassen sich vier

[407] Ignatius von Loyola, *Exerzitienbuch*, n. 330 (ed. P. Knauer, 139). Diese Bestimmung gehört zu der 2. Reihe der *Regeln zur Unterscheidung der Geister* (n. 328–336). Vgl. die Nähe dieser Regel über den Trost »sine causa« zu Eckharts Unmittelbarkeitslehre: „Das ewige Wort ist das Vermittelnde (*daz mittel*) und das Bild selbst, das da ohne Vermittelndes und ohne Bild ist, auf das die Seele im ewigen Worte Gott begreife und erkenne unmittelbar (*âne mittel*) und ohne Bild (*âne bilde*)." (Pred. 69; DW III 537); RdU 23: „Was beabsichtigt aber Gott, daß er darauf so sehr erpicht ist? Nun, er will selbst allein und gänzlich unser Eigen sein. Dies will und erstrebt er, und darauf allein hat er es abgesehen, daß er's sein könne und dürfe. Hierin liegt seine größte Wonne und Lust." (535).

Formen unterscheiden, die im Idealfall dem »ledigen Gemüt« (C) entspringen und im Seelengrund ihre Einheit finden: mündliches Beten, Betrachtung/inneres Gebet, unablässiges Beten mit einem Gebetsvers (2/4) und habituelles Tiefengebet ohne mentale Bewegungen (A).
Diesen Gebetsweisen entsprechen vier Formen der Tugend: äußeres Tugendwerk, inneres Tugendwerk (5), beständiges Wollen des Guten (4) und habituelles Gutsein des Menschen, der die Tugend in ihrem Wesensgrunde erlangt hat (D). Das Ziel allen Betens ist die reine, gegenstandslose Kontemplation *»âne mittel«* (D) bzw. die wesenhafte Demut, in der die Ichhaftigkeit zunichte wird (B). Dabei gewinnt der Übende in zunehmendem Maße eine selbstlose Liebe und innige Vertrautheit, die ihm die Personalität des göttlichen Seins erschließt (C). Der Schlüssel zum geisterfüllten Schweigen (A), liegt nicht in der Versenkungs*übung* selbst, sondern in der wachen Sehnsucht nach Gott, die das unablässige Gebet und alle Dinge durchdringen soll, bis der Mensch die ursprüngliche Gottunmittelbarkeit wiedererlangt hat (*abegescheidenheit*).

Übersicht zu den geistlichen Übungen

1. *Geistliches Studium*

   Studieren der geistlichen Lehre *(studieren)*
   Finden der Lebens- u. Gebetsweise *(sîne guote wîse)*
   Regelmäßige Übung *(vlîz)*
   Aszetische Loslösung *(armuot)*
   Erfahrungswissen *(lernen)*

2. *Grundübungen*

   Gebetshaltung *(gebærde)*
   Schriftlesung *(lesen)*
   Sammlung des Geistes *(samenen)*
   worthaftes Beten *(reden)*
   Betrachtung des Lebens Christi *(contemplieren)*

3. *Liturgie/Sakramente*

   Stundengebet *(psalter lesen)*
   Beichtsakrament *(sacrament der bîhte)*
   Meßfeier *(messe hœren)*
   Geistliche Kommunion *(geistlîch niezen)*

(A) Habituelles Verspüren
Geistige Grundsehnsucht *(desiderium continuum)*
Schweigen/Objektfreiheit der Seelenkräfte *(swîgen)*
Gott-gegenwärtig-Haben in allen Dingen *(got nemen in allen dingen)*

(D) Kontemplation		*(B) Selbsthingabe*
Versenkung *»âne mittel«*	Gegenwart Gottes im Seelengrund *»âne underlâz«*	Demut *»in irm grunde«*
Tugendwerke *»umbe kein warumbe«*	Bloßheit des Geistes *(abegescheidenheit)*	*»niht-werdenne«* des Ich

(C) Ledigsein des Gemüts
Ledigsein aller *»bilde« (wolgeübete abegescheidenheit)*
Gleichmäßge Liebe *(glîche minne)*
Vertrautheit mit Gott *(heimelîcheit)*

4. Unablässiges Gebet

Beten mit einem Wort *(formula orationis)*
Liebende Hinkehr zu Gott *(zuokêrenne)*
Wachsame Innerlichkeit *(inwendicheit)*

5. Selbsterkenntnis

Gleichmut im Handeln *(ein glîchez gemüete)*
Selbsterkenntnis *(nim dîn selbes war)*
Gelassenheit in Trost und Untrost *(got lâzen)*

Man könnte einwenden, daß dies alles recht viel und kompliziert ist, also praktisch wieder die Gottunmittelbarkeit durch zahlreiche Übungen verstellt. Diese Gefahr besteht, allerdings nur, wenn man vergißt, was alles zur Bedeutung des Vertrauens und der Gelassenheit gesagt wurde. Eine innige Christusliebe, das Wissen um die Unmittelbarkeit und ein Gespür für menschliche Begegnung ist hier der beste Schutz vor Werkgerechtigkeit und Ritualismus. Ferner besteht immer die Aufgabe, entsprechend der jeweiligen Berufung auszuwählen, Schwerpunkte im Üben zu setzen und die eigene Gebetsweise zu finden. Was aber manchem zu schwierig erscheint, ist in Wirklichkeit ziemlich einfach, vorausgesetzt allerdings, man hat sich zu einem geistlichen Leben entschlossen. Alles, was hier zusammengestellt wurde, kann in seiner Grundform ohne großen Aufwand geübt werden. Dazu ein Beispiel:

Eine stille Zeit am Sonntag kann zum Studium der christlichen Spiritualität, dem Lesen der Bibel und damit zur Vorbereitung der Betrachtung genutzt werden. In der Frühe nehme ich eine geeignete Gebetshaltung ein, sammele mich einige Augenblicke, spreche danach mein Morgengebet, betrachte das Leben Christi und lasse nach einigen Minuten meine Betrachtung mit dem Jesusgebet in das reine Schweigen übergehen. Im Gottesdienst empfange ich das Sakrament zur Bestärkung und Einung mit Christus. Gesammelt gehe ich in den Alltag, suche Gott in allen Dingen und diene den Menschen in selbstloser Gesinnung. Bei aller äußeren Unruhe verwirkliche ich eine kontemplative Grundhaltung, indem ich immer wieder auf Christus schaue, das Jesusgebet spreche oder einfach innerlich schweige. Besonders Arbeiten, die das Denken nicht beanspruchen, Fußwege oder Zeiten, wo ich nichts tun muß, nutze ich für die Sammlung und das unablässige Gebet. Und vor allem vertraue ich auf Gott und seine Fügungen in der Begegnung mit den Menschen:
„Ich sage euch aber noch mehr – erschrecket nicht, denn diese Freude ist euch nahe und ist in euch! –: Es ist keiner von euch so grobsinnig noch so klein an Fassungsvermögen (*verstantnisse*) noch so weit davon entfernt, daß er diese Freude nicht mit Freude und mit Erkenntnis so, wie sie wahrheitsgemäß ist, in sich finden könnte, noch ehe ihr heute aus dieser Kirche kommt, ja, noch ehe ich heute meine Predigt beendige; er kann's ebenso gewiß in sich finden, erleben und haben (*vinden und leben und haben*), wie Gott Gott ist und ich Mensch bin! Des seid gewiß, denn er ist wahr, und die Wahrheit sagt es selbst." (Pred. 66).[408]

3. Kriterien der »Innerlichkeit«

Eckharts Weisungen stehen durch ihren »Sitz im Leben«, aber auch von der Praxis her, zunächst dem Beten der Wüstenväter oder dem ostkirchlichen Herzensgebet ungleich näher als der – wie immer wieder behauptet wird – östlichen Zenübung. Hingegen liegt die Zenpraxis aus buddhistischem Glauben Eckhart in gewissem Sinne wesentlich näher als die Durchschnittsgestalt ihrer verwestlichten Form. Denn diese steht nicht selten sowohl im Hinblick auf den christlichen Glauben als auch in Bezug auf ihre vorbehaltlose Kirchlichkeit – meist bedingt durch die Unkenntnis der eigenen christlichen Tradition – auf recht unsicheren Beinen. Daß kirchliche Strukturen solche Umwege, vor allem durch die faktische Abgespaltenheit ihres normalen Gemeindelebens

[408] DW III 525.

von den eigenen spirituellen Quellen, weitgehend mitverschuldet haben, darf hier allerdings nicht verschwiegen werden.
Abgesehen von der Übereinstimmung, die mystische Erfahrungen, auch wenn es sich um verschiedene Religionen handelt, in ihrer phänomenologischen Struktur aufweisen, liegt der Hauptgrund für die Nähe Eckharts zur genuin buddhistischen Meditation darin, daß diese ebenso wie er einen vorbehaltlosen Glauben voraussetzt. Denn es macht einen wesentlichen Unterschied aus, ob ich nur eine bestimmte Methodik übernehme, wie etwa die des Zen, oder die betreffende Übung auch in einer Hingabe vollziehe, der ihr von ihrem Wesen her entspricht. Ohne Zweifel kann die Zenübung, gerade weil sie keinen expliziten Christusglauben vorausetzt, dazu dienen, dem westlichen Menschen die mystische Dimension seines Lebens wieder zu erschließen. Darüber hinaus ist ihre Praxis nicht selten eine Hilfe, um den christlichen Glauben zu vertiefen und ein neues Leben zu beginnen. Jedoch lehrt die Erfahrung, daß nicht wenige Integrationsversuche auf halbem Wege scheitern oder synkretistische Formen annehmen, die viel geistigen Schaden anrichten. Ein Hauptgrund dafür liegt in der Unkenntnis der eigenen Spiritualität und einer ziemlichen Verunsicherung im christlichen Glaubens- und Selbstbewußtsein.
Nicht wenige Christen haben sich aus spiritueller Not, also nicht aus Desinteresse an der Kirche oder latentem Unglauben – gerade in den 70er Jahren – östlichen Übungsweisen geöffnet, was am meisten für die Übung der Zenmeditation gilt. Das hat zum Teil gute Früchte getragen, aber letztlich auch die Verflachung und Auszehrung der christlichen Kontemplation weiter mit vorangetrieben. Dies war allerdings von Anfang an fast vorprogrammiert, weil ein Großteil der spirituellen Energie, die dahinter stand und noch steht, mehr oder weniger reaktiv war, d.h. sie beruhte auf einer spirituellen Mangelsituation innerhalb der Kirche. Weil die Übernahme östlicher Übungsweisen nicht einer lebendigen Verwurzelung in der eigenen mystischen Tradition entsprang, konnte man der östlichen Weisheit nicht auf der gleichen Höhe der Erfahrung begegnen. Für eine wirkliche Integration östlicher Übungsweisen in die eigene Spiritualität fehlte es weitgehend an den praktischen Voraussetzungen. Die Folge davon war, daß die Zenmeditation für viele an die Stelle der Kontemplation getreten ist, was eine zeitgemäße christliche Mystik, aber auch den Dialog der Religionen mehr hindert als fördert.
Die *Reden der Unterweisung* enthalten zahlreiche Weisungen, die man als »Kriterien der Innerlichkeit« bezeichnen könnte. Wer Eckharts Einweisung in eine vertiefte Kontemplation beherzigt, wird gewiß vor unnötigen Umwegen und Schwierigkeiten auf seinem Weg bewahrt werden. Seine geistliche Lehre bedeutet vor allem eine Befreiung vom

Maßstab des traditionellen Stufenweges, der den Übenden sowohl zu stark auf einzelne Methoden und exzeptionelle Erfahrungen festlegt als auch in seinen Meditationsanweisungen meist zu schematisch oder unübersichtlich ist. Für eine Erneuerung der christlichen Kontemplation ist seine Spiritualität ausgezeichnet geeignet, zumal sie zahlreiche Anknüpfungspunkte für einen Dialog mit den östlichen Religionen bietet. Natürlich kann es sich dabei nicht um eine Reproduktion der mittelalterlichen Gebetspraxis handeln.

Eine entscheidende Aufgabe wird es sein, Eckharts Weisungen im Licht der jüdisch-christlichen Dialogphilosophie zu lesen und sie auf die geistliche Not unserer Zeit zu beziehen, die Martin Buber kurz nach dem 2. Weltkrieg als »Gottesfinsternis« bezeichnet hat.[409] Diesen Zustand der Entfremdung hat Karl Rahner SJ, ohne daß er sich direkt auf Eckharts Lehre vom »Übertrost« bezog, als letztlich spirituell positives, wenn auch sehr schmerzliches Geschehen beschrieben, das zur geistlichen Reifung des Menschen unumgänglich ist:

„Ja, es hat den Anschein, daß die abendländische Menschheit von heute mehr als die Menschen früherer Zeiten in dem purgatorio [Fegfeuer] dieser Gottesferne sühnend reifen müsse. Wenn es im Schicksalsgang des einzelnen neben dem seligen Tag des nahen Gottes Nächte der Sinne und des Geistes gibt, in denen die Unendlichkeit des lebendigen Gottes dem Menschen dadurch näher kommt, daß Er ferner und unnahbarer erscheint, warum sollten solche Gezeiten nicht auch im Schicksalsgang der Völker und Kontinente erfahren werden, irgendwie und in irgendeinem Maße das heilige Los aller werden? (Daß es vielleicht Schuld einer Epoche war, daß sie in diesen Zustand geriet, ist kein Beweis dagegen, daß dieser Zustand eine felix culpa [glückliche Schuld] sein könne.) Der erklärte Atheismus der Theorie und der Praxis vieler wäre, von da aus gesehen, dann nur die falsche, weil ungeduldige und vermessene, Reaktion auf einen solchen Vorgang, er wäre reaktionär im eigentlichen Sinn: er hielte am kindlicheren Erlebnis des nahen Gottes als Forderung und Bedingung anbetender Anerkennung fest, wenn jenes nicht mehr da ist, dann kann man mit Gott nichts mehr anfangen, dann gibt es ihn nicht."[410]

Es ist also nicht so, daß in der Auflösung der alten Formen der Gott Jesu Christi vergeht und an seine Stelle das nihilistische Nichts oder eshafte Sein einer anonymen Transzendenz tritt. Was vielmehr in der Gottesferne der westlichen Konsumgesellschaft zunichte wird, das ist

[409] Vgl. M. Buber, *Religion und Realität* (1951), Kap. VI, *in: Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie.* Zürich 1953, 31–32.

[410] K. Rahner, *Kleines Kirchenjahr.* München 1954, 60–67, zit. n. K. Lehmann / A. Raffelt (Hrsg.), *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch.* Zürich–Köln–Freiburg i.Br. 1979, Text Nr. 45, 133–137.

die kollektive, ichhafte Verobjektivierung des göttlichen Geheimnisses. Nur in diesem Sinne ist, wie Martin Buber es sagte, die personale Ich-Du-Relation in die »Katakomben« gegangen.[411] Angesichts der gleichzeitig – aufgrund der technischen Möglichkeiten – radikal gesteigerten Verantwortlichkeit des Menschen wird die Verwirklichung einer kontemplativen Spiritualität zur geistigen und physischen Überlebensfrage. In der Glaubenskrise unserer Zeit kündigt sich eine radikale Unmittelbarkeit zu Gott an, deren Hoffnungszeichen durch gerechte Menschen aufleuchten, die die spirituelle Not ihrer Zeit in Christus angenommen haben. Sie werden über die nötige Innerlichkeit verfügen, eine zeitgemäße Form der christlichen Meditation zu entwickeln und auch in der Lage sein, ihren Geist an andere weiterzugeben. Wie Eckhart sagt: „Wahrlich, wer rechten Sinnes wäre und sich auf Gott wohl verstünde, dem gerieten alle solche Leiden und Vorfälle zu großem Segen." (517). Der Zweifel an der Nähe Gottes will uns in die reine Kontemplation führen und keinesfalls dazu verleiten, dieser Läuterung auszuweichen, indem wir nach Methoden greifen, die uns nur einen vorläufigen Trost vermitteln. Eckharts Unterweisung könnte man unter heutigen Gesichtspunkten und im Sinne einer Unterscheidung der Geister auf drei Reihen von Kurzformeln bringen. Sie sind als Hilfe gedacht, um sich auf der spirituellen Wegsuche leichter orientieren zu können:

1. »Meditationspraxis«: Unmittelbarkeit statt Methoden, Einübung statt Intellektualismus, Askese statt Egozentrik, Intensität statt Rigorosität, Sammlung statt Konzentration, Hineinbildung statt Nachahmen, Schweigen statt Phantasieren, Wachsamkeit statt Gedanken, Sehnsucht statt Gebetsformeln, Tugendwerke statt Besinnlichkeit.
2. »Spiritualität der Abgeschiedenheit«: Gelassenheit statt Ichhaftigkeit, Selbsterkenntnis statt Vorbilder, Innerlichkeit statt Gefühle, Ver-

[411] Vgl. M. Buber, *Gott und der Menschengeist* (1951), *in: Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie.* Zürich 1953, 150ff.: „In unserem Zeitalter hat die Ich-Es-Relation, riesenhaft aufgebläht, sich fast unangefochten die Meisterschaft und das Regiment angemaßt. Das Ich dieser Relation, ein alles habendes, alles machendes, mit allem zurechtkommendes Ich, das unfähig ist, Du zu sprechen, unfähig, einem Wesen wesenhaft zu begegnen, ist der Herr der Stunde. Diese allgewaltig gewordene Ichheit mit all dem Es um sie her kann naturgemäß weder Gott noch irgendein echtes, dem Menschen sich als nichtmenschlichen Ursprung manifestierendes Absolutes anerkennen. Sie tritt dazwischen und verstellt uns das Himmelslicht. So ist diese Stunde beschaffen. Wie aber die nächste? Es ist ein moderner Aberglaube, daß der Charakter eines Zeitalters als Fatum des nächsten fungiere. Man läßt sich von ihm vorschreiben, was zu tun möglich und somit erlaubt sei. Man werde, sagt man, doch nicht gegen den Strom schwimmen können. Vielleicht aber mit einem neuen, dessen Quelle noch verborgen ist? In einem andern Bilde: Die Ich-Du-Relation ist in die Katakomben gegangen – wer kann sagen, in welcher größeren Macht sie hervortreten wird! Wer kann sagen, wann die Ich-Es-Relation erneut an ihren gehilflichen Platz und Betrieb gewiesen wird!"

geistigung statt Identifikation, Glaube statt Erfahrung, Übertrost statt Trost, Abgeschiedenheit statt Ekstase, Gott-finden-in-allen-Dingen statt Weltflucht, Göttliche Fügung statt Eigenwille, Leiden um der Gerechtigkeit willen statt Vollkommenheit.
3. »Christlicher Glaube«: Nachfolge statt Esoterik, Christusliebe statt Synkretismus, Gnade statt Selbsterlösung, Gottvertrauen statt Weisheitslehren, Nächstenliebe statt Quietismus, Demut statt Meistertitel, Gottesfreundschaft statt Erleuchtung, Innigkeit statt Impersonalität, christliche Mystik statt kirchliche Betriebsamkeit.
Die durch das Wort »statt« angezeigte Form der Gegenüberstellung ist hierbei nicht als polarisierender Gegensatz zu verstehen, sondern im Sinne einer hervorgehobenen Akzentsetzung zu interpretieren. Nimmt man alles zusammen, was Eckhart in den *Reden der Unterweisung* lehrt, so zeigt sich, daß es dem Prediger gelungen ist, unter den Bedingungen seiner Zeit die Botschaft Christi vom Himmelreich wieder neu gegenwärtig werden lassen. Die geistige Größe dieser anspruchvollen, aber ebenso einfachen Spiritualität der »Gottunmittelbarkeit« entspringt letztlich nicht seiner eigenen Person. Eckhart selbst ist ein betender Mensch, der in allen Dingen – sei's Universität, Ordensamt oder Seelsorge – allein in dem „Halt" sucht, wovon er am meisten spricht: Gott.

Wer hât dich heilic gemachet, bruoder?
Daz hât mîn stille sitzen unde mîn hôch gedenken
unde mîn vereinunge mit gote,
daz hât mich in den himel gezogen,
wan ich kunde nie geruowen an deheinen dingen,
daz minre was denne got.[412]

[412] *Legende Von dem guten Morgen, in:* F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, Bd. II, Teil III: Sprüche*, n. 67 (624,24–27). Vgl. die Übersetzung von J. Quint: „Wer hat dich heilig gemacht, Bruder? – Das tat mein Stillesitzen und meine hohen Gedanken und meine Vereinigung mit Gott, – das hat mich in den Himmel emporgezogen; denn ich konnte nie bei irgend etwas Ruhe finden, das weniger war als Gott." (DPT, 444,20–24).

Glossar

Die folgende Wortliste dokumentiert alle Worte, die in den *Reden* eine bestimmte Art der »Geistlichen Übung« (*exercitia spiritualia*) bezeichnen bzw. einige Dinge, die mit ihnen zusammenhängen. Die Stellenangaben beziehen sich auf die *Stuttgarter-Edition, Die deutschen Werke, Bd. V: Die Traktate, mhd. Text, 185–309*. Weil diese textkritische Ausgabe meist nicht leicht zugänglich ist, wurden zudem die Parallelstellen nach der Übersetzung von *J. Quint, Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate, dt. Text, 53–100*, angegeben. Die Zahlen in runden Klammern nennen das jeweilige Kapitel in den *Reden*. Bei häufigerem Vorkommen wurden nur die wichtigsten Belegstellen angeführt (vgl. weiter das *mhd. Wörterverzeichnis, in: DW V, 568–615*).

Begriff	***DW, Bd. V***	***Quint, DPT***
Leben in der Welt (*werlt*)	286,5 (22)	92,8
Ordensleben (*orden*)	286,5.6 (22)	92,9.10
Klosterleben (*klôster*)	192,2 (3)	55,21
Zelle (*zelle*)	201,7; 203,4 (6)	53,3; 59,24
Einsiedelei (*klûse*)	192,2 (3)	55,21
ein neues Leben anfangen (*niuwe leben beginnen*)	284,9; 289,11 (22)	91,18; 93,20
Angleichung an Christus (*glîchunge*)	259,8 (18)	81,20
Strenge der Nachfolge (*gestrengicheit des nâchfolgennes*)	250,6 (17)	77,28
eine gute Weise ergreifen (*eine guote wîse nemen*)	286,8 (22)	92,12
Wechsel der Weise (*wandelunge der wîse*)	286,7 (22)	92,11
Einsamkeit (*einœde*)	201,7; 207,6 (6)	53,3; 61,17
Schweigen (*geswîgen*)	292,4 (23)	94,23
Wachen (*wachen*)	198,5 (4); 260,7 (19)	57,23; 81,32
Fasten (*vasten*)	257,5 (18); 260,7 (19)	80,29; 81,32
Bußwerke (*pênitencie*)	244,4.6 (16)	75,26
guter Vorsatz (*ûfsatz*)	282,7 (21)	90,24
Werke der Tugend (*werk der tugend*)	282,1 (21)	90,16
Übungen (*üebunge*)	260,8 (19)	81,32
üben (*üeben*)		
– Gott in allen Dingen zu finden	208,1.2.9 (6)	61,23ff.
– die Vernunft	277,5 (21)	88,1

Eifer im Üben (*vlîz*)	276,2; 277,10 (21)	87,16; 88,7
lernen (*lernen*)		
– Gelassenheit	282,11 (21)	90,28
– Mitwirken mit Gott	291,3 (23)	94,8
– Ledigsein im Wirken	275,10 (21)	87,13
– von Gott in allen Dingen	257,1 (18)	80,24
– richtiges Verhalten in Untrost/Trost	225,1 (11)	68,21
Studium/Bemühen (*studieren*)	199,4 (5)	58,5
Überlegung/Denken (*anegedenken*)	205,3; 208,9; 209,3 (6)	60,17; 61,28; 62,4
Einprägen (*înerbilden*)	209,3 (6)	62,5
Gebärde (*gebærde*)	259,1 (18)	81,11
Sitzen (*sitzen*)	300,2 (23)	97,10
Liegen (*ligen*)	288,3 (22)	92,32
Stehen (*stân*)	288,4 (22)	92,32
[Bibel/Gebete] Lesen (*lesen*)	247,4 (16); 291,8 (23)	76,23; 94,15
Psalterlesen (*psalter lesen*)	227,9 (11)	69,26
Ave Maria (*Ave Mariâ sprechen*)	227,8 (11)	69,25
Sakrament der Beichte (*bîhte*)	275,1.4.6 (21)	87,1ff.
Messe lesen/hören (*messe lesen/hæren*)	186,2 (1)	53,10
geistliche Kommunion (*geistlîchen niezenne*)	273,6 (20)	86,14
andachtsvolle Einung (*einunge in andâht*)	273,7 (20)	86,15
Selbsterkenntnis (*nim dîn selbes war*)	196,4 (3)	54,31
Gelassenheit (*gelâzenheit*)	283,8 (21)	91,2
»Gott«-Lassen (*got lâzen*)	225,3 (11)	68,24
geistliche Armut (*armuot des geistes*)	297,6.8 (23)	96,12.15
äußere Armut (*in ûzwendigen dingen*)	193,6 (3)	56,5
Gesinnung (*meinunge*)	200,1 (5); 272,7 (20)	58,11; 86,2
Andacht (*andâcht*)	191,7 (3); 219,2 (10); 259,9 (18)	55,15; 66,23; 85,23
Sammlung (*samenen*)	265,5.7 (20)	83,23.24
In-sich-selbst-Zurückziehen (*in sich selber ziehen*)	290,1 (23)	93,27
Beten (*beten*)	186,2 (1); 291,8 (23)	53,10; 94,15
worthaftes Gebet (*reden*)	225,11; 226,2 (11)	68,32; 69,4

Kontemplation (*contemplieren*)	186,2 (1)	53,10; 85,23
Versenkung (*versinken*)	190,12 (2); 271,7 (20)	55,5; 85,23
Erheben von Vernunft/Wille (*erheben*)	212,5 (8)	63,31
Erheben des Geistes	271,6 (20)	85,23
Nichtswerden (*niht-werdenne*)	292,7; 294,8 (23)	94,26; 95,18
Gleichmut im Handeln (*ein glîchez gemüete*)	203,9 (6)	59,31
selbstloses Handeln (*wirken âne warumbe*)	282,9 (21)	
liebende Hinkehr zu Gott (*zuokêrenne*)	245,1 (16)	75,31
wachsame Innerlichkeit (*inwendicheit*)	276,12 (21)	87,29
Gottvertrautheit (*heimelicheit*)	234,3 (12); 240,7 (15)	72,3; 74,18
Gott-gegenwärtig-Haben (*got nemen in allen dingen*)	203,1 8 (6)	59,22
Abgeschiedenheit (*abegescheidenheit*)	200,9 (6); 283,8 (21)	58,20; 91,2
– wohlgeübte (*wolgeüebte*)	280,8 (21)	89,25
Einung mit Gott (*einunge mit gote*)	273,4 (20)	86,12

Abkürzungen

I. Meister Eckhart

Lateinische Werke		*LW, Bd.*
Coll.	Principium. Collatio in Libros Sententiarum	V 17–26
In Eccli.	Sermones et lectiones super Ecclesiastici 24,23–31	II 231–300
In Ex.	Expositio Libri Exodi	II 9–227
In Gen. I	Expositio Libri Genesis	I 185–444
In Gen. II	Liber parabolarum Genesis	I 479–702
In Ioh.	Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem	III 5–650
In Sap.	Expositio Libri Sapientiae	II 323–634
Orat. Dom.	Tractatus super Oratione Dominica	V 109–129
Prol. exp. I	Prologus in opus expositionum I	I 183–184
Prol. gen.	Prologus generalis in opus tripartitum	I 148–165
Prol. Gen. II	Prologus Liber parabolarum Genesis	I 447–456
Prol. prop.	Prologus in opus propositionum	I 166–182
Quae. Par.	Quaestiones Parisienses I–V	V 37–83
Serm.	Sermo / Sermones I–LVI	IV 1–468
Serm. Aug.	Sermo de beati Augustini Parisius habitus	V 89–99
Serm. Pasc.	Sermo Paschalis a. 1294 Parisius habitus	V 136–148

Deutsche Werke		*LW, Bd.*
BgT	Daz buoch der goetlichen troestunge = Liber »Benedictus« I (Traktat 1)	V 8–61 / 471–497
Pred.	Predigt 1–99ff.	I, II, III u. IV
RdU	Die rede der unterscheidunge (Traktat 2)	V 185–311 / 505–538
VdA	Von der abegescheidenheit (Traktat 3)	V 400–437 / 539–547
VdM	Von dem edeln menschen	V 109–119 / 498–504

Weitere Abkürzungen

DPT	Josef Quint, Deutsche Predigten und Traktate
DW	Deutsche Werke
LE	Lectura Eckhardi (Hrsg. Steer / Sturlese)
LW	Lateinische Werke
n.	Nummer / Abschnitt in der Stuttgarter-Gesamtausgabe
Par. an.	Paradius anime intelligentis (ed. Ph. Strauch)
Pf.	Predigt, Zählung nach Franz Pfeiffer
Pred.	Predigt, Zählung nach Stuttgarter-Gesamtausgabe
Q	Predigt, Zählung nach J. Quint, Deutsche Predigten und Traktate

II. Andere Autoren

Coll.	Collationes (Cassian)
Conf.	Confessiones (Augustinus)
De comp.	De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres (David von Augsburg)
De trin.	De trinitate (Augustinus)
De ver.	De veritate (Thomas von Aquin)
E	Engeltaler Schwesternbuch
En.	Enarrationes in Psalmos (Augustinus)
Eth. Nic.	Nikomachische Ethik (Aristoteles)
In Sent.	Sentenzenkommentar (Thomas von Aquin)
Phys.	Physik (Aristoteles)
Sth.	Summa theologica (Thomas von Aquin)
T	Tößer Schwesternbuch

III. Abkürzungen und Siglen

a.	articulus
Art.	Lexikonartikel
BK	Bibliothek der Kirchenväter
c.a.	corpus articuli
cap.	capitulum
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina
CM	Christliche Meister
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wiener Corpus)
d.	distinctio
DS	Denzinger-Schönmetzer
dt.	deutsch
DTA	Deutsche Thomasausgabe
ed.	Edition; Herausgeber / Übersetzer
ed. Col.	Editio Coloniensis (Albert)
FC	Fontes Christiani
H	Predigt, Zählung nach G. Hofmann (Tauler)
Kap.	Kapitel
lib.	liber
LXX	Septuaginta
mhd.	mittelhochdeutsch
PG	Patrologia graeca (Migne)
PL	Patrologia latina (Migne)
prop.	propositio
q.	quaestio
qla.	quaestiuncula

s.c.	sed contra
SC	Sources Chretiennes
sol.	solutio
V	Predigt, Zählung nach F. Vetter (Tauler)
zit. n.	zitiert nach
[...]	Auslassungen / erklärende Hinzufügungen

Literaturverzeichnis

I. Meister Eckhart

Stuttgarter Gesamtausgabe

Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke. Stuttgart 1936ff.; Die deutschen Werke, Bd. I–V, hrsg. und übersetzt von Josef Quint, Georg Steer u.a.; Die lateinischen Werke, Bd I–V, hrsg. und übersetzt von Josef Koch, Loris Sturlese, Konrad Weiss, Albert Zimmermann, u.a.

Quint, Josef: Neue Handschriftenfunde zur Überlieferung Meister Eckharts und seiner Schule. Ein Reisebericht. Stuttgart 1940 (= Untersuchungen, Bd. 1).

Teileditionen

Jostes, Franz: Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik. Freiburg / Schweiz 1895 (= Collectanea Friburgensia, IV). Nachdruck mit einem Nachwort von Kurt Ruh. Berlin 1972.

Pfeiffer, Franz: Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, Bd. II: Meister Eckhart. Abteilung 1. Predigten, Trakate. Leipzig 1857. Nachdruck Aalen 1991.

Schaefer, Eduard: Meister Eckharts Traktat »Von abegescheidenheit«. Untersuchung und Textneuausgabe. Bonn, Saarbrücken 1956.

Steer, Georg: Predigt 101 [= Pf. I; Q. 57]: »Dum medium silentium tenerent omina« [Vorveröffentlichung aus DW 4], in: Steer, Georg / Sturlese, Loris (Hrsg.): Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet, Bd. I. Stuttgart, Berlin, Köln 1998, 247–288.

Strauch, Philipp (Hrsg.): Paradisus anime intelligentis. Paradis der fornunftigen sele. Berlin 1919 (= Deutsche Texte des Mittelalters, 30). Nachdruck mit einem Vorwort von Nikolaus Largier. Hildesheim 1998.

Übersetzungen

Largier, Nikolaus: Meister Eckhart. Werke I–II. Texte und Übersetzungen, Bd. I: Deutsche Werke I, Bd. II: Deutsche Werke II. Lateinische Werke. Hrsg. von Nikolaus Largier. Frankfurt 1993 (= Bibliothek des Mittelalters, Bd. 20–21).

Quint, Josef: Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate. Hrsg. und übersetzt von Josef Quint. München 1955. Neuausgabe Zürich 1990 (= Diogenes-Taschenbuch, 20642).

Stachel, Günter: Meister Eckhart. Alles lassen – Einswerden. Mystische Texte – Reden der Unterscheidung und Predigten. Hrsg., übersetzt und kommentiert von Günther Stachel. München 1992.

Steer, Georg / Sturlese, Loris (Hrsg.): Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet, Bd. I. Stuttgart, Berlin, Köln 1998.

Verurteilungsbulle

Johannes XXII: Bulle »In agro dominico« (27. März 1329), in: Denzinger, Henricus / Schönmetzer, Adolfus (Hrsg.): Enchiridium symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. 34. Aufl. Freiburg 1967, Nr. 950–980.
- Denzinger / Schönmetzer / Hünermann: Enchiridium symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-deutsch, übersetzt und hrsg. von Peter Hünermann. 37. Aufl. Freiburg 1991, 290–295.
- Quint, Josef: Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate. Hrsg. und übersetzt von Josef Quint. München 1955, 449–455 [Übersetzung].

II. Quellentexte

Albertus Magnus: Opera omnia. Vol. I–XXXVIII. Cura et labore Augustini Borgnet. Parisiis 1890–1899.
- Opera omnia. 13 Bde. ff. Ad finem codicum manuscriptorum edenda apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda curavit Institutum Alberti magni Coloniense Bernhardo Geyer (ab 1978: Wilhelmo Kübel) praeside. Monasterii Westfalorum 1951ff.

Aristoteles: Metaphysik. 1. Halbbd.: Bücher I–VI, 2. Halbbd.: Bücher VII–XIV. Griechisch-Deutsch. In der Übersetzung von Hermann Bonitz. Neu bearbeitet, mit Einleitung und Kommentar hrsg. von Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Christ. 2., verbesserte Aufl. Hamburg 1982–1984 (= Philosophische Bibliothek, Bd. 307–308).
- Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie. Übersetzt und hrsg. von Franz F. Schwarz. Bibliographisch ergänzte Ausgabe Stuttgart 1984 (= Universal-Bibliothek, 7913).
- Nikomachische Ethik. Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier, Anmerkungen von Ernst A. Schmidt. Bibliographisch ergänzte Aufl. Stuttgart 1983 (= Universal-Bibliothek, 8586).
- Physik. Vorlesung über Natur. 1. Halbbd.: Bücher I–IV, 2. Halbbd.: Bücher V–VIII. Griechisch-Deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen hrsg. von Hans Günther Zekl. Hamburg 1987–1988 (= Philosophische Bibliothek, Bd. 380–381).

Augustinus: Ausgewählte Briefe. Aus dem Lateinischen mit Benutzung der Übersetzung von Kranzfelder übersetzt von Alfred Hoffmann, Bd. I (Buch I–II: Briefe 3–122), Bd. II (Buch III–IV: Briefe 127–237). München 1917 (= Ausgewählte Schriften, Bd. IX–X; Bibliothek der Kirchenväter,

Bd. 29–30).
- Bekenntnisse. Confessiones. Lateinisch-Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart. 1. Aufl., Sonderausgabe Darmstadt 1955 / Neuausgabe: Mit einen Vorwort von Ernst Ludwig Grasmück. Frankfurt 1987 (= insel taschenbuch, 1002).
- De Trinitate Libri XV (Libri I–XII; XIII–XV). Cura et studio W.J. Mountain auxiliante Fr. Glorie. Turnholti 1968 (= Corpus Christianorum, Series Latina L A, Aurelii Augustini Opera, Pars XVI,1–2).
- Die Auslegungen der Psalmen. Christus und sein mystischer Leib. Ausgewählt und übertragen von Hugo Weber. Paderborn 1955 (= Deutsche Augustinus Ausgabe).
- De Genesi ad litteram libri duodecim, eiusdem libri capitula, De Genesi ad litteram imperfectus liber, locutionem in Heptateuchum libri septem. Ex recensione Iosephi Zycha. Pragae, Vindobonae, Lipsiae 1894. Reprint New York (= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. XXVIII, Pars 1).
- Enarrationes in Psalmos I–L; LI–C. Textum edendum curaverunt D. Eligius Dekkers et Iohannes Fraipont. Turnholti 1956 (= Corpus Christianorum, Series Latina XXXIX, Aurelii Augustini Opera, Pars X,1–2).
- Epistolae, Pars III. Resc. Al. Goldbacher. Wien 1904 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. XLIV).
- Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Michael Schmaus, Bd. I (Buch I–VII), Bd. II (Buch VIII–XV). München 1936 (= Ausgewählte Schriften, Bd. XI–XII; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. 13–14).
- Natur und Gnade, in: Aurelius Augustinus Schriften gegen die Pelaginaner. Lateinisch-Deutsch, Bd. 1: Strafe und Nachlassung der Sünden; Der Geist und der Buchstabe; Natur und Gnade. Einführung und Erläuterungen von Adolar Zumkeller. Würzburg 1971 (= Augustinus: Der Lehrer der Gnade, Bd. 1), 437–567.
- Psychologie und Mystik (De Genesi ad Litteram 12). Übersetzung und Einleitung Matthias E. Korger und Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln 1960 (= Sigillum, 18).
- Über den Wortlaut der Genesis. De Genesi ad litteram Libri duodecim. Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern. Zum erstenmal in deutscher Sprache von Carl Johann Perl, Bd. I: Buch I bis VI, Bd. II: Buch VII bis XII. Paderborn 1961–1964 (= Deutsche Augustinus Ausgabe).
- Über die Psalmen. Ausgewählt und übertragen von Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln 1983 (= Christliche Meister, Bd. 20).

[Benedikt von Nursia:] Die Benediktus-Regel. Lateinisch-Deutsch. Hrsg. von Basilius Steidle. 3. Aufl. Beuron 1978.

[Bibelausgaben:] Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem. Recensuit Robertus Weber. Editio tertia emendata. Editio minor. Stuttgart 1984.
- Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Die Bibel. Gesamtausgabe. Psalmen und Neues Testament Ökumenischer Text. 5. Aufl. Stuttgart / Klosterneuburg 1988.
- Novum Testamentum Graece post Eberhard Nestle et Erwin Nestle edide-

runt Kurt Aland et al. 26. Aufl. Stuttgart 1979.
– Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Edidit Alfredus Rahlfs. Duo volumina in uno. Stuttgart 1979.
Bonaventura: Opera omnia. Krit. Edition Collegium S. Bonaventurae. Quaracchi 1882ff.
– De triplici via. Über den dreifachen Weg. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Marianne Schlosser. Freiburg, Basel, Wien 1993 (= Fontes Christiani, Bd. 14).
[Bruder Berthold:] Die »Rechtssumme« Bruder Bertholds. Eine deutsche abededarische Bearbeitung der »Summa Confessorum« des Johannes von Freiberg. Synoptische Edition der Fassungen B, A und C, Bd. I: Einleitung, Buchstabenbereich A–B. Hrsg. von Georg Steer u.a. Tübingen 1987 (= Texte und Textgeschichte, 11).
[Cassian:] Das Glutgebet. Zwei Unterredungen aus der sketischen Wüste [Coll. IX–X]. Aus dem Lateinischen des Johannes Kassianus ausgewählt, übertragen und kurz erläutert von Emmanuel von Severus. Düsseldorf 1966 (= Alte Quellen in neuer Kraft).
– Gott suchen – Sich selbst erkennen. Einweisung in das christliche Leben, Teil I–III. Ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Gertrude und Thomas Sartory. Neuausgabe Freiburg, Basel, Wien 1993.
– Iohannis Cassiani Conlationes XXIIII. Vindobonae 1886 (= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. XIII. Iohannis Cassiani Opera Pars II).
– Sämmtliche Schriften des ehrwürdigen Johannes Cassianus aus dem Urtexte übersetzt von Antonius Abt und Karl Kohlhund, Erster Band. Kempten 1879 (= Bibliothek der Kirchenväter, 59).
Cicero, M. Tullius: Tusculanae disputationes. Gespräche in Tusculum. Lateinisch / Deutsch. Übersetzt und hrsg. von Ernst Alfred Kirfel. Stuttgart 1997 (= Universal-Bibliothek, 5028).
[David von Augsburg:] David ab Augusta O.F.M. De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres. Castigati et denuo editi a PP. Collegii S. Bonaventurae. Ad Claras Aquas (Quarachii) 1899.
Dionysius Pseudo-Areopagita: Werkausgabe, in: Patrologia graeca (Migne) 3 mit der lateinischen Übertragung von Balthasar Cordier SJ (1634); lateinische Übersetzungen des Mittelalters durch Abt Hilduin von Saint-Denys (832), Johannes Scotus Eriugena (ca. 867), in: Patrologia latina (Migne) 122, Sp. 1023–1194, Johannes Saracenus (ca. 1167).
– De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistolae (= Corpus Dionysaicum, II). Hrsg. von Günther Heil und Adolf Martin Ritter. Berlin, New York 1991 (= Patristische Texte und Studien, Bd. 36).
– Des Heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften ueber die beiden Hierarchien. Aus dem Griechischen uebersetzt von Josef Stiglmayr. München 1911 (= Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 2).
– Über die himmlische Hierarchie, Über die kirchliche Hierarchie. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Günter Heil. Stuttgart 1986

(= Bibliothek der Griechischen Literatur, Bd. 22).
[Engeltaler Schwesternbuch:] Der Nonne von Engeltal Büchlein von der Gnaden Überlast, in: Deutsches Nonnenleben. Das Leben der Schwestern zu Töss und der Nonne von Engeltal Büchlein von der Gnaden Überlast. Eingeleitet und übertragen von Margarete Weinhandl. München 1921, 265–325.
– Der Nonne von Engelthal Büchlein. Von der Genaden Überlast. Hrsg. von Karl Schröder. Tübingen 1871 (= Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart, Bd. CVIII).
[Gerard de Francheto:] Gerardi de Fracheto Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum. Hrsg. von B. Reichert, in: Monumenta ordinis Fratrum Praedicatorum historica, Bd. I. Leuven 1896.
Dominikanerlegende [Lebensbeschreibungen]. Aus dem Lateinischen des Gerhard von Frachet ausgewählt und bearbeitet von R.M. Stadtmüller. Dülmen 1921.
Gertrud von Helfta: Œvres spirituelles [lat.-franz.]; 5 Bde. Paris 1976–1986 (= Sources Chrétiennes), Bd. 1: Les Exercices. Introduction, traduction et notes par J. Hourlier et A. Schmitt. Paris 1967 (= SC 127); Bd. 2–5: Le Héraut. Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Doyère u.a. Paris 1968–1986 (= SC 139; 143; 255; 331).
– Gesandter der göttlichen Liebe (Legatus divinae pietatis). Ungekürzte Übersetzung von Johanna Lanczkowski. Heidelberg 1989 (= Sammlung Weltliteratur, Reihe: Mittellateinische Literatur).
[Humbertus de Romanis:] B. Humberti de Romanis quinti Praedicatorum Magistri Generalis Epistola de tribus votis substantialibus religionis; Expositio Regulae Beati Augustini. Romae 1888, Vol. II: Expositio in Constitutiones Instructiones de Officiis Ordinis; De Eruditione Praedicatorum; Epistolae Encyclicae. Romae 1889.
– Tugendleben im Ordensstand. Übertragen von P.G.M. Banten. Vechta 1928 (= Dominikanisches Geistesleben, 6).
Ignatius von Loyola: Der Bericht des Pilgers. Übersetzt und kommentiert von Peter Knauer. Als Manuskript gedruckt Frankfurt 1999.
– Geistliche Übungen und erläuternde Texte. Übersetzt und erklärt von Peter Knauer. 3. Aufl. Graz, Wien, Köln 1988.
[Jesusgebet:] Byzantinische Mystik, Bd. I: Das Erbe der Mönchsväter. Ausgewählt und übersetzt von Klaus Dahme. Salzburg 1989.
– Die Centurie der Mönche Kallistus und Ignatius Xanthopouloi genannt, in: Rosenberg, Alfons (Hrsg.): Die Meditation des Herzensgebets. Ein christlicher Weg der Meditation – mit einer Einführung in Methode und Praxis. Neuausgabe. Übersetzung aus dem Lateinischen von Rose Birchler. Bern, München 1983, 31–132.
– Das immerwährende Herzensgebet. Ein Weg geistiger Erfahrung. Russische Originaltexte zusammengestellt und übersetzt von Alla Selawry. 4. Aufl. Bern, München 1984.
[Konstitutionen des Dominikanerordens:] Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum. De oudeste Constituties van de Dominicanen. Voorgeschiedenis, Tekst, Bronnen, Ontstaan en Ontwikkeling (1215–1237).

Met Uitgave van de Tekst (Avec un résumé en français) dorr A.H. Thomas. Leuven 1965 (= Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, Fasc. 42).
– Die Konstitutionen des Predigerordens unter Jordan von Sachsen. Hrsg. von Heribert Chr. Scheeben, in: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. Köln, Leipzig 1939, Heft 38 [Text, 48–80].
[Legenda aurea:] Jacobi a Voragine Leganda Aurea vulgo Historia Lombardica dicta. Graesse. Editio tertia 1890. Nachdruck Osnabrück 1969.
– Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz. 8. Aufl. Heidelberg 1975.
– Legenda aurea. Das Leben der Heiligen. Hrsg. von Erich Weidinger. Aschaffenburg 1986.
Liber de causis: Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par Adriaan Pattin. Uitgave von »Tijdschrift voor Filosofie« Leuven. Sonderausgabe o.J.
– Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis. Im Auftrag der Görresgesellschaft bearbeitet von Otto Bardenhewer. Freiburg im Breisgau 1882 (Nachdruck 1960).
Mechthild von Hackeborn: Das Buch vom strömenden Lob. Auswahl, Übersetzung und Einführung von Hans Urs von Balthasar. 3. Aufl. Einsiedeln 1993 (= Christliche Meister, Bd. 31).
Mechthild von Magdeburg. Das Fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hrsg. von Hans Neumann, Bd. I: Text besorgt von Gisela Vollmann-Profe. München, Zürich 1990 (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 100).
– Das Fließende Licht der Gottheit. Eingeführt von Margot Schmidt mit einer Studie von Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln, Zürich, Köln 1955 (= Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde, Neue Folge, Bd. 3).
– Das fließende Licht der Gottheit. 2., neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995 (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen, Abt. l: Christliche Mystik, Bd. 11).
[Neun Gebetsweisen] Dominikus. Die Verkündigung des Wortes Gottes. Hrsg. und eingeleitet von Vladimir J. Koudelka. München 1989 (= Texte Christlicher Mystiker), 109–125.
– Tugwell, Simon (Hrsg.): The Nine Ways of Prayer of St. Dominic. A Textual Study and Critical Edition, in: Mediaeval Studies 47 (1985) 1–124 [Text, 81–119].
Origenes: Commentarii in epistulam ad Romanos. Lateinisch-Deutsch. Römerbriefkommentar. Übersetzt und eingeleitet von Theresia Heither, Bd. 6: Fragmenta. Freiburg, Basel, Wien 1999 (= Fontes Christiani, Bd. 2).
– Des Origenes ausgewählte Schriften, Bd. I: Vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium. Aus dem Griechischen übersetzt von Paul Koetschau. Voran steht eine allgemeine Einleitung über Leben und Schriften des Origenes. München 1926 (= Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 48).

Scaramelli, Giovanni Battista: Scaramelli aus der Gesellschaft Jesu Anleitung in der mystischen Theologie. Aus dem Italienischen, Erster–Zweiter Theil. Regensburg 1855–1856.
– Wegbegleitung in der mystischen Erfahrung (Il Direttorio mistico). Neu bearbeitet von Fridolin Marxer. Würzburg 2001.
[Seuse:] Heinrich Seuse. Deutsche Schriften im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte hrsg. von Karl Bihlmeyer. Stuttgart 1907. Nachdruck Frankfurt 1961.
– Des Mystikers Heinrich Seuse O.Pr. Deutsche Schriften. Vollständige Ausgabe auf Grund der Handschriften. Eingeleitet, übertragen und erläutert von Nikolaus Heller. Regensburg 1926.
– Das Buch der Wahrheit. Daz buchli der wahrheit. Kritisch hrsg. von Loris Sturlese und Rüdiger Blumrich. Mit einer Einleitung von Loris Sturlese. Übersetzt von Rüdiger Blumrich. Mittelhochdeutsch-Deutsch. Hamburg 1993 (= Philosophische Bibliothek, Bd. 458).
– Henrici Susonis seu Fratris Amandi Horologium Sapientiae. Textum ad XI codicum manuscriptorum editionisque principis fidem accurate recognovit Josephus Strange. Editio Nova. Coloniae 1861.
[Tauler:] Die Predigten Taulers aus der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Strassburger Handschriften. Hrsg. von Ferdinand Vetter. Berlin 1910. Nachdruck Dublin, Zürich 1968 (= Deutsche Texte des Mittelalters, Band XI).
– Predigten, Bd. 1–2. Vollständige Ausgabe. Übertragen und hrsg. von Georg Hofmann. Einführung von Alois M. Haas. 3., unveränderte Aufl. Einsiedeln 1987 (= Christliche Meister, Bd. 2–3).
Theresia von Avila: Das Leben der heiligen Theresia von Jesu. Von Aloysius Alkofer. 2., unveränderte Aufl. München, Kempten 1952 (= Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu, 1. Bd.).
Therese von Lisieux: Selbstbiographie. Selbstbiographische Schriften. Authentischer Text. Nach der von P. François de Sainte Marie O.C.D. besorgten und kommentierten Ausgabe ins Deutsche übertragen von Otto Iserland und Cornelia Capol. Geleitwort von Hans Urs von Balthasar. 14. Aufl. Einsiedeln 1998 (= Lectio Spiritualis, 1).
Thomas von Aquin: Opera omnia. Vol. 1–25. Parma 1852–72.
– Summa Theologica. Tomus I–V, Tomus VI: Indices et Lexicon. Diligenter emendata De Rubeis, Billuart et aliorum. Taurini 1932.
– Summa contra Gentiles seu De Veritate Catholicae Fidei. Taurini 1922.
– Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli. 2 Bde, ed. R. Cai. 8. Aufl. Taurini 1953.
– Des Hl. Thomas von Aquin Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones Disputatae De Veritate). In Deutscher Übertragung von Edith Stein. Mit einem Geleitwort von Martin Grabmann, I. Bd. (Quaestio 1–13) – II. Bd. (Quaestio 14–29). Breslau 1931–1932.
– Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica. 36 Bde. u. 2 Ergänzungs-Bde. Hrsg. von H. Christmann u.a. Salzburg, Leipzig, Graz 1934ff.
– Katechismus des Hl. Thomas von Aquin oder Erklärung des apostolischen

Glaubensbekenntnisses, des Vaters Unsers, Ave Maria und der zehn Gebote Gottes. Übersetzt und Anmerkungen von A. Portmann und X. Kunz. Luzern 1882. Neudruck Kirchen / Sieg 1971.
– Religion, Opfer, Gebet, Gelübde. Lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar. Hrsg. von Arthur F. Utz. Übers. von Josef Groner. Anmerkungen und Kommentar von Arthur F. Utz. Paderborn 1998.
[Tößer Schwesternbuch:] Das Leben der Schwestern zu Töss beschrieben von Elsbeth Stagel. Samt der Vorrede von Johannes Meier, in: Deutsches Nonnenleben. Das Leben der Schwestern zu Töss und der Nonne von Engeltal Büchlein von der Gnaden Überlast. Eingeleitet und übertragen von Margarete Weinhandl. München 1921, 117–260.
– Das Leben der Schwestern zu Töß beschrieben von Elsbet Stagel samt der Vorrede von Johannes Meier und dem Leben der Prinzessin Elisabeth von Ungarn. Hrsg. von Ferdinand Vetter. Berlin 1906 (= Deutsche Texte des Mittelalters, Bd. 6).
[Wolke des Nichtwissens:] Das Buch von der mystischen Kontemplation genannt Die Wolke des Nichtwissens worin die Seele sich mit Gott vereint. Übertragen und eingeleitet von Wolfgang Riehle. 5. Aufl Einsiedeln 1995 (= Christliche Meister, Bd. 8).
[Wüstenväter:] Rosweyde, Heribert (Hrsg.): Vitae Patrum sive Historiae Eremiticae Libri Decem. Antwerpen 1615–1628 (= PL 73 u. 74).
– Weisung der Väter. Apophtegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Einleitung Wilhelm Nyssen, Übersetzung Bonifaz Miller. 2. Aufl. Trier 1980 (= Sophia. Quellen östlicher Theologie, Bd. 6).
[Yoga:] Weiß, Hartmut (Hrsg.): Quellen des Yoga. Klassische Texte der Körper- und Geistesschulung. Theorie und Praxis des Yoga nach den Quellenwerken Shvetashvatara-Upanishad, Patanjalis Yoga-Sutra, Bhagavad-Gita, Hatha-Yoga-Pradipika. Hrsg., übersetzt und kommentiert von Hartmut Weiß. Berlin, München, Wien 1986.
Yoga-Sûtra, in: Die Wurzeln des Yoga. Die Yoga-Sûtren des Patanjali mit einem Kommentar von P.Y. Deshpande. Mit einer neuen Übersetzung aus dem Sanskrit hrsg. von Bettina Bäumer. Übertragen aus dem Englischen von Bettina Bäumer. 9. Aufl. Bern, München, Wien 1997.

III. Literatur zu Meister Eckhart

Gebetslehre

Gnädinger, Louise: Weisen des Gebets [II.,14.], in: Dies.: Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre. München 1993, 261–272.
Haas, Alois M.: Nichts und Alles im Gebet (5.5.), in: Ders.: Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens. 2., durchgesehene und mit einem Nachwort erweiterte Neuausgabe Freiburg 1995 (= Kriterien, 51), 107–109.
Jäger, Willigis: Kontemplation. Gottesbegegnung heute. Der Weg in die

Erfahrung nach Meister Eckhart und der »Wolke des Nichtwissens«. Salzburg 1982.
Karrer, Otto: Vom Beten (X.) [Materialsammlung], in: Meister Eckehart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen mit Einführung von Otto Karrer. München 1926, 179–189.
Langer, Otto: Eckharts Lehre vom Gebet (3.1), in: Ders.: Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. Habil. Uni. Bielefeld 1983. München, Zürich 1987 (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 91), 200–212.
Largier, Niklaus: Stellenkommentar zu Pred. 19; Pred. 65; Pred. 67, in: Meister Eckhart. Werke I–II. Texte und Übersetzungen, Bd. I: Deutsche Werke I, Bd. II: Deutsche Werke II. Lateinische Werke. Hrsg. von Nikolaus Largier. Frankfurt 1993 (= Bibliothek des Mittelalters, Bd. 20–21), I: 923–924; 1106; II: 655.
Linnewedel, Jürgen: Meister Eckharts Mystik. Zugang und Praxis für heute. Stuttgart 1983 (= Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen / Studienbücher Im Gespräch mit der Zeit) [Meditation, Kontemplation, Eins-Erleben (Kap. B., II–IV.), 78–86].
Löser, Freimut: Anselm, Eckhart, Lienhart Peuger. Zu einer deutschen Übersetzung der »Orationes et Meditationes« Anselms von Canterbury in den Handschriften der Melker Laienbrüder, in: Henkel, Nikolaus / Palmer, Nigel F. (Hrsg.): Latein und Volkssprache im deutschen Mittelalter. 1100–1500. Regensburger Colloquium 1988. Tübingen 1992, 232–255.
Löser, Freimut: *Oratio est cum deo confabulatio.* Meister Eckharts Auffassung vom Beten und seine Gebetspraxis, in: Haug, Walter / Schneider-Lastin, Wolfram (Hrsg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1999. Tübingen 2000, 283–316.
Mieth, Dietmar: Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Regensburg 1969, 283ff.
Piesch, Herma: Vita activa / Das Gebet; Die Betrachtung; Die Sammlung; Wandel in Gottes Gegenwart (Kap. 6), in: Dies.: Meister Eckharts Ethik. Mit einem Vorwort Otto Karrer. Luzern 1935, 46–54.
Reiter, Peter: Geh den Weg der Mystiker. Meister Eckharts Lehren für die spirituelle Praxis im Alltag. Freiburg 2001.
Schmidt, K.O.: Meister Eckeharts Weg zum kosmischen Bewußtsein. Ein Brevier praktischer Mystik. München 1969 [Sammlung, Betrachtung, Versenkung (Kap. 3–5), 98–120].
Schönfeld, Andreas: Leib und Gebet bei Meister Eckhart, in: Geist und Leben 74 (2001) 275–290.
Spann, Othmar: Übungen [1. Teil, 3. Abschn., V.], in: Ders.: Meister Eckharts Mystische Philosophie im Zusammenhang ihrer Lehrbegriffe dargestellt. Erste, durchgesehene Aufl., eingerichtet von Veronika Brandstätter und Erwin Sulek. Mit einem Nachwort von Otto Karrer. Graz 1974 (= Othmar

Spann Gesamtausgabe, Bd. 18), 77–82.
Stirnimann, Heinrich: Zu Augustins Soliloquia I,1,2–6 [Abschnitt zu Eckharts kurzen »Bittgebeten« am Predigtende], in: Ruh, Kurt (Hrsg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984. Stuttgart 1986 (= Germanistische Symposien-Berichtsbände, VII), 162–176, hier 167ff.
Suárez-Nani, Tiziana: [zu Verurteilungsbulle, Art. 7 über das »Bittgebet«], in: Dies.: Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen der in der Bulle von Avignon zensurierten Sätze, in: Stirnimann, Heinrich / Imbach, Ruedi (Hrsg.): Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart. Freiburg / Schweiz 1992 (= Dokimion, 11), 31–96, hier 52–59.
Sudbrack, Josef: Rezension: Jäger, Willigis: Kontemplation. Gottesbegegnung heute. Der Weg in die Erfahrung nach Meister Eckhart und der ›Wolke des Nichtwissens‹. Salzburg 1982, in: Geist und Leben 55 (1982) 390–391.
Wolz-Gottwald, Eckard: Übung und Gnade auf dem Weg zur »Gottesgeburt« bei Meister Eckhart, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 34 (1987) 147–159.

Reden der Unterweisung

Caysa, Volker: Die Ethik des Seins in Meister Eckharts »Reden der Unterweisung«, in: Jahrbuch der Oswald-von-Wolkenstein-Gesellschaft 6 (1990/91) 143–150.
Enders, Markus: Die *Reden der Unterweisung*: Eine Lehre vom richtigen Leben durch einen guten und vollkommenen Willen, in: Jacobi, Klaus (Hrsg.): Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen. Berlin Akademie Verlag 1997 (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge, Bd. 7), 69–92.
Koda, Y: Mystische Lebenslehre zwischen Kloster und Stadt. Meister Eckharts »Reden der Unterweisung« und die spätmittelalterliche Lebenswirklichkeit, in: Lutz, E.C. (Hrsg.): Mittelalterliche Literatur im Lebenszusammenhang. Ergebnisse des Troisième Cycle Romand 1994. Fribourg 1997, 225–264.
Largier, Niklaus: Reden der Unterweisung, in: Meister Eckhart. Werke I–II. Texte und Übersetzungen, Bd. II: Deutsche Werke II. Lateinische Werke. Hrsg. von Nikolaus Largier. Frankfurt 1993 (= Bibliothek des Mittelalters, Bd. 21), Text (DW), 335–433; Stellenkommentar, 789–802.
Quint, Josef: Vorbemerkungen zu den RdU, in: Meister Eckharts Traktate hrsg. von Josef Quint. Stuttgart 1963 (= DW V), 137–184.
Stachel, Günter: Dem leuchtet er in allen Dingen. »Reden der Unterweisung« des Meister Eckhart, in: Christ in der Gegenwart 10 (1998) 77–78.
– Die Reden der Unterscheidung. Sich lassen, Gegenwärtigkeit, Gott ganz zugekehrt und ihm eigen; in: Meister Eckhart. Alles lassen – Einswerden. Mystische Texte – Reden der Unterscheidung und Predigten. Hrsg., übersetzt und kommentiert von Günther Stachel. München 1992, (Text:) 59–88, (Kommentar:) 89–114.
Steer, Georg: *würken vernünfticlîchen*. Das »christliche« Leben nach den

»Reden der Unterweisung« Meister Eckharts, in: Blumrich, R. / Kaiser, Ph. (Hrsg.): Heinrich Seuses Philosophia spiritualis. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.– 4. Oktober 1991. Wiesbaden 1994 (= Wissensliteratur im Mittelalter, 17), 94–108.

Weiterführende Literatur

Cognet, Louis: Meister Eckhart und seine Vorläufer (Kap. 1); Mystik und Metaphysik bei Meister Eckhart (Kap. 2), in: Ders.: Gottes Geburt in der Seele. Eine Einführung in die Deutsche Mystik. Geleitwort von Alois M. Haas. Freiburg, Basel, Wien 1980, 11–42; 43–90.

Enders, Markus: Abgeschiedenheit des Geistes – höchste »Tugend« des Menschen und fundamentale Seinsweise Gottes. Eine Interpretation von Meisters Eckharts Traktat: *Von abegescheidenheit*, in: Theologie und Philosophie 71 (1996) 63–87.

Fischer, Heribert: Zur Frage nach der Mystik in den Werken Meister Eckharts, in: [Centre d'Études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg]: La Mystique Rhénane. Colloque de Strasbourg 16–19. Mai 1961. Paris 1963 (= Bibliothèque des Centres d'Études supérieures spécialisés), 109–132.

Flasch, Kurt: Meister Eckhart, in: Ders.: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. 2., revidierte und erweiterte Aufl. Stuttgart 2000, 462–482.

– Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten, in: Koslowski, Peter (Hrsg.): Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Zürich, München 1988, 95–110.

Haas, Alois M.: Die Aktualität Meister Eckharts. Ein Klassiker der Mystik (ca. 160–1328), in: Imhof, Paul (Hrsg.): Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Erfahrung. Festschrift Josef Sudbrack SJ. Würzburg 1990, 79–94.

– Jesus Christus – Inbegriff des Heils und verwirklichte Transzendenz im Geist der deutschen Mystik, in: Ders.: Geistliches Mittelalter. Freiburg / Schweiz (= Dokimion, Bd. 8), 193–216.

– Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens. 2., durchgesehene und mit einem Nachwort erweiterte Neuausgabe Freiburg 1995 (= Kriterien, 51).

– Meister Eckhart. Transzendenzerfahrung nach dem »Buch der göttlichen Tröstung«, in: Ders.: Sermo Mysticus Mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der Deutsche Mystik. Freiburg / Schweiz 1979 (= Dokimion, Bd. 4), 186–254.

– Meister Eckhart und die Deutsche Sprache, in: Ders.: Geistliches Mittelalter. Freiburg / Schweiz 1984 (= Dokimion, Bd. 8), 215–237.

– Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse. Freiburg / Schweiz 1971 (= Dokimion, Bd. 3).

Karrer, Otto (Übers.): Meister Eckehart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten

Quellen mit Einführung. München 1926. Nachdruck München 1953.
Koch, Josef: Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts, in: Ders.: Kleine Schriften. Bd. 1. Roma 1973 (= Storia e Letteratura, 127), 247–347.
– Meister Eckhart. Versuch eines Gesamtbildes, in: Ders.: Kleine Schriften. Bd. 1. Roma 1973 (= Storia e Letteratura, 127), 201–238.
Köbele, Susanne: Bilder der unbegriffenen Wahrheit, Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache. Diss. Uni. München WS 1989/90. Tübingen, Basel 1993 (= Bibliotheca Germanica, 30) [Eckhart, 123–191; u.a.]
Langer, Otto: Meister Eckharts Lehre von der Gottesgeburt und vom Durchbruch in die Gottheit und seine Kritik mystischer Erfahrung, in: Schmidt, Margot / Bauer, Dieter R. (Hrsg.): „Eine Höhe über die nichts geht". Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik? Stuttgart-Bad Cannstatt 1986 (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen, Abteilung 1, Christliche Mystik, Bd. 4), 135–161.
– Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. Habil. Uni. Bielefeld 1983. München, Zürich 1987 (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 91).
– *Sich lâzen, sîn selbes vernihten*. Negation und Ich-Theorie bei Meister Eckhart, in: Haug, Walter / Schneider-Lastin, Wolfram (Hrsg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1999. Tübingen 2000, 317–346.
– Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart, in: Ruh, Kurt (Hrsg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984. Stuttgart 1986 (= Germanistische Symposien-Berichtsbände, VII), 17–32.
Löser, Freimut: »Der niht enwil und niht enweiz und niht enhât«. Drei übersehene Texte Meister Eckharts zur Armutslehre, in: Brinker, Claudia / Herzog, Urs / Largier, Nikolaus / u.a. (Hrsg.): Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität. Bern, Berlin 1995, 391–439.
– Meister Eckhart in Melk. Studien zum Redaktor Lienhart Peuger. Mit einer Edition des Traktats »Von der sel wirdichait und eigenschaft«. Tübingen 1999 (= Text und Text-Geschichte, Bd. 48).
Lücker, Maria Alberta: Meister Eckhart und die Devotio Moderna. Leiden 1950 (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 1).
Muschg, Walter: Meister Eckhart, in: Ders.: Die Mystik in der Schweiz 1200–1500. Frauenfeld, Leipzig 1935, 159–204.
Rahner, Hugo: Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen, in: Ders.: Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter. Salzburg 1964, 13–87.
Reiter, Peter: Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre. Diss. Univ. Mainz. Würzburg 1993. (= Epistemata: Reihe Philosophie, 139).
Ruh, Kurt: Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker. 2., überarbeitete Aufl. München 1989.

– Meister Eckhart, in: Ders.: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 3: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik. München 1996, 216–353.
– Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen, in: Mertens, Volker (Hrsg.): Ruh, Kurt: Kleine Schriften, Bd. II: Scholastik und Mystik im Spätmittelalter. Berlin, New York 1984, 327–336 [Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch, Bd. 8 (1982) 323–334].
Schönberger, Rolf: Secundum rationem esse. Zur Ontologisierung der Ethik bei Meister Eckhart, in: Löw, Reinhard (Hrsg.): ΟΙΚΕΙΩΣΙΣ. Festschrift für Robert Spaemann. Weinheim 1987, 251–272.
– Wer sind »grobe liute«? Eckharts Reflexion des Verstehens, in: Jacobi, Klaus (Hrsg.): Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen. Berlin 1997 (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge, Bd. 7), 239–259.
Stachel, Günter: Stammt Predigt 86 »Intravit Jesus in quoddam castellum« von Meister Eckhart?, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 125 (1996) 392–403.
Steer, Georg: Meister Eckharts Predigtzyklus *von der êwigen geburt*. Mutmaßungen über die Zeit seiner Entstehung, in: Haug, Walter / Schneider-Lastin, Wolfram (Hrsg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1999. Tübingen 2000, 253–281.
Sturlese, Loris: Meister Eckhart. Ein Porträt. Regensburg 1994 (= Eichstätter Hochschulreden, 90).
Theisen, Joachim: Predigt und Gottesdienst. Liturgische Strukturen in den Predigten bei Meister Eckharts. Diss. Uni. Tübingen 1987. Frankfurt 1990 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe I: Deutsche Sprache und Literatur, Bd. 1169).
Waldschütz, Erwin: Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts. Wien, Freiburg, Basel 1989.
Wehr, Gerhard: Meister Eckhart mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Gerhard Wehr. Reinbeck bei Hamburg 1989 (= rowohlts monographien, 376).
Wehrli-Johns, Martina: Mystik und Inquisition. Die Dominikaner und die sogenannte Häresie des Freien Geistes, in: Haug, Walter / Schneider-Lastin, Wolfram (Hrsg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1999. Tübingen 2000, 223–252.
Weiss, Bardo: Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart. Mainz 1965.
– Mechthild von Magdeburg und der frühe Meister Eckhart, in: Theologie und Philosophie 70 (1995) 1–40.
Welte, Bernhard: Meister Eckhart. Gedanken zu seinem Gedanken. Mit einem Vorwort von Alois M. Haas. Durchgesehene Neuausgabe 1992. Freiburg, Basel, Wien 1992.
Winkler, Norbert: Meister Eckhart zur Einführung. 1. Auflage Hamburg 1997 (= Zur Einführung, 144).

Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. 2, überarbeitete Aufl. Darmstadt 2000.

Bacht, Heinrich: »Meditatio« in den ältesten Mönchsquellen, in: Ders.: Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum I. Würzburg 1972 (= Studien zur Theologie des geistlichen Lebens), 244–264.

Balthasar, Hans Urs von: Zur Ortsbestimmung der christlichen Mystik, in: Beierwaltes, Werner / Balthasar, Hans Urs von / Haar, Alois M.: Grundfragen der Mystik. Einsiedeln 1974 (= Kriterien, 33).

Bangert, Michael: Demut in Freiheit. Studien zur Geistlichen Lehre im Werk Gertruds von Helfta. Diss. Uni. Münster SS 1995. Würzburg 1997 (= Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 21).

Barth, Medard: Die Haltung beim Gebet in elsässischen Dominikanerinnenklöstern des 15. und 16. Jahrhunderts, in: Archiv für Elsässische Kirchengeschichte 13 (1938) 141–148.

Bedouelle, Guy: Dominikus. Von der Kraft des Wortes. Graz, Wien, Köln 1984.

Bernhart, Joseph: Die Philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance. Sonderausgabe, unveränderter Nachdruck der Ausgabe München 1922. Darmstadt 1980.

Blank, Walter: Dominikanische Frauenmystik und die Entstehung des Andachtsbildes um 1300, in: Alemannisches Institut Freiburg / Breisgau (Hrsg.): Alemannisches Jahrbuch 1964/65. Bühl (Baden) 1966, 57–86.

Blank, Walter: Umsetzung der Mystik in den Frauenklöstern, in: Hofstätter, Hans (Hrsg.): Mystik am Oberrhein und in benachbarten Gebieten. Katalog zur Ausstellung im Augustinermuseum Freiburg im Breisgau vom 10. September bis zum 22. Oktober 1978. Freiburg 1978, 25–36.

Bohl, Cornelius: Geistlicher Raum. Räumliche Sprachbilder als Träger spiritueller Erfahrung, dargestellt am Werk *De compositione* des David von Augsburg. Diss. Antonianum / Rom SS. 1997. Werl 2000 (= Franziskanische Forschungen, Bd. 42).

Buber, Martin: Dialogisches Leben. Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften. Zürich 1947.

– Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie. Zürich 1953.

Bunge, Gabriel: Das Geistgebet. Studien zum Traktat *De Oratione* des Evagrios Pontikos. Köln 1987 (= Koinonia, XXV).

– Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter. 2. Aufl. Würzburg 1997.

Bürkle, Susanne: Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts. Tübingen, Basel 1999 (= Bibliotheca Germanica, 38).

Cathala, M.-R.: L'oraison dominicaine, in: La Vie Spirituelle. Ascétique et Mystique 4 (Avril–Septembre 1921) 398–414.

Cuttat, Jaques-Albert: Begegnung der Religionen. Einsiedeln 1956 (= Christ heute, 4. Reihe, 5. Bd.).

Desikachar, T. K.V.: Yoga, Tradition und Erfahrung. Die Praxis des Yoga nach dem Yoga Sutra des Patanjali. Petersberg 1991.
Dinzelbacher, Peter: Art. Meditation, in: Auty, Robert / Bautier, Robert-Henri (Hrsg.): Lexikon des Mittelalters, Bd. 6. München, Zürich 1993, 450–452.
Dinzelbacher, Peter / Biedermann, H.M. / Algar, H.: Art. Mystik, in: Auty, Robert / Bautier, Robert-Henri (Hrsg.): Lexikon des Mittelalters, Bd. 6. München, Zürich, 1993, 982–992.
Dodel, Franz: Das Sitzen der Wüstenväter. Eine Untersuchung anhand der Apophthegmata Patrum. Freiburg / Schweiz 1997 (= Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie, 42).
Dümpelmann, Gottfried: Art. Betrachtung; in: Höfer, Josef / Rahner, Karl (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. 2., völlig neu bearb. Auflage, Bd. 2. Freiburg 1958, 317–319.
Dumoulin, Heinrich: Geschichte des Zen-Buddhismus, Bd. I: Indien und China; Bd. II: Japan. Bern, München 1985–1986.
– Zen im 20.Jahrhundert. München 1990 [Meister Eckhart und Zen, 69–75].
Dürckheim, Karlfried Graf: Hara. Die Erdmitte des Menschen. 9. Aufl. Bern, München, Wien 1981.
Enders, Markus: Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse. Paderborn, München, Wien, 1993 (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. Neue Folge, Bd. 37).
Enomiya-Lassalle, Hugo M.: Zen und Christliche Mystik. 3., überarbeitete und erweiterte Aufl., basiert auf der 2. Aufl. von »Zen-Buddhismus« (1972), Freiburg 1986 [Meister Eckhart, 325–339].
Fischer, G. / Lohfink, N.: »Diese Worte sollst du summen«. Dtn. 6,7 w^{e}dibbartâ bâm – ein verlorener Schlüssel zur meditativen Kultur in Israel, in: Theologie und Philosophie 62 (1987) 59–72.
Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. 2., revidierte und erweiterte Aufl. Stuttgart 2000.
Garrigou-Lagrange, Reginald: La caractére et les principes de la spiritualité dominicaine, in: La Vie Spirituelle. Ascétique et Mystique 4 (Avril – Septembre 1921) 365–384.
– Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix (6. Aufl.); dt. Mystik und Christliche Vollendung. Augsburg 1927 (= Aus Gottes Reich, Veröffentlichungen des Katholischen Akademikerverbandes).
Gnädinger, Louise: Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre. München 1993.
Grubmüller, K.: Die Viten der Schwestern zu Töß und Elsbeth Stagel (Überlieferung und literarische Einheit), in: Zeitschrift für deutsches Altertum 98 (1969) 171–204.
Grundmann, Herbert: Die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik, in: Ruh, Kurt (Hrsg.): Altdeutsche und Altniederländische Mystik. Darmstadt 1964 (= Wege der Forschung, Bd. XXIII), 72–99.
– Jubel, in: Ders.: Ausgewählte Aufsätze, Teil 3: Bildung und Sprache. Stuttgart 1978, 130–162 [Eckhart, Schwesternbücher, 155ff.].
Guardini, Romano: Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung.

Würzburg 1951.
Haas, Alois M.: Deutsche Mystik, in: Glier, Ingeborg (Hrsg.): Die Deutsche Literatur im späten Mittelalter 1250–1370, Zweiter Teil: Reimpaargedichte, Drama, Prosa. München 1987 (= De Boor, Helmut / Newald, Richard: Geschichte der Deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, 3. Bd. / 2. Teil), 234–305 [Eckhart, 254–268].
– Die Beurteilung der Vita contemplativa und activa in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts, in: Ders.: Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter. Frankfurt 1989, 97–108.
Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike. 2. Aufl. Berlin 1991.
Haussherr, R.: Über die Christus-Johannes-Gruppen. Zum Problem des Andachtsbildes und deutscher Mystik, in: Becksmann, R. (Hrsg.): Beiträge zur Kunst des Mittelalters. Festschrift für H. Wentzel. Berlin 1975, 79–103.
Heimbach-Steins, Marianne: Gottes und des Menschen »heimlichkeit«. Zu einem Zentralbegriff der mystischen Theologie Mechthilds von Magdeburg, in: Brinker, Claudia / Herzog, Urs / Largier, Nikolaus / u.a. (Hrsg.): Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität. Alois M. Haas zum 60. Geburtstag. Bern, Berlin 1995, 71–86.
Hilgenreiner, K.: Art. Paternoster, in: Höfer, Josef / Rahner, Karl (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche, 2., völlig neu bearbeitete Aufl., Bd. 8. Freiburg 1963, 169–170.
Hinnebusch, William A.: The History of the Dominican Order, Vol. I: Origins and Growth to 1500. Staten Island N. Y. 1965; Vol. II: Intellectual and Cultural Life to 1500. Staten Island N. Y. 1973.
Iyengar, B.K.S.: Licht auf Pranayama. München 1984.
– Licht auf Yoga. München 1969.
Jalics, Franz: Die kontemplative Phase der ignatianischen Exerzitien und das Jesusgebet, I u. II, in: Geist und Leben 71 (1998) 11–25 u. 116–131.
Kaiser, Philipp: Die Christozentrik der *philosophia spiritualis* Heinrich Seuses, in: Blumrich, Rüdiger / Kaiser, Philipp (Hrsg.): Heinrich Seuses Philosophia spiritualis. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.– 4. Oktober 1991. Wiesbaden 1994 (= Wissensliteratur im Mittelalter, 17), 109–123.
Katechismus der Katholischen Kirche. München, Wien u.a. 1993 (Urtext: Città del Vaticana 1993).
Koudelka, Vladimir J. (Hrsg.): Dominikus. Die Verkündigung des Wortes Gottes. Hrsg. und eingeleitet von Vladimir J. Koudelka. München 1989 (= Texte Christlicher Mystiker).
Langer, Otto: Enteignete Existenz und mystische Erfahrung. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenmystik seiner Zeit, in: Seidel, Kurt Otto (Hrsg.): Sô predigent etelîche. Beiträge zur deutschen und niederländischen Predigt im Mittelalter. Göppingen 1982 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 378), 49–96.
– Liebe und Leiden. Zur Spiritualität der Dominikanerinnen im Spätmittelalter, in: Böhme, Wolfgang (Hrsg.): *Zu Dir Hin.* Über mystische Lebenserfahrung. Von Meister Eckhart bis Paul Celan. Frankfurt 1987, 107–124.

– Zur Dominikanischen Frauenmystik im spätmittelalterlichen Deutschland, in: Dinzelbacher, Peter / Bauer, Dieter R. (Hrsg.): Frauenmystik im Mittelalter. Wissenschaftliche Studientagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 22.–25 Febr. 1984 in Weingarten. Ostfildern bei Stuttgart 1985, 341–346.
Hauer, J. W.: Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst. Kritisch-positive Darstellung nach den indischen Quellen mit einer Übersetzung der maßgeblichen Texte. 3. Aufl. Südergellersen 1983.
Lubac, Henri de: Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von R. Voderholzer. Einsiedeln, Freiburg 1999 (= Theologia Romanica, XXII), 295.
Matt, Leonard von / Vicaire, M. H.: Dominikus. Würzburg 1957.
Maxein, Anton: Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus. Salzburg 1966 (= Neues Forum).
McGinn, Bernard: Die Mystik im Abendland, Bd. 1: Ursprünge. Aus dem Englischen übersetzt von Clemens Maaß. Freiburg, Basel, Wien 1994.
– Die Mystik im Abendland, Bd. 3: Blüte. Männer und Frauen der Neuen Mystik (1200–1350). Aus dem Englischen übersetzt von Bernardin Schellenberger. Freiburg, Basel, Wien 1999.
McGinn, Bernard / u.a. (Hrsg.): Geschichte der christlichen Spiritualität. Mit einer Einführung für die deutsche Ausgabe von Josef Sudbrack; 3 Bde. Würzburg 1993–1997.
Merton, Thomas: Meditationen eines Einsiedlers, Über den Sinn von Meditation und Einsamkeit (Spiritual Direction and Meditation), 2. Aufl. 1979 (= Klassiker der Meditation).
Mohan, A.G.: Yoga, Rückkehr zur Einheit, Integration von Körper, Atem und Geist. Petersberg 1994.
Mojsisch, Burkhard: Augustins Theorie der mens bei Thomas von Aquin und Dietrich von Freiberg – Zu einer ordensinternen Kontroverse, in: Zumkeller, A. / Krümmel, A. (Hrsg.): Traditio Augustiana: Studien über Augustinus und seine Rezeption. FS Willigis Eckermann. Würzburg 1994 (= Cassiciacum, Bd. 46), 195–202.
Mundhenk, Johannes: Die Seele im System des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie. Hamburg 1980.
Muschg, Walter: Die Frauenklöster, in: Ders.: Die Mystik in der Schweiz 1200–1500. Frauenfeld, Leipzig 1935, 205–241.
Neuner, Josef: Mutter Teresas Charisma, in: Geist und Leben 74 (2001) 336–348.
Ochsenbein, Peter: Die Offenbarungen Elsbeths von Oye als Dokument leidensfixierter Mystik, in: Ruh, Kurt (Hrsg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984. Stuttgart 1986 (= Germanistische Symposien-Berichtsbände, VII), 423–442.
Ohm, Thomas: Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum. Mit 34 Tafeln auf 20 Tafeln. Leiden 1948.
Pieper, Josef: Philosophia Negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin. München 1953.

Rabbow, Paul: Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike. München 1954.
Rahner, Hugo: »Werdet kundige Geldwechsler«. Zur Geschichte der Lehre des heiligen Ignatius von der Unterscheidung der Geister, in: Wulf, Friedrich (Hrsg.): Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis 1556–1956. Würzburg 1956, 301–341.
Rahner, Karl: Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus, in: Zeitschrift für Aszese und Mystik 8 (1933) 21–38.
– Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius, in: Wulf, Friedrich (Hrsg.): Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis 1556–1956. Würzburg 1965, 345–405.
– Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, in: Ders.: Das Dynamische in der Kirche. Freiburg 1958 (= Quaestiones Disputatae, 5), 74–148.
– Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft; Vortrag, 20. Januar 1977 bei der Katholischen Hochschulgemeinde in Münster, in: Ders.: Schriften zur Theologie, Bd. XIV: In Sorge um die Kirche. 1. Aufl. Einsiedeln, Zürich, Köln 1980, 368–381.
– Erfahrung des Geistes. Meditation. 2. Aufl. Freiburg 1977, in: Lehmann, Karl / Raffelt, Albert (Hrsg.): Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch. Zürich, Köln, Freiburg i.Br. 1979 (Text Nr. 88).
– Frömmigkeit Früher und Heute; in: Geist und Leben 39 (1966) 326–342, zit. n. Rahner, Karl: Schriften zur Theologie, Bd. VII: Zur Theologie des Geistlichen Lebens. 1. Aufl. Einsiedeln, Zürich, Köln 1966, 11–31.
– Kleines Kirchenjahr. München 1954 (Ars Sacra), zit. n. Lehmann, Karl / Raffelt, Albert (Hrsg.): Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch. Zürich, Köln, Freiburg, Basel, Wien 1979, (Text Nr. 45).
– Über das Problem des Stufenwegs zur christlichen Vollendung, in: Ders.: Schriften zur Theologie, Bd. III: Zur Theologie des geistlichen Lebens. 7. Aufl. Einsiedeln, Zürich, Köln 1967, 11–34.
– Über die Verborgenheit Gottes, in: Ders.: Schriften zur Theologie, Bd. XII: Theologie aus der Erfahrung des Geistes. Zürich, Einsiedeln, Köln 1975, 285–305.
– Visionen und Prophezeiungen. Hrsg. von J. Sudbrack. Freiburg 1989.
Rahner, Karl / Viller, Marcel: Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß. Freiburg 1939.
Rhein, Reglinde: Die Legenda aurea des Jakobus de Voragine. Die Entfaltung von Heiligkeit in »Historia« und »Doctrina«. Köln, Weimar, Wien 1995 (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 40).
Ringler, Siegfried: Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien. Diss. Uni. Würzburg 1976. Zürich, München 1980 (= Münchener Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 72).
Roeder, Anke: Die Gebärde im Drama des Mittelalters. Osterfeiern, Osterfestspiele. Diss. Uni. München WS 1971–72. München 1974 (= Münchener Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters,

Bd. 49).
Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik; 4 Bde. München 1990–1999, Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts (1990), Bd. 2: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit (1993), Bd. 3: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik (1996), Bd. 4: Die niederländische Mystik des 14.–16. Jahrhunderts (1999).
Schmaus, Michael: Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus. Nachdruck der 1927 erschienenen Ausgabe mit einem Nachtrag und Literaturergänzungen des Verfassers. Münster 1967 (= Münsterische Beiträge zur Theologie, Hf. 11).
Schoenen, Anno: Oratio Brevis. Das kurze Gebet als Wesenszug des stillen Gebets in der Tradition und heute, in: Rosenthal, Anselm (Hrsg.): Itinera Domini. Gesammelte Aufsätze aus Liturgie und Mönchtum. Festschrift für Emmanuel von Severus OSB. Münster 1988 (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Supplementbd. 5), 175–188.
Schuster, H.: Art. Beschauung; in: Höfer, Josef / Rahner, Karl (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. 2. völlig neu bearb. Aufl., Bd. 2. Freiburg 1958, 288–289.
Schwerdtfeger, Nikolaus: Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der »anonymen Christen«. Diss. Uni. Freiburg 1981. Freiburg, Basel, Wien 1982 (= Freiburger Theologische Studien, Bd. 123).
Sekida, Katsuki: Zen-Training. Das große Buch über Praxis, Methoden, Hintergründe. Mit einer Einführung hrsg. von A.V. Grimston. Aus dem Englischen von Bernardin Schellenberger. 5. Aufl. Freiburg, Basel, Wien 1993 (= Herder spektrum, 4850).
Severus, Emmanuel von / Solignac, Aimé / Goossens, Mathias / u.a.: Art. Méditation, in: Viller, M. / Cavallera, F. / Guibert, J. De / Derville, A. / u.a. (Hrsg.): Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire, Bd. 10. Paris 1980, 906–934.
Steer, Georg: Geistliche Prosa; in: Glier, Ingeborg (Hrsg.): Die Deutsche Literatur im späten Mittelalter 1250–1370, Zweiter Teil: Reimpaargedichte, Drama, Prosa. München 1987 (= De Boor, Helmut/Newald, Richard: Geschichte der Deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, 3. Bd. / 2. Teil), 306–370 [Nonnenleben und Offenbarungsliteratur, 291–299].
Stierli, Josef: Das Ignatianische Gebet: »Gott suchen in allen Dingen«, in: Wulf, Friedrich (Hrsg.): Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis 1556–1956. Würzburg 1965, 151–182.
Stöckerl, Dagobert: Bruder David von Augsburg. Ein deutscher Mystiker aus dem Franziskanerorden. München 1914 (= Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar, IV. Reihe, Nr. 4).
Sudbrack, Josef: Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext. Würzburg 1999.
– Meditative Erfahrung – Quellgrund der Religionen? Stuttgart 1994 (= Unterscheidung. Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus).
Summa, Gerd: Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian. Diss. Uni.

Freiburg SS 1988. Würzburg 1992 (= Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 7).
Suzuki, Daisetz Taitaro: Der westliche und östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik. Frankfurt, Berlin, Wien 1957 (= Ullstein Materialien).
Tanquerey, Adolphe: Précis de théologie acétique et mystique (Paris, Rom 1923); dt. Grundriss der Aszetischen und Mystischen Theologie. Paris, Tournai, Rom 1931.
Tobin, Frank: Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart, in: McGinn, Bernard (Hrsg.): Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hardewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Maguerite Porete. New York 1994, 44–61.
Vetter, Ewald M.: Das Christus-Johannes-Bild der Mystik, in: Hofstätter, Hans (Hrsg.): Mystik am Oberrhein und in benachbarten Gebieten. Katalog zur Ausstellung im Augustinermuseum Freiburg im Breisgau vom 10. September bis zum 22. Oktober 1978. Freiburg 1978, 25–36.
Waldenfels, Hans: Meditation – Ost und West. Einsiedeln, Köln, Zürich 1975 (= Theologische Meditationen, 37).
Walz, A.: Art. Rosenkranz, in: Höfer, Josef / Rahner, Karl (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. 2., völlig neu bearbeitete Aufl, Bd. 9. Freiburg 1964, 45–49.
– Dominikaner und Dominikanerinnen in Süddeutschland (1225–1966). Freising 1967.
Welte, Bernhard: Gott und das Nichts. Entdeckungen an den Grenzen des Denkens [Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religöser Erfahrung; Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts; Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus; Dasein als Hoffnung und Angst]. Mit einem Vorwort von Holger Zaborowski. Frankfurt 2000.
Wicki, Nikolaus: Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin. Diss. Uni. Freiburg 1952/53. Freiburg/Schweiz 1954 (= Studia Friburgensia, Neue Folge, 9).
Williams, Ulla: *Vatter ler mich*. Zur Funktion von Verba und Dicta im Schrifttum der deutschen Mystik, in: Blumrich, Rüdiger / Kaiser, Philipp (Hrsg.): Heinrich Seuses Philosophia spiritualis. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.–4. Oktober 1991. Wiesbaden 1994 (= Wissensliteratur im Mittelalter, 17), 173–188.
Wilms, Hieronymus: Das Beten der Mystikerinnen. Dargestellt nach den Chroniken der Dominikanerinnenklöster zu Adelhausen, Dießenhofen, Engeltal, Kirchberg Ötenbach, Töß, Unterlinden u. Weiler. 2., verbesserte und erweiterte Aufl. Fribourg 1923 (= Bücher für Seelenkultur).
Wulf, Friedrich (Hrsg.): Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis 1556–1956. Würzburg 1956.
Zekorn, Stefan: Gelassenheit und Einkehr. Zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler. Diss. Uni. Münster 1992. Würzburg 1993 (= Studien zur spirituellen Theologie, 10).