

Religionswissenschaft

Der Körper als Text:
Die Versprachlichung religiöser Erfahrung bei Meister
Eckhart und Heinrich Seuse

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

der

Philosophischen Fakultät

der

Westfälischen Wilhelms-Universität

zu

Münster (Westf.)

vorgelegt von

Marcus Beling

aus Flensburg

2006

Tag der mündlichen Prüfung: 28.03.2006

Dekan: Prof. Dr. Dr. h.c. Woyke

Referent: Frau Prof. Dr. A. Wilke

Korreferent: Herr Prof. Dr. R. Feiter

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|------------|
| I. EINLEITUNG: VOM KÖRPER ZUR SPRACHE | 4 |
| II. DER KÖRPER BEI MEISTER ECKHART | 14 |
| 1. Einleitung | 14 |
| Hinführung | 14 |
| 1.1 Die Uneinheitlichkeit des Werkes als Begründung der Sicht Eckharts | 16 |
| 1.2 Die überlieferungsgeschichtliche Methode in der Forschung | 20 |
| 1.3 Ertrag einer überlieferungsgeschichtlichen Methode und die Grammatik des Körpers | 26 |
| 1.4 Die Leistung einer Grammatik des Körpers: Zu erwartende Ergebnisse | 32 |
| 2. Bibelauslegung und Abgeschlossenheit als Grundlegung eines offenen Diskurses | 36 |
| 2.1 Eckharts Methode der Schriftauslegung: Vom geschlossenen zum offenen Text | 36 |
| 2.2 Abgeschlossenheit als Begründung des mystischen Strebens und die Stellung des Körpers | 53 |
| 3. Die Verknüpfung von innerem und äußerem Menschen bei Eckhart | 59 |
| 3.1 Zur Vorgehensweise und zur Relevanz des Themas | 59 |
| 3.2 Der Gegensatz von Innen und Außen – Eckharts Platon-Rezeption | 64 |
| 3.3 Die Dynamisierung von Innen und Außen - Eckharts Umgang mit biblischen Texten | 68 |
| a. Die platonische Zweiheit der Welt als Grundlage der Bibeldeutung | 70 |
| b. Der innere und äußere Mensch als exegetisches Deutungsmodell: Stichwortverweise und Neukontextuierungen | 72 |
| c. Die Dynamisierung von innerem und äußerem Menschen als Ziel der Bibeldeutung | 78 |
| 3.4 Der Weg zu Gott als Stufenaufstieg oder Einheit – Eckharts Augustinus-Rezeption | 80 |
| 3.5 Die Vermittlung von innerem und äußerem Menschen | 89 |
| a. Intentionalität als Zuwendung zum Innen oder Außen | 91 |
| b. Die Vermittlung von Innen und Außen durch den Einheitsgedanken | 94 |
| 4. Von der äußeren zur inneren Frömmigkeit durch die Einheit von Körper und Seele | 101 |
| 4.1 Eckharts Kritik äußerlicher Frömmigkeitsübungen | 103 |
| a. Der innere Akt als Voraussetzung des Handelns | 103 |
| b. Kritik an äußerlicher Übung: Arten von Übungen, Nutzendenken und Verzückung | 109 |
| 4.2 Mit allen Gliedern Tugend üben – die Wirkeinheit von Körper und Seele ... | 119 |
| a. Die Wirkeinheit von Körper und Seele: Tugend in allen Gliedern | 120 |
| b. Praktische Konsequenzen: Die Heilsrelevanz äußerer Gesten | 130 |

| | |
|--|------------|
| 5. Vom visionären zum abgeschiedenen Auge – Eckharts Neufassung der Frömmigkeitspraxis am Beispiel des Auges | 134 |
| 5.1 Historische Motive als Voraussetzung der spirituellen Optik Eckharts | 137 |
| 5.2 Eckharts Kritik der Vision als Suche nach Wissen der Transzendenz | 139 |
| 5.3 Sehen ohne Licht: Die Konstruktion des Bildes im Auge | 146 |
| 5.4 Farblosigkeit als Voraussetzung der Gottesschau | 151 |
| 5.5 Die Gleichheit von Sehendem und Gesehenem als Voraussetzung der Gottesschau | 156 |
| 5.6 Die <i>unio</i> mit Gott als Korrespondenz der Blicke | 161 |
| 5.7 Vom Sehen Gottes zum Sehen der Welt: Sehen als Übung | 170 |
| 5.8 Zusammenfassung: Die dreifache Offenheit des eckhartschen Werkes | 180 |
| | |
| 6. Bildung als paradoxer Vorgang. Missverständnisse und Demokratisierung in der Vermittlung an die Adressaten..... | 183 |
| 6.1 Freiheit zwischen Spiritualität und Institution | 184 |
| a. Die Freigeister: Freiheit als Selbsterhöhung | 187 |
| b. Freiheit bei Eckhart als Abgeschiedenheit | 190 |
| 6.2 Bildung im Nichtwissen: Eckharts paradoxe Wissensvermittlung | 197 |
| a. Der Laie, die Literalität und religiöse Bildung zur Zeit Eckharts | 198 |
| b. Das Unverständnis der Zuhörer als Begründung der Bildung | 207 |
| | |
| III. DER KÖRPER BEI HEINRICH SEUSE | 218 |
| | |
| 1. Einleitung..... | 218 |
| 1.1 Die Forschungsperspektive des Körpers: Beitrag und Abgrenzung | 219 |
| 1.2 Die kommunikative Situation Seuses als Begründung kontextuellen Vorgehens | 222 |
| 1.3 Die Inszenierung mystischer Erfahrung und der Blickwinkel des Körpers..... | 226 |
| 1.4 Die Initiation zum mystischen Weg: Die Unruhe des Herzens..... | 228 |
| | |
| 2. Materialisation – Körperlichkeit des mystischen Weges am Beispiel des Leidens..... | 231 |
| 2.1 Der Körper als lebendiges Pergament..... | 233 |
| 2.2 Der Körper als Memorialzeichen..... | 235 |
| 2.3 Der Körper als Pergament der Seele..... | 238 |
| a. Der Körper als Pergament am Beispiel der Selbstbeschriftung..... | 238 |
| b. Der Körper als Pergament am Beispiel des Nagelkreuzes, der Schreibgriffel, der Leidenszeichnung und der Brusttuchlein | 245 |
| 2.4 Die Stellung des Leidens auf dem mystischen Weg – Einordnungen Seuses | 252 |
| 2.5 Die Körperlichkeit und Zeichenhaftigkeit der <i>compassio</i> | 256 |
| 2.6 Der Durchbruch durch den anfangenden Menschen: Passives Erleiden und Gelassenheit | 261 |
| 2.7 Die Leiden des fortschreitenden Menschen und ihre Versprachlichung..... | 266 |
| a. Seuses Kartographie der Formen des Leidens als sprachlicher Vorgang | 267 |
| b. Sprachliche Zuordnungen von Bedeutung: Stellvertretendes Leiden | 270 |
| c. Das minnigliche Leiden in seiner Heilsdimension..... | 273 |

| | |
|---|------------|
| 3. Imagination und Vision..... | 276 |
| 3.1 Imaginationen: Gott handelnd erleben..... | 277 |
| a. Imaginationen im irdischen Alltag: Vom Essen und Trinken | 278 |
| b. Imaginationen als Umdeutungen von Bräuchen, Festen und Räumen | 280 |
| 3.2 Formen subjektivierter Frömmigkeit: Seuses Praxis der Bildbetrachtung ... | 286 |
| 3.3 Vision als transzendente Erfahrung und ihre sprachliche Präsentation | 291 |
| a. Die Motivation des mystischen Weges durch trostreiche Visionen | 292 |
| b. Innovation des Stufenweges: Die Gelassenheit der anfänglichen Visionen | 301 |
| c. Das Nebeneinander von bildloser Schau und erlebnishafter Vision..... | 309 |
| d. Innovationen der religiösen Sprache: Adjektive des Erlebens bildloser Visionen..... | 313 |
| 4. Der Körper in der Bildung, Entbildung und Überbildung..... | 318 |
| 4.1 Vorbild und Nachahmung als Bedingung der literarischen Form der Vita ... | 320 |
| 4.2 Entbildung des Menschen – am Beispiel körperlichen Leidens..... | 324 |
| 4.3 Der entgrenzte Körper: Körperliche Attribute der Bildlosigkeit..... | 326 |
| 4.4 Die Sprache der Überbildung als körperliche Prädikationen der Bildlosigkeit | 329 |
| 4.5 Zur Bewertung der mystischen Sprache Seuses: Die Syntax der entbildeten Sprache..... | 332 |
| LITERATURVERZEICHNIS | 337 |

I. Einleitung: Vom Körper zur Sprache

Mystik ist das Streben nach Einheit mit Gott.¹ Die Überführung der Gotteserfahrung in Sprache führt zu den Textzeugnisse etwa der hochmittelalterlichen Mystik. Im Gewand der Sprache erhalten körperliche Erfahrungen allerdings eine eigene Gestalt: Sie werden verändert, umgedeutet oder sogar rationalisiert. Diesen Sprachwerdungsprozess am Beispiel Seuses und Meister Eckharts nachzuweisen ist Thema der vorliegenden Arbeit.

Die hervorgehobene Position körperlicher Erfahrung in der Mystik² wurde in der Forschung als „innere(n) Paradoxie“ der „sagbaren Unsagbarkeit“³ benannt und führt dazu, die Bedingungen des Sprechens über körperliche Erfahrung zu untersuchen. Sie sind in den kulturellen Kontexten zu finden und machen Aussagen darüber, was der Körper ist: „Dies bezeugt sich in Sprachspielen, deren Reichweite ‚in den vergangenen Jahren dank dem gewachsenen hermeneutischen Interesse am Körper‘ über die seelischen Ereignisse und deren religiöse Relevanz weit hinausgedehnt wurde und eine Sprachlichkeit auch des Körperlichen insinuiert, die eine bisherige christliche Beschäftigung mit mystischen Überlieferungen – wohl aus einer zu großen Anhänglichkeit an eine augustinisch geprägte, sich auf die Geistigkeit versteifende Visionslehre – sträflich vernachlässigt hat.“⁴

Körperliche Erfahrung an sich ist stumm und wird erst durch Worte begriffen und in Sprache zur Bedeutung gebracht, was die Herangehensweise der vorliegenden Untersuchung begründet. So werden körperliche Erfahrungen nur in bestimmten

¹ Vgl. Langer: Christliche Mystik (2004) S. 17-24. Vgl. Steer: Die Schriften Meister Eckharts (2002) S. 714-720: Was Mystik ist, geht unmittelbar in die Diskussion Meister Eckharts über und wird entsprechend in der Einleitung zu ihm dargestellt. Als neueren ausführlichen Bericht der Diskussion um Mystik siehe: Köbele: Bilder (1993) S. 21-31.

² Nach Haas: Mystik im Kontext (2004) S. 8 ist körperliche Erfahrung Grundbedingung religiöser Texte überhaupt.

³ Haas: Verständlichkeit mystischer Erfahrung (2000) S. 9.

⁴ Haas: Verständlichkeit mystischer Erfahrung (2000) S 13f. Haas zitiert hier Teuber (1996) S. 533 (im Zitat in einfache Anführungszeichen (,...‘) gesetzt).

kulturellen Kontexten bedeutend, die ihnen eine eigene Kohärenz vermitteln.⁵ Welche Begrifflichkeit zur Erarbeitung der Kontextgebundenheit auch gewählt wird,⁶ in der vorliegenden Arbeit soll dies durch eine Analyse der Bedingungen und Möglichkeiten von Sprache eingeholt werden. Kant formulierte in der Einleitung der Kritik der reinen Vernunft zur transzendentalen Logik: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“⁷ Die Analyse dieses Satzes führt zu einer gegenseitigen Verschränkung von Anschauung und Gedanken, die zirkulär ist. Eine mystische Erfahrung entspricht diesem Gedanken, denn auch sie muss zunächst zum Begriff gebracht werden. In der zunehmenden Ausprägung einer mystischen Sprache bilden Begriffe dann aber das gedankliche Gerüst, von dem aus die Erfahrungen sprachlich interpretiert werden. Einerseits wird die körperliche Erfahrung zur Sprache, andererseits bilden die dazu geprägten Begriffe nach einiger Zeit schon ein gedankliches System, das in Sprache die mystischen Erfahrungen präformiert. In der Sprache wird der Körper zu einem Netz von symbolischen Bedeutungsbezügen, das zum eigenen Kontext wird und kohärente Erfahrungen hervorbringt. Wenn Kant an der gleichen Stelle fordert, die Begriffe sinnlich zu machen und die Anschauungen verständlich, so beschreibt dies den Schritt, zwischen Anschauung und Gedanken zwar zu unterscheiden, sie aber als ineinander verschränkt zu verstehen.

Ob die als mystisch bezeichnete Erfahrung selber eingeholt werden kann, mag dahingestellt bleiben, weil sie inkommensurabel⁸ zur sprachlichen und innerweltlichen Verfasstheit bleibt: „Wenn die mystische Erfahrung die raumzeitliche Bedingtheit durchbricht, dann ist sie auch nicht mit unserer Sprache, die ja ihrer Struktur nach dieser Bedingtheit unterworfen ist, faßbar und darstellbar.“⁹ Die mystische Erfahrung gleicht hier einem Durchbruch durch die Kontinuität des Geschehens, einem *raptus*, dem keine sprachliche Formulierung mehr entspricht.

⁵ Vgl. Haas: *Mystik im Kontext* (2004) S. 7 und 9. Vgl. Wilke (2000) S. 110.

⁶ So etwa die überlieferungsgeschichtliche oder eine diskurstheoretische Methode, zum Inhalt und Zusammenhang beider siehe die Einleitung zu Meister Eckhart.

⁷ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. S. 97-98. In: Ders.: *Gesammelte Werke*: Akademie Ausgabe. Bd. III. *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Auflage 1787.

⁸ Vgl. Haas (2000) S. 19.

⁹ Haug: *Wendepunkte* (1999) S. 357. So auch: Largier: *Perspektiven* (1995) S. 64 und 72.

Gott ist der letzte Referent der mystischen Sprache und transzendent, d.h., dass er als Bedeutung den Worten immer entzogen ist, weil er nichts in der Welt ähnelt.¹⁰ Allerdings ist es möglich, die Form der Sprachwerdung durch Untersuchung der Kontexte zu beschreiben. Im weitesten Sinne entspricht dies dem Prozess, den Ernst Cassirer innerhalb seiner Philosophie der symbolischen Formen beschrieb. Begriffe sind symbolische Erzeugnisse von Anschauungen: „Dieser Prozeß [der geistigen Begriffsbildung] stellt sich uns überall dort dar, wo das Bewusstsein sich nicht damit begnügt, einen sinnlichen Inhalt einfach zu *haben*, sondern wo es ihn aus sich heraus *erzeugt*. Die Kraft dieser Erzeugung ist es, die den bloßen Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalt zum symbolischen Inhalt gestaltet.“¹¹ Der sinnliche Inhalt ist in der Erfahrung gegeben und gleichzeitig mit der Erzeugung und Erschaffung im Bewusstsein zu einem sprachlichen Begriff verbunden, und auch mystische Erfahrung ist gleichermaßen gegeben wie vom Menschen geschaffen. Der Mensch bedient sich symbolischer Formen, die – wenn sie erst einmal entstanden sind - auf sich selbst zurückwirken und als Produkt die Kultur fortschreiben, innerhalb derer sich der Mensch als symbolisches Wesen selbst hervorbringt: „Zusammengefaßt heißt das: Die Wirklichkeit, welcher der Mensch begegnet, ist als symbolisches Universum sein eigenes Gemächte; er begegnet nur sich selbst; aber an sich selbst ist er eigentlich nichts als der Inbegriff operationaler Formungen, in denen er sich dokumentiert, respektive manifestiert.“¹² Dies entspricht einer Vorgehensweise, die als Voraussetzung von Sprache den Kontext untersucht, um die Bedingtheit sprachgewordener Erfahrungen zu beschreiben: „Aber da alles, was wir als mystische Erfahrung zu bezeichnen in der Lage sind, über historisch-kulturelle Denk- und Lebensmuster vermittelt ist, empfiehlt sich die Annahme eines weitreichenden Sprachbegriffs, der auch solche lebensweltlichen Entstehungsbedingungen von Texten als sprachlich strukturiert versteht.“¹³

¹⁰ Vgl. Haug: Wendepunkte (1999) S. 360.

¹¹ Cassirer (1956) S. 177, Hervorhebungen durch Cassirer. In der Eckhart-Forschung ist dies unmittelbares Thema: „Das Wissen ist nicht möglich ohne irgendeine Verfassung des Wissens. Die Grundlage der Verfassung ist dabei durch die Sprache bereitet. Die Erfahrung versteht sich durch die und in der Sprache.“ Ueda (1999) S. 325.

¹² Orth (1992) S. 268.

¹³ Haas: Verständlichkeit mystischer Erfahrung (2000) S. 15.

Die vorliegende Untersuchung will die kontextuell bedingten Sprachwertungen religiöser Erfahrung darstellen. Diese Erfahrungen werden regelhaft inhaltlich verknüpft und führen zu sprachlichen Ausdrücken, die von Körperlichkeit geprägt sind. Das Regelwerk und die Art der sprachlichen Verknüpfung werden als Grammatik des Körpers beschrieben. Dies umfasst nicht nur Berichte körperlicher Erfahrung in der Mystik, sondern auch körperlich–sinnlich oder versinnlicht–bildlich formulierte mystische Phänomene bis hin zu Reflexionen über den Körper. Die Trennung von Erfahrungssprache gegenüber diskursiver Sprache¹⁴ ist auf der Ebene der mit Kant beschriebenen Sprachwertung von Erfahrung nicht einsichtig.¹⁵ Vielmehr ist zu bemerken: „[...] daß die Verständlichkeit mystischer Erfahrung tief in die menschliche und geistig-körperliche Verfaßtheit hineinreicht und gleichzeitig immer sprachlichen Charakter trägt, den aufzuheben bei unserer Angewiesenheit auf symbolische Vermittlung der Gehalte von Welt unmöglich ist.“¹⁶ Auch wenn festzuhalten bleibt, dass sich die Sprache in der Mystik in unterschiedlichen Graden Verkörperlichungen und Versinnlichungen bedient, weil einzelne Quellen verschiedene Weisen von Erfahrung oder Rationalisierung kennzeichnen, so hat der Körper in dem Prozess, eine Sprache hervorzubringen, eine Schlüsselrolle: „Die mystische Erfahrung geschieht in einem Leib, der seinerseits schon wie eine Art von Sprache artikuliert ist – der Körper des Mystikers oder der Mystikerin gleicht einer Sendeanlage, die rätselhaft Zeichen ausstrahlt, geheimnisvolle Bedeutungen produziert und dem Beobachter eine verschlüsselte Botschaft zu lesen gibt.“¹⁷ Vom Körper ist in dieser Arbeit in einem zweifachen Sinn die Rede. Zum einen ist es der materiale Körper, die Leiblichkeit, an der und mit der gehandelt wird, der leidende und schauende Körper. Zum anderen ist es der Körper in der Sprache als Rede vom Körper, welcher in Gestalt der Sprache die Formulierung mystischer

¹⁴ Vgl. Haug: Schriftlichkeit (1983) S. 82.

¹⁵ So auch bemerkt von Haas: Verständlichkeit mystischer Erfahrung (2000) S. 15: „Von solchen Voraussetzungen her ist es zunächst weithin müßig, von einer grundsätzlichen Differenz zwischen Erfahrung und Sprache auszugehen.“

¹⁶ Vgl. Haas (2000) S. 14.

¹⁷ Teuber (1996) S. 533.

Erfahrungen bedingt. Hier sind Körperlichkeit und Sinnlichkeit Konstanten, in denen sich die Mystik formuliert. Der sprachliche Körper umfasst Zusammenhänge, welche die sprachliche Präsentation bedingen und wie eine Grammatik wirken, welche die Mittel zur Formulierung und zum Verständnis der religiösen Erfahrung bereitstellt. Als materialer Körper steht er vor der Sprache und bringt Erfahrungen des Numinosen, die gehört, gesehen und gesamt-sensuell empfunden werden können, hervor. Als sprachliche Formulierungen in Begriffen der Körperlichkeit führt er zu begriffenen Erfahrungen, weil sie einer sprachlichen Form zugewiesen wurden: Sprache ‚logifiziert‘¹⁸ die für sich genommen ungeordneten mystischen Erfahrungen. Sie gibt ihnen ihren Stellenwert und ihre Verwendung im Welt- und Deutungshorizont des sprachlichen Subjekts. Das Endprodukt ist beispielsweise die Rede von einer Vision. Die Vision hat eine in der Mystik kulturell festgelegte Bedeutung, welche auf eine Form von Erfahrungen bezogen wurde. Für die Uneinholbarkeit der Erfahrung in Sprache zeugt, dass bei Seuse und Eckhart der Begriff der Vision verschieden gefüllt ist, was in einem noch stärkeren Maße für ganz andere kulturelle Kontexte gilt. Die Regelmäßigkeit der Versprachlichung mystischer Erfahrung wird in dieser Arbeit mit dem Ausdruck einer ‚Grammatik des Körpers‘ bezeichnet. ‚Grammatik‘ wird hier in einer Arbeitsdefinition als regelnde Struktur verstanden, die den Sinn hervorbringt, und dies nicht nur in Gestalt eines statischen Regelwerkes, sondern als Regeln, die sich im Gebrauch der Sprache ausbilden.¹⁹ Diese Grammatik setzt körperliche Erfahrungen voraus und bildet daran anknüpfend das System sprachlicher Repräsentationen mittels körperlicher und sinnlicher Formulierungen. Ausdrücke des inneren und äußeren Körpers, innerer und äußerer

¹⁸ Apostrophe: ‚ ‚ werden in der Arbeit nicht für Zitate verwendet, allenfalls für metasprachlich benutzte Ausdrücke. Der Terminus ‚logifiziert‘ knüpft an dekonstruktiven Sprachgebrauch an. Sprache begründet, so Derrida (1972) S. 362, einen Logozentrismus, der Ungesagtes durch eine „logische und diskursive Absicht“ miteinander verbindet, um eine „rationale Transparenz“ hervorzubringen, welche das „Diaphane entkonstituiert“ und den körperlichen Erfahrungen eine „Logik“ aufzwingt.

¹⁹ Der grammatische Regelbegriff wird in dieser Arbeit pragmatisch verstanden: Nach Habermas (1976) S. 188 besitzt der Sprecher das „intuitive Regelbewußtsein“, dass er als „vortheoretisches Wissen“ (ebd.) hat und das in einem „rekonstruktiven Verstehen“ (ebd. S. 189) zu explizieren ist. Die Aufgabe der „Grammatiktheorie“ (ebd. S. 191) ist die „rationale(n) Nachkonstruktion“ (ebd. S. 189). Verstehen ist demnach durch den

Sinne, des Erkennens als Sehen, bis hin zu ganzen verkörperlichten Gleichnissen seelischer Gegebenheiten werden dazu in der Arbeit untersucht. In der Sprache wirkt die Grammatik des Körpers nicht nur durch reine Zuordnungen, sondern tiefer gehend durch die Logik der Verknüpfung von Erfahrungen zu einem kohärenten Text als Bedingung des Sprechens. So bildet der Körper als diskursives System in der Mystik einen Erkenntnisraum, der den Empfängern das Erfahrene verständlich macht. Selbst die unverständlichste Erfahrung wie etwa der Schmerz kann bei Seuse noch verstanden bzw. sinnvoll werden.

Die sozialen, religiösen und philosophischen Strömungen, die als Kontexte oder Voraussetzungen mystisch-körperliche Erfahrungen verstehen lassen, sind vielfältig: „Meist unterscheidet man ‚Mystik‘ und ‚Scholastik‘. Dies suggeriert, es habe zwei Hauptströmungen des mittelalterlichen Denkens gegeben.“²⁰ Diese Feststellung kann verallgemeinert werden. Jede Art von sogenannter Strömung ist eine Musterbildung innerhalb eines historisch heterogenen Zeitrahmens, die durch Oppositionsbildung die eine oder andere Gruppe übervorteilt. Die einzige Lösung dafür ist eine Multivperspektivik: Nur die Nennung der verschiedenen Muster ist in der Lage, Mystik als ein historisches Phänomen zu fassen, und dies auch nur, wenn die Musterbildungen als heuristisches Hilfsmittel gesehen werden. Die Muster oder Strömungen wirken als Mentalitäten, als Diskurse²¹ und kulturelle Vereinbarungen (Kanons)²², welche in ihren vielfachen Verknüpfungen Geschichte hervorbringen: Die Mystik ist bedingt durch die Spannungen von lateinischer gegenüber vulgärsprachlicher Textlichkeit, schriftlicher gegenüber mündlicher Sprache, geistlicher gegenüber profaner Lebensführung, klerikaler gegenüber laikaler Standeszugehörigkeit, Gelehrsamkeit gegenüber Unbildung.²³ Seuse und Eckhart sind Umschmelzpunkte dieser Strömungen: Sie lösen Inhalte, Begriffe und Sichtweisen

Zusammenhang der „generativen Leistungen des sprach- und handlungsfähigen Subjekts einerseits und den allgemeinen Strukturen der Rede andererseits“ (ebd. S. 179) bestimmt.

²⁰ Flasch: Einführung (1987) S. 166. Noch deutlicher in Köbele: Bilder (1993) S. 10: „Lange genug geisterte das Gespenst einer ‚Deutschen Mystik‘ und ‚Lateinischen Scholastik‘ in der Forschungsliteratur herum.“

²¹ Siehe dazu das Kapitel der Einleitung zu Meister Eckhart.

²² Nach Assmann (1995) S. 102 sind dies bewusste Festlegungen, die erst eine normative Erinnerung erzeugen.

aus ihnen heraus und verbinden sie zu eigenen Konzepten, d. h. aber auch, dass ihr Diskurs quer zu tradierten Hierarchien verläuft. Dies wird darin deutlich, dass Seuse sein Konzept persönlich erprobt und durchleidet, bei Eckhart dagegen kommt es zu einem gesellschaftlichen Kampf um Legitimität vor dem Inquisitionsgericht. Die hier aufgezählten Strömungen liefern den jeweiligen Kontext, unter dem körperliche mystische Erfahrung zum Text wird.

Der Übergang von der Oralität zur Schriftlichkeit als Medium der Tradierung wirkt sich verschiedentlich aus. So finden sich Kennzeichen der Oralität in der schriftlichen Form, aber von stilistischen Merkmalen abgesehen ist durch den Wechsel der Medien die grundlegende Auffassung von Schrift, Bedeutung, von Autor und Lesen noch im Fluss. Der Begriff von Literatur ist noch im Werden: „Der geistigen Realität der Zeit entsprechend umfaßt er noch das gesamte Schrifttum einschließlich religiöser, historischer, juristischer, artesliterarischer und anderer Texte, er umfaßt die gesamte, sehr wesentliche Übersetzungsliteratur, und er inkorporiert die reiche mündlich tradierte Dichtung [...].“²⁴ Auch Rezeption ist ein grundlegend körperlicher Vorgang: „Mönche lasen in der Regel laut, um erstarrte Buchstaben in lebendige Sprache zurückzuverwandeln.“²⁵ Lesen ist körperliche Arbeit im Weinberg des Textes.²⁶ Durch die Gesellschaft zieht sich die Grenze von Literalität, die fast immer auch die Beherrschung des Lateins umfasste, zur Überlieferung durch orale und körperliche Wissensvermittlung. Und schließlich ist die Rolle des Autors offen und ungeklärt.²⁷

²³ Vgl. Haug: Schriftlichkeit (1983) S. 142.

²⁴ Bräuer (1992) S. 64.

²⁵ Schreiner: Lautes Lesen (1997) S. 77.

²⁶ Illich (1991) S. 60: „Sowohl für den klassischen Rhetor oder Sophisten als auch für den Mönch ist das Lesen eine Tätigkeit, die den ganzen Körper in Anspruch nimmt. Für den Mönch ist das Lesen jedoch nicht nur eine Tätigkeit, sondern eine Lebensweise. Der Mönch liest, ganz gleichgültig, was er bei der Befolgung der Regel seines Klosters gerade zu tun hat. [...] Zwischendurch dann, beim Melken oder Pflügen, Butter machen oder Meißeln, wird der gemeinschaftliche Sprechgesang zu einem gedämpften Summen, bei dem jeder Mönch seine eigenen Verse wählt. Diese Verse sind der Weg seiner Pilgerreise himmelwärts, beim Beten und beim Arbeiten.“

²⁷ Siehe hierzu die Schriften von Horst Wenzel, insbesondere Wenzel: Boten und Briefe (1997).

H. Grundmann hat die Frage der Literalität zum einen gesellschaftlich differenziert betrachtet, also innerhalb der Laien die Adeligen²⁸ oder auch Frauen²⁹ unterschieden, und zum anderen auf die Veränderung der Verhältnisse durch die Mystik hingewiesen: „So entstand das vielfältige Schrifttum der Deutschen Mystik [...] für eine neuartige Leserschaft, die man schwerlich noch ‚illiterat‘ nennen kann und die doch noch nicht ‚literat‘ war [...].“³⁰ Der Anteil der nicht – latinisierten Leserschaft bildete das, was als sogenannte Volksfrömmigkeit bezeichnet werden kann, wozu K. Schreiner bemerkt: „Aber man sollte sich diese [sozialen Differenzierungen] ab und an bewußt machen, um zwischen dem formalen Werkzeugcharakter und seiner ideologiebefrachteten Entstehungsgeschichte unterscheiden zu können.“³¹ Solche vereinfachenden, ideologisierenden Begriffe werden der gesellschaftlichen Heterogenität nicht gerecht: „Bei der Verwendung des Begriffs Elitefrömmigkeit wird stillschweigend vorausgesetzt, dass seine Träger eine homogene Schicht bilden, die gleichermaßen über Bildung und Herrschaft verfügt.“³² Deswegen ist auch Volksfrömmigkeit eine „unkonturierte Kollektivbezeichnung“.³³

Der materiale Körper bildet auf vielfältige Weise Frömmigkeit und Sprache aus: „Es ist nicht möglich, all die Persönlichkeiten auch nur aufzuzählen, die uns nun ab dem 12. Jh. als Visionäre bekannt sind. Man sieht, daß das innerliche religiöse Erleben neben dem Wirken von Wundern nach außen mehr und mehr zu einem Kriterium der Heiligkeit wird, daß sich besonders bei und für Frauen ein Modell von Heiligkeit ausbildete, zu dem Ekstasen und Gesichte fast notwendig gehören.“³⁴ Visionen und Auditionen beschreibt vor allem O. Langer³⁵ als Charakteristika der Frauenfrömmigkeit, die dann affektiv zu verstehen ist und bis zu einer Erfahrungssucht führen kann. Ihr gegenüber stellt er Formen ethisierter Frömmigkeit: „Die Charismatik, wie sie sich in den Nonnenviten bezeugt, gilt der spirituellen

²⁸ Vgl. Grundmann: Bildungsnorm (1958) S. 5.

²⁹ Vgl. Grundmann: Bildungsnorm (1958) S. 14.

³⁰ Grundmann: Bildungsnorm (1958) S. 59.

³¹ Schreiner: Laienfrömmigkeit (1992) S. 7.

³² Schreiner: Laienfrömmigkeit (1992) S. 8.

³³ Schreiner: Laienfrömmigkeit (1992) S. 9.

³⁴ Dinzelsbacher: Mittelalterliche Visionsliteratur (1989) S. 29.

³⁵ Überblick bei Langer (1987) 212-219.

Theologie Eckharts als suspekt.³⁶ Aber auch diese Opposition ist als Musterbildung nicht frei von dem Problem, zu wenig zu differenzieren, denn Frauenmystik kann nicht als „eine verflachte Erlebnismystik“³⁷ verstanden werden. Sie entstand innerhalb anderer Auffassungen von Text, Literatur und Religion, die als Voraussetzungen zu einer Bewertung immer mit berücksichtigt werden müssen.³⁸ Aber insbesondere in der Frauenmystik ist der Körper „d a s Instrument der Gotteserfahrung“.³⁹ Neben verzückenden spirituellen Erfahrungen ist der Körper in der Leidensmystik, in Kasteiungen ein Instrument der Gotteserfahrung, und dies in einer aus heutiger Sicht teilweise abschreckenden Intensität des Schmerzes. Fasten oder Selbstverstümmelung als Ausdruck von reiner Körperfeindlichkeit zu sehen wäre eine Verkürzung um die Heilsdimension des mystischen Übens: „Fasting was flight not from but into physicality.“⁴⁰

Eckhart und Seuse kritisieren und innovieren vorhandene mystische Strömungen. Ihnen ist gemeinsam, dass sie für die heterogenen Erfahrungen eine Sprachlichkeit entwickeln, in denen die Körpererfahrung zum seelischen Gewand, zum Habitus wird. So werden äußere Frömmigkeitsformen zunehmend durch innere abgelöst. An der Stelle äußerer Übungen und Kasteiungen, welche verdienstvoll bis hin zur geistlichen Habsucht auf den Gnadenerwerb durch Leistung hoffen, treten zunehmend innere, ethisierte Frömmigkeitsformen, welche die Gesinnung zum Zentrum einer spirituellen Didaktik macht, denn Eckhart wie Seuse wirken lehrend wie seelsorglich. Frömmigkeit ist nicht mehr zählbar, weitaus schwerer wirkt die Intention des Subjektes. Die Individualität wird aufgewertet, weil die Wertigkeit des eigenen Handelns selbst begründet werden muss.

Die Idee zur Arbeit entstand aus der Lektüre frauenmystischer Quellen einerseits und Meister Eckharts sowie Heinrich Seuses andererseits. Innerhalb der mystischen Tradition wird das Ziel der Mystik, die Verschmelzung mit Gott, in unterschiedlichen

³⁶ Langer (1987) S. 227.

³⁷ Acklin Zimmermann (1998) S. 563.

³⁸ Genaueres zu der Kritik Langers siehe in der Einleitung zu Meister Eckhart.

³⁹ Bürkle (1994) S. 126.

⁴⁰ Bynum (1987) S. 250.

Formen der Sprachlichkeit beschrieben, aber in beiden ist der Körper Schwellenpunkt der Zeichenwerdung. Eckharts spekulativere Sprache im Vergleich zu rein erfahrungsmystischen Quellen wird hier als Versuch verstanden, ein System von Sprache für die Mystik zu schaffen, das eine innere Kohärenz aufweist. In der Art und Weise, wie er diese Kohärenz erzeugt, rückt ein System von Diskursanknüpfungen in den Mittelpunkt der Untersuchung, deren wichtigste Kohärenzmittel vom Körper abgeleitet werden. Im Anschluss daran wird Seuse präsentiert, der die Bewegung von körperlicher Offenbarung zum Körper als sprachlich - symbolisches Repräsentationssystem selbst durchlebt, reflektiert und beschreibt. Die Faszination für mich liegt in der genauen Beobachtung und Beschreibung des Codewechsels, der gegenseitigen Verschränkung von Körper und Schrift. Dies führt in der Mystik zu neuen kulturellen Formen symbolischen Handelns, Denkens und Empfindens und schreibt vorhandene Spiritualitätsformen weiter fort.⁴¹

Abschließend kurze Bemerkungen zur Arbeitsweise: Beide Autoren werden in ihrem eigenen Werkzusammenhang aufgearbeitet, um die innere Verwobenheit und Plausibilität zu zeigen. Innerhalb der Untersuchung Seuses werden kurze Anmerkungen und Hinweise auf Eckhart gegeben, die nach der Eckhart – Lektüre des ersten Teils ihre eigene Sinnfälligkeit haben. Beide, Eckhart wie Seuse, stellen aus der Sicht der Begriffswerdung körperlicher Erfahrungen exponierte Entwicklungen der Mystik dar und erhalten deshalb in der Arbeit einen eigenen Darstellungsraum, den ein Vergleich beider inhaltlich überschreiten würde.⁴²

⁴¹ So etwa die Einteilung in *vita acitva* und *contemplativa*, vgl. Mieth (1969) und hierin enthalten dionysisch: *via purgativa*, *via illuminativa* und *via unitiva* vgl. Haas (1978) S. 30.

⁴² Die Quellen werden neuhochdeutsch im Fließtext der Seite oben, in der lateinischen bzw. mittelhochdeutschen Originalfassung in den Fußnoten angemerkt. Nur Zitate Eckharts bzw. Seuses sind kursiv und als Block innerhalb des Textes wiedergegeben. Einfache Klammern „()“ sind aus der kritischen Ausgabe übernommen und kursiv gehalten, während nicht kursive eckige Klammern mit Bemerkungen „[...]“ erklärende Formulierungen meinerseits sind. Die Forschungsliteratur wird in einer Kurzform mit Jahreszahl zitiert, nur im Fall von Autoren mit einer Fülle von Publikationen wird zusätzlich der Titel in Kurzform angeführt.

II. Der Körper bei Meister Eckhart

1. Einleitung

Hinführung

Gott erkennt auch nichts außerhalb seiner, sondern sein Auge ist nur auf ihn selbst gerichtet. Was er sieht, das sieht er alles in sich. Darum sieht uns Gott nicht, wenn wir in Sünden sind (DW Bd. I S. 446).⁴³

Gott kann den Menschen nicht sehen – ein Gedanke, der scheinbar ganz der Allmacht Gottes widerspricht. Eckhart nimmt in diesem Zitat ein Bild auf und verwendet es entgegen den Erwartungen, die sich an dieses selbst knüpfen. So bleibt das Zitat auf einer tieferliegenden Ebene irritierend. Gott sieht alles: Das Gottesauge als Symbol seiner Allmacht oder aber Gerechtigkeit dürfte den Zuhörern eher bekannt gewesen sein, das in der Genesis wiederholt den Blick über die Schöpfung streifen lässt, dessen Blick gnadenvoll oder urteilend auf den Menschen liegt. Die Frage drängt sich auf, wie es möglich ist, dass Gott nicht sieht. Das Zitat, so der Kontext, dient mit dem *auch* als Vergleich dafür, wie wir Menschen Gott erkennen sollen.

⁴³ *Got der erkennt ouch nutz usser im, sunder sin oug ist allein in sich selber gekert. waz er sieht, daz sieht er alles in im. dorum sicht unns gott nitt, so wir sind in sunden* (DW Bd. I S. 78). Das Zitat ist Predigt 5a entnommen, die nur fragmentarisch überliefert ist, vgl. Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. I S. 794. Largier datiert die Predigt nicht.

Eckhart wird nach der kritischen Ausgabe zitiert, die ursprünglich von Josef Quint angeleitet wurde. Für die Deutschen Werke [Kürzel: DW] wird das neuhochdeutsche Zitat im Fließtext der Dissertation direkt am Zitatende nachgewiesen. Weil in der kritischen Ausgabe Eckharts die mittelhochdeutschen Texte getrennt von den neuhochdeutschen Übersetzungen verortet sind, folgt deren Seiten- und Bandangabe noch einmal einzeln in den Fußnoten. Die lateinischen Werke, Kürzel: [LW], deren deutsche Übersetzung in der kritischen Eckhart-Ausgabe an gleicher Stelle mit dem lateinischen Text stehen, benötigen stattdessen nur einen Nachweis, der sich in den Fußnoten nach dem lateinischen Text findet.

Eckhart deutet ein tradiertes Bild mit wenigen Schritten um. Gott sieht uns *in sich*. Alles liegt im Innenraum Gottes, womit der Mensch als Objekt des Sehens mit Gott selber verschmilzt, genau genommen gibt es keine getrennten Objekte der Wahrnehmung. Sollte es dennoch eine Trennung Gott – Mensch geben, so kann sie nicht mehr gesehen werden. Gottes Auge ruht nicht auf der Welt oder den Menschen als vereinzelte Phänomene, sondern zuerst und alleine auf sich selbst. Hinter dem selbstbezüglichen Bild des Sehens verbirgt sich der Befund, der in dieser Predigt zur Inkriminierung durch die Inquisitoren führte: Der Mensch ist Gott gleich.

Die Gottesbeziehung wird hier mittels einer göttlichen Sinnlichkeit beschrieben und drückt eine ursprüngliche Einheit mit Gott aus. Am Anfang steht Gott und die Einheit alles dessen, was er ist, während die Sünde Abweichung vom Einen ist. Sie hat keinen moralischen über Strafe und Normen zu fassenden als vielmehr Seins-Charakter: Im Eins-Sein ist der Mensch ohne Sünde. Zu Gott ist nach der Sünde wieder zurückzukehren, aus einem Aufstiegsweg, der spirituell und ethisch quantifizierbar ist, wird ein Bewusstseinsprozess bis hin ins Innere Gottes.

Das Beispiel zeigt, wie Eckhart mit wenigen teilweise unauffälligen Textänderungen (*in sich*) und provokanten Abweichungen (*sieht uns Gott nicht*) verdeutlicht, dass sich hinter den bildlichen Formulierungen ein eigenes gedankliches Konzept verbirgt. Der Sinn liegt hinter der Textoberfläche und sprengt tradierte Bilder: Sehen oder Erkennen richtet sich gewöhnlich auf Objekte, die nicht schon mit dem Wahrnehmenden identisch sind, denn sonst müssten sie nicht erkannt werden, Gott aber sieht sich selber – ansonsten sieht er nichts. Der Bezug des Blickes ist aufgehoben und damit das Bild des Schauens, das hier Metapher für Erkennen ist, überschritten. Das Erkennen des Inneren Gottes, das der vorausgesetzte Zustand ist, ist nicht zu erlangen, sofern nicht das Bewusstsein eintritt, dass wir schon in ihm sind. Sünde selber ist aber entmoralisiert.

Eine Lesart, die dieses Phänomen bei Eckhart greifen will, muss zwischen Textoberfläche und sich verbergendem Sinn unterscheiden. Mit unterschiedlichen Beispielen, Bildern und Worten treibt Eckhart seinen die Bedeutung der Worte überschreitenden Diskurs unermüdlich an allen Stellen des Werkes voran. Die Stilmittel des Diskurses sind sprachlich als subtile Textveränderungen oder aber

deutliche Einfügungen auszumachen, die zu Umdeutungen vorgegebener Kontexte führen. Die inhaltlichen Merkmale des Diskurses sind Verinnerlichung und Selbstbezüglichkeit.

Der Körper bildet bei Eckhart einen Diskurs, der hinter der Textoberfläche im gesamten Werk einen gedanklichen Zusammenhang kommuniziert, der zur *unio mystica* mit Gott führt. Zentrale Themen der Körperlichkeit sind dabei durch die Fragen umrissen, wie der Mensch vom Außen ins Innere kommt, wie er Tugend übt und wie er Gott wahrnimmt. Die Körpermetaphorik wird einerseits verinnerlicht und theologisch spiritualisiert, andererseits mittels der Philosophie zu einem logischen Ausdruckssystem, das die Annäherung an Gott darstellt. Als solche hat sie noch Spuren mystisch – theologischen Sprechens etwa von Leiden, Askese, Vision, Andacht und sinnlicher Erfahrung, die aber bei Eckhart neu gedeutet werden. Darin treffen Abstraktion und Religiosität aufeinander. In Eckharts Person bündeln sich unterschiedliche Mentalitäten, die er in einem Leben und Werk vereinigt, das Gipfel- und Randbereiche der hochmittelalterlichen Gesellschaft gleichermaßen umfasst.⁴⁴

1.1 Die Uneinheitlichkeit des Werkes als Begründung der Sicht Eckharts

Die Untersuchungen zu Eckhart stehen vor dem Problem, eine einheitliche Untersuchungsperspektive angesichts der Heterogenität des Werkes zu finden. Zum Titel des Kapitels ist zu bemerken, dass diese Heterogenität ein Eindruck des Lesers ist, nicht aber für Eckhart selber gelten muss, insofern er sein Werk als durchaus geordnet empfunden haben könnte – als sinnvoll arbeitender Autor sogar empfunden haben müsste. Insofern geht es hier darum, die hinter einen heterogenen Eindruck verborgene Ordnung zu finden. Eckhart hat ein Gesamtwerk geschaffen, dessen

⁴⁴ Als Höhepunkte seiner wissenschaftlichen Laufbahn beispielsweise: 1302/1303 Lehrstuhlinhaber in Paris, innerhalb seines Ordens Prior in Erfurt, 1303/1311 erster Provinzial der Provinz Saxonie, 1311 zum Provinzial der Provinz Teutonia gewählt, eine Position, die er nicht angetreten hat. Schließlich wurde er 1313 Vikar der Generale Berengar von Landorra und Herveus Natalis (die Aufzählung der Ämter ist nur exemplarisch und ließe sich fortsetzen). Auf der anderen Seite steht z. B. sein Wirken in Straßburg als Beichtvater und Seelsorger in Nonnenklöstern ab 1313. Vgl. Ruh: Verfasserlexikon (1979) Spalte 327-350. Vgl. Langer: Publikum (1997) S. 181.

Schriften weniger klare Gliederungen und Zielsetzungen aufweisen, sondern stattdessen in einer Fülle von Einzelgedanken und Themen unübersichtlich zu werden drohen. Dies gilt sowohl für die Kurzquellen wie Predigten als auch für Langquellen, so zum Beispiel lateinische Kommentare, die sich in einer überfließenden Vielfalt von Perspektiven uneinheitlich präsentieren. Trotzdem arbeitet Eckhart an übergreifenden Themen, die sich an den verschiedensten Stellen und in unterschiedlichsten Quellen doch zusammenfügen. Die gesamten Ausführungen bilden einen Zusammenhang, der immer wieder auf den gleichen Motiven und Kernbegriffen gründet.

Verbunden sind die Schriften durch eine Fülle von Zitaten und Hinweisen, die für den Leser allerdings nicht immer aufzulösen sind. Die Ursachen liegen sowohl in der Situierung wie den Verwendungszusammenhängen der Schriften. Zum Ersten hat Eckhart zu verschiedenen Zeiten und Orten daran gearbeitet, beispielsweise an dem *Opus tripartitum*. Die Arbeit daran beginnt ab 1305 in Erfurt,⁴⁵ dann folgen Parisaufenthalte, die Zeit in Straßburg, bis er das Werk in seiner späten Wirkungszeit in Köln abschließt, wo er sich auf der Grundlage des Straßburger Materials mit dem Inquisitionsprozess auseinandersetzen muss.⁴⁶ Zum Zweiten vereinigt Eckhart unterschiedliche Intentionen, die sich auf die formale Gestaltung der Einzelwerke auswirken. Die Fülle der Schriften gehorcht unterschiedlichen Zwecken, die zwischen Seelsorge und theologischer Spekulation liegen. Nicht nur die Redesituationen, auch die Form schwankt vom theologisch – philosophischen Traktat mit abstrakter Begrifflichkeit bis hin zur bildreichen Volkspredigt, erstere zumeist in Latein, letztere in Mittelhochdeutsch. Und schließlich sorgt die unübersichtliche Überlieferungssituation für weitere Irritationen. Als ein Beispiel können die lateinischen *sermones* gelten, die mehr Entwurf als fertige Schrift sind,⁴⁷ deren Autorenfrage nicht eindeutig geklärt ist und die nur in einem Exemplar von Nikolaus von Kues überliefert wurden, das zum Leittext der kritischen Ausgabe wurde.

⁴⁵ Vgl. Sturlese: *Opus tripartitum* (1995) S. 443. Ruh: *Mystik* (1996) S. 290. Steer: *Die Schriften Meister Eckharts* (2002) S. 228.

⁴⁶ Ruh: *Kölner Predigten* (1999) S. 44.

⁴⁷ Siehe dazu: Koch in LW Bd. IV S. XXIX: „Die ganze Sammlung ist eine Sammlung von Entwürfen, von denen eigentlich kein einziger bis zum letzten ausgearbeitet ist.“

Der Arbeit an Eckhart geht bei jedem Interpretieren also erst die Konstruktion eines Gesamtwerkes mittels einer Annahme voraus, aus welcher Perspektive Eckhart und sein Werk zu verstehen sei, um damit in die Lage versetzt zu werden, Aussagen über das heterogene Textmaterial zu machen. In der Forschung führte dies zu unterschiedlichen Deutungen Eckharts, die in eine ältere und eine gegenwärtige Phase eingeteilt werden können.⁴⁸ In der im Folgenden beschriebenen älteren Phase stehen sich eine philosophische und theologisch-mystische Eckhart-Deutung gegenüber, während das Folgekapitel als jüngere Entwicklung beschreibt, wie diese Perspektiven in einer überlieferungsgeschichtlichen Deutung aufgehoben werden.

Gleichermaßen richtungsweisend wie verdienstvoll ist die Aufarbeitung Eckharts unter philosophischer Prämisse, die von Kurt Flasch ausging und in der Folgezeit als Bochumer Schule betitelt wurde. Die Bochumer Schule sieht in Eckhart einen Philosophen, der Mystik als geistigen Abstraktionsprozess versteht.⁴⁹ Demgegenüber steht eine religiös-mystische⁵⁰ Einordnung, welche die spirituelle Ausrichtung Eckharts für ein Verständnis seines Werkes zugrunde legt, innerhalb dessen Eckharts Denken in dem Ziel der Einswerdung und Verschmelzung mit Gott als *unio mystica* mündet: „Es wird aber zu zeigen sein, wie es bei Eckhart, auf welchem Wege er sich auch bewegt bzw. seine Hörer führt, jedesmal mit einer gewissen Zwangsläufigkeit zu Überschreitungen von manchmal schwindelerregender Waghalsigkeit kommt. Und da ist man dann eben bei Eckhart dem Mystiker in seiner Eigentümlichkeit.“⁵¹ Zweifelsohne wirkten Eckharts Ausführungen auf die Mystik

⁴⁸ Die neuesten Forschungsüberblicke finden sich in Largier: Perspektiven (1995) und Steer: Meister Eckhart (2002), Steer: Die Schriften Meister Eckharts (2002)

⁴⁹ Nach Flasch (1987) S. 167 gilt für das Wort Mystik: „Man sollte es für Eckhart gar nicht oder mit neuen rechtfertigenden Argumenten verwenden.“ Siehe vor allem auch Flasch: Deutsche Mystik (1988). Entsprechend deutlich äußerte Flasch sich in Flasch: Procedere ut imago (1984) S. 131. Siehe auch: Waldschütz (1989). Als neuere Publikation: Manstetten (1993). Von S. 28-43 findet sich hier ein gebündelter Überblick über die philosophische Eckhart – Rezeption. Widerspruch zu Flasch formuliert etwa Margreiter (1997) S. 16: „Doch er [= K. Flasch] zielt auf eine schlechthinnige Eliminierung des Begriffs [= der Mystik].“ Als neuere Publikationen zu einem philosophischen Eckhart siehe z. B. Krieger (1998), Kreuzer (2000) S. 83-117 und Schönberger (2000).

⁵⁰ Zum Begriff Mystik siehe die Erörterung in Margreiter (1997) S. 17f. Letztendlich hängt es von der Auffassung des Wortes Mystik ab, Eckhart als Mystiker zu bestimmen, so die These des Autors.

⁵¹ Weiß (1980) S. 103.

zurück,⁵² aber ob Eckhart selber mystische Erfahrungen gemacht hat, kann nur vermutet werden: „Vor allem muss gefragt werden, ob das, was Eckhart predigte, das 'Stehen' in Gottes Güte und Gerechtigkeit, die Gottesgeburt im Seelenfünklein, die Abgeschiedenheit, die Freiheit ohne gleichen der geistig Armen, und wie er darüber predigte, in emphatisch-charismatischer Sprechweise, nicht gerade die von ihm verschwiegene mystische Eigenerfahrung voraussetzte.“⁵³ Die Frage nach der Erfahrungsseite lässt Eckhart in die Nähe zu volksfrommen Strömungen der Erlebnismystik treten. In diesen Zusammenhang gehören Betrachtungen über die Themen des Seelenfunkens und der Abgeschiedenheit, die eine erfahrungsorientiert-mystische Wertung zulassen,⁵⁴ allerdings auch zu einer verengten Eckhart-Sicht führen können.⁵⁵ Den vorläufigen Abschluss der Diskussion leistete G. Steer, der anhand der Quellen Eckharts sein Selbstverständnis als Philosoph bzw. Mystiker nachzeichnet und zu dem Ergebnis kommt: „Wenn nicht alle historischen Zeugnisse trügen, hat sich Eckhart selbst nicht als ‚Mystiker‘ verstanden, und er ist auch von seinen Zeitgenossen und Nachfahren nicht als solcher verstanden worden. [...] Eckhart sah sich vielmehr als *meister*, als Lehrer und Prediger der Wahrheit, die für ihn Christus war, in und aus der er lebte, dachte und sprach.“⁵⁶

⁵² Schweitzer (1997) S. VII: „Zumindest in bezug auf Eckharts Wirkung den Begriff 'Mystik' zu vermeiden, heißt, das Kind mit dem Bade auszuschütten [...].“

⁵³ Vgl. Ruh: Meister Eckhart (1985) S. 189. Vgl. ebd. S. 187. Langer problematisiert für eine Einordnung den Begriff der Erfahrung im 14. Jahrhundert und sieht in Eckhart den Gegenpol zur affektbetonten Nonnenfrömmigkeit: „Es besteht kein Zweifel, daß Ekstasen und andere Sondererfahrungen bei Eckhart keine Rolle spielen und daß er sie von verschiedenen Gesichtspunkten aus in Frage stellt.“ Langer: *Mystische Erfahrung* (1987) S. 231.

⁵⁴ Vgl. Weiß (1980) S. 105.

⁵⁵ Hier beginnt der Bereich der Spekulation: „Von seinem [= Eckharts] inneren geistlichen Leben wissen wir sehr wenig. Wir können nur vermuten, daß er hohe Gnaden erlebt hat.“ Oechslein (1980) S. 121.

⁵⁶ Steer: *Meister Eckhart* (2002) S. 753. Vgl. Mojsisch (1997) S. 101.

1.2 Die überlieferungsgeschichtliche Methode in der Forschung

In den neunziger Jahren setzte sich eine weitere Form der Eckhart – Erarbeitung durch, deren Innovationsschub von der überlieferungsgeschichtlichen Methode ausging. Die ersten Forderungen nach Benutzung dieser Methode wurden von Ruh schon 1978 formuliert⁵⁷ und systematisch innerhalb der „Würzburger Forschergruppe“⁵⁸ vorangetrieben.⁵⁹ Die Namen wichtiger Protagonisten der Eckhart-Forschung sind hier zu finden,⁶⁰ einen geeigneten Überblick über die Verbreitung gibt der Forschungsbericht von W. Williams-Krapp.⁶¹ Den Uneinheitlichkeiten und Unsicherheiten in Eckharts Werk wird in der überlieferungsgeschichtlichen Methode dadurch Rechnung getragen, dass die Quellen zum einen so weit möglich für die Deutung datiert und situiert werden, zum anderen wird das vorliegende Eckhart-Material als Arbeitsbasis hinzugezogen, sofern es inhaltlich zu den Gedanken Eckharts passt, und nicht nur daran gemessen, ob Eckhart selbst der Autor und Redaktor ist. Dazu ist es wichtig die Quellenbelege innerhalb ihrer Werkkontexte kritisch zu erörtern. Und schließlich werden Fragen der Überlieferung gestellt, indem bewusst nach Autor, Publikation, Drucker, Redaktor, Verfasser, Schreiber und Überlieferungsdaten gefragt wird.⁶² Im Falle des Autors ist auch die Rede von Verfasserzuschreibungen⁶³ oder Autorbewusstsein.⁶⁴

Eine Arbeitsweise, die sich ausgehend von überlieferungsgeschichtlichen Fragen vor allem mit dem historischen Umfeld und den Adressaten beschäftigt, wurde von B. Hasebrink formuliert. Ihre Begründung erfährt diese Methode durch den Versuch, Eigenarten des mystischen Sprechens zu klären: „Die Rede von der Sprachnot formuliert die Prämissen der Negativen Theologie nur sprachwissenschaftlich um, ohne ihre Geltung für das sprachliche Handeln Eckharts zu prüfen. Das besondere

⁵⁷ Ruh: Editionspraxis (1978).

⁵⁸ Die Benennung erfolgte durch Williams-Krapp (2000) S. 3.

⁵⁹ Ruh: Überlieferungsgeschichte (1985).

⁶⁰ Steer: Textgeschichtliche Edition (1985).

⁶¹ Williams-Krapp (2000). Siehe dazu Grubmüller: Überlieferung (2002) S. 7.

⁶² Vgl. Williams-Krapp (2000) S. 3.

⁶³ Williams-Krapp (2000) S. 13.

Handlungsprofil der Predigt, ihr hoher Rationalitätsstandard, ihre argumentative Themenentfaltung, die Integration des Rezipienten durch personale Deixis und seine Identifizierung mit dem Sohn Gottes müssen ihr entgehen.“⁶⁵ Dies führt zu einer besonderen Perspektive auf Sprache als Sprach-Handeln: „Die Abhängigkeit der Textgestaltung von den Bedingungen ihres Gebrauchs [...] Textpragmatik“⁶⁶

Die pragmatische Forschungsperspektive, welche eine werkorientierte Erarbeitung Eckharts verlässt und stattdessen seine Plausibilität in den engen gesellschaftlichen und geschichtlichen Verknüpfungen findet, wurde von Klaus Jacobi vorgestellt.⁶⁷ Meister Eckharts Ausführungen sind hier nicht ohne den Adressaten zu verstehen und die Eigenheit seiner Gedanken wird erst durch seine Auseinandersetzung mit scholastischen wie auch volksfrommen Strömungen verständlich.⁶⁸

Die Grenze einer solchen Methodik liegt, wie O. Langer bemerkt, darin, dass „der historische Rezipient für eine Datenerhebung nicht zur Verfügung steht“⁶⁹ und bei Eckhart in der Vielfalt der Angesprochenen, etwa Adeligen, Angehörigen monastischer Lebensformen oder dem sogenannten einfachen Volk⁷⁰, unscharf bleibt. Eine pragmatische Vorgehensweise bleibt darüber hinaus auch methodisch nicht unproblematisch. In ihm tritt der „textexterne Leser zugunsten des textinternen, impliziten zurück“⁷¹ – das heißt, dass die an Eckharts Werk erkennbare Haltung des jeweiligen Lesers ausgewertet wird. In der theoretischen Bestimmung ist diese Vorgehensweise letztendlich mit Problemen behaftet, in der die unterschiedlichen Interpretationsrichtungen – vom Leser oder vom Werk aus – nicht genau getrennt

⁶⁴ Williams-Krapp (2000) S. 17.

⁶⁵ Hasebrink: Predigtverfahren (1992) S. 162.

⁶⁶ Hasebrink: Predigtverfahren (1992) S. 152.

⁶⁷ Jacobi (1997).

⁶⁸ Vgl. Jacobi (1997) S. 8f. Ders. S. 10: „Eckhart predigt in Gruppen, die auf besondere Weise ein religiöses und spirituelles Leben suchen. Er nimmt ihre Intention auf. Gedanklich steht er diesen Gruppen nah, und man kann annehmen, daß die Ordensoberen dies wußten, als sie ihn nach Straßburg schickten. Die religiös Begeisterten konnten sich von Eckhart verstanden fühlen.“

⁶⁹ Langer: Publikum (1997) S. 178.

⁷⁰ Langer formuliert seine Kritik aus der Perspektive eines Ansatzes, der ebenfalls das historische Umfeld berücksichtigt, von ihm selbst aber als sozialgeschichtlich bezeichnet wird, siehe Langer: Publikum (1997) S. 175-177.

⁷¹ Vgl. Langer: Publikum (1997) S. 178.

werden können: „Aus dieser Reduzierung des rezeptionsgeschichtlichen Ansatzes ergibt sich aber die Frage, ob sich, wie Gunter Grimm mit Recht einwendet, der implizite Leser eines Textes überhaupt ohne Wissen um das Kommunikationsverhältnis des Autors und seines Publikums rekonstruieren läßt.“⁷²

Die neuesten Publikationen zu Eckhart gehen von überlieferungsgeschichtlichen Fragestellungen aus. Innerhalb der gegenwärtigen Phase der Eckhart-Rezeption gibt es verschiedene thematische Ausrichtungen, über die hier ein Überblick gegeben wird, der dazu dient, die eigene Verwendung überlieferungsgeschichtlicher Begriffe zu begründen.

Zunächst sind die Autoren zu nennen, die eng an die überlieferungsgeschichtliche Methode angelehnt ausführlich editorische und philologische Fragen thematisieren, dementsprechend auch immer nur deutlich abgegrenzte Quellen des Werkes zur Bearbeitung auswählen, so in der Monographie zu den Melker Abschriften Eckharts durch Freimut Löser. Der Verfasser diskutiert Anlage und Herkunft der Quellen, Herkunft der Sammlung und erörtert die Autorschaft, indem er den redaktionellen Charakter betont: „Person des Redaktors, Art und Zweck der Redaktion und ihr Zielpublikum müssen ins Auge gefasst werden.“⁷³ Aufgrund des Fundortes kann er gesicherte Vermutungen über die Adressaten anstellen und auf die Intention der Texte schließen, die dem „Dienst an den Mitbrüdern“⁷⁴ dienten. G. Steer fasst die Forschungsdiskussion zu Datierung und Situierung in einem umfassenden Aufsatz 2002 zusammen, in welchem er alle Quellen so weit wie möglich datiert und situiert.⁷⁵ Er diskutiert an Quellen den mystischen Charakter Eckharts⁷⁶ und untersucht Einzelpredigten, indem er von ihrem situativen und zeitlichen Zusammenhang ausgeht.⁷⁷ Die von Loris Sturlese herausgegebene zweibändige Aufsatzsammlung, welche prominente Vertreter der Eckhart – Forschung präsentiert,

⁷² Langer: Publikum (1997) S. 179.

⁷³ Löser: Melk (1999) S. 5. Die gleiche Arbeitsweise nur an anderen Eckhart Quellen siehe Löser: Nachlese (1992) und Löser: ‚Bürglein-Predigt‘ (1999).

⁷⁴ Löser: Melk (1999) S. 56.

⁷⁵ Steer: Die Schriften Meister Eckharts (2002) S. 228.

⁷⁶ Steer: Meister Eckhart (2002).

thematisiert jeweils einen zusammenhängenden und dementsprechend kurzen Quellentext, der unter vorangehender Beschreibung der Datierung, Situierung und Textüberlieferung ausdrücklich überlieferungsgeschichtlich erarbeitet wird.⁷⁸ Die letzten Aufsätze Kurt Ruhs vor seinem Tod stellen Fragen nach Situierung und Adressaten. So bekräftigt er den Zweifel an der Adressatin des *Liber Benedictus*,⁷⁹ der schon früher geäußert wurde, und stellt dar, dass keine Kölner Predigten nachweisbar sind. Die Datierung nach Köln geschah durch einen Redaktor,⁸⁰ eine These, die verlangt, dass die Datierung und Situierung auch in dieser Arbeit nur mit Vorsicht vorzunehmen ist. Dies ist durch die insgesamt unsichere Überlieferungssituation Eckharts begründet, so werden von den 64 Predigten der wichtigsten Predigtsammlung, dem *Paradisus*, nur 32 Eckhart zugeschrieben.⁸¹

In der neueren Forschung führte die Diskussion unter Berücksichtigung der überlieferungsgeschichtlichen Methode zu zwei Themenfeldern. Zum Ersten werden Fragen der Sprache Eckharts reflektiert, zum Zweiten wird Eckhart intertextuell vergleichend zu anderen Autoren und sozialen Strömungen seiner Zeit aufgearbeitet. Alle Autoren stellen hier die Frage nach der Bedeutung der Worte und reflektieren Bedingungen ihres Vermittlungsprozesses, und dies durch die Untersuchung der Funktion des Autors, der Rezipienten oder der historischen Vorgaben der Sprache Eckharts. Für diese Arbeit werden vor allem die Ausführungen von A. M. Haas, W. Haug, B. Hasebrink, J. Seelhorst und S. Köbele⁸² wichtig und an entsprechender

⁷⁷ Steer: Predigtzyklus (2000).

⁷⁸ Um nur einige Autoren zu nennen: Flasch, Haas, Hasebrink, Haug, Köbele, Löser, Mojsisch, Ruh, Steer, Sturlese.

⁷⁹ Ruh: *Liber Benedictus* (1995).

⁸⁰ Vgl. Ruh: *Kölner Predigten* (1999) S. 44.

⁸¹ Largier: *Meister Eckhart* (1993) S. 736f.

⁸² Für Haas und Haug ist anzumerken, dass sie sich mit dem sprachlichen Fragehorizont teilweise über 25 Jahre auseinandersetzen, so dass überlieferungsgeschichtliche Fragen nicht unbedingt ein inhaltliches Novum für sie darstellen. Der Kürze halber werden von den hier genannten Autoren nur die neuesten Arbeiten genannt, die Auflistung wäre sonst zu groß: Haas: *Mystik im Kontext* (2004) v.a. S. 89-105, Haas: *Verständlichkeit mystischer Erfahrung* (2000), Haug: *Wendepunkte* (1999), Köbele *Predigt 16b* (1998), Hasebrink: *Einic Ein* (2002), Seelhorst (2003).

Stelle zitiert, die Liste der Namen, die hier beteiligt sind, ließe sich aber noch weiter fortsetzen.⁸³

Der Reflexion über Sprache und Vermittlung korrespondiert innerhalb des überlieferungsgeschichtlichen Ansatzes eine vergleichende Perspektive, die Eckhart mit Autoren und Strömungen seiner Zeit verbindet. Eine der neueren Beiträge ist die Aufsatzsammlung K. Jacobis,⁸⁴ die Abhandlungen zu den verschiedenen Phasen Eckharts und den unterschiedlichen Adressaten der jeweiligen Situation umfasst.⁸⁵ Darüber hinaus ist eine Anzahl von vor allem Interpretinnen zu nennen, die Eckharts Verbindung zur Volks- und Beginnenfrömmigkeit untersuchen, oder aber Untersuchungen der Beginnenfrömmigkeit, die auf Eckhart eingehen.⁸⁶ Auch O. Langer arbeitet vergleichend zu den Nonnenviten,⁸⁷ allerdings wurde seine Ausprägung der überlieferungsgeschichtlichen Methode kritisiert. So ordnet er die Frauenfrömmigkeit dem Ansatz Eckharts unter, denn Langer untersucht die Quellen in einem Rahmen, „[...] in welchem die Nonnenviten – ohne die jeweiligen gattungsspezifischen Ausprägungen genügend in Rechnung zu stellen, am Maß der Predigten und Traktate Eckharts gemessen werden. Dies läuft gezwungener Maßen darauf hinaus, daß die Nonnenviten in Distanz gestellt werden zu den Predigten Eckharts [...].“⁸⁸ Der Anlass für eine Abwertung der Frauenfrömmigkeit gründet teilweise in den Quellen, wenn Eckharts Worte als „beglückend im Bewusstsein, das Sublimste geistliche Wissens angehört zu haben, verwirrend in der Unmöglichkeit, die eigentlichen Zusammenhänge der aufgetanen spirituellen Welt zu erfassen [...]“⁸⁹ beschrieben werden. Für eine Wertung ist es allerdings notwendig, die

⁸³ Die genannten Autoren dominieren durch die Fülle der Beiträge die Forschungsdiskussion.

⁸⁴ Jacobi (1997).

⁸⁵ So werden folgende Themen untersucht, um nur einige zu nennen: Die Straßburger Zeit Eckharts, das oberrheinischen Publikum als Adressat, die Literarizität der Schriften Eckharts, der Verständnishorizont des einfachen Volkes als Hörer Eckharts oder etwa Eckharts Kölner Zeit.

⁸⁶ Hier vor allem Acklin Zimmermann (1993), Acklin Zimmermann (1994), Acklin Zimmermann (1998), Rizek (1999), Bürkle (1994), Bürkle (1999), Ruh: Beginnenmystik (1984), Ruh: Spiritualität (1984), Langer: Erfahrung (1992), Langer: Mystische Erfahrung (1987), Langer: Frauenmystik (1990). Wegweisend sind die Arbeiten K. Ruhs, z.B. Ruh: Spiritualität (1984).

⁸⁷ Langer: Mystische Erfahrung (1987).

⁸⁸ Acklin Zimmermann (1998) S. 565 Anm. 6. Vgl. ebd. S. 569.

unterschiedlichen Bildungsvoraussetzungen für Nonnen zu beschreiben.⁹⁰ Sie sind nicht einfach ungebildet, denn „[...] die These des Missverstehens wäre vor allem anders zu begründen.“⁹¹ Rizek führt hier den eckhartschen Unsagbarkeitstopos an, in dem die sprachliche Darstellung aufgrund der Unvermittelbarkeit der Bedeutung als Merkmal mystischer Sprache überhaupt zu „Sprachverlust und Trotzdem-Sprechen“⁹² neigt. Die sogenannte Unwissenheit der Frauen kommt nur der Einsicht in die Unmöglichkeit des Sprechens über Gott nach.

Für neuere Arbeiten Langers gilt die Kritik der Abwertung von weiblicher Erfahrungsmystik nicht mehr.⁹³ Innerhalb eines Vergleichs mit weiteren Autoren ist sogar die Frage zu stellen, inwieweit Eckhart von Beginen bzw. von der von Frauen getragenen Mystik beeinflusst wurde, was in einem Fall sehr wahrscheinlich ist. So hatte Eckhart Kontakte zu Godefroid de Fontaines, der ein positives Gutachten über Marguerite Porètes „Miroir des simples âmes“ verfasste.⁹⁴ Und schließlich gibt es eine Fülle von vergleichenden Untersuchungen, die Eckhart mit Hadewijch,⁹⁵ Mechthild von Magdeburg,⁹⁶ Dietrich von Freiberg,⁹⁷ Heinrich Seuse,⁹⁸ Tauler⁹⁹ und den Freigeistern¹⁰⁰ in Bezug setzen.

Eine dritte und letzte Ausrichtung der Eckhart-Forschung widmet sich der Schilderung des Gerichtsverfahren gegen ihn, insofern überlieferungsgeschichtlich zentral, weil durch die Liste der Inkriminierungen rückwirkend auf die Authentizität der Texte Eckharts geschlossen werden kann. Im Sommer 1326 wird Eckhart wegen des Verdachts auf Häresie angezeigt. Die Ursachen liegen weniger in der

⁸⁹ Ruh: Eckhart (1985) S. 12f.

⁹⁰ Vgl. Acklin Zimmermann (1994) S. 19 und 175.

⁹¹ Rizek (1999) S. 276.

⁹² Rizek (1999) S. 273.

⁹³ Vgl. Langer: Christliche Mystik (2004) S. 303.

⁹⁴ Vgl. Ruh: Kölner Predigten (1999) S. 46. Siehe Ruh: Beginenmystik (1984).

⁹⁵ Ruh: Beginenmystik (1984). Largier: Historiographie (2000).

⁹⁶ Ruh: Beginenmystik (1984). Weiss (1995). Largier: Historiographie (2000).

⁹⁷ Hier vor allem: Mojsisch (1977), darüber hinaus: Flasch: *Procedere ut imago* (1984), Largier: Historiographie (2000). Largier: *Entfremdung* (1991). Largier: *Zeit* (1989). Halfwassen (1997).

⁹⁸ Largier: *Anima* (1987). Haas: *Selbsterkenntnis Tauler* (1971). Haas: *Gottleiden* (1989). Haas: *Gelassenheit* (1996). Seelhorst (2003). Piesch (1966).

⁹⁹ Mieth (1969). Haas: *Tauler Selbsterkenntnis* (1971).

Auseinandersetzung der Dominikaner mit den Franziskanern als vielmehr in Zwistigkeiten innerhalb des Ordens. Diese bestehen nach K. Bihlmeyer aus einem Konflikt zwischen einer strengeren und einer laxeren Richtung,¹⁰¹ eine These, die in der Forschung häufig wiederholt wurde.¹⁰² Zwei Mitbrüder Eckharts, Hermann de Summo und Wilhelm von Nidecke, versuchen sich von den Vorwürfen des Visitators Nikolaus von Straßburg zu entlasten, indem sie Eckhart anzeigen. Hermann de Summo wird in der Forschung als Intrigant charakterisiert.¹⁰³

Im Überblick über die neueste Literatur zu Eckhart wären noch weitere Beiträge zu nennen, die sich nicht explizit in einen überlieferungsgeschichtlichen Fragehorizont einreihen lassen, sondern Einzelthemen und –perspektiven verfolgen und die im Laufe der Arbeit genannt werden.

1.3 Ertrag einer überlieferungsgeschichtlichen Methode und die Grammatik des Körpers

Die vorliegende Arbeit untersucht den Körper sowohl als Gegenstand, aber auch als Bedingung von Sprache, denn vorgeprägte begriffliche Systeme von Körper und Sinnlichkeit präformieren die Sprachwerdung mystischer Erfahrung. Es ist das Ziel, durch das Gesamtwerk Eckharts eine Grammatik des Körpers zu untersuchen, die Inhalte des heterogenen Werkes zu einheitlichen thematischen Diskursen verknüpft. Die Verwendung überlieferungsgeschichtlicher Begriffe resultiert aus dieser Perspektive, denn die Verfahren der Situierung, Datierung und der kommunikativen Vermittlung an Adressaten begründen eine Vorgehensweise, welche Einzelbefunde jeweils kontextbedingt versteht. Durch Eckharts Heterogenität des Werkes ist eine Kontextualisierung bei der Untersuchung der Zitate das Hauptmittel, um die Verknüpfungen zu einer Gedankenführung zu beschreiben.

¹⁰⁰ Hofmann: Freigeister (1966). Schweitzer (1981).

¹⁰¹ Vgl. Seuse, Heinrich: Deutsche Schriften. Im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte. Hrsg. v. Karl Bihlmeyer. Stuttgart 1907. Anmerkung 94.

¹⁰² Vgl. Ruh: Meister Eckhart (1985) S. 168 und 170. Vgl. Trusen (1988) S. 70. Als neueren Aufsatz zu dem Thema: Köbele: Hunde des Herrn (1994).

Überlieferungsgeschichtliche Termini beschreiben die formale, Körper und Sinnlichkeit die inhaltliche Kohärenz eckhartscher Diskurse.

In den einzelnen Kapiteln werden die Belege immer wieder datiert und situiert, allerdings ist aufgrund der Unsicherheit der Textüberlieferung und Offenheit des Textzusammenhangs eine Datierung vielfach nur sehr ungenau möglich. Entscheidendes hat hier G. Steer geleistet,¹⁰⁴ der eine Übersicht über die Datierung aller Texte anfertigte, die er auf der Eckhart-Tagung 2003 in Erfurt tabellarisch vorlegte. Die Daten präsentieren mit nur wenigen Ausnahmen den Forschungskonsens und werden in der vorliegenden Arbeit immer wieder unter Zuhilfenahme anderer Autoren zitiert. Trotz der Ungesicherheit des eckhartschen Werkes ist fast immer eine Zuweisung der Werke in die groben Zeit- und Schaffensphase vorzunehmen, die wie folgt einzuteilen sind:

| | |
|-----------|---|
| 1280 | Theologiestudium in Köln |
| 1293/94 | Zweiter Paris-Aufenthalt |
| 1294-1302 | Aufenthalt im Erfurter Kloster |
| 1302/03 | Dritter Paris–Aufenthalt |
| 1303-11 | Ordensprovinzial der Provinz Saxonía mit Sitz in Erfurt |
| 1307 | Vierter Paris-Aufenthalt |
| 1314-22 | Von Straßburg aus Betreuung von Dominikanerinnenklöster |
| 1323-27 | Unter anderem Leiter des Generalstudiums in Köln |
| 1328 | Tod Eckharts in Köln, in Avignon (Verteidigung gegenüber der Inquisition) oder unterwegs nach Avignon |

Die Untersuchung situiert und datiert jeden Quellenbeleg direkt nach dem Zitat. Wenn auch nicht in allen so ist doch in vielen Fällen eine Wertung hinsichtlich der Stellung und Funktion des Zitierten im Gesamtwerk möglich. Nur in wenigen Fällen, bei zu starker Wiederholung desselben Befundes oder bei zu geringem Mehrwert für die Fragestellung, wurde auf Datierung und Situierung verzichtet. Der Frage des Autors wird dagegen nur an den wenigen virulenten Stellen nachgegangen, wo es für

¹⁰³ Vgl. Trusen (1988) S. 72.

¹⁰⁴ Steer: Die Schriften Meister Eckharts (2002) S. 228.

die Untersuchung relevant wird, so etwa im *Traktat vom edlen Menschen*, wo wichtige Informationen über den Adressaten der Schrift von Redaktoren ergänzt wurden. Die möglichen Adressaten der jeweiligen Schrift werden ebenfalls, soweit für die Untersuchung von Bedeutung, genannt und belegt. Hier lassen sich deutliche Unterschiede vom deutschen zum lateinischen Werk feststellen. Während zum Beispiel für den *Liber Benedictus* die Adressatenfrage zu einer Forschungsdiskussion führte, kann im lateinischen Werk immer nur von klerikal gebildeten Lesern ausgegangen werden. Hier ist die Situierung unscharf, da oftmals nicht zu klären ist, ob der Text für Studenten in Paris¹⁰⁵ oder Mitbrüdern in Erfurt verfasst wurde,¹⁰⁶ ob es sich um eine Lehrrede oder eine schriftliche Predigt handelt. Das Publikum der deutschen Werke können ebenfalls Mitbrüder sein, darüber hinaus aber auch die der Seelsorge Eckharts anvertrauten Nonnenklöster, Beginen und Begarden sowie Freigeister. Genaueres ist den Quellen häufig nicht zu entnehmen.

Für eine Erarbeitung des Körpers bei Eckhart muss aber die überlieferungsgeschichtliche Methode in besonderer Perspektive ausgeweitet werden. Der Körper stiftet mit seinen Begriffen und Topoi einen Zusammenhang im Werk, der an den unterschiedlichen Stellen immer wieder aufgenommen und in seinem anthropologischen und theologischen Kernbestand so wiederholt wird, dass dies von einer Einheitlichkeit der Gedanken zeugt. Soll hier das Thema trotz der verschiedensten Fundstellen bearbeitet werden, so muss nach den Kohärenzmitteln gefragt werden, die im eckhartschen Werk wirken und vom heterogenen Textbestand zu einer einheitlichen Fortschreibung der Gedanken zum Körper gelangen. Im Zentrum der Arbeit stehen damit die diskursverbindenden Mittel, die Eckhart einsetzt, um zu einem kohärenten Diskurs zu kommen. Die Fülle der Stilfiguren liegt sowohl im syntaktischen wie semantischen Bereich und bildet zusammen eine

¹⁰⁵ Als universitäre Texte werden die lateinischen Werke insgesamt in „Themenschwerpunkt und Sprechperspektive verlagert. Sein [Eckharts] Interesse richtet sich weniger auf Fragen der monastischen Lebensform als auf die philosophische Begründung seiner Theologie. Er führt damit eine Tradition im Dominikanerorden fort, die ihre Theologie in der Rezeption und Kommentierung nicht nur der Kirchenväter, sondern gerade auch der antiken und der islamischen Philosophie qualifiziert hatte.“ Hasebrink (Predigt 71) 1998 S. 231.

¹⁰⁶ Hasebrink (Predigt 71) 1998 S. 230 bemerkt zu Predigt 71, sie sei vor Novizen gehalten worden.

Grammatik des Körpers. Die Kernbegriffe der hier vorgetragenen Methode werden im Folgenden erläutert und ausgeführt.

Der Begriff ‚Diskurs‘ wird hier in einer Arbeitsdefinition als konstituierendes Regelwerk sprachlicher Erörterung verstanden und umfasst: „Theorien, die in der Untersuchung von Äußerungszusammenhängen [und] [...] regelbestimmten Sprachspielen“ wirksam werden.¹⁰⁷ Der Ausdruck eignet sich durch den Fragehorizont, den er aufwirft, besonders für die vorliegende Untersuchung. So fragt er nach Regeln, welche die Bedeutung mit den sprachlichen Zeichen verknüpfen, nach der Sinnkonstitution sprachlicher Zusammenhänge, der Art und Weise der Verknüpfung von Einzelbedeutungen zu einer Erörterung und der Verknüpfungsart unterschiedlicher Diskurse untereinander. In diesem Zusammenhang wird die Position des Autors oder die Textentstehung genauso reflektiert wie die Decodierung und Rezeption durch den Leser.

Dieser Fragehorizont steht in Verbindung zur überlieferungsgeschichtlichen Methode wie auch zu Begrifflichkeiten der *new philology*.¹⁰⁸ Sie versteht sich als Methode zur Untersuchung von Texten in ihren Gebrauchszusammenhängen, Grubmüller spricht von dem Übergewicht der Performanz, und hier sogar von einem „performative turn“.¹⁰⁹ Die Untersuchung fokussiert Textvarianten in besonderem Sinn,¹¹⁰ der auch auf Eckhart zutrifft. So gibt es keinen authentischen Text,¹¹¹ sondern nur eine Überlieferung des Materials in Textvarianten. Gerade die Unterschiede sind für die Untersuchung wichtig, entschlüsseln sie doch die Zusammenhänge, Situation und Intention des Textes.¹¹² Auch die Position des Autors wird - ähnlich wie in der überlieferungsgeschichtlichen Methode – problematisiert, braucht hier aber als

¹⁰⁷ Fohrmann (1997) S. 372.

¹⁰⁸ Eine geeignete Einleitung und Übersicht zu dem Thema findet sich in Grubmüller: Überlieferung (2002) und Müller (2001).

¹⁰⁹ Grubmüller: Überlieferung (2002) S. 11 Fußn. 33.

¹¹⁰ Vgl. Williams-Krapp (2000) S. 5. Müller (2001) S. 4 spricht sogar von einem „Lob der Variante“.

¹¹¹ Der authentische Text, der sogenannte Archetyp ist nach Müller (2001) S. 3f. als „[...] die Vorstellung einer und nur einer verbindlichen Textgestalt, auf die dann alle anderen mehr oder minder fehlerhaften zurückzuführen sind [...]“ in Frage gestellt.

¹¹² Müller (2001) S. 3 schreibt dazu, es „[...] lassen sich Abweichungen zwischen Handschriften nicht mehr ohne weiteres als ‚Fehler‘ eliminieren und in einem gereinigten Text nur mehr in den textkritischen Apparat verbannen.“

diskurstheoretischer Allgemeinplatz vom Verschwinden des Autors¹¹³ nicht weiter vertieft zu werden.

Diese Begrifflichkeiten führen in der Untersuchung Eckharts ebenfalls zu einer „Sorge um Text“¹¹⁴, wofür in der vorliegenden Arbeit der Begriff des offenen Diskurses gefunden wird. Offen ist nicht nur die Frage des Autors, der Überlieferung, sondern auch die inhaltliche Kohärenz des Diskurses, es „[...] wird damit die Vorstellung vom Text als geschlossenem Gebilde, dem dann eine ebenso geschlossene Interpretation zu antworten habe, verabschiedet.“¹¹⁵

Begrifflichkeiten in überlieferungsgeschichtlicher Perspektive korrespondieren direkt damit und ergänzen die Methode. So bemerkt F. Löser: „Eckharts deutsches Predigtwerk bildet ein vielfältig miteinander verwobenes Netz.“¹¹⁶ Und Haug ergänzt, dass Eckhart bestimmte „Referenzsysteme“¹¹⁷ auswählt. Und schließlich sei ein letzter theoretischer Ansatzpunkt genannt, der sich begrifflich in Nähe zu dem hier vorgestellten befindet, dass Eckhart erst mittels verschiedener Figuren den Diskurs schafft, der Kontextualismus. Als Kontextualist bezeichnet sich Haas, der bemerkt: „Dazu kommt, dass der Text selber einen neuen, bisher nicht bekannten ‚Kon-text‘ erschafft, sofern er im Ensemble all der genannten Konstituenten [= Bedeutungsfülle der Worte, mystische Verwendung entgegen Vorprägung] eine unsäglich reiche Kohärenz mannigfachster semantischer Bezüglichkeiten zusammenbindet.“¹¹⁸ Eckhart transformiert Sprache auf der Basis der Offenheit seiner Autorschaft und seines Textes. Seine Sprachinnovation ist auch im historischen Kontext begründet, in dem es zum Übergang von der oralen zur literalen Überlieferung kommt. Innerhalb der Oralität sind Varianten wesentliches Merkmal. Wenn Begründungen auch im Kontext gefunden werden, so wird dieser aber nicht verabsolutiert. Wie in der Einleitung beschrieben kommt es von Erfahrungen oder Anschauungen zu einer kontextuellen sprachlichen Deutung, ein Prozess, der sich

¹¹³ Vgl. Müller (2001) S. 4. In der Mediävistik gilt, dass die „Manuskriptkultur“ zur „Ablösung vom Autor“ führt, Grubmüller: Verändern (2001) S. 31.

¹¹⁴ Grubmüller: Verändern (2001) S. 32.

¹¹⁵ Müller (2001) S. 4.

¹¹⁶ Löser: Einzelpredigt (1992) S. 62.

¹¹⁷ Haug: Grundlegung (1984) S. 498.

gegenseitig bedingt, so dass hier nicht einem übersteigerten Kontextualismus, der jede Art der Erfahrung auflöst, gefolgt wird.¹¹⁹

In der weiteren methodischen Terminologie ist diese Arbeit inspiriert von B. Hasebrink und S. Köbele. In einem offenen Diskurs wird durch Stilfiguren als Kohärenzmittel die Grammatik des Körpers hergestellt, ein Konzept, das B. Hasebrink am Liebesgespräch bei Eckhart entwickelt. So geht es ihm in der Untersuchung von Predigten um eine „Grammatik der Liebessprache“¹²⁰, die durch „Kohärenzmittel“¹²¹ hergestellt wird. Er benutzt nicht den Begriff Diskurs, unterscheidet aber sehr wohl zwischen der Textoberfläche und den sich dahinter fortschreibenden Inhalten: „Sie [= die von ihm benutzte Methode] sucht nicht nach systematisch vollständigen, auf der Textoberfläche abgebildeten Argumentationszusammenhängen, sondern nach literarischen Verfahren und homiletischen Strategien (Exemplifizierung, Autorisierung, Metaphorisierung, Instruktion, Erwartungsunterstellung u.a.), die gerade deswegen kommunikativ wirksam sind, weil sie den propositionalen Gehalt der Argumentation nur verkürzt wiedergeben und ihre Bestandteile auf die appellative Textfunktion hin zuspitzen: Die Diskontinuität in der Argumentation auf der Textoberfläche dient der Sinnkontinuität der Handlungseinheit Predigt.“¹²² S. Köbele vergleicht deutsche und lateinische Quellen und kommt zu der Beobachtung, dass sich Eckhart einer entgrenzten Grammatik¹²³ bedient, was sich mit der Feststellung der new philology verknüpfen lässt: Geschriebenes ist ein „unfester Text“,¹²⁴ den „Textoffenheit“¹²⁵ kennzeichnet.

¹¹⁸ Haas: *Mystik im Kontext* (2004) S. 9.

¹¹⁹ Diese doppelte Stoßrichtung der Untersuchung entspricht Wilke (2000) S. 120, die zu einem ambivalenten Urteil bei Seuse kommt: „Auf die Mystik übertragen schienen Seuses ‚Hingenommenheit in die formlose Abgründigkeit‘ und Abramovics Leere-Erfahrung in der Tat auf ein kontextunabhängiges Element hinzudeuten, andererseits lässt sich dieses Element nicht unqualifiziert fassen. Kontextualität ist schon rein formal gegeben [...]“

¹²⁰ Hasebrink: *Einic Ein* (2002) S. 444.

¹²¹ Hasebrink: *Predigtverfahren* (1992) S. 160.

¹²² Hasebrink: *Predigtverfahren* (1992) S. 157.

¹²³ Köbele: *Grammatik* (1994).

¹²⁴ Müller (2001) S. 5. Siehe dazu Grubmüller: *Verändern* (2001).

1.4 Die Leistung einer Grammatik des Körpers: Zu erwartende Ergebnisse

Die Methode des offenen Diskurses ist in der Lage, die Heterogenität des eckhartschen Werkes zu verarbeiten. Dies wird also nicht als willkürliches oder unstrukturiertes Textkonvolut begriffen, wie es teilweise in der Forschung vermutet wurde: „Wenn man Eckhartsche Predigten auf ihren Argumentationszusammenhang hin analysiert, so wird man feststellen, dass eine argumentative Strategie so gut wie völlig fehlt. An ihrer Stelle steht die Verknüpfung über den Bedeutungszusammenhang, auf den der Bibeltext in der oft willkürlichsten Aufsplitterung bezogen wird. Es wird also nicht ein Argument diskursiv entwickelt, sondern es wird über die Deutung des Schriftwortes eine immer schon vorgegebene und vorausgesetzte Wahrheit ausgesprochen. Es ist immer dieselbe Wahrheit, nur die Einstiegsorte wechseln je nach dem biblischen Material, das zugrunde gelegt wird.“¹²⁶ Haug deutet am Ende des Zitates eine Bedeutungstheorie an, die einen Werkzusammenhang herstellt, bleibt aber mit „dieselbe Wahrheit“ noch ungenau.

Die Grammatik des Körpers verläuft quer zu den Grenzen in der Zeit Eckharts vorgegebener Diskurse, vor allem, wenn sie der Tradition entstammen. Es ist Eckhart innerhalb dieser Grammatik möglich, die unterschiedlichsten Inhalte einzubauen und in seinen Gedankengang zu integrieren, denn die Fülle seiner Zitate der Philosophie und Theologie belegen seine deutlich intertextuelle Arbeitsweise. Im einzelnen liegt der offene Diskurs quer zur tradierten Bibelexegese oder zur Verwendung des Latein. Eckhart integriert unterschiedliche Quellensorten und –gattungen, denn die Grammatik des Körpers umfasst lateinische Kommentare, lateinische und deutsche Predigten sowie Traktate.

¹²⁵ Müller (2001) S. 5.

¹²⁶ Haug: Das Wort (1997) S. 588f.

¹²⁷ Schon B. Welte zeichnete die Integrationsleistung Eckharts vor: „Das Merkwürdige dabei ist, dass dieser mystische Lebensweg auf einer spekulativen und theoretischen Vorzeichnung entworfen ist, die bisweilen greifbar wird. Die Lebensform, zu welcher der Weg führen soll, ist über einen genauen theoretischen Grundriß entworfen.“ Welte (1980) S. 97. Als neuere Publikation Langer: Einheit (2002), siehe dazu Kapitel 2.1.

In der Erarbeitung der Grammatik des Körpers wird der Körper als inhaltliches Motiv im Werk vorgestellt und davon ausgehend werkvergleichend beschrieben, wie sich Verknüpfungen gestalten und wie sich der Inhalt und die Logik von Begründungen konstituieren. Dies zusammen stellt die Diskursorganisation her. Schließlich werden Rückschlüsse auf den Fundort im Werk, zur zeitlichen Zuordnung und auf die Adressaten gezogen. Die Grammatik des Körpers untergliedert sich in semantische Motive, welche in der Arbeit vorgestellt werden. Zu nennen sind hier der innere und äußere Körper, der Habitus des Handelns, das körperliche Üben von Tugend und Eckharts spirituelle Optik. Innerhalb dieser Motive kritisiert Eckhart vorhandene Inhalte der Mystik und innoviert sie mit eigenen Konzepten. Der innere und äußere Mensch, beide mit einem Körper versehen, bilden die anthropologische Grundannahme der Zeit Eckharts. Sich für einen davon als Bereich der Gotteserfahrung zu entscheiden heißt auch, sich entweder einer äußerlich – körperlichen oder innerlich – geistigen Frömmigkeit zuzuwenden, demzufolge auch eine Eckhart – Wertung mehr oder minder philosophisch ausfällt. Darüber hinaus liegen hier auch die Begründungen, ob die vorgezeichnete Frömmigkeit eher äußerlich – handelnd oder innerlich – kontemplierend zu verstehen ist. Die Arbeit wird zeigen, dass Eckhart beide Bereiche aufnimmt und dynamisiert. Die Seele kann sich sowohl dem Außen wie dem Innen zuwenden, dies ist abhängig von der sie treibenden Intention. Hiervon ausgehend entwickelt Eckhart eine intentionsgebundene Ethik, in welcher der äußere Körper als Habitus zum Ausdruck der inneren Verfassung wird: Äußere Handlungen sollen in Einheit mit dem Inneren durchgeführt werden. Dies wirkt sich sowohl auf vorgeprägte Formen religiösen Handelns (Gebet, Sakramente, Andacht, Buße) wie auf alles Alltagshandeln überhaupt aus, was an ausgewählten Quellenbeispielen geschildert wird: Eckhart will, dass die Tugend mit allen Körperteilen geübt wird, äußere Gesten werden damit heilsrelevant. Seine Handlungslehre bewegt sich damit innerhalb des Spannungsfeldes, ob Religionsausübung vorgegeben und kirchlich-hierarchisch gebunden oder privat und subjektiv gewählt sein kann. Die Arbeit wird zeigen, dass Eckhart im Kern antihierarchisch ist, dies aber bei gleichzeitiger Kritik privatistischer Frömmigkeitsformen, die innerhalb der Mystik nur nach subjektivem Erfahrungs-

und Trostgewinn trachten. Eckharts Tugendhabitus überwindet nicht nur vorhandene Dualismen, sondern, wie zu zeigen sein wird, schließlich sich selbst, denn Kern jeder Intention ist es für Eckhart, frei von jeder eigenen Intention als frei für Gott zu sein. Auf die Untersuchung des inneren und äußeren Menschen sowie des Tugendhabitus folgt in dieser Arbeit das Thema des Sehens, das als Beispiel einer Grammatik des Körpers erarbeitet wird. Eckhart entwickelt eine spirituelle Optik auf der Grundlage seiner anthropologischen Grundannahmen von innerem und äußerem Menschen, in der er sinnlich werden lässt, wie der Mensch zur Schau Gottes gelangt. Hier überwindet er tradierte Begriffe von Vision zugunsten einer intentional aufgefassten Sehhandlung, die er in ihren einzelnen Schritten genauestens unterteilt. Die Untersuchung wird zeigen, dass Eckhart den Begriff der Übung auf das Sehen Gottes wie das Sehen der Welt überhaupt ausdehnt. Seine spirituelle Optik überwindet sich selbst, indem das angestrebte Objekt des Sehens, Gott, schließlich auch zur Voraussetzung des Sehens überhaupt wird. Nur der Schauende gelangt zur Verschmelzung mit dem gesehenen Objekt, der dies als grundlegende Voraussetzung erkennt, ein Vorgang, der zirkulär anmutet und innerhalb dessen das Subjekt gleichermaßen aktiv wie passiv Frömmigkeit übt.

Als formale Stilmittel lassen sich mit dem Begriff des offenen Diskurses Umkontextuierungen, Kontextoffenheit, Wiederholungen, Neubennungen, Einfügungen und Zitationen des eigenen Werkes wie der Tradition untersuchen. Die Grammatik des Körpers ermöglicht es Eckhart, Ergebnisse der Theologie und Philosophie zusammenzulesen und wechselseitig aufeinander zu beziehen. So kann am Körper gezeigt werden, dass es in seinem Werk mit den Mitteln des offenen Diskurses zu einer logischen Plausibilisierung von Theologie und Spiritualisierung der Philosophie kommt. Auch wenn diese Beobachtung schon geäußert wurde,¹²⁷ so findet die Beschreibung der systematischen Umsetzung bei Eckhart erst in der vorliegenden Arbeit statt. Indem Eckhart unterschiedlichen Gedanken der mystisch-theologischen Tradition eine innere Plausibilität und einen Zusammenhang verleiht, wird er zu einem Schwellenpunkt kultureller Überlieferung. Er verbindet Strömungen, die Intellektualität und Spiritualität, innere und äußere Körperlichkeit, Scholastik und Mystik umfassen, und die von unterschiedlichen Vorstellungswelten

oder kulturellen Vereinbarungen¹²⁸ zeugen. Anhand der Körperlichkeit lässt sich Eckharts Transformationsleitung darstellen und seine historische Stellung bewerten.

Zur Abfolge der Inhalte: Im Anschluss an die Einleitung wird die zentrale Stellung der eckhartschen Exegese erläutert, aus der heraus sich wesentliche Merkmale des offenen Diskurses ermitteln lassen (Kapitel 2.1). Dieser Diskurs ist von Abgeschiedenheit (Kapitel 2.2) geprägt, ein Gedanke, der auch die Grammatik des Körpers bedingt und Eckharts Aufforderung meint, alles zu lassen, um zu Gott zu finden. Nach der Erläuterung des offenen Diskurses wird dieser in den Kapiteln 3 bis 5 angewendet und erprobt. Hier werden die vielfachen Körperbezüge im Werk Eckharts dreifach aufgearbeitet. Ein erster Schritt thematisiert die theoretisch-reflexiven Gesichtspunkte zur Frage des inneren und äußeren Körpers (Kapitel 3). Im zweiten Schritt (Kapitel 4) wird untersucht, wie Eckhart seine Handlungslehre durch die Grammatik des Körpers als innere Haltung beschreibt. Der dritte Abschnitt (Kapitel 5) untersucht die Fülle der konkret körperlichen und sinnlichen Metaphoriken und erörtert Eckharts Umarbeitung der Themen von Vision und Sehen, die er von vorgegebenen Zusammenhängen der Mystik ausgehend zu einer spirituellen Optik entwickelt.

In einem abschließenden Schritt (Kapitel 6) wird die historische Wirksamkeit der Grammatik des Körpers auf das religiöse Leben beschrieben. Hier wird gezeigt, auf welche Weise die Beobachtungen zum Körper zu einem erweiterten Begriff von Freiheit und antihierarchisch vermittelbarem Wissen führen, was sich besonders auf den Zugang der Laien zur Bibel und zu theologischen Inhalten auswirkt.

¹²⁸ Vgl. Assmann (1995).

2. Bibelauslegung und Abgeschlossenheit als Grundlegung eines offenen Diskurses

2.1 Eckharts Methode der Schriftauslegung: Vom geschlossenen zum offenen Text

Die Auslegung der Bibel nimmt in Eckharts Werk eine zentrale Stellung ein. Alle Schriften sind durchwirkt von biblischen Zitaten, die Auslegung von biblischen Sätzen bildet vielfach den Anlass seiner Erörterung und Grund des Schreibens: „Eckhart muss in der Exegese die Mitte theologischer Arbeit gesehen haben.“¹²⁹ Und schließlich sind bei Eckhart große Teile des Werkes als Kommentare zu biblischen Texten betitelt, wenngleich sie sich inhaltlich kaum als Erläuterung von Bibeltexten verstehen lassen, zu sehr bindet Eckhart seine Form der Exegese in ihm eigene Gedankengänge ein. Und hier ist auch der Widerspruch zu vermerken, der den Leser in der Verarbeitung der eckhartschen Exegese irritiert: Obwohl biblische Stellen in ihrer Häufigkeit und Dignität einen Zusammenhang herstellen, so bleibt die Form der Darstellung unstrukturiert, die Exegese wird immer wieder zu einer Plattform verschiedenster Ideen und unterschiedlichster Anknüpfungen, was teilweise völlig strukturlos anmutet. Die Fülle der Aspekte, mit denen er seine Schriftauslegung anreichert, führt immer wieder zu unvorhergesehenen und mit den biblischen Zitaten nicht zusammenhängenden gedanklichen Schritten, so dass der eigentliche Diskurs vielfach ungreifbar bleibt. Einzelne Interpreten konstatieren aus diesen Gründen die Abwesenheit einer Diskursordnung: „in seiner [= Eckharts] Exegese herrscht eine schöne, herzerfrischend freie, brillante Willkür. Ernst nehmen kann ich daher seine ‚Schriftbeweise‘ als solche oft nicht; doch ich freue mich an ihrer Eleganz.“¹³⁰ Entgegen C. Rizek – Pfister soll hier aber gezeigt werden, dass Eckharts Darstellung zwar ungeordnet scheint, aber trotzdem bewusst - wenn auch nicht offensichtlich -

¹²⁹ Ruh: Meister Eckhart (1985) S. 77.

¹³⁰ Rizek-Pfister (2000) S. 267.

diskursiven Verknüpfungsprinzipien folgt, eine Position, die an S. Köbele anknüpft. Sie stellt für Eckharts Darstellung fest, dass „eine prägnante Intention im Spiel ist, kaum Willkür oder arbiträre Zufälligkeit.“¹³¹ Die innere Gliederung der exegetischen Gedanken Eckharts wird im vorliegenden Kapitel mit dem Begriff des offenen Diskurses benannt.¹³² Die hier vorgestellten Regeln des offenen Diskurses lassen sich von der Exegese auf Eckharts Gesamtwerk als Form der diskursiven Verknüpfungstechnik beziehen, weil es keine Abhandlung oder keinen längeren Text Eckharts ohne Bibelverweise gibt. Die Regeln des offenen Diskurses bilden die Voraussetzung auch für eine Untersuchung der Grammatik des Körpers.

Eckharts Exegeseverfahren wird anhand der Prologi des lateinischen Werkes untersucht, in denen er direkte Aussagen zu seiner Auslegungsmethode und die Art der schriftlichen Darstellung macht. Die Suche nach Weisen der Diskursverknüpfung richtet sich auf die Direktaussagen Eckharts zur eigenen Auslegungsmethode anstatt inhaltliche Beispiele der Exegese ausführlich zu untersuchen, was nicht in der Zielrichtung dieser Arbeit liegt. Ausdrücklich finden sich Aussagen Eckharts zur Erörterungsform in folgenden Texten: Dem Proömium zur Johannesauslegung, dem Prolog zum *Opus tripartitum*, dem Prolog zum *Liber parabolarum genesis* und dem Prolog zum *Opus expositionum*. Ein Verweis entstammt den deutschen Werken, ansonsten zeigt die Auflistung, dass Eckhart vor allem in den Langquellen des lateinischen Werkes bewusst seine Arbeitsweise darstellt. An diesen Stellen reflektiert Eckhart alle Aspekte, die für einen Diskurs konstituierend sind und die fünf Bereiche umfassen. So beschreibt er erstens mit Gott die Entstehung von Sinn und Wahrheit, zweitens die Art und Weise, wie Bibelworte ihren Sinn enthüllen, drittens, dass der Sinn der Worte nur verborgen vorliegt, viertens seine eigene schriftliche Darstellungsform und fünftens die Rolle des Lesers.

Die Exegese wurde von verschiedenen Interpreten untersucht, die im jeweiligen Abschnitt zu Wort kommen. Die zentralen Wertungsfragen werden am Ende des

¹³¹ Köbele: Schriftauslegung (1993) S. 63.

¹³² Die Wahl des Begriffes ist angeregt durch die Begrifflichkeit der sogenannten new philology sowie diskurstheoretischer Begriffe (offener Autor, offener Text), hinter der sich Methoden der längst schon existenten überlieferungsgeschichtlichen Lesart verbergen, die

Kapitels mit einzelnen Forschungsbeiträgen zusammengefasst diskutiert. Über die Forschungspositionen hinaus stellt das Kapitel als eigenen Beitrag dar, wie Eckhart einen offenen Diskurs etabliert, in dem der Text unabgeschlossen bleibt. Statt konstanten formalen Prinzipien der Erörterung zu folgen, kommt es bei Eckhart zu einem die formalen Gesetze aufhebenden Diskurs, der unterschiedliche Inhalte zusammenfasst und dessen Referenzpunkt mit Gott als Sinn der Worte ins Verborgene verschoben ist. Ein so gestalteter offener Diskurs besitzt die hohe Integrationsfähigkeit, die Eckhart für die Darstellung unterschiedlichster Gedanken benötigt, verlangt aber vom Leser eine bestimmte Art der Rezeption. Dies ist die Grundlage, auf welcher der Körper zum zentralen Mittel der Kohärenz und inhaltlicher Integration wird.

Eckharts Exegese schöpft aus theologischen wie gleichzeitig philosophischen Gründen und gelangt zu einer theologisch-philosophischen Deutungsmethode. Diese benutzt er im gesamten Werk, so dass die Zusammenschau von philosophischen und theologischen Wahrheiten als ein diskursorganisierendes Prinzip gelten kann. Er kann in der Schriftauslegung an Methoden der Allegorisierung¹³³ wie auch einer sich in der Frühscholastik ausbildenden „scholastischen Methode“¹³⁴ anknüpfen. Eckharts Form der Exegese überschreitet diese aber, indem sie sich an Maimonides orientiert, wie an hervorgehobener Stelle, am Anfang des Prologes zum *Liber parabolarum*, beschrieben. Grundlegend für die Exegese ist die Auffassung von der Verborgenheit des Wortsinns im Wort,¹³⁵ was den Leser dazu führt,

*mit mehr Erfolg nach einem bessern Verständnis der unter den Bildern und der Oberfläche des Wortsinnes verborgenen Wahrheiten über Gott, die Naturordnung und das sittliche Handeln zu suchen.*¹³⁶

auch hier vertreten wird. Siehe dazu die Einleitung. Vgl. Williams-Krapp (2000) S. 20 und Müller (2001) S. 5.

¹³³ Vgl. Ohly (1977).

¹³⁴ Waldschütz (1989) S. 52.

¹³⁵ Vgl. LW Bd. I S. 447.

¹³⁶ *meliora et uberius inquirant quantum ad divina, naturalia et moralia, latentia sub figura et superficie sensus litteralis* (LW Bd. I S. 447).

Das *Liber paraboliarum* wurde von Steer nach 1313 datiert¹³⁷ und steht außerhalb des *Opus tripartitum*, wie auch Eckhart selber feststellt.¹³⁸ Hier wird der Wortsinn nicht in einzelne Aspekte unterschieden, sondern insgesamt als Wahrheit über Gott, die Natur und das Handeln aufgefasst. Maimonides erlaubte zur Deutung der Bibel eine allegorische Methode, die zwischen Theologie und Philosophie, Gottes- und Weltwahrheit nicht unterschied:

*Denn die ganze Schrift des Alten Testamentes ist, wie Maimonides sagt, 'Naturwissenschaft' oder 'geistliche Weisheit' [...].*¹³⁹

Durch die grundsätzliche Offenheit der Deutung des *sensus litteralis* ist es Eckhart möglich, die unterschiedlichsten – eben auch philosophisch-naturkundlichen Aspekte einfließen zu lassen, wie er es am Anfang des Johanneskommentars im Proömium beschreibt:

*Wie in allen seinen Werken hat der Verfasser bei der Auslegung dieses Wortes und der folgenden die Absicht, die Lehren des heiligen christlichen Glaubens und der Schrift beider Testamente mit Hilfe der natürlichen Gründe der Philosophen auszulegen.*¹⁴⁰

Der Kommentar zum Johannesevangelium ist inhaltlich eng mit dem *Liber paraboliarum* verbunden¹⁴¹ und zeitlich parallel um 1313 entstanden. Der zitierte Beleg entstammt dem Anfang des Proömiums, welches selber kurz ist und „Im Anfang war das Wort“ auslegt. Eckhart erläutert hier ausdrücklich seine *Absicht – intentio*. Die Natur dient als Hilfsmittel der Schriftauslegung, weil, wie Eckhart an derselben Stelle weiter erläutert, der unsichtbare Gott durch das Geschaffene geschaut werden kann. Die Hl. Schrift, so lautet der Schluss des Proömiums zur Johannesauslegung, soll also mit Hilfe der *natürlichen Wahrheiten ausgelegt werden*.¹⁴²

Auf dieses Prinzip beruft sich Eckhart wiederholt im Johanneskommentar:

¹³⁷ Steer: Die Schriften Meister Eckharts (2002) S. 228.

¹³⁸ Vgl. LW Bd. I S. 455.

¹³⁹ *Nam, sicut dicit Rabbi Moyses, tota scriptura veteris testamenti vel est ‚scientia naturalis‘ vel ‚sapientia spiritualis‘ [...]* (LW Bd. I S. 447f.). Siehe dazu: Liebeschütz (1972) S. 91-96.

¹⁴⁰ *In cuius verbi expositione et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum* (LW Bd. III S. 4).

¹⁴¹ Vgl. Weiß: Einführung. In: LW Bd. I S. 11.

¹⁴² *quae per illa naturalia exponuntur* (LW Bd. III S. 4).

*Also stimmen Moral- und Naturphilosophie überein, was ein scharfsinniger Forscher vielleicht auf allen Gebieten finden wird.*¹⁴³

Das Zitat ist im Zusammenhang eine kurze Anmerkung, die Eckharts Gedankengang erklären soll, dass jeder, der Gott liebt, in Gott ist. Hier wird deutlich, dass Eckhart auch in kurzen stichwortartigen Hinweisen auf seine Deutungsmethode zurückgreift, auch wenn dies in der Regel, außer hier im Proömium, nicht ausdrücklich formuliert wird.

Eckharts Methode wurde in der Forschungsliteratur deutlich erarbeitet: „Es scheint vielmehr, daß sich für die Auslegung der Schrift sehr wohl philosophische Prämissen als orientierungskräftig erwiesen, welche selbstverständlich nicht gegen die Aussagen der Schrift stehen.“¹⁴⁴ Damit gelingt ihm eine Rückbindung des in der Scholastik stark angestiegenen Anteils philosophischer Spekulationen an die Bibel, welche vielfach die Exegese beiseite drängten, wodurch er einer Ablösung des Philosophischen vom Theologischen entgegentritt.¹⁴⁵ Es ist nicht zu weit gegriffen, von einer „Konkordanz von Philosophie und Theologie“¹⁴⁶ zu sprechen. Vergleichbares findet sich auch bei Thomas und Augustinus, aber in der Radikalität, wie Eckhart biblische Argumente einer logisch-philosophischen Überprüfung unterzieht, überschreitet er beide.¹⁴⁷ Erst die Öffnung der Theologie für die Philosophie (oder umgekehrt) ermöglicht ihm überhaupt, den Körper als Offenbarungsbedingung zu thematisieren. Vielfach greift er auf Darstellungen der Philosophen zurück, wie etwa der Erläuterung des inneren und äußeren Körpers, seiner Sinnlichkeit, oder auf physikalische Bedingungen des Erkennens und Sehens innerhalb seiner spirituellen Optik. Mittels der Zusammenschau werden Ergebnisse

¹⁴³ *Ergo concordant theologia et philosophia moralis et naturalis, quod fortassis in omnibus sollers inveniet indagator* (LW Bd. III S. 441).

¹⁴⁴ Waldschütz (1989) S. 54. So auch Wilke (1995) S. 59: „Die Beispiele zeigen, dass Eckharts Verständnis der allegorischen Auslegung über das hinausgeht, was gemeinhin unter Allegorese verstanden wird, indem er nämlich nicht nur spirituelle und moralische Deutungen, sondern auch – durch Maimonides angeregt – philosophische und naturwissenschaftliche Auslegungen gibt [...]“. Ebd. S. 41: „Er (Eckhart) wollte erklärtermaßen nicht zwischen Theologie und Philosophie trennen [...]“.

¹⁴⁵ Vgl. Waldschütz (1989) S. 53.

¹⁴⁶ Wilke (1995) S. 46 Fußn. 69. Siehe auch S. 41. Bekräftigt von Mojsisch (1997) S. 100 und Steer: Meister Eckhart (2002) S. 748.

der Theologie logisch plausibilisiert, während die Beiträge der Philosophie in umgekehrter Intention spiritualisiert werden. Spiritualisierung bei gleichzeitiger logischer Plausibilisierung wird als Intentionen zu einem Diskursmerkmal im Gesamtwerk.

Im Prolog zum *Liber parabolarum* beschreibt Eckhart ausführlich zwei weitere Merkmale seiner Exegese: Die Autorschaft Gottes und die Verborgtheit des Sinns.

Gott ist Urheber der Schrift:

Da also der ‚vom Urheber einer Schrift beabsichtigte Sinn‘ auch ‚der Wortsinn ist, Gott aber‘, wie gesagt, ‚der Urheber der Heiligen Schrift ist‘, so ist jeder wahre Sinn Wortsinn. Denn alles Wahre stammt ohne Zweifel von der Wahrheit, ist in ihr enthalten, fließt aus ihr und ist von ihr beabsichtigt.¹⁴⁸

Eckhart beschreibt Gott als Urheber an gleicher Stelle noch ausführlicher. Eine Schriftdeutung, die wahr ist, erlangt Gott, der als Sinn der Worte gleichzeitig ihr Ursprung ist. Dementsprechend ist die Exegese für Eckhart „Selbstexplikation des göttlichen Wortes“.¹⁴⁹ Der gesamte Prolog erläutert ausführlich die Ursprungsbeziehung zu Gott als innertrinitarisches Geschehen. Gott ist einerseits Urheber, andererseits Wortbedeutung als Selbstäußerung:

der heilige Geist lehrt aber alle die Wahrheit [...].¹⁵⁰

Eine solche Schriftauslegung richtet sich kaum noch nach dem Verfahren der Allegorese, sondern ist mit dem heiligen Geist eine Offenbarung, die jeden Menschen in vielen Formen erreichen kann. Dementsprechend erläutert Eckhart darauf folgend weitere Möglichkeiten, wie Gottes Worte zu hören sind, wobei er die Dichtkunst erwähnt. Die Bedeutung der Auslegungsmethode wie auch die des Interpreten wird

¹⁴⁷ Siehe: Flasch: Intention (1974).

¹⁴⁸ *Cum ergo sit ‚sensus‘ etiam ‚litteralis, quem auctor scripturae intendit, deus autem sit auctor sacrae scripturae‘, ut dictum est, omnis sensus qui verus est sensus litteralis est. Constat enim quod omne verum ab ipsa veritate est, in ipsa includitur, ab ipsa derivatur et intenditur* (LW Bd. I S. 449).

¹⁴⁹ Köbele: Schriftauslegung (1993) S. 80f.

¹⁵⁰ *spiritus autem sanctus docet omnem veritatem [...]* (LW Bd. I S. 449).

minimiert.¹⁵¹ Als Merkmal eines offenen Diskurses wird die Kompetenz zur Deutung von Worten fort von einem exklusiven klerikalen Kreis auf alle Menschen erweitert. Innerhalb der Arbeit wird in der Beschreibung des Körpers als diskursverbindendes Mittel dieses Merkmal noch verstärkt als Demokratisierung von Wissen beschrieben.¹⁵²

Im Prolog zum *Liber parabolarum* reflektiert Eckhart darüber, wie das Wort bzw. die Gleichnisse zu ihrer Bedeutung kommen. Ausgangspunkt ist, dass der Sinn des Wortes bei Eckhart in einer höchst gesteigerten Form verborgen ist.¹⁵³ Auch bei nachhaltiger Anstrengung enthüllt er sich nur widerstrebend, was in einer immer wieder ansetzenden Auswertungsarbeit Eckharts zu der Frage führt, ob er sich vollständig enthüllen lässt.¹⁵⁴

Es geht Eckhart darum, wie er im Prolog zum *Liber parabolarum* schreibt,

[...] *manches, was 'unter der Schale des Wortlautes' bildhaft enthalten ist, hervorzulocken.*¹⁵⁵

Eckhart nimmt im Werk mehrfach die Metapher der ‚Schale der Worte‘ auf, so etwa im Kapitel 8 des Johanneskommentars¹⁵⁶ oder in Predigt 51 der deutschen Schriften, ein Bild, das in der Tradition gängig war:¹⁵⁷

Die Schale muss zerbrechen, und das was darin ist, muß herauskommen; denn, willst du den Kern haben, so mußt du die

¹⁵¹ So führt Wilke (1995) S. 61 aus: Alle Menschen „[...] wenn sie sich von der Wahrheit bestimmen lassen-, können wahre Exegese betreiben, denn jede Auslegung, die in diesem Sinn geschieht, ist von Gott in die biblischen Aussagen gelegt [...]“

¹⁵² Siehe dazu Kapitel 6.2.

¹⁵³ Die Letztbegründung der Verborgenheit des Sinns in der Schrift resultiert aus der Verborgenheit Christi: [...] *wer immer auf die beschriebene Weise in den Schriften forschen will, wird ohne Zweifel finden, daß Christus ganz gewiß in ihnen verborgen ist. [...] inveniet in ipsis Christum certissime latere [...]* (LW Bd. I S. 453).

¹⁵⁴ Diese Auffassung eines esoterischen, sich immer neu entziehenden Eckhart neigt zur Dekonstruktivität. Siehe dazu: Largier: Dekonstruktion (1995).

¹⁵⁵ *quaedam ‚sub cortice litterae‘ parabolice contenta quantum ad sensum latentiorum, ut peritiores provocentur [...]* (LW Bd. I S. 447).

¹⁵⁶ Eckhart spricht von einem doppelten Sinn der Worte:

einer, der gemäß der Oberfläche des Wortlautes offen daliegt, und ein anderer, der unter der Schale verborgen ist.

unum qui patet secundum planum et superficiem litterae, alium qui latet sub cortice (LW Bd. III S. 371).

¹⁵⁷ Vgl. Köbele: Bilder (1993) S. 62.

Schale zerbrechen. Und demnach: Willst du die Natur unverhüllt finden, so müssen die Gleichnisse alle zerbrechen (DW Bd. II S. 725).¹⁵⁸

Eckhart legt in der Predigt „Du sollst ehren Vater und Mutter“ nach einzelnen Aspekten aus, die sich als Aufzählung im Fortgang der Predigt immer lockerer an das Ausgangszitat anbinden. Die Predigt wurde am Mittwoch nach dem 3. Fastensonntag am 26.02.1326 in Köln gehalten.¹⁵⁹

An dieser Stelle wird S. Köbele wiedergegeben, die dieses Zitat zum Ausgangspunkt ihrer These macht, dass Sinn bei Eckhart zirkulär ist. Das Bild der Schale ist im Beleg zweiteilig. Im ersten Satz muss die Schale zerbrechen, um an den Kern zu gelangen. Im zweiten aber muss das gesamte Gleichnis zerbrechen, das – so Köbele – für Schale und für den Kern steht.¹⁶⁰ Nicht nur die Schale des Gleichnisses, auch sein Bedeutungskern muss zerbrochen werden um die Bedeutung *unverhüllt* zu finden. Eckhart verfolgt statt des traditionellen Exegesemodells eine dynamische Bildlehre: „Bilder, die den Sachverhalt fortwährend aufdecken und verbergen, so daß mit der Gleichzeitigkeit und Unabschließbarkeit dieses Vorgangs jede analoge Konstruktion notwendig gesprengt ist.“¹⁶¹ womit bei Eckhart die „einzelnen Etappen des Ver- bzw. Entschlüsselungsvorgangs sich auflösen.“¹⁶² Dieses exegetische Programm,¹⁶³ das von Köbele als „Sprengmetapher“ bezeichnet wird,¹⁶⁴ sieht als Kern der Exegese eine Bedeutung, die ledig und frei von allem ist und nur Gott hat, wie hier *unverhüllt* beschreibt. Haas pflichtet dem bei: „[...] denn das Nichts Gottes lässt sich anders als in Sprengmetaphorik nicht ausdrücken.“¹⁶⁵ Eine so verstandene Exegese hat als Formprinzip, dass sie ihre eigene Vorgehensweise in Frage stellt, denn Merkmal der

¹⁵⁸ *die schal muoz zerbrechen, unnd muoz das, daß darinn ist, herauß kommenn; Wann, wiltu den kernen haben, so muostu die schalen brechen. Vnd also: wiltu die natur bloß finden, so muessent die gleychnuß alle zerbrechenn [...]* (DW Bd. II S. 473).

¹⁵⁹ Vgl. Koch Einleitung in DW Bd. II S. XXIV Anm. 1 und Theisen (1990) S. 121.

¹⁶⁰ Köbele: *Schriftauslegung* (1993) S. 67.

¹⁶¹ Köbele: *Bilder* (1993) S. 62f.

¹⁶² Köbele: *Bilder* (1993) S. 63. So auch Köbele: *Schriftauslegung* (1993) S. 65: „Eine gesteigerte Differenz – es gibt keine Verstehensbrücke, keine glychnuß – schließt eine getilgte Differenz ein, nämlich die Möglichkeit eines unverhüllten Sinnes.“

¹⁶³ Vgl. Köbele: *Schriftauslegung* (1993) S. 66.

¹⁶⁴ Köbele: *Bilder* (1993) S. 58. Der Begriff geht auf Blumenberg zurück, vgl. Haas: *Mystik im Kontext* (2004) S. 103.

¹⁶⁵ Haas: *Mystik im Kontext* (2004) S. 104.

Sprache ist, dass sie „[...] die Überwindung derjenigen Unterscheidung apostrophiert, die zugleich das Prinzip ihrer eigenen Semantisierung bildet.“¹⁶⁶ Der exegetische Diskurs gewinnt also nicht dadurch einen Zusammenhang, dass er sich durch einen präsenten Sinn sukzessiv fortschreibt, sondern durch das immer wieder einsetzende Sprengen des Sinns in Form von Auf- und Abbau von Bedeutung. Egerding formuliert dies als allgemeines Kennzeichen mystischer Sprache: „doch durch das Aufdecken der Gegenstandslosigkeit der ausgesagten Gegenständlichkeit führt die Differenz des Gemeinten zum Gesagten sofort wieder deren Aufhebung herbei.“¹⁶⁷ Die Erfahrung des Transzendenten ist der Sprache entzogen: „Die menschliche Sprache kann a priori dem Göttlichen nicht gerecht werden.“¹⁶⁸ Die Frage bleibt nur, in welchem Verhältnis Gott und Mensch stehen: Sind sie analog kann auch nur die Sprache in Analogien sprechen, ist der Mensch, auch wenn er Vereinzelung und Abtrennung ist, wesensidentisch mit Gott, so kann die Sprache Teilaspekte proportionshaft ausdrücken.¹⁶⁹ Als Merkmal für einen offenen Diskurs ist festzuhalten, dass Eckhart die lineare Sukzession präsenten Sinns zugunsten eines Modells von Bedeutung, die sich im Sprengen der Worte erst herstellt, überwindet.

Dies wirkt sich durch verschiedene Stilmittel auf seine Schreibweise aus und wird von Eckhart selbst früh beschrieben. Im *Prologus generalis in opus tripartitum*, der ab 1305¹⁷⁰ datiert wird, zeichnet Eckhart ein Vorgehen, das aus lockeren Anknüpfungen und Wiederaufnahmen eigener Inhalte besteht:

*nur das eine und andere und nur ganz selten anderswo Behandeltes wird hier aufgenommen.*¹⁷¹

Eckhart muss sich sehr wohl über seine formal offene Art und Weise, Verbindungen herzustellen und Überlegungen einzubringen, bewusst gewesen sein. Anstatt darin

¹⁶⁶ Hasebrink: *Einic Ein* (2002) S. 443.

¹⁶⁷ Egerding (1997) Bd. I S. 43.

¹⁶⁸ Rizek-Pfister (2003) S. 69.

¹⁶⁹ Diskutiert mit den der Scholastik entnommenen Begriffen von Attributionsanalogie oder Proportionsanalogie von Rizek-Pfister (2003) S. 65. In Kapitel 2.2 wird das Bild des Leihens vorgestellt, das bei Eckhart die Attributionsanalogie bildhaft ausdrückt.

¹⁷⁰ Sturlese: *Opus tripartitum* (1995) S. 443. Ruh: *Mystik* (1996) S. 290. Steer: *Die Schriften Meister Eckharts* (2002) S. 228.

¹⁷¹ *Primo, quia vix aliqua et rarissime alias habita hic ponuntur* (LW Bd. I S. 151).

aber einen Mangel oder gar Unvermögen der Gliederung zu sehen, erhebt er es hier zum formbildenden Prinzip des Diskurses. Wie wichtig ihm diese Sichtweise ist, zeigt auch der Fundort am Anfang des Prologes. Das Zitat gehört zu den ersten inhaltlich ausformulierten Sätzen des *Opus tripartitum*, es geht nur eine Auflistung der Inhalte voran. Wenn Eckhart diese Bemerkungen dem Werk vorausschickt, so zeigt dies, dass er die Gliederung mit einer hohen Bewusstheit angeht. Er entscheidet sich also für eine offene Textform, die sich nicht der thematisch engen Struktur eines Traktates unterordnet, sondern der Möglichkeit nachgeht, durch Wiederaufnahme verschiedener Gedanken unterschiedlichen Themen innerhalb der Erörterung zu folgen. Eckhart formuliert diese Offenheit noch zweimal innerhalb des Prologes. Er betont im Anschluss an den bisherigen Beleg, es handele sich hier

*[...] nicht um eine fortlaufende Erörterung, sondern nur um Besprechung einiger weniger Punkte unter Bezugnahme auf andere Stellen.*¹⁷²

Deutlich öffnet Eckhart den Text von einer thematisch geführten sukzessiven Erörterung zu einem für *andere Stellen* offenen Raum des Bedeutungsverweises. Im Prolog legt Eckhart schließlich das erste Schriftwort aus: „Im Anfang hat Gott Himmel und Erde geschaffen“ und bemerkt dabei, dass diese Auslegung exemplarischen Wert hat:

*Und dies soll das Verfahren in dem ganzen Werk der Auslegungen und der Predigten sein: bei der Auslegung eines Wortes werden nämlich sehr viele andere kurz und gelegentlich mitausgelegt, die an ihrem Orte planmäßig und ausführlicher ausgelegt werden sollen.*¹⁷³

Die Beobachtung zur Verweistechnik korrespondiert mit der Zirkularität Köbeles. Eckharts Öffnung des Diskurses für unterschiedliche Verweise, Zitate und Gedanken ersetzt die sukzessive Erörterung einer Sinnpräsenz durch einen durch Verweismöglichkeiten sinnoffenen Text.

¹⁷² [...] *intercise et de paucissimis respective hic tractatur* (LW Bd. I S. 151).

¹⁷³ *Et iste modus titius operis expositionum et Sermonum, quod vedelicet in unius auctoritatis expositione plurimae aliae breviter et incidenter ex ponuntur suis locis ex intentione et diffusius exponendae* (LW Bd. I S. 159).

Im Prolog zum *Opus expositionum*, das Teil des *Opus tripartitum* ist, steigert Eckhart die Beschreibung eines geöffneten Diskurses und beschäftigt sich darüber hinaus auch mit der neuen Rolle des Lesers. Der Prolog besteht nur aus fünf kurzen Vorbemerkungen zur Art der Bibelauslegung. Sie sind knapp gefasst und handeln alle von der Art und Weise, wie Eckhart Belege behandelt.

*Erstens werden bei der Auslegung des gerade behandelten Ausspruches meistens sehr viele andere Bibelworte angeführt; sie können alle in ihrem eigenen Zusammenhang von dem vorliegenden Ausspruch her ausgelegt werden, wie dieser durch jene.*¹⁷⁴

Dass innerhalb der Bibelexegese Verweisstellen aufgeführt werden, ist Merkmal der Allegorese und gehört zur üblichen Vorgehensweise des Interpreten, allerdings erreicht dies bei Eckhart eine neue Qualität, wenn er bemerkt, dass er diese Verweise nicht in ihrem eigenen Kontext verstehen will. Vielmehr verschmelzen beide Kontexte, ein Verfahren, das es ihm erlaubt, seine eigenen Gedanken besser einbringen zu können. In der Lektürepraxis ist es vor allem dieses Merkmal der Umkontextuierungen, das in der eckhartschen Exegese am ehesten als Willkür empfunden werden kann, von Eckhart aber reflektiert ist. Eckhart steigert dieses Verfahren noch an gleicher Stelle:

*Drittens werden solche Aussprüche oft ohne Rücksicht auf den buchstäblichen Sinn des Textes angeführt; nimmt man ihn aber nach der eigenen (tieferen) Wahrheit, so sind sie doch verwendbar [...].*¹⁷⁵

Durch die Berufung auf die tiefere Wahrheit legitimiert Eckhart Umkontextuierungen bis hin zu Zitaten, die sogar gegen den wörtlichen Sinn der Belege verstoßen. Diese bei Eckhart immer wieder zu findende Eigenart ist also keinesfalls Flüchtigkeit, methodisches Unvermögen, sondern dient seinem Ziel, einen tieferen Sinn auszudrücken. Letztendlich ist es also Gott als verborgener oder sich entziehender Referenzpunkte der Worte, der diesen offenen Umgang mit Auslegung bewirkt.

¹⁷⁴ *Primo quod in expositione auctoritatis, de qua tunc agitur, plurimae et plerumque adducuntur aliae auctoritates canonis, et illae omnes auctoritates possunt in locis suis exponi ex ista, sicut nunc ista per illas* (LW Bd. II. S. 321).

¹⁷⁵ *Tertio advertendum quod huiusmodi auctoritates frequenter adducuntur praeter intentionem primam litterae; secundum veritatem tamen et proprietatem litterae faciunt ad propositum [...]* (LW Bd. II. S. 322).

Interpretationsvarianten will Eckhart in seiner Darstellung nicht schließen, stattdessen bleibt dies

[...] *der Umsicht des Lesers überlassen.*¹⁷⁶

Eckhart spricht selber von einer vielfachen Weise der Auslegung, die er auch nicht zugunsten eines singular präsenten Sinns beseitigen will:

*Fünftens werden die wichtigsten Aussprüche meistens auf vielfache Weise ausgelegt, so daß der Leser bald diesen, bald jenen Gedanken, einen oder auch mehrere herausgreifen kann, wie er es für nützlich hält.*¹⁷⁷

Der Subjektivierung der Lektüre geht eine Bedeutungsvielfalt voraus, die Eckhart durch die Form seiner Darstellung selber erzeugt. Neben der Vielfalt der Bedeutungen kennt Eckhart aber auch die bewusste Reduktion durch Auslassung bzw. Aussparung, wie er im Prolog zum *Liber parabolicarum* schildert. Die Ergänzung seiner Darstellung zum geschlossenen und präsenten Sinn überlässt er dem subjektiven Leseverhalten:

*ich habe hier bei diesen Bildreden (vieles) übersprungen und nur wenig kurz behandelt, und zwar lediglich, um lerneifrige (Mitbrüder) dazu anzuregen, auch verwandte Stellen ausführlicher zu betrachten.*¹⁷⁸

Die bis hierher vorgetragenen Ausführungen zu einem offenen Diskurs knüpfen sich zwar fast ausschließlich an die lateinischen Prologi an, dennoch beanspruchen sie aufgrund der Datierung des Textes Exemplarizität für Eckhart. Nicht nur, dass die unterschiedlichen Vorworte eine einheitliche Auskunft und teilweise direkte Anknüpfungen an systematisch wichtiger Stelle bieten, darüber hinaus wird mit der Jahreszahl 1305 die Entstehung des *Prologus in Opus tripartitum* früh datiert. Die Arbeit am *Opus tripartitum* dauerte mehr als zwanzig Jahre, jedes neu entstandene Vorwort bestärkt aber die schon früh gefundene Form der Erörterung. Auch die deutschen Quellen besitzen die hier vorgetragenen Merkmale eines offenen

¹⁷⁶ [...] *reservantur prudentiae lectoris* (LW Bd. II. S. 322).

¹⁷⁷ *Quinto notandum quod auctoritate principales plerumque multis modis exponuntur, ut qui legit nunc istam rationem, nunc aliam, unam vel plures accipiat, prout iudicaverit expedire* (LW Bd. II. S. 322).

Diskurses. Andere Erklärungen für die Gliederung Eckharts in den deutschen Werken, wie etwa die Ableitung der Form der Erörterung aus Gattungsmerkmalen der Predigt, stehen nicht im Widerspruch oder Konkurrenz zum hier beschriebenen Ansatz, sondern ergänzen Erklärungen für die aufgebrochene Textform aus einer anderen Perspektive heraus. Da die hier gemachten Beobachtungen sich auf Kennzeichen des Diskurses beziehen, nicht aber die quantitative Umsetzung in einzelnen deutschen Predigten beschreiben bzw. beschreiben wollen, werden Unterschiede zwischen deutschem und lateinischem Werk nicht offen gelassen: „Eckhart scheint im Lateinischen der Tendenz nach stärker am relationierenden, differenzierenden Exegeseverfahren zu hängen.“¹⁷⁹

Die hier geschilderte offene Form des Diskurses hat „nichts mehr zu tun mit der Exegesetheorie der Tradition.“¹⁸⁰ Schon K. Ruh sprach bei Eckhart von einer Metasprache¹⁸¹ und seine Predigt begreift er selber „als ein Reden aus der Unio.“¹⁸² Er fasst dies aber nicht als Überwindung formaler Vorgaben und die bewusste Entformung des Diskurses, mit dem Eckhart seine Zeit innoviert: „Unübersehbar ist auch, wie sehr das als ein traditionsgefährdendes, formfeindliches Verfahren wirken muß.“¹⁸³ An dieser Stelle können die Merkmale eines offenen Diskurses zusammengefasst genannt werden: So ist der Autor geöffnet, indem es weniger Eckhart als vielmehr Gott ist, der sich im Text offenbart, der Text ist offen, indem er gerafft und vielfach umkontextuiert wird, und die Bedeutung bleibt offen, so dass teilweise dem Leser die Deutung der vielen Varianten übrig bleibt.

Die Forschung beschrieb vor allem Eckharts Gemengelage von Philosophie und Theologie, die auch im vorliegenden Kapitel als Merkmal des eckhartschen Diskurses gilt. Darüber hinaus wurde Eckharts Text wahrgenommen, ohne auf seine Lösung von sprachlichen Formen zu schließen. Diese Verknüpfung stellt explizit J. Seelhorst her. In seinem Ansatzes geht es um: „[...] Transformation usueller

¹⁷⁸ *quod de his parabolice dictis hic transiliendo et pauca et breviter notavi, ut solum excitarem studiosos ad similia etiam et plenius consideranda* (LW Bd. I S. 455).

¹⁷⁹ Köbele: Schriftauslegung (1993) S. 79.

¹⁸⁰ Köbele: Schriftauslegung (1993) S. 65.

¹⁸¹ Ruh: *Mystisches Schweigen* (1988) S. 470.

¹⁸² Seelhorst (2003) S. 237.

Bedeutungsbildungen. Der Sprachgebrauch mystischer Texte verändert Sprechgewohnheiten oder hebt sie auf und vollzieht darin zugleich eine kritische Reflexion ihrer Gültigkeit.“¹⁸⁴

Im Forschungsdiskurs wurde lange Zeit nicht zu einer Ebene der Bedeutungstheorie mystischen Sprechens bei Eckhart vorgestoßen, welche die Frage stellt, ob die formale Gestalt der Schriften Eckharts abhängig ist von einem in den Worten präsenten oder unterschiedenen Sinn. Am genauesten wurde dafür die Haltung des Lesers beschrieben, der die Sinnfindung übernimmt,¹⁸⁵ indem Eckhart meistens mehrere Deutungen anbietet.¹⁸⁶ Bei B. Hasebrink wird diese Beobachtung zum Kern seiner Auffassung vom inzitativen Sprechens Eckharts. Die geschilderte Rolle des Lesers ist Wirkung der tiefer liegenden und sich entziehenden Bedeutung: Eckhart verfolgt in der Predigt das Ziel, die „sich semantisch als Negation und Paradoxie niederschlagende Einsicht von der Namenlosigkeit Gottes und der Unzulänglichkeit der Sprache auch pragmatisch umzusetzen [...]“¹⁸⁷ Der Aufwertung des Lesers entspricht bei dem Verfasser die inzitative Funktion der Predigten, in denen Eckhart den „Rezipienten aus seiner Rolle als bloße[r] Empfänger pastorale[r] Weisung heraushol[e]“.¹⁸⁸

Die Verweisstruktur dagegen wurde in der Forschung kaum als intendiertes Merkmal seines Erörterungsstils erkannt. So bleibt C. Rizek-Pfister bei dem Mittel der Redundanz und Wiederholung stehen, das sie überzeugend aus der oralen Predigtsituation ableitet. Zu Predigt 44 bemerkt sie: „Mir scheint, dass die große Redundanz dort auf die Notwendigkeit der Wiederholung in mündlicher Rede zurückzuführen ist.“¹⁸⁹ Allerdings verhartet sie darin, die Redundanz als Mittel gegen unaufmerksame Rezipienten zu beschreiben: „Positiv gesehen ist eine gewisse Redundanz unumgänglich, besonders in mündlicher Rede (aber auch in schriftlicher),

¹⁸³ Köbele: Schriftauslegung (1993) S. 68.

¹⁸⁴ Seelhorst (2003) S. 12.

¹⁸⁵ Waldschütz (1989) S. 57 spricht von der „Kreativität des Lesers“.

¹⁸⁶ Dazu Wilke (1995) S. 58: „Wahrheit ist komplex; Er [= Eckhart] selbst hat es sich deshalb zum Prinzip gemacht, mehrere Auslegungen zur Auswahl zu geben [...]“.

¹⁸⁷ Hasebrink: Inzitative Rede (1992) S. 241.

¹⁸⁸ Hasebrink: Inzitative Rede (1992) ebd.

¹⁸⁹ Rizek-Pfister (2000) S. 197 Fußn. 302.

da die Aufmerksamkeit des Rezipienten nie vollkommen sein kann [...].¹⁹⁰ Eckharts Belegtechnik wird bei ihr nicht mit Mitteln eines offenen Diskurses als vielmehr durch Parallelismen beschrieben: „Argumentiert wird durch das Zitieren von Parallelstellen, durch Verkettung von Zitaten.“¹⁹¹ Eckhart will stattdessen, wie dargestellt wurde, vielmehr einen polysemen Bedeutungsraum eröffnen und nicht nur Parallelen bieten. Die Autorin beobachtet auch „Spielereien wie die Ausdeutung des Wörtchens *hoc* nach ihren Buchstaben“,¹⁹² bei Eckhart selber ist die Abweichung von der wortwörtlichen Bedeutung keinesfalls Spiel als vielmehr Ausdruck eines sich zirkulär schaffenden oder verbergenden Sinns der Worte.

Auch der Ansatz W. Haugs neigt dazu, Fragen der Bedeutungstheorie auszuklammern. Eckharts Belegverfahren sind auf der Grundlage einer Bedeutungstheorie nicht nur Anstoß: „Häufig ist der Bibeltext wenig mehr als ein Anstoß, um in den umfassenden Prozess des mystischen Antwortens einzutreten. Eckhart handhabt diese Technik der exegetischen Minimalanknüpfung mit unvergleichlicher Virtuosität.“¹⁹³ Seine Neukontextuierungen sind bewusste Darbietung eines sich den Worten entziehenden Sinns, dem Bild „Minimalanknüpfung“ wohnt eine reduktive Wertung inne, entgegen der dieses Kapitel den Wert auf Offenheit der Erörterung legt. Haug beschreibt in Ansätzen die Ursache der ungewöhnlichen Form Eckharts: „Es ist immer dieselbe Wahrheit, nur die Einstiegsorte wechseln je nach dem biblischen Material, das zugrunde gelegt wird.“¹⁹⁴ Mit derselben Wahrheit im Gegensatz zu unterschiedlichen Worten deutet der Verfasser die Unvereinbarkeit von Wortinhalt und Sprache an. Hier klingt eine Bedeutungstheorie durch, wozu Haug in aktuellerer Veröffentlichung ergänzt, dass die mystische Erfahrung sich jeder Art von Welt entzieht: „Es gibt somit bei Eckhart keine Ähnlichkeit, keinen Weg, keine Vermittlung mehr, es gibt nur den Umschlag zwischen der Identität und dem Nichts.“¹⁹⁵ Für das vorliegende Kapitel durchaus

¹⁹⁰ Rizek-Pfister (2000) S. 197f.

¹⁹¹ Rizek-Pfister (2000) S. 252.

¹⁹² Rizek-Pfister (2000) S. 257.

¹⁹³ Haug (1984) S. 500.

¹⁹⁴ Haug: Das Wort (1997) S. 36.

¹⁹⁵ Haug: Wendepunkte (1999) S. 371.

richtig, wenn auch etwas ungenau, schreibt Haug an anderer Stelle: „Exegese heißt deshalb Rückübersetzung des bildhaften Schriftwortes in die Realität von Eckharts mystischer Konzeption“.¹⁹⁶ Die vorliegende Untersuchung findet die Merkmale eines offenen Diskurses bei Eckhart, die bewusste Bildung von Interpretationsvarianten, Umkontextuierungen, Bedeutungsvielfalt, die Subjektivierung der Rezeption und all dies auf der Basis einer Bedeutungstheorie, die den Sinn verborgen in Gott als Urheber der Worte sieht.

Die Frage, ob die Bedeutung bei Eckhart den Worten noch als Analogie innewohnt oder aber sich vollends entzieht, entspricht in der Forschung der Positionen S. Köbeles oder im zweiten Fall J. Seelhorsts. Beide Autoren geben Antwort auf das Problem einer sprachlichen Unsagbarkeit¹⁹⁷ als Merkmal mystischen Sprechens, und dies durch Erörterung der Art und Weise, wie sich die Bedeutung zu den sprachlichen Zeichen verhält. Bei J. Seelhorst differiert Gott als Sinn von den sprachlichen Präsentationsmöglichkeiten, so dass die Sprache im Versuch, Gott zu bezeichnen, auf sich selbst bezogen bleibt: „Kein anderer Autor mystischer Texte unterläuft den Repräsentationscharakter der Sprache derart extrem.“¹⁹⁸ Das Hauptmerkmal eckhartschen Sprechens sei damit die „Autoreferentialität“¹⁹⁹ oder Selbstbezüglichkeit der Sprache. Es kommt zu einer „Zurücknahme der Inhaltsfunktion der Sprache in ihre Autoreferentialität [...]“.²⁰⁰ In Eckharts ungewöhnlicher sprachlicher Form „werden gewohnte Sprechweisen und Verstehensmuster außer Kraft gesetzt, es kommt zu einem Transformationsprozeß.“²⁰¹ S. Köbele dagegen ist Gott die letzte Bedeutung als ein vorsprachliches Phänomen, das den Worten innewohnt, allerdings als Bedeutung zirkulär gleichermaßen zerbricht und auch wieder entsteht. Die Bedeutung ist vorhanden, entspricht aber nicht der sprachlichen Gestalt: „Seine [= Eckharts]

¹⁹⁶ Haug (1997 b) S. 588. Vgl. Waldschütz (1989) S. 56.

¹⁹⁷ Vgl. Haas (2000) S. 10.

¹⁹⁸ Seelhorst (2003) S. 35.

¹⁹⁹ Seelhorst (2003) S. 35.

²⁰⁰ Seelhorst (2003) S. 44.

²⁰¹ Seelhorst (2003) S. 36.

Deutung ‚hat‘ den unverhüllten Sinn – aber als ein ihr Inkommensurables.²⁰² Die ständige Erneuerung des Sinns im Auf- und Abbau der Sprache, die Gott als davor liegende Dimension nicht fassen kann, führt bei Egerding notwendigerweise zu einer Verwandlung des Adressaten der Rede innerhalb eines „mystischen Prozeß[es]“,²⁰³ in dem der Leser anfängt, Gott als das schlechthin Andere zu suchen.

Werden Eckharts Erörterungen wie hier als offener Diskurs verstanden, so ist Gott die Bedeutung aller von Eckhart im Gesamtwerk formulierter Bedeutungsvarianten. Damit liegt der Sinn der Worte auf einer entzogenen Ebene und kann nur in der Vielfalt aller Worte ausgedrückt werden, nicht aber durch die der Bedeutungsfülle entzogenen Derivate, welche einzelne Sätze und Formulierungen sind. Die Ursache der Bedeutung kann als solche nicht in Sprache präsent werden, das heißt, dass das Wort den Sinn nicht präsent hat, er ist in ihm als Ursache auf einer vorangehenden Ebene der Bedeutungsfülle verborgen. Deswegen ist ein offener Diskurs als Form zwingend, denn statt sukzessiver Präsentation des Sinns schafft Eckhart eine teilweise redundante oder durch Aussparung gekennzeichnete Schreibform, welche die vorgelagerte Bedeutungsfülle, die Gott als Ursache der Worte ist, einzufangen sucht. Hier verknüpft sich die Bedeutungstheorie mit der Perspektive des Körpers. So wie die Bedeutung nicht offensichtlich den Worten präsent ist, so ist auch Gott in der Welt nur mittelbar vorhanden. Er formuliert sich als Fülle, welche sich in einzelnen Phänomenen der Schöpfung hervorbringt. Eckhart wendet sein Streben darauf, zu beschreiben, wie dieser in der Welt – allerdings nur in Varianten – enthaltene ursprüngliche Gott zu erfassen ist. Sprachlich findet er dafür die Bilder vom inneren und äußeren Menschen, die durchsetzt sind von körperlich – sinnlichen Formulierungen. Der Körper wird mit seinen Sinnen und mit seinen Handlungen zum sprachlich-inhaltlichen Leitmotiv, mit der Eckhart den Habitus beschreibt, wie Gott zu erlangen ist. Der offene Diskurs ist ihm ein Mittel dazu, denn er ist integrativ und kann auch verschiedene Inhalte und Gedanken miteinander in Bezug setzen. Dabei wird die Philosophie spiritualisiert und die Theologie logisch plausibilisiert. Eckharts Erörterung des Körpers ist als offener Diskurs immer schon intertextuell, nicht nur

²⁰² Köbele: Schriftauslegung (1993) S. 80. Vgl. Haas (2000) S. 19.

²⁰³ Egerding (1997) S. 27.

die Bezüge der Tradition werden integriert, vielmehr schreibt Eckhart seine Gedanken zum inneren und äußeren Menschen, zu einer spirituellen Optik und einer Logik körperlichen Handelns an unterschiedlichen Stellen durch die Vielfalt der Bezüge kohärent fort. Umkontextuierungen und der Wechsel von Bezugsebenen fordern auch hier eine Rezeption, die immer wieder zwischen Bedeutungsvarianten entscheiden muss.

2.2 Abgeschiedenheit als Begründung des mystischen Strebens und die Stellung des Körpers

Die Ursache des offenen Diskurses ist bei Eckhart die Bedeutung, die sich so weit hinter den Worten verbirgt, dass sie in der Singularität eines einzelnen Wortes oder sukzessiver Darstellung nicht präsent wird. Eckharts Gedanke der Abgeschiedenheit liest sich wie die inhaltliche Entsprechung dieser offenen Bedeutungsdimension der Sprache. Kurz gefasst beschreibt sie die Haltung des Menschen, wenn er Gott finden will, und hier muss er seine eigene Subjektivität und darüber hinaus jeden von ihm angenommenen Sinn ablegen. Dies führt in Eckharts Schilderungen zu negativ-selbstbezüglichen Verhaltensweisen, mit denen Gott angestrebt werden soll, und ist damit das Korrelat zu selbstreferentiellen Sprachformen Eckharts, deren Sinn von den Worten differiert. Als inhaltlicher Leitgedanke ergänzt Abgeschiedenheit die Merkmale des offenen Diskurses und bildet eine Anspielungsebene, auf die er sich in allen Teilen seines Gesamtwerkes bezieht.

Das Ziel des Kapitels ist es, darzustellen, wie Abgeschiedenheit den Diskurs über den Körper bedingt. Dies wird auf zweifache Weise umgesetzt: Zum einen wird gezeigt, dass Abgeschiedenheit zu Formulierungen führt, in denen der Körper negiert wird. Negierungen des Körpers sind also nicht Ausdruck einer eckhartschen Körperfeindlichkeit, sondern durch den Bezug auf den Leitgedanken der Abgeschiedenheit zu erklären. Zum anderen sind in der Abgeschiedenheit die Merkmale grundgelegt, mit denen sich bei Eckhart eine Grammatik des Körpers beschreiben lässt. Das Kapitel will dabei nicht die Abgeschiedenheit in ihren

inhaltlichen Beispielen im Werk untersuchen, ein Vorhaben, das über die Perspektive dieser Arbeit hinausgeht, sondern vielmehr ein Verständnis für Merkmale einer Grammatik des Körpers grundlegen, insofern sie durch Abgeschiedenheit bedingt ist.²⁰⁴ Deswegen umfasst das vorliegende Kapitel weniger Quellenuntersuchungen als vielmehr die Darstellung der Forschungsliteratur.

B. Welte schreibt zur Abgeschiedenheit bei Eckhart: „Sie ist die lebendige Grundlage des ganzen mystischen Geschehens.“²⁰⁵ und zugleich, so bemerkt der Autor, zeigt die Abgeschiedenheit den Zusammenhang des Mystischen mit dem spekulativ-theoretischen Hintergrund: „Der mystische Gedanke der Abgeschiedenheit erhebt sich über einer spekulativen Theorie über den Intellectus. Er bekommt von daher seine Genauigkeit. [...] So ist eine ganze Theorie entstanden.“²⁰⁶ Abgeschiedenheit findet sich implizit in allen Ausführungen Eckharts als „Haupttugend“²⁰⁷ und bildet eine Ebene, die in der Lage ist, unterschiedliche Themen zu verknüpfen. Sie bildet „das Gesamtprogramm seiner mystischen Verkündigung“.²⁰⁸ Die Abgeschiedenheit ist verbunden mit Armut: „Eine relativ breit angelegte Erörterung des mystischen Weges, hier unter dem Begriff der geistlichen Armut, findet sich in der Predigt Nr. 52 (Pf. Nr. 87) 'Beati pauperes spiritu' [...].“²⁰⁹ Dieser Gedanke, schon von Grundmann formuliert,²¹⁰ beschreibt Meister Eckhart als Gipfelpunkt der religiösen Armutsbewegung des Mittelalters. In der Steigerung als Abgeschiedenheit verinnerlicht und überschreitet er das Streben nach äußerer Armut. Von nun an geht es um das Arm- und Bloß-Werden des Glaubenden vor Gott, das Entsagen von allem, was mit Kreatürlichkeit verbunden ist. Äußere Armut erscheint demgegenüber

²⁰⁴ Für eine sehr quellennahe inhaltliche Erörterung neueren Datums mit Armut als zentralem Gedanken der Abgeschiedenheit im Werk Eckharts siehe: Kern (2003) S. 78-97. Abgeschiedenheit ist die Leitperspektive in dem umfassenden Vergleich Eckharts mit der Frauenmystik von Langer: *Mystische Erfahrung* (1987). Als neueste Publikation zum Thema siehe Langer: *Christliche Mystik* (2004) S. 303-350.

²⁰⁵ Welte (1980) S. 97.

²⁰⁶ Welte (1980) S. 101f.

²⁰⁷ Quint in DW Bd. II S. 528 Anm. 3.

²⁰⁸ Quint in DW Bd. II S. 528 Anm. 2.

²⁰⁹ Weiß (1980) S. 103f.

²¹⁰ Grundmann: *Deutsche Mystik* (1934).

marginal. Mit einer so verstandenen Armut greift Eckhart in den Armutsstreit der Zeit ein: „Er [= der Armutsstreit] war bereits lange über die speziell die Bettelorden angehende Frage hinaus, ob die Ordensarmut evangeliumgemäßes Ziel in sich oder Mittel zum Ziel des Lebens nach dem Evangelium sei, zu einem ekklesiologischen Grundsatzkonflikt angewachsen.“²¹¹ Laxistische wie auch eremitisch-subjektive Strömungen fanden sich auch im Dominikanerorden²¹² und motivierten schließlich auch den Prozess gegen Eckhart.²¹³

Abgeschiedenheit findet ihren Ausdruck im Streben nach Gelassenheit, der ein von Eckhart, wie Alois M. Haas bemerkt, wahrscheinlich selbst geschaffener Begriff ist.²¹⁴ Wollte man ihn lateinisch übersetzen, so müssten die Begriffe *resignatio*, *tranquillitas* oder *impassibilitas* und vielleicht noch *patientia* oder *abnegatio* bemüht werden. Allerdings besteht eine inhaltliche Nähe zur stoischen Apathie- oder epikureischen Ataraxielehre, die von den Kirchenvätern rezipiert wurde: „Wenn Eckhart in seinem neu geschaffenen Terminus 'Gelassenheit' auf solche Lehren zwar zurückgriff, erschöpfte sich seine Reprise doch nicht in der bloßen Übernahme eines antiken Motivs, sondern brachte einen eigentlich neuen Gedanken in die christliche Mystik.“²¹⁵ Gelassenheit kommt bei Eckhart nur einmal vor, während das Verb *lazen* und *gelazen* häufig gebraucht wird.²¹⁶

Die Themen des Körpers und der Abgeschiedenheit hängen eng zusammen. In vielen Formulierungen beschreibt Eckhart den Leib als verwerflich.²¹⁷ Vor allem in

²¹¹ Senner (1997) S. 214f.

²¹² Ebd. S. 215: „Die Auseinandersetzungen dürfen in ihrer Schärfe, ja geradezu Erbitterung nicht unterschätzt werden.“

²¹³ Senner (1997) S. 216: „Die Anklage dieser beiden [= Hermann de Summo und Wilhelm von Nidecke] gegen Meister Eckhart erscheint somit als eine Art Flucht nach vorne vor den Sanktionen [...]“. Vgl. Trusen (1988) S. 72. Gemeint ist mit ‚dem Prozess‘ an dieser Stelle das Kölner Häresie- und nicht das Avignoner Lehrbeanstandungsverfahren, ein Unterschied, der im Verlauf der Arbeit nicht immer explizit benannt wird.

²¹⁴ Vgl. Haas: Gelassenheit (1996) S. 249.

²¹⁵ Haas: Gelassenheit (1996) S. 250.

²¹⁶ Haas: Gelassenheit (1996) S. 250.

²¹⁷ Das Fleisch wird als Feind bezeichnet etwa in LW Bd. IV S. 376. Der Mensch soll dem Fleisch als Irdischer absterben (LW Bd. III S. 266). Das Fleisch unterliegt dem Gesetz der Sünde: Vgl. LW Bd. I S. 476.

Eckharts Rezeption Augustins ist der Körper der Knecht.²¹⁸ Über Predigt 52 formuliert K. Flasch: „Das Hauptmotiv der Predigt ist einfach. Wir nähern uns seiner Eigenart, wenn wir es mit den berühmten Texten Augustins vergleichen, die den Aufstieg des Denkens zum reinen Sein beschreiben, also mit 'Confessiones' IX 10,23-25 und 'De trinitate' VIII 3. Augustin sagt in diesen klassischen Passagen: Sieh die Körperwelt an und negiere sie.“²¹⁹ Eckhart knüpft mit dem Körper als Kerker²²⁰ der Seele an vorhandene Theologumena an: „Diese Worte Christi sind unterschiedlich verstanden worden: von einer Aufforderung zum Martyrium oder sogar zum Selbstmord- diese wörtliche Interpretation beschäftigte noch Augustin, der sie ausdrücklich ablehnte [...] bis hin zu einer einfachen Bestätigung der spätantiken Moral von der Gelassenheit und der Selbstverachtung, die die Philosophen seit Jahrhunderten ausübten.“²²¹

Die Negation des Körpers ist auf dem Hintergrund der Abgeschlossenheit zu verstehen, wie Eckhart in Predigt 7 anmerkt:

Alles Zubehör der Seele muß völlig abgelöst werden (DW Bd. I S. 456).²²² Predigt 7, 'Herr, des Volkes, das in dir ist, dessen erbarme dich' (Hosea 14,4). aus paradisus

Der Geist galt in der Intellektdiskussion unter dem Einfluss arabisch-aristotelischer Philosophie als ruhend, der Leib als der wechselhaften Zeitlichkeit verfallen: „Danach vollzieht sich 'Leben' in ständiger Veränderung und Abhängigkeit; 'Geist' dagegen ist in sich ruhende Aktivität.“²²³ Hier findet sich der Ursprung der philosophischen Diskussion von Abgeschlossenheit, die als Zeitüberlegenheit verstanden wird und die in verschiedenen Traditionen auftaucht: „Die Intellectlehre, aristotelisch gefasst, liegt zugrunde: Abgeschlossenheit, Raum- und Zeitüberlegenheit, 'mit nichts etwas gemein haben'- das waren Stichworte der intellekttheoretischen

²¹⁸ Vgl. LW Bd. IV S. 284. Der Körper ist der Seele untergeordnet und nur Knecht (LW Bd. I S. 470).

²¹⁹ Flasch (1998) LE I S. 185.

²²⁰ Vgl. LW Bd. IV S. 459.

²²¹ Sturlese (1998) LE I S. 82. Im Folgenden setzt sich L. Sturlese mit dem Diktum aus der Perspektive der Seele auseinander.

²²² *Waz ze der sêle gehoeret, daz sol abegeloestet sîn alzemâle* (DW Bd. I S. 120).

²²³ Flasch: Denken (1986) S. 271.

Tradition; wir kennen sie aus Anaxagoras, Aristoteles, Averroes und Albert."²²⁴ Und deswegen ist das Ablegen des Individuellen Voraussetzung für geistige, überzeitliche Erkenntnis: „Sie traten in dem Maße, als sie das Beschränkte und Individuelle abstreiften, ein in das ewige Licht, von dem sie in gebrochener und individualisierter Form zehrten, solange sie das Ewige im farbigen Abglanz sinnlicher Bilder schauten."²²⁵

Zwei Unterschiede zu Eckhart sind zu vermerken. Zum einen zielt Abgeschiedenheit nicht allein zur Erkenntnis, sondern in der mystischen Wendung auf die Vereinigung mit Gott und umfasst das gesamte Leben.²²⁶ Zum anderen umfasst Abgeschiedenheit weit mehr als den Körper und meint alles Individuelle, so dass der Geist allein kein Garant für sie ist: „die geschöpflichen Konstituentien verhindern und gefährden ein Wohnen 'in der Ewigkeit', 'im Geiste', 'in der Einheit und in der Wüste' Gottes."²²⁷ Anschaulich tritt dieser Gedanke bei Eckhart an den Stellen hervor, wo er auffordert, eben nicht nur das Fleisch, sondern auch die Seele zu hassen,²²⁸ was so lange gilt, wie die Seele nicht nur dem Irdischen verbunden und dem Sinnlichen verfallen,²²⁹ sondern noch individualisiert ist: „Solange die Seele dem Menschen gehört, verfehlt sie Gott;".²³⁰ Den Status von Körper und Seele beschreibt Eckhart in der Weise, dass Leib, Seele, Sinne, Kräfte, äußeres Gut oder Ehre usw. nur von Gott geliehen sind:

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 (DW Bd. V S. 535).²³¹

²²⁴ Flasch: Einführung (1987) S. 175.

²²⁵ Flasch: Einführung (1987) S. 125.

²²⁶ „Dieses Sich-lassen (Gelassenheit, 'abgescheidenheit') führt nicht zum Selbstverlust, sondern zum eigentlichen Leben, zu einem wesenhaften, seinsgemäßen Leben." Steer: Eckhart (1995) S. 46.

²²⁷ Haas (1998) LE I S. 36.

²²⁸ Vgl. LW Bd. III S. 459f ; LW Bd. IV S. 458-465.

²²⁹ „Gefangen ist die Seele laut Eckhart nur dann im Körper, wenn es ihr nicht gelingt, sich von den sinnlichen Eindrücken loszulösen, die sie durch den Körper aufnimmt." Soudek (1973) S. 37. Vgl. Sturlese (1998) LE I S. 87. Vgl. LW Bd. IV S. 464.

²³⁰ Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. I S. 913.

²³¹ *Mêr: wir suln alliu dinc haben, als ob sie uns gelihen sîn und niht gegeben, âne alle eigenschaft, ez sî lîp oder sêle, sinne, krefte, ûzerlich guot oder êre, vriunde, mâge, hûs, hof, aliu dinc (DW Bd. V S. 296).*

Das Zitat aus den Reden der Unterweisung entstammt einem Kapitel 23, das innere und äußere Werke erörtert. In der Aufzählung wird der Körper in einem Atemzug mit Seele, Sinne, Kräfte genannt. Körper und Seele sind in bestimmter, hier noch nicht deutlicher beschriebener Weise miteinander verbunden. Im Folgenden geht es darum, die Stellung des Körpers zwischen Negierung und Heilsrelevanz, seine spezifische Rolle nicht nur in der Abgeschiedenheit, sondern auch in ihrem Ergebnis, der Einheit mit Gott, auszumachen. Die vordergründig sich als Körperfeindlichkeit darbietenden Belege sind nur Ausdruck einer gesamten Negationsbewegung des Ich innerhalb des Weges der Abgeschiedenheit, welche das Ziel hat, zu Gott zu gelangen.²³²

Mit der Abgeschiedenheit innoviert Eckhart den mystischen Diskurs um eine eigene gedankliche und sprachliche Schöpfung. Dafür schafft er einen neuen Sprachgebrauch, der sich über Jahrhunderte hinweg bis heute mit Worten wie Gelassenheit fest in die deutsche Sprache eingeschrieben hat. In Eckharts historischer Umgebung, vor allem wenn sie sich noch in einer werkfrommen, äußerlichen Frömmigkeitshaltung befand, konnte diese Innovation nicht verstanden werden. In seiner kommunikativen Situation war Eckhart genötigt, auf Bekanntes zurückzugreifen, was aber im Detail keinesfalls seinem eigenen Konzept entsprach. Die Abgeschiedenheit ist ein Konglomerat aus verschiedenen Traditionen und Inhalten und nur innerhalb eines offenen Diskurses bei Eckhart überhaupt erst möglich.

Das Bild des Leihens beschreibt die Einheit mit Gott, wie Eckhart sie nach der Attributionsanalogie versteht: „Insofern der Mensch Mensch ist, ist sein Sein das Sein Gottes- das ist die Analogie von Gott her gedacht-; insofern dem Menschen dieses Sein aber nicht zu eigen gehört, sondern ihm nur geliehen ist, ist seine Geschöpflichkeit nur Zeichen auf das Sein Gottes hin- das ist die Analogie vom Menschen her gedacht.“ Haug: Das Wort (1997) S. 581. Auch Ruh (1998) LE I S. 15 erklärt Eckharts Analogieverständnis in gleicher Weise durch den Ausdruck des Leihens: „Von Analogie spricht zwar auch er [= Eckhart]- ich beziehe mich hier auf das lateinische Werk-, aber es ist nicht die Analogie der Teilhabe, sondern die Analogie der Zuordnung. [...] Das heißt einerseits, daß dem Menschen uneingeschränkt das nicht teilbare göttliche Sein zukommt, andererseits daß es ein geborgtes Sein ist, so wie das Sonnenlicht nur dem Körper eignet, wenn ihn die Sonne bescheint.“ Dieses Verständnis der Analogie nicht als Teilhabe sondern als Zuordnung unterscheidet, so wird hier ausgeführt, Eckhart von Thomas von Aquin.

²³² Vgl. Langer: Negation (2000) S. 320.

Die Grammatik des Körpers ist mehrfach von dem Gedanken der Abgeschiedenheit geprägt. Sie übernimmt dessen Logik, wie die folgenden Kapitel zeigen werden. Es beschreibt das Bloß-Werden als einen Vorgang, der eigene sinnliche Empfindungen umfasst. Am Beispiel seiner spirituellen Optik wird dies bei Eckhart zu einem eminent körperlichen Vorgang. In den Beispielen des inneren und äußeren Menschen fokussiert Abgeschiedenheit das Innen als ein Aufstieg zu Gott. Das Loslösen vom Außen besitzt die Logik der Abgeschiedenheit und ist, wie Kapitel drei schildert, stellenweise mit jener identisch.

3. Die Verknüpfung von innerem und äußerem Menschen bei Eckhart

3.1 Zur Vorgehensweise und zur Relevanz des Themas

In allen Teilen des Gesamtwerkes Eckharts finden sich Bezüge zum Thema des inneren und äußeren Menschen. Es muss als anthropologischer Grundgedanke gelten, der unterschiedliche Diskurse zusammenbindet, denn Eckhart entwickelt von ihm aus sowohl seine Predigten wie auch spekulativen Gedanken. Es ist das Ziel des Kapitels, darzustellen, auf welche Weise der innere und äußere Mensch die Grammatik des Körpers begründet und wie dies die Diskurse verknüpft. Zum einen werden dazu die inhaltlichen Bezugsstellen im Gesamtwerk in ihren Kontexten aufgeführt und nach gemeinsamen sprachlichen Formen und Figuren befragt. Zum anderen wird darüber hinaus nach dem hinter einer solchen Grammatik stehenden Kohärenzmittel gesucht und in der Vorstellung von Innen und Außen gefunden, welche die Darstellung strukturiert. Aber auch hier bleibt Eckhart nicht stehen. Es wird gezeigt, dass dieses Kohärenzmittel sich selbst überwindet, indem es sich zwar als Differenz von Innen und Außen sprachlich präsentiert, aber letztendlich durch die Vorstellung einer Einheit von innerem und äußerem Menschen motiviert ist, die der sprachlichen Präsentation vorausgeht.

Die Vorstellung, dass der Mensch sowohl äußerlich-körperlich als auch innerlich bestimmt ist, entnimmt Eckhart der Tradition, konzeptioniert sie aber neu, und dies nicht ohne Grund, denn mit der anthropologischen Entscheidung für einen eher inneren oder äußeren Menschen ist der Kern der Mystik berührt: Ist Glauben eher innerlich bzw. geistig oder sind die Sinne und körperliche Erfahrungen relevant für die Gottesbeziehung?

Die Darstellung greift damit in die Vorstellung darüber ein, wie das Wissen um Gott vermittelt wird. Die körperliche Erfahrung hat zu jener Zeit die Tendenz, gegen Wissenseiten und Formen tradierter Wissensvermittlung von oben nach unten, von der Kirche an das Volk aufzubegehren, weil mit dem Körper als Offenbarungsorgan jeder zu Wissen über Gott gelangen kann, ob durch Visionen oder Ekstase, durch Träume oder Kasteiungen. In der Forschung wurde weder zur Anthropologie noch zum inneren und äußeren Menschen bei Eckhart gearbeitet.²³³ Die vorhandenen Untersuchungen, die den Menschen thematisieren, haben andere inhaltliche Blickwinkel. Entweder fokussieren sie das Verständnis von Subjektivität und folgen damit einer theoretischen statt praktischen philosophischen Perspektive,²³⁴ oder sie beschreiben die Stellung von Erfahrung auf dem mystischen Weg.²³⁵ Die Vorstellungen vom inneren und äußeren Menschen werden darüber hinaus in jeder größeren Eckhart-Untersuchung erwähnt, allerdings ohne weitere anthropologische Fragestellung. Im Werk Eckharts wird der innere und äußere Mensch aber wiederholt und an grundlegenden Stellen aufgenommen und stiftet einen inhaltlichen Zusammenhang, der sich als Forschungsperspektive nicht ignorieren lässt.

Im Bewusstsein der Brisanz, die das Thema des Wissens um Gott hat, spricht Eckhart als Seelsorger und Theologe vom inneren und äußeren Menschen. Er hatte in der Straßburger und Kölner Zeit einen direkten Eindruck von Beginnenverfolgungen, war als Seelsorger durch die Betreuung dominikanischer Frauenklöster in Konfliktfragen des Glauben einbezogen und stand unter dem Eindruck der in seiner unmittelbaren

²³³ Hierzu als allgemeine Grundlegung: Assmann: Innerer Mensch (1993).

²³⁴ Mojsisch (1997) S. 100-109.

²³⁵ Siehe z. B. Haug: Erfahrung (1997).

Pariser Umgebung stattfindenden Verurteilung Marguerite Porètes.²³⁶ Natürlich ist die Beginnenverfolgung keine Verfolgung von Visionen oder anderer sinnlicher Offenbarungswege mystischen Wissens von Gott, aber sie ist nicht ohne den Versuch der Kirche zu verstehen, einen exklusiven Vermittlungsanspruch von Glaubensinhalten durchzusetzen und Formen der Privatoffenbarungen zu begrenzen.

Aus dieser Situation heraus lassen sich Eckharts Intentionen und Ziele bestimmen, die sich in der Darstellung des inneren und äußeren Menschen finden. Zum einen sind die anthropologischen Vorstellungen Korrektiv: So kritisiert er übertriebene Sinnlichkeit und erläutert, dass sie selbstsüchtig auf ungebremsten Trostgewinn gerichtet ist. Zum anderen innovieren die Vorstellungen des inneren und äußeren Menschen die Theologie. Dieser Gedanke öffnet Wege zur geistigen wie gleichzeitig auch sinnlich empfundenen Gotteserfahrung.

Innerhalb dieses Zieles zeigt das vorliegende Kapitel, wie Eckhart das Verständnis von körperlicher Erfahrung ausweitet und wie Sinnesempfindungen zu inneren seelischen Ereignissen werden können. Dabei geht es nicht um eine rein körperliche Erfahrungsmystik, sondern um die körperliche Offenbarung Gottes in ihrer Transformation hin zum Geistigen, wo sie ihre Spuren hinterlässt. Im Zentrum der Arbeit steht Eckharts Beschreibung der Gotteserkenntnis, denn auch wenn sie innerlich ist, trägt sie Merkmale der körperlichen Praxis der Mystik. Hier diskutiert Eckhart, wie die Erkenntnis Gottes zu verstehen ist: Entweder als gestufter Weg, wie er ursprünglich körperlich in den Kasteiungen und vielen äußerlichen Askeseformen vorgezeichnet war, oder aber als sprunghaftes Ereignis der Einheit mit Gott, welche den körperlich empfundenen *raptus*, die Verzückung und die paulinische Gottesschau nachempfindet.

Dem inneren und äußeren Menschen wohnt die Spannung von Vergeistigung bzw. Verkörperlichung inne, und je nach anthropologischer Vorentscheidung gilt die Mystik Eckharts als geistig oder nicht, was sich in der Forschungsdiskussion widerspiegelt. Hier wurde versucht, den inneren und äußeren Menschen unter die Perspektive von 'Geist' und 'Erkenntnis' zu fassen, was allerdings eine Verkürzung ist.

²³⁶ Über M. Porète formuliert H. Grundmann, dass ihre Sätze ebensogut von Eckhart hätten stammen können. Vgl. Grundmann (1961) S. 432.

Ein Dualismus wird attestiert, der häufig zugunsten des geistig verstandenen inneren Menschen aufgelöst wird, so dass der äußere Mensch depotenziert und hilflos wird.²³⁷ Der Geist stiftet nach dieser Deutungsrichtung die *unio* mit Gott, wobei alle Spuren körperlicher Transformationen nivelliert werden.²³⁸

Das vorliegende Kapitel schildert in einem ersten Schritt, wie Eckhart sich selbst mit Vergeistigungstendenzen auseinandersetzen musste. Mit dem inneren und äußeren Menschen versucht Eckhart eine von Platon stammende Abwertung des äußeren Menschen zu überwinden und ihn für mystische Erkenntnis zu öffnen. In der Grammatik des Körpers ist Außen und Innen zentral trennend. Auch wenn Eckhart dies sprachlich immer wieder aufnimmt, ist die Darstellung davon motiviert, die Einheit beider zu erreichen. Insofern ist Innen und Außen als Kohärenzmittel zirkulär, wenn es seine eigene Gestalt aufzuheben strebt. Inhaltlich wird hier gezeigt, wie Eckhart dies mit einem Konzept umsetzt, das die Mystik innoviert: Ein

²³⁷ P. Reiter liest den inneren und äußeren Menschen aus der Perspektive von oben/unten bzw. der Seelenlehre ganz als Ausdruck der von Eckhart im Traktat erwähnten Unterscheidung von Leib und Geist (Reiter (1993) S. 301-309). Innerhalb dieses Modells ist der äußere Mensch hilflos und das gesamte Streben eine erkenntnisorientierte geistige Tätigkeit. M. Egerding äußert sich in seiner Bewertung des augustinischen Aufstiegsmodells im Traktat ‚Vom edlen Menschen‘ zum äußeren und inneren Menschen nur undeutlich: „Diese Möglichkeit, zum inneren Menschen stufenweise zu werden, enthebt jeder dualistischen Interpretationsweise des Menschseins die Grundlage.“ (Egerding (1984) S. 119). Eine solche Bemerkung behauptet eine stillschweigende Dominanz neuplatonischen Einheitsdenkens innerhalb eines augustinischen Aufstiegskonzeptes. In seinen Ausführungen kommt es aber nicht zur Unterscheidung neuplatonischer und augustinischer Argumente. Etwas später findet sich die Bemerkung: „Daß der Mensch bei dieser unmittelbaren Erkenntnis [= Gottes] nicht verbleibt, zeigt, daß die antithetische Struktur seines Menschseins letztlich nicht aufhebbar, sondern nur relativierbar ist.“ (Egerding (1984) S. 128.) Der „Gegensatz von äußerem und innerem Menschen“ kann sich „nie ganz - wie oben aufgezeigt wurde - aufheben“ (Egerding (1984) S. 130). Nur in der Einheit mit Gott wird der äußere Mensch völlig überwunden (vgl. Egerding (1984) S. 130), eine von der Sache her kaum zu widersprechende Aussage, in deren Kontext die Rolle des äußeren Menschen hier ungeklärt bleibt.

²³⁸ Siehe auch Manstetten (1993). R. Manstetten führt in seiner Gesamtdarstellung Eckharts das Gegensatzpaar innerer und äußerer Mensch auf die aristotelische Seelendefinition sowie biblische Einflüsse zurück. Er folgt der im Traktat gemachten Unterscheidung von Geist und Leib und bemerkt, dass es dennoch eine Einheit gibt, der allerdings eine genauere geschichtliche Einstufung fehlt: „Der innere Mensch aber, der als inniger Freund ganz einig ist mit seinem Ursprung, steht zu ihm [= zum äußeren Menschen] im Verhältnis der Univozität.“ (Manstetten (1993) S. 360) R. Manstetten nennt als historischen Bezugspunkt ausdrücklich Aristoteles (Manstetten (1993) S. 357), der zwar in der Seelenlehre, aber kaum für den inneren und äußeren Menschen von Eckhart direkt zitiert wird. Der Bezug zu Augustin und Plotin wird im Gegensatz zur vorliegenden Untersuchung (siehe Kapitel 3.4 und 3.5) im Thema des inneren und äußeren Menschen nicht beschrieben.

dynamisches Verhältnis von Außen und Innen. Beide sind durchlässig und das Äußere bleibt der Raum der Religionserfahrung, sofern das Außen auf das Innere hin verstanden wird. Die „dynamische Konzeption der Innerlichkeit“²³⁹ ist als Vermittlungsfähigkeit von äußerem und innerem Menschen zu verstehen.

Ein gestufter mystischer Weg von einem minderwertigen Außen hin zum Innen wird damit verneint. Für ein dynamisiertes Konzept, das den äußeren Menschen als Möglichkeit der Gotteserfahrung zulässt und gleichzeitig begrenzt, stellt Eckhart Quellen aus der Tradition in den ihm eigenen inhaltlichen Zusammenhang. Die Untersuchung zeigt, auf welche Weise Eckhart an den einzelnen Fundorten bestimmte Bezüge der Tradition abschwächt und andere verstärkt. Die deutlichsten Belege zum inneren und äußeren Menschen finden sich, so sei vorgreifend bemerkt, in den deutschen Schriften, und hier sowohl im Traktat vom edlen Menschen wie auch den deutschen Predigten. Aber auch an exponierter Stelle des lateinischen Werkes macht Eckhart Aussagen dazu, vor allem in den *Sermones* (v.a. *Sermo XX* und *LVI*) und dem *Opus tripartitum*. Die Untersuchung zeigt, dass an allen Stellen ein Umdeutungsverfahren einsetzt, das zwar die theologisch-philosophische Tradition benutzt, gleichzeitig aber von Diskursführern seiner Zeit unabhängig ist, denn Eckhart stehen im Vergleich zu seinen Zeitgenossen mit der Kenntnis der Philosophie weitaus schärfere Begriffe für das Denken des menschlichen Innenraumes, seiner Sinne und seelischen Vermögen zur Verfügung. Auf diese Weise rezipiert er die platonische, biblische bzw. augustiniische Terminologie und verknüpft sie zu einem Diskurs, welcher ein generalisiertes Modell des inneren und äußeren Menschen hervorbringt. Eckharts historische Stellung, die ihn zum Korrektor wie Tradenten neuplatonischen Gedankengutes für das Mittelalter machte, schlägt sich hier nieder.²⁴⁰

In seiner Zeit gibt Eckhart den Bezügen eine eigene Bedeutung durch Neukontextuierung und –anordnung, durch die Prägung eines eigenen

²³⁹ Langer, Otto (1984) S. 28.

²⁴⁰ In der Forschung aufgearbeitet vor allem durch W. Beierwaltes, der an entsprechender Stelle zitiert wird. Vor allem: Beierwaltes (1998).

Sprachgebrauchs von innerem und äußerem Menschen, was sich sowohl korrigierend wie innovierend auswirkt.

Das Kapitel ist in drei gedankliche Schritte gegliedert. Im ersten Schritt wird das zentrale Problem Eckharts geschildert: Äußerer und innerer Mensch werden mit Platon gegensätzlich aufgefasst, der äußere Mensch dabei als knechtisch und sündhaft abgewertet. Einer platonischen Position entgegnet Eckhart hier mit einer Bibelexegese, welche das Verhältnis Außen-Innen durchlässig macht und dynamisiert. Zum Zweiten wird gezeigt, wie Eckhart an Augustinus die Form des Stufenweges als Weg vom äußeren zum inneren Menschen kritisch diskutiert. Im dritten und letzten Schritt wird Eckharts Modell einer intentionalen Ethik vorgestellt, die auf der Koexistenz von innerem und äußerem Menschen beruht. Ein dynamisierter innerer und äußerer Mensch in Abgeschiedenheit wird zur Voraussetzung einer Spiritualität des ganzen Menschen.

3.2 Der Gegensatz von Innen und Außen – Eckharts Platon-Rezeption

Die Belege zum äußeren und inneren Menschen führen sich bei Eckhart auf Platon zurück und referieren im ersten Schritt die theologisch tradierte Meinung: Der äußere Mensch bildet einen Gegensatz zum inneren. Mit Platon wird begründet, dass der äußere Mensch vom Mangel gekennzeichnet ist, einen Mangel, der nicht überwunden werden kann. Allerdings weitet Eckhart die Begründung spekulativ aus und bindet sie an die Zweiweltenlehre Platons an, wodurch er jedem Bereich des Außen ein Innen an die Seite stellen kann, so dass sich daraus die Möglichkeit ergibt, das Äußere auf das Innere hin zu deuten.

Im Folgenden werden die Befunde der *Sermones* dargestellt, deren Überlieferung einer Engführung unterliegt: Nur das Exemplar von Nikolaus von Kues, welches zum Leittext der kritischen Übersetzung wurde, überliefert sie. Auch wenn die Autorenfrage der *Sermones* im Gegensatz zum *Opus tripartitum* ungeklärt ist und sie

redaktionell mehr Entwurf wie ausgearbeiteter Text sind,²⁴¹ lassen sich die Befunde in ihrer inhaltlichen Homogenität und in Verbindung mit platonischem Gedankengut als für das lateinische Werk einheitlich verstehen.

In der neunzehnten lateinischen Predigt heißt es an zentraler Stelle am Ende:

*Augustin sagt in seiner Schrift Gegen die Akademiker im 3. Buch gegen Ende: Plato nahm zwei Welten an; als erste die intelligible, als zweite die sinnliche Welt.*²⁴²

Der Aufteilung der Welt im Predigtkontext wohnt eine Abwertung der äußeren Welt inne, die sich auch auf die Sicht des äußeren Menschen auswirkt. Insgesamt ist die Predigt als Deutung von Röm 8,12 „Schuldner sind wir“ zu verstehen. In der Ausdeutung des Satzes erklärt Eckhart, dass ein Schuldner nicht über Tugenden verfügt, die im Geist vorhanden sind, sondern nur auf äußere Werte achtet. Das Zitat Platons soll als Nachweis in Form des Rückgriffs auf die Autorität der Tradition diese Deutung rechtfertigen und schafft die Grundlage, auf der sich auch innerer und äußerer Mensch, Geist und Körper verstehen lassen.

Die Ordnung der Welt in eine geistige und stoffliche versteht Eckhart als duplex esse rerum, das sich auf jedes Lebewesen bezieht:

*jedes Geschöpf hat ein zwiefaches Sein.*²⁴³

Eckhart entfaltet den Unterschied zwischen äußerem und innerem Menschen in den *Sermones* im Zusammenhang mit Kommentaren zur Bibelauslegung. Wie zuvor Schulden so wird in *Sermo VII* das Geld in der Deutung von Luk 16,19-31: „Es war ein reicher Mann“ zum Sinnbild des äußeren Menschen:

²⁴¹ Siehe dazu: Koch in LW Bd. IV S. XXIX: „Die ganze Sammlung ist eine Sammlung von Entwürfen, von denen eigentlich kein einziger bis zum letzten ausgearbeitet ist.“

²⁴² *Augustinus Contra academicos I. III versus finem: Plato duos mundos posuit, primum intelligibilem, secundum sensibilem* (LW Bd. IV S. 181). Der Gedanke ist ein wiederkehrendes Motiv: Er geht erstens aus Augustins 3. Buch Über die Akademiker hervor, in welchem er Platons Lehre von den zwei Welten anführt, einer geistigen, in der die Wahrheit selbst wohnen soll, und dieser sinnfälligen, die wir offensichtlich mit dem Gesichts- und Tastsinn wahrnehmen, vgl. LW Bd. I S. 533. Das gleiche Argument findet sich auch in LW Bd. I S. 239 und LW Bd. III S. 384, wo ihm eine längere Passage gewidmet ist.

²⁴³ *Nota quod omnis creatura duplex habet esse* (LW Bd. I S. 238). Zum Thema des *duplex esse rerum* als eine von Eckhart im gesamten Denken vorausgesetzte Unterscheidung siehe Kern (2003) S. 197-202.

²⁴⁴ *Rursus quattuor opposita sibi correspondent: home exterior, (homo vetus, homo terrenus,) mundus sensibilis* (LW Bd. IV S. 75).

*Diese vier entsprechen sich: innerer Mensch, neuer Mensch, himmlischer Mensch, geistige Welt. Wiederum entsprechen sich die entgegengesetzten vier: äußerer Mensch, alter Mensch, irdischer Mensch, sinnliche Welt.*²⁴⁴

Eckhart zählt in der gleichen Predigt den ganzen Bildbereich auf, der den zwei Welten Platons entspricht:

- Der geistigen Welt entspricht der neue, himmlische, innere Mensch,
- der sinnlichen Welt entspricht der alte, irdische, äußere Mensch.

Eckharts Auslegung ist sehr deutlich von der Darstellung des Unterschieds zwischen innerem und äußerem Menschen intendiert, denn nach Voranstellung des Bibelzitats bildet er den ersten Deutungspunkt. Darüber hinaus ist die Schilderung des äußeren Menschen als moralisch defizient auch der weitere Kontext der Predigt. Die Art der Bibeldeutung ist davon gekennzeichnet, dass innerer und äußerer Mensch mit keinem Wort im biblischen Text genannt werden. Trotzdem interpretiert Eckhart an verschiedenen Stellen der *Sermones* einheitlich, indem er den Gedanken des inneren und äußeren Menschen systematisch an die Quellen heranträgt. Eckharts Verfahren der Auslegung nach Stichworten wurde im entsprechenden Abschnitt zur Exegese dargestellt und braucht hier nicht wiederholt zu werden. Wichtig ist vielmehr die inhaltliche Form, in der sich diese Verknüpfung unterschiedlicher lateinischer Texte präsentiert: Der innere und äußere Mensch ist ein Deutungshorizont, der mit Platon eine systematisch-philosophische Begründung erhält. Die doppelte Verfassung der Welt bildet für Eckhart die gedankliche Metaebene, aus der heraus an entsprechender Stelle das inhaltliche Motiv des inneren und äußeren Menschen thematisiert wird.²⁴⁵

Die Rückbindung der biblischen Deutung an die Philosophie wird noch erhöht, wenn Eckhart den inneren und äußeren Menschen in Predigt VII über Luk 16,19 kosmologisch fasst:

*Zweitens bemerke, daß der innere Mensch zwar mit dem äußeren zugleich an demselben Ort erscheint, trotzdem sind sie weiter voneinander geschieden als der oberste Himmel vom Mittelpunkt der Erde.*²⁴⁶

²⁴⁵ Vgl. Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. I S. 914f.

²⁴⁶ *Secundo nota quod interior homo ab homine exteriori, quamvis simul videantur loco, plus tamen distant quam caelum ultimum a centro terrae* (LW Bd. IV S. 79). Siehe auch: [...] *wer und wie beschaffen der göttliche, vollkommene und himmlische und wer und wie beschaffen*

Innerhalb der platonisch motivierten Begrifflichkeit von außen als sinnliche Welt und innen als geistige Welt begründet die Unterscheidung himmlisch – irdisch den Gegensatz zwischen innerem und äußerem Menschen. Gleichzeitig wird auch der Wert konnotativ festgelegt: Als irdischer ist der äußere Mensch dem himmlischen unterlegen. Eckhart verstärkt den Gegensatz noch, indem er ihn über Platon hinaus in der lateinischen Predigt IV trinitarisch begründet:

Zusammenfassend bemerke, daß alles, was von der Heiligen Dreieinigkeit geschrieben oder gesagt wird, keineswegs so sich verhält oder wahr ist. (Das ergibt sich) erstens aus der Natur des Teilungsgegensatzes, der vornehmlich zwischen dem Unterschiedenen und dem Ununterschiedenen, zwischen den Dingen der Zeit und denen der Ewigkeit, zwischen dem sinnlichen und dem geistigen Himmel, zwischen dem stofflichen und dem geistigen Leib besteht.²⁴⁷

Die Predigt legt Röm 11,36 *Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia* aus. Ob mit stofflicher und geistiger Leib der Gottes bzw. dann Jesu Christi gemeint ist oder aber etwas anderes, geht aus dem Kontext nicht deutlich hervor. Gegen einen zu engen Bezug nur auf Gott steht allerdings, dass Eckhart kurz vorher von der Zweiheit der Welt am Beispiel des Bewirkenden und des Bewirkten, des Schöpfers und des Geschöpfs spricht. In dieser allgemeinen Formulierung ist alles, was ‚Zwei‘ ist, von der Einheit der göttlichen ‚Eins‘ verschieden. Die Schöpfung ist Derivat des Ursprungs und als 'Unterschiedenes' ihres Seinsgehaltes beraubt.

Der bis hierhin geschilderte Befund ist in seiner Fülle eingeschränkt, verrät aber trotzdem eine Eigenart des eckhartschen Werkes. Er entspricht einer theologisch mit Platon begründeten Auffassung der Tradition, wobei durch die Zuspitzung bei Augustinus der Körper der Knecht und Kerker ist. Das daraus resultierende Problem

der lasterhafte, teuflische und irdische Mensch ist. [...] puta quis sit et qualis sit homo divinus, perfectus et caelestis, quis et qualis sit homo vitiosus, diabolicus et terrenus [...] (LW Bd. I S. 497).

Ähnliche Formulierungen finden sich bei Thomas, was dadurch begründet ist, dass er in Körper und Seele zwei unterschiedliche Substanzen sieht (vgl. Mundhenk (1980) S. 65) und damit die Wirkeinheit von Seele und Körper grundlegt (Vgl. Mundhenk (1980) S. 74), die immer wieder die eckhartsche Vorstellungswelt berührt.

²⁴⁷ *In summa nota quod omne quod de trinitate beata scribitur aut dicitur, nequaquam sic se habet aut verum est. Primo ex natura condisionis, quae potissime est inter distinctum et indistinctum, inter res temporis et aeternitatis, inter caelum sensibile et intellectuale, inter corpus materiale et corpus spirituale* (LW Bd. IV S. 31).

einer so deutlichen Hierarchie ist offensichtlich: Eckharts Konzept wäre demnach 'geist-zentriert', insofern alles der geistigen Welt entstammt und auf diese hin gelesen wird. Dies entspricht nicht nur einer einseitigen Eckhart-Lesart, sondern ist auch ein Hindernis auf dem Streben zur *unio* mit Gott, die dann nur intellektualistisch zu verstehen wäre. Ein solcher Befund ist mit dem Modell des inneren und äußeren Menschen, wie es sich in der Mystik findet, unvereinbar, weil hier der Austausch des inneren mit dem äußeren Menschen im Zentrum steht, denn der Mensch soll trotz seiner irdischen Verfassung die Einheit mit Gott erreichen können. In den deutschen Werken findet die bisher gezeichnete Position ihre Wiederaufnahme, wird dann aber weiterentwickelt. Eckhart verbindet hier biblische mit platonischen Gedanken. Die Vorteile, die sich aus dieser Arbeitsweise ergeben, begründen die in der Mystik gebräuchlichen Vorstellungen: Während sich der bis hierhin geschilderte platonische Dualismus zu einem dynamischen Modell der Gottfindung entwickelt, erfahren die biblisch-christlichen Gedanken eine logische Plausibilisierung mittels philosophischer Erläuterungen, was ganz Eckharts Methode der Schriftauslegung entspricht.²⁴⁸

3.3 Die Dynamisierung von Innen und Außen - Eckharts Umgang mit biblischen Texten

In Eckharts Modell des inneren und äußeren Menschen finden sich zwei inhaltliche Tendenzen: Die erste stellt Platon folgend den inneren dem äußeren Menschen gegenüber, mit dem Ergebnis, dass der äußere Mensch verwerflich ist und der Mensch hin zum inneren aufsteigen soll. Zum anderen finden sich bei Eckhart Belege, die diesen Gegensatz transzendieren. Eine Schlüsselstellung in der Argumentation nimmt dazu Eckharts Bibelauslegung ein, die sowohl im Traktat vom edlen Menschen wie auch in lateinischen Werken niedergelegt ist, und die im Folgenden in drei Schritten dargestellt wird. Im ersten (a.) wird untersucht, wie Eckhart in lateinischen Quellen den platonischen Gedanken der Zweiheit der Welt innerhalb seiner Exegese weiterverwendet. Dies kann als Zeugnis dafür gelten, wie

²⁴⁸ Siehe Kapitel 2.2.

die ‚Naturwahrheiten‘, also die Einsichten der Philosophie, die Auslegung der Bibel prägen. Die dahinter stehende Fragestellung lautet, ob die Bibel funktionalisiert wird und inwiefern diese Auslegung der begründenden ‚Naturwahrheit‘, in diesem Fall der platonischen Zweiheit der Welt, gerecht wird. In einem zweiten Schritt (b.) wird gezeigt, wie der innere und äußere Mensch mittels Stichwortverweisen, Umkontextuierungen und impliziten Umdeutungen zu einem Modell der biblischen Auslegung wird. Drittens (c.) wird der am Traktat gemachte Befund mit zwei lateinischen *Sermones* verglichen und gezeigt, was die Intention der Bibelauslegung für den Gedanken des inneren und äußeren Menschen ist: Das Verhältnis beider soll als durchlässig und dynamisch bestimmt werden. Insgesamt wird deutlich, dass Eckhart Platon verwendet, um die Aufteilung in Außen und Innen zu übernehmen, gleichzeitig aber das Gegenteil eines platonischen Dualismus von Körper und Seele darstellen will: Die Trennung zwischen innerem und äußerem Menschen ist dynamisch, kann also von der einen oder anderen Seite überschritten werden, so dass beide auch zur Einheit gelangen. In der Forschung hat O. Langer mit der Untersuchung des paulinischen Menschenbildes dieses Thema mit einem ähnlichen Grundgedanken bearbeitet: „Daß Paulus eine solche dualistische Konzeption [= von Leib und Seele] ablehnt, zeigt gerade das 7. Kapitel des Römerbriefes. [...] Überblickt man die griechische und die biblische Bestimmung der Dichotomie und vergleicht sie mit der Eckharts, so ergibt sich, dass dieser, eher Paulus als der griechischen Philosophie und ihrer dualistischen Konzeption folgend, die *zweierhande nature* (DW Bd. V S. 109) nicht als wesensverschiedene Entitäten, sondern als mögliche Vollzugsweisen der menschlichen Existenz versteht.“²⁴⁹ An gleicher Stelle spricht der Autor davon, „[...] daß Eckhart die zu Beginn der Predigt eingeführte Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen nicht im Sinne einer Zweiweltenlehre aufnimmt, sondern die Dichotomie, eher Paulus folgend, biblisch versteht.“²⁵⁰ In dem vorliegenden Kapitel wird mit dem Blick auf die exegetischen Verfahren eine Antwort darauf gegeben, auf welche Weise Eckhart von einer platonischen Grundlage zu einem solchen Ergebnis kommt.

²⁴⁹ Langer, Otto (1984) S. 25f.

²⁵⁰ Langer, Otto (1984) S. 24.

a. Die platonische Zweiheit der Welt als Grundlage der Bibeldeutung

Eckhart greift in seiner Bibeldeutung auf den platonischen Gedanken der Zweiheit der Welt zurück und wendet ihn systematisch auf dreifache Weise an. Er deutet erstens Bibelverse nach Platons Verständnis der Welt als eine grundsätzliche Zweiheit, zweitens damit die Präposition 'in' oder 'innen' als direkten Verweis auf den inneren Menschen, und gibt der Zweiheit eine personifizierte Wendung, indem er sie drittens schließlich biblischen Personen zuordnet.

Zum ersten Punkt: Eckhart findet die Zweiheit von innerer und äußerer Verfasstheit der Welt an vielen Stellen wieder, obwohl der biblische Text davon nicht unbedingt spricht. Dieses Verfahren wendet Eckhart werkübergreifend in der gleichen Weise an, sowohl an Stellen des lateinischen wie des deutschen Werks. So liest er im *Liber parabolarum genesis* Kap. 29 Geschwisterbeziehungen der Bibel als Beispiel der Zweiheit, wie etwa die beiden Töchter Rahel und Lea:

*er hatte zwei Töchter, nämlich die geistige und die körperliche Natur oder das Erkennen und das Werden.*²⁵¹

Eckhart legt an dieser Stelle den Satz ausführlicher aus, und dies nur durch eigenen Kommentar unter Verzicht von Verweisen aus der Tradition. Insgesamt erklärt er den Gegensatz von Himmel als geistiger zur Erde als körperlicher Schöpfung. Diese hier zitierte Deutung des Bibelverses liefert die biblische Bestätigung dafür. Die Vorgehensweise, die Zweiheit der Welt auf die Töchter zu übertragen, wird insgesamt im Kapitel dreimal wiederholt und soll die Schlüssigkeit des Textes erhöhen.

Darüber hinaus kann die Zuordnung von biblischen Personen zu einer Zweiheit auch gut und böse ausdrücken. Im selben Werk Kapitel 4 werden Kain und Abel sowohl im gleichen Kontext als irdische und himmlische Welt, dann als innerer und äußerer Mensch ausgedeutet, wobei die prinzipielle Funktionsweise des Vorgehens klar wird:

²⁵¹ *habebat duas filias, naturam scilicet intellectualem et corporalem vel cognitionem et generationem* (LW Bd. I S. 693).

*Ferner sind Kain und Abel das Unkraut und der Weizen (vgl. Matth. 13,25). An allen diesen Stellen erscheinen immer zwei (Prinzipien) – Kain und Abel – ein gutes und ein böses [...].*²⁵²

In gleicher prinzipieller Weise werden an der Stelle ebenfalls Ismael und Isaak sowie Esau und Jakob gedeutet.²⁵³ Diese sogenannte duale Auslegungsmethode leitet sich vom Einheitsgedanken Eckharts ab. In der Darstellung der Einheit entwickelt Eckhart eine Zahlenspekulation, in der die Zwei Synonym der Trennung wird, wie es in der *Expositio libri Exodi* heißt:

*die Zwei ist, wie erwähnt, Beraubung der Einheit; [...].*²⁵⁴

In einem ganz ähnlichen inhaltlichen Kontext findet sich auch im *Expositio libri Genesis* eine systematisch wichtige Aussage:

*die Zwei ist Wurzel und Ursprung aller Teilung.*²⁵⁵

Eckhart deutet hier die Formulierung des Schöpfungsberichts: „Es ward Abend und Morgen, der zweite Tag.“ Ziel der Auslegung ist es, die ‚Zwei‘ als Abfall vom Guten darzustellen, was sich auf ähnliche Weise im weiteren lateinischen Werk findet.²⁵⁶ Im Zentrum dieser Einheitsmetaphorik steht Eckharts Gottesbild. Gott ist ein zusammengezogenes Unendliches und eine zusammengezogene Einheit, aus der heraus es erst zur 'Entfaltung Gottes' (*explicatio Dei*) kommt, neuplatonische Gedanken, die von Nikolaus von Kues noch verstärkt entwickelt werden.²⁵⁷ Für Gott gilt:

*In Gott selbst kann also kein Unterschied sein oder gedacht werden.*²⁵⁸

Der unterschiedslose Gott erfordert ein Einheitsdenken, in dem sich alles jenseits der Einheit aufhebt, denn Gott umfasst als Ganzes die Vielheit und bleibt Einer trotz seiner Verschiedenheit, wie Eckhart vielfach in seinem lateinischen Werk

²⁵² *Adhuc autem Cain et Abel sunt zizania et triticum, Matth. 13. In omnibus his semper habes duo, Cain et Abel, bonum et malum [...]* (LW Bd. I S. 639). Zufügung von (*Prinzipien*) in der Übersetzung von Konrad Weiß.

²⁵³ Ebd.

²⁵⁴ (*quia*) *binarius, ut tactum est, privatio est unitatis [...]*; (LW Bd. II S. 123).

²⁵⁵ *binarius radix est et origo omnis divisionis* (LW Bd. I S. 246).

²⁵⁶ Vgl. LW Bd. II S. 121-128.

²⁵⁷ Volkmann-Schluck (1968). Stallmach (1989). Stadler (1983). Senger (1997). Meinhardt (1997). Oberrauch (1993).

²⁵⁸ *Nulla igitur in ipso deo distinctio esse potest aut intelligi* (LW Bd. II S. 66).

beschreibt.²⁵⁹ Die Schöpfung entbehrt diese Einheit und fällt unter das ‚Verschiedene‘, wie es im *Expositio Libri Sapientiae* heißt:

*Eben dadurch, daß (etwas) geschaffen ist, ist es unterschieden, und dadurch, daß es unterschieden ist, ist es ungleich und vieles.*²⁶⁰

Alles Geschaffene ist aus dieser präexistenten Einheit und Ganzheit in die Zweiheit herausgefallen – hat sich ausgefaltet im Sinne der *explicatio Dei*:

*alles, was vom Einigen, dem Ersten von allem, abfällt, fällt unmittelbar in die Zwei(heit) [...].*²⁶¹

Gerade die auf platonische Quellen zurückgehende Systematik, wie sie sich in der Bibelexegese ausdrückt, ist es, die dem inneren und äußeren Menschen bei Eckhart eine Einheitlichkeit gibt. Insgesamt wird durch den biblischen Kontext der platonische Dualismus der Entwicklungsfähigkeit von innerem und äußerem Menschen geöffnet, während die platonische Prinzipienzweiheit die biblische Grundlage um einen systematisierten Verständnishorizont ergänzt. Eckhart bleibt, so kann resümiert werden, insgesamt bei einer doppelten Verfasstheit der Welt, auch wenn er die Abgrenzung der Bereiche untereinander neu, d. h. durchlässiger bestimmt. Ein Beispiel dafür, wie Eckhart dies umsetzt, geben Belege aus den deutschen Werken.

b. Der innere und äußere Mensch als exegetisches Deutungsmodell: Stichwortverweise und Neukontextuierungen

Die meisten Fundstellen zum inneren und äußeren Menschen sind im *Traktat vom edlen Menschen*.²⁶² *Vom edlen Menschen* bildet mit einem zweiten Traktat, dem Trostbuch, eine „editorische Einheit“,²⁶³ *Liber benedictus* genannt, auch wenn der

²⁵⁹ Vgl. LW Bd. II S. 357. Vgl. LW Bd. II S. 372. Vgl. LW Bd. II S. 442f. Vgl. LW Bd. II S. 449. Vgl. LW Bd. II S. 459. Vgl. LW Bd. III S. 199.

²⁶⁰ *Hoc ipso enim quod creatum est, distinctum est, et quod distinctum est, inaequale est et multum* (LW Bd. II S. 359).

²⁶¹ *omne quod cadit ab uno, primo omnium, cadit in duo immediate; [...]* (LW Bd. I S. 205). Vgl. LW Bd. III S. 85.

²⁶² Eine Übersicht über die vorhandene Literatur dazu bei Haas: *Sermo mysticus* (1989) S. 186f. und Ruh: *Mystik* (1996) S. 308.

²⁶³ Haas: *Sermo mysticus* (1989) S. 195. Vgl. Ruh: *Mystik* (1996) S. 309.

Traktat eine innere Unabhängigkeit hat, der die getrennte Interpretation legitimiert.²⁶⁴ Das Entstehungsdatum datiert K. Ruh für die beiden Texte mit 1308-1313/14²⁶⁵ und G. Stachel für den Traktat *Vom edlen Menschen* nach 1313.²⁶⁶ Der Traktat *Vom edlen Menschen* steht im Zentrum der Vermittlungsprozesse von der Theologie zur Volksfrömmigkeit und kann als exponiertes Beispiel des mystischen Wirkens Eckharts verstanden werden.²⁶⁷ Nach den Angaben am Anfang des 'Trostbuches' soll es Agnes von Ungarn gewidmet sein (1281-1364), deren Vater 1308 ermordet worden war. Das Werk wurde anfangs Eckhart zugeschrieben,²⁶⁸ in neuerer Forschung mehren sich aber die Zweifel daran, wofür exemplarisch die Haltung K. Ruhs steht. Vertrat er anfangs noch die Meinung, es handle sich um eine königliche Adressatin,²⁶⁹ so kommt er 1996 zu dem Ergebnis: „Eckhart hat den 'Liber benedictus' nicht für die Königin Agnes, sondern für trostbedürftige Menschen seiner Lebenswelt geschrieben, Schwestern und Brüder, denen er predigte. Es sei daran erinnert, daß es so ganz und gar nicht seiner Art entspricht, die Adressatin seiner Schrift, wie es hier geschieht, nur in (scheinbaren) Anspielungen erkennen zu lassen, von der Merkwürdigkeit zu schweigen, daß ein Dominikaner der Vorsteherin eines Klarissenklosters private Seelsorge angedeihen läßt.“²⁷⁰ Das Trostbuch selber ist eine redaktionelle Bearbeitung, deren Verfasser den Titel auswählte: „Das 'Trostbuch' kennt weder den Begriff troestunge, noch wird der Trost als 'göttlich' bezeichnet. Der Titel stammt aus dem Vorsatzblatt der Basler Handschrift, das nach den Handschriftenbeschreibungen von einem späteren Schreiber stammt. Wir sind diesem für den wunderbaren Titel dankbar, sollten ihn aber nicht, wie geschehen, so verwenden, als handle es sich um eine originale, das heißt dem Basler Text eigene

²⁶⁴ Vgl. Stachel (1995) S. 168.

²⁶⁵ Ruh: Meister Eckhart (1985) S. 117.

²⁶⁶ Stachel (1995) S. 167. Vgl. Stachel (1996) S. 133.

²⁶⁷ Vgl. Weiß (1980) S. 115.

²⁶⁸ Vgl. Spamer (1909) S. 308.

²⁶⁹ Zu dieser älteren These die folgende Literatur: Vgl. Bindschedler (1985) S. 160. Vgl. Haas: Sermo mysticus (1989) S. 187. Ruh: Mystik (1996) S. 309. Vgl. G. Stachel (1995) S. 167.

²⁷⁰ Ruh: Mystik (1996) S. 322. Ruh trug seine Meinung in einem einzelnen Aufsatz systematisch vor, siehe: Ruh: Liber Benedictus (1995), v.a. S. 272.

Bezeichnung.²⁷¹ Die inhaltliche Form des Traktats führt in der Forschung dazu, ihn nach dem zweiten Parisaufenthalt zu datieren.²⁷² Wenn es sich mit dem Liber Benedictus auch um eine redaktionell erzeugte Einheit handelt, so ist die Autorschaft Eckharts für den Traktat vom edlen Menschen unbestritten: In der Verteidigungsschrift werden im Jahr 1326 Auszüge aus dem Traktat abgedruckt.

Der Traktat imitiert die Gattung der Trostbücher, deren Anfangspunkt von Boethius hin bis zu Johann von Staupitz reicht. Und hier zeigt sich, dass die Perspektive des inneren und äußeren Menschen einen überlieferungsgeschichtlichen Kern Eckharts trifft, der als prominentester Zeuge dieser Semantisierung gelten kann. Schon Johannes von Kempen (gest. 1380) formuliert in *De imitatione Christi* das Gegensatzpaar von innerem und äußerem Menschen in Nähe zur eckhartschen Terminologie der Abgeschiedenheit.²⁷³ Noch deutlicher nimmt aber Johann von Staupitz in dem *Büchlein von der Nachfolge des willigen Sterbens Christi* (1515/16) und in *De amore Dei libellus* (1518)²⁷⁴ eckhartsche Terminologie mit dem inneren und äußeren Menschen auf. Im zweiten genannten Titel gelangt dies zu besonderer Wirkung, weil Luther von *De amore Dei libellus* Kenntnis besaß und überliefert ist, dass er es seiner Mutter schenkte.

Im Traktat wechseln sich ausdrucksstarke Akte der Überzeugung und erklärende Intentionen ab. Er liest sich als Zwischengattung von Predigt und spekulativem Text, was der historischen Situation der beiden Gattungen Predigt und Traktat entspricht, die zur Zeit Eckharts mehr und mehr vermischt wurden. Der Traktat vom edlen Menschen legt Luk 19,12 aus: „Ein edler Mensch zog aus in ein fernes Land, sich ein Reich zu gewinnen, und kehrte zurück.“ Insgesamt ist er dreigeteilt: Zuerst legt der Traktat den Vers aus, indem er ihn direkt durch inneren und äußeren Menschen erläutert. Die Unvermitteltheit, mit der dieser Gedanke dem Vers ‚angetragen‘ wird, zeigt, dass die Erläuterung von innerem und äußerem Menschen die Hauptintention des Textes ist. Nun ist eine gewisse ‚Künstlichkeit‘ eines solchen Zusammenhanges

²⁷¹ Ruh: Liber Benedictus (1995). S. 272 Anmerkung 1.

²⁷² Ruh: Meister Eckhart (1985) S. 117 nennt das Jahr 1318, in dem sich Königin Agnes aus Anlass der Überführung der Gebeine ihrer Mutter im süddeutschen Raum aufhielt.

²⁷³ Vgl. Mohr TRE Art. Erbauungsliteratur Bd. 10 S. 48.

²⁷⁴ Vgl. Mohr TRE Art. Erbauungsliteratur Bd. 10 S. 50.

nicht zu übersehen: Der biblische Text spricht nicht von außen und innen. Es wird im Folgenden sowohl an diesem Traktat wie vergleichend in deutschen und lateinischen Predigten zusammengetragen, welche Merkmale der biblischen Vorlage eine solche Deutung auslösen. Im zweiten Teil des Traktats präsentiert der Autor eine Möglichkeit, mittels des augustinischen Aufstiegsweges vom äußeren zum inneren Menschen zu gelangen. Im dritten und letzten Teil überwiegt im Gegensatz dazu der Gedanke der Einheit: Äußerer und innerer Mensch bilden keinen Gegensatz auf dem Weg zur Einheit mit Gott, weil sie absolut gedacht wird.

In der Auslegung von Lk. 19,12 formuliert Eckhart am Anfang des Traktats:

Man soll zum ersten wissen, und es ist auch deutlich offenbar, daß der Mensch in sich zweierlei Naturen hat: Leib und Geist. [...] Darum sagt die Schrift vom Menschen, es gebe in uns einen äußeren und einen anderen, den inneren Menschen (DW Bd. V S. 498).²⁷⁵

Die Stichworte *Mensch* und *zweierlei Naturen* führt Eckhart direkt am Anfang des Traktats auf den äußeren und inneren Menschen zurück, die mit *Leib* und *Geist* parallelisiert werden. Diese Zweiheit ist im Text das Hauptdeutungsanliegen und beherrscht die Exegese. Dem Zitat folgend beschreibt der Text zunächst den äußeren Menschen:

Und dies alles nennt die Schrift den alten Menschen, den irdischen Menschen, den äußeren Menschen, den feindlichen Menschen, einen knechtischen Menschen (DW Bd. V S. 498).²⁷⁶

Die Deutung des äußeren als *knechtischen Menschen* bewegt sich ganz auf dem bisher dargestellten platonischen Teilungsgegensatz. Die im Text folgende Beschreibung des inneren Menschen verstärkt diesen Eindruck und stellt mit *edlen Menschen* den Bezug zum Thema des Traktats her:

Der andere Mensch, der in uns steckt, das ist der innere Mensch; den heißt die Schrift einen neuen Menschen, einen himmlischen

²⁷⁵ *Man sol ze dem êrsten wîzzen und ist ouch wol offenbâr, daz der mensche hât in im zweierhande natûre: lîp und geist. [...] Dar umbe sprichet diu geschrift von dem menschlichen, daz in uns ist ein mensche ûzerlich und ein ander mensche innerlich (DW Bd. V S. 109).*

²⁷⁶ *Und daz nennet diu geschrift allez den alten menschen, den irdischen menschen, den ûzern menschen, den vîentlichen menschen, einen dienstlichen menschen (DW Bd. V S. 109).*

Menschen, einen jungen Menschen, einen Freund und einen edlen Menschen (DW Bd. V S. 498).²⁷⁷

Eckhart deutet den biblischen Vers nicht nur, er ordnet ihm eine Fülle von Neubenennungen zu, die sich nicht alle auf die *Schrift* zurückführen lassen, sondern eigene Benennungen des Autors sind, womit er einen noch wichtig werdenden Argumentationsspielraum eröffnet. Der innere Mensch ist neu, innen, himmlisch, jung und edel. Auf den Vortrag und die Kurzerläuterung von äußerem und innerem Menschen folgt eine Aufzählung von biblischen Vergleichsstellen. Der innere Mensch ist der Baum, der gute Frucht bringt (Mt. 7,17), der *Acker, in den Gott sein Bild und Gleichnis eingesät hat, der Same göttlicher Natur* [...].²⁷⁸ Mit Röm. 7,23 ist der äußere Mensch das Unkraut (Mt. 13,24ff), der Hinderungsgrund für Gott, von dem er erlöst werden will. In diesen Konflikt hinein spielen Leib und Geist, die *allzeit widereinander streiten* (Gal 5,17ff).²⁷⁹ Vordergründig verfolgt Eckhart den Rhythmus lehrhafter Bibelauslegung. Nach Vortrag des Bibeltextes und der Hauptthese werden biblische Verweisstellen aufgezählt. Diese tradierte Gliederung führt bei Eckhart aber wieder zu einer Ausweitung des Deutungsspielraumes, was sich an dieser Stelle als Deutungsstrategie verstehen lässt. Aus den aufgezählten Proposita wird Eckhart nur das Bild des Samens weiterverfolgen und mit ihm im letzten Teil des Traktats zu einem Modell von innerem und äußeren Menschen überleiten, der auf dem Gedanken der Einheit anstatt des Gegensatzes gründet, was so gar nicht zur bisher geschilderten Dichotomie von außen und innen passt. Mit der Aufzählung von biblischen Vergleichsstellen begründet Eckhart eine

²⁷⁷ *Der ander mensche, der in uns ist, daz ist der inner mensche, den heizet diu geschrift einen niuwen menschen, einen himelschen menschen, einen jungen menschen, einen vriunt und einen edeln menschen* (DW Bd. V S. 109).

²⁷⁸ Vgl. *Der inner mensche daz ist Adam. Der man in der Sêle daz ist der guote boum, der alles âne underlâz bringet guote vruht, von dem ouch unser herre spreichet. Ez ist ouch der acker, dar in in got sîn bilde und sîn glichnisse hat ingesaejet und saejet den guoten sâmen* [...] (DW Bd. V S. 110). *Der innere Mensch ist Adam. Der Mann in der Seele ist der gute Baum, der immerfort ohne Unterlaß gute Frucht bringt, von dem auch unser Herr spricht* [...]. *Er ist auch der Acker, in den Gott sein Bild und Gleichnis eingesät hat und darein er den guten Samen* [...] sät [...] (DW Bd. V S. 499). Die hier zusammengestellten Zitate stammen von Eckhart und sind in seinem Werk als Zitate der Bibel zu finden. Die Untersuchung erläutert hier nicht das Bild des Samens für das Gesamtwerk, sondern nur seine Wirkung innerhalb der exegetischen Argumentation Eckharts für den inneren und äußeren Körper.

²⁷⁹ Vgl. DW Bd. V S. 110.

Umakzentuierung des bisher dargestellten Gedankenganges, ohne dies zu kennzeichnen. Formal homogen in der Figur der Aufzählung von Vergleichen verschiebt sich implizit der Deutungskern. Nicht nur Eckharts Umgang mit Bibelstellen, auch die Zitation der Tradition folgt dieser Argumentationsstrategie. Auf der einen Seite folgt auf die biblische Aufzählung ein Origines-Zitat, das mit dem Bild des Samens die Einheit betont, auf der anderen Seite schließt sich darauf direkt das Bild eines von Dichotomie geprägten Aufstiegsweges vom äußeren zum inneren Menschen an. Hier präsentiert Eckhart vom Inhalt her gegensätzliche Anschauungen formal einheitlich, so dass nicht sofort erkennbar ist, dass er Einheitsvorstellungen den Vorrang einräumt. Ein abschließender Blick auf die exegetische Praxis in lateinischen Vergleichsquellen bestätigt dies.

Auch hier ist der innere und äußere Mensch ein Deutungsmodell biblischer Texte. Er hat diese Funktion mittels verschiedener Signalwörter, die Indikatoren für eine Deutung nach innerem und äußerem Menschen sind. Das zentrale Signalwort bildet hier die Wortfamilie ‚in‘ bzw. ‚Innen‘. Für Eckhart reicht schon die entsprechende Präposition um seinen Kontext anzubringen. Über Gen 1,12: *Deren Same in ihnen selbst ist auf Erden.*²⁸⁰ heißt es bei Eckhart im *Expositio libri Genesis*:

*Zweitens ist hier zu bemerken, daß i n hier die Innerlichkeit bezeichnet.*²⁸¹

Das gesamte Wortfeld ‚in – Innen‘ deutet Eckhart in unterschiedlichsten Kontexten gleichartig, wie im Folgenden in *Sermo XXVI*, die als eine der kürzesten Predigten in neun Zeilen einen Psalmvers auslegt:

*'Alle Herrlichkeit der Königstochter ist im Inneren, im Goldgeschmeide, sagt der Psalmist (44,14) vom inneren Menschen, 'mit bunter Pracht umhüllt' (V. 15) vom äußeren.'*²⁸²

Und schließlich teilt Eckhart aufgrund gemeinsamer Eigenschaften biblische Personen der einen oder anderen Sphäre zu, wie in *Sermo VII* etwa den reichen Mann aus Lk 16,19, der zum alten, äußeren Menschen wird,²⁸³ während Eckhart den edlen

²⁸⁰ *Cuius semen in semet ipso ist super terram* (LW Bd. I S. 254).

²⁸¹ *Secundo notandum quod li in (in) proposito natat intraneitatem* (LW Bd. I S. 254).

²⁸² *Psalmus: ‚omnis gloria eius filiae regis ab intus, in fimbriis aureis‘, quantum ad hominem interiorem; ‚circumamicta varietate‘, quoad exteriorem* (LW Bd. IV S. 245).

²⁸³ Vgl. LW Bd. IV S. 75.

Menschen, der nach Lk. 19,12 auszog, sich ein Reich zu gewinnen, im *Traktat vom edlen Menschen* als inneren Menschen versteht. Der Feind aus Mt. 13,27f. wird von ihm im *Expositio libri Genesis, Kap. XVII* dagegen als äußerer Mensch ausgelegt.²⁸⁴

c. Die Dynamisierung von innerem und äußerem Menschen als Ziel der Bibeldeutung

In den *Sermones XX* und *XLI* werden biblische Verse ausführlich mit dem inneren und äußeren Menschen gedeutet. Hier wird die Dichotomie beider überwunden, indem ihr Verhältnis dynamisiert ist. Die lateinische Predigt XX legt Luk 16,1-9 aus: *Homo quidam erat dives - Ein Mensch war reich*. Wieder gibt der biblische Text keinen Grund, von äußerem und innerem Menschen zu sprechen – es reicht das Signalwort *Homo*. Auch in den lateinischen Predigten bleibt äußerer und innerer Mensch für den Verfasser die durchgängige Sichtweise für den Menschen überhaupt. Immerhin reicht dieses eine Signalwort dazu aus, dass die Hälfte der Predigt sich mit dem äußeren und inneren Menschen auseinandersetzt – in der zweiten Hälfte deutet Eckhart das Wort ‚reich‘. Eckhart beginnt in der Predigt mit dem Gegensatz von innerem und äußerem Menschen, dann aber nimmt er als biblische Vergleichsstelle ein Zitat, das einen neuen Zusammenhang herstellt:

Der äußere ist der alte, irdische Mensch dieser Welt, der 'von Tag zu Tag' älter wird (2. Kor. 4,16).²⁸⁵

Hier sind innerer und äußerer Mensch nicht in ein platonisches gegensätzliches *duplex esse rerum*, sondern in die Metaphern der Zeitlichkeit: von alt zu neu eingebunden.

Sermo XLI vertieft diesen Bezug. Die gesamte Predigt legt Eph.4,23-28 mit innerem und äußerem Menschen aus und ist damit die ausführlichste Abhandlung zu diesem Thema:

Zieht den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist.²⁸⁶

²⁸⁴ Vgl. LW Bd. I S. 388.

²⁸⁵ *Exterior, vetus, terrenus, huius mundi, veterascit, de die in diem* (LW Bd. IV S. 190). Vgl. LW Bd. I S. 638 mit zusätzlichen Bezug auf 1. Kor. 15,47.

Wie wichtig ihm dieser Gedanke ist, zeigt die mehrfache Wiederholung, denn erläuternd fügt er hinzu:

*den neuen Menschen - das wendet sich gegen das Alte; [...].*²⁸⁷

und wiederholt:

*den neuen Menschen, damit wir das Alte ablegen. Den neuen.*²⁸⁸

Das Signalwort *Mensch* findet sich hier genauso wie der in *Sermo XX* genannte Aspekt *neu*. Wieder ergänzt dieses Zitat um einen weiteren Inhaltsbereich, den des An- und Auskleidens. In *Sermo XLI* führt Eckhart eine Deutung dieser beiden Aspekte mittels einer Fülle von Bibelstellen durch, Zitate der theologisch-philosophischen Tradition finden sich kaum. Nach einer ausführlichen Darstellung des neuen Menschen im ersten Teil der lateinischen Predigt formuliert er anschließend den Bildbereich des An- bzw. Auskleidens, so finden sich Beispiele eines Prunkkleides oder eines Witwenkleides – Bilder, mit denen Eckhart die Gewandung als Kleid einer inneren Haltung verständlich machen kann. Dieser Bildbereich macht ganz im Gegensatz zu einer platonischen Dichotomie innen – außen den Übergang beider Bereiche als dynamischer Prozess der Selbstentwicklung verständlich. In dieser Perspektive wird auch der Wechsel der Terminologie von innen – außen auf *alt* und *neu* verständlich: Das Altern des äußeren Menschen bringt den alten und neuen Menschen in die Beziehung einer chronologischen Abfolge und ermöglicht den Übergang zum neuen Menschen. In *Sermo XX* findet sich eine ausdrückliche Verknüpfung beider Bildbereiche, die er mittels einer bisher von ihm noch nicht zitierten Bibelstelle herstellt:

*zieht den neuen Menschen an, der erneuert wird in der Erkenntnis Gottes nach dem Bilde dessen, der ihn schuf. (Kol. 3,10).*²⁸⁹

Und an zentraler Stelle in *Sermo XLI*, am Ende, kommt Eckhart zu der Feststellung:

*Bemerke, daß alles neu, gut, rein, lauter und heilig wird, wenn es sich Gott zukehrt [...].*²⁹⁰

²⁸⁶ *Induite novum hominem qui secundum deum creatus est* (LW Bd. IV S. 346). Vgl. LW Bd. I S. 638.

²⁸⁷ *novum hominem contra vetustatem* (LW Bd. IV S. 347).

²⁸⁸ *novum hominem, contra vetustatem. Novum* (LW Bd. IV S. 351). 'Neu' wird von S. 351-353 zum Leitmotiv der Auslegung von Weish. 7,27, Offb. 21,5 und Pred. 1,10.

²⁸⁹ *induentes novum hominem qui renovatur in agnitione dei secundum imaginem eius, qui creavit eum* (LW Bd. IV S. 193).

Die gesamte Predigt wird hier durch den Zusammenhang *neu* gerahmt und bestätigt den Befund der Untersuchung, dass die Dynamisierung Eckharts Hauptintention der Darstellung ist. Die ursprünglich mit Platon begründete Duplizität der Welt und des Menschen in innen und außen ist untereinander vermittelbar. Eckhart formuliert reflektiert diese Leistung selber in *Sermo XX*. Insgesamt überwindet sein Ansatz den

*Zwiespalt zwischen dem Sinnlichen und dem Vernünftigen.*²⁹¹

Die Aufhebung der Dichotomie geht so weit, dass der Körper, vorher Bestandteil des äußeren Menschen, nicht notwendig dem alten zugerechnet werden muss:

*Es folgt: 'sehen wird alles Fleisch', nämlich der innere Mensch [...].*²⁹²

Damit verändert sich die anthropologische Perspektive: Das Streben gilt nicht mehr der Ideenwelt, sondern eben auch dem weltimmanenten inneren Menschen. Dies ist die Grundlage, welche eine Integration des Körpers ermöglicht und auf deren Basis Eckhart die Rolle der Sinne auf dem Weg zu Gott thematisiert. Diese Weltimmanenz ist bei Eckhart die Voraussetzung einer Spiritualität, die eher auf *actio* denn *contemplatio* gerichtet ist.

3.4 Der Weg zu Gott als Stufenaufstieg oder Einheit – Eckharts Augustinus-Rezeption

Mit der Erörterung der Augustinus-Rezeption Eckharts wird die Aufnahme der philosophisch-theologischen Tradition untersucht. Dies ist das Feld der *auctoritates*: Es gehört zur Predigt wie zum Traktat, an die Tradition anzuknüpfen, um so eine gesicherte Form von Wissen zu beschreiben. Die *auctoritates* können also als Methode der Wissenstradierung und –erzeugung gelten. Darüber hinaus verleihen sie dem Gesagten und Geschriebenen eine Legitimation. Wie in der Exegese die biblischen Verweis- und Vergleichsstellen, so gehörte die Zitation der theologisch-philosophischen Tradition zum Handwerkszeug der Wissensfindung. Und in dieser

²⁹⁰ *Nota quod accedendo ad deum sive appropinquando, recurrendo, redeundo, erigendo sive convertendo se* (LW Bd. IV S. 353).

²⁹¹ *descente a parentibus primis duplicem naturam, sensitivum et rationale* (LW Bd. I S. 638).

Weise werden für den inneren und äußeren Menschen die Bezüge sowohl zu Augustinus wie später auch Plotin vorgestellt: Durch den Einbezug ihrer Gedanken entwickelt Eckhart die Methode, wie Gott zu suchen ist. Zu bemerken ist allerdings, dass der innere und äußere Mensch bei Eckhart nicht wie im mystischen Schriftgut eine Fülle von Bildern und Metaphern hervorbringt,²⁹³ sondern vielmehr ein Rekurs auf die Grundlagen des christlichen Denkens. Statt Ausdruck von Erfahrungen strebt Eckhart nach einer geistigen Durchdringung, statt Bilder von sinnlicher Qualität behandelt Eckhart Augustinus und Plotin.

Augustinus wird vor allem in zwei inhaltlichen Weisen von Eckhart rezipiert. Zum Ersten beschreibt er von ihm ausgehend, welche Bedeutung Verinnerlichung für den Weg zu Gott hat. Zum Zweiten stellt er mit Augustinus einen Stufenweg zu Gott vor, der in der Forschung stark diskutiert wurde, weil sich die Vorstellung, Eckhart intendiere einen Stufenweg hin zur Weisheit Gottes, wenig in seine Einheitsspekulation einfügt. Die Textstelle weist auch formal auffällige Merkmale auf, weil sie unangepasst eingefügt wirkt, was die Diskussion zusätzlich motivierte. Die reichhaltige Forschungsdiskussion findet im Folgenden in die Darstellung Eckharts deutlichen Eingang, weil sie mit dem inneren und äußeren Menschen eng zusammenhängt: Wenn es um einen Stufenweg geht, welche Rolle spielt dann der Körper? Gerade im augustiniischen Kontext muss dargestellt werden, ob eine Vergeistigungstendenz oder gar ein Abstraktionsweg vorliegt.

Darüber hinaus zeigt das folgende Kapitel, wie Eckhart mit dem Darstellungsmittel der *auctoritates* umgeht. An Augustinus kann im Falle des inneren und äußeren Menschen dargestellt werden, welche Methoden der Rezeption und Einbindung Eckhart benutzt. Eckhart ist dabei von zwei sich widersprechenden Zielen geleitet: In der Frage der Innerlichkeit übernimmt er Augustinus, während er den Stufenweg gegen seine Ursprungsaussage verwendet und sich für einen Einheitsweg als Form des Anstrebens Gottes entscheidet. Ebenfalls wird gezeigt, mit welchen stilistischen

²⁹² *Sequitur: ‚videbit omnis caro‘ etc. – scilicet homo interior [...] (LW Bd. IV S. 193).*

²⁹³ So beschreibt etwa Mechthild von Magdeburg die Seele in Form eines inneren Körpers mit Gliedern und Sinnen innerhalb ihrer Brautmystik. Vgl. FL I, XLVI, 3f.: *Die brut ist gekleidet mit der sunnen und hat den manen under die fuisse getretten, und sie ist gekroenet mit*

Mittel Eckhart dies erreicht, was zur Untersuchung seiner Art der Neukontextuierung der *auctoritates*, des Umgangs mit Vergleichszitaten der Tradition über Augustinus hinaus, Techniken der semantischen Rahmung und der eckhartschen Art des Bildgebrauchs führt. Bei Eckhart umfasst dies seinen Wissensfindungs- und Vermittlungsstil, ein Thema, das in die Frage des kirchlichen Lehr- und Wissensmonopols mündet. Letztendlich muss die Frage gestellt werden, ob die *auctoritates* überhaupt noch als solche gelten können, oder ob hier Eckhart den Erörterungsstil um eine subjektive Souveränität des Autors innoviert. Nach einer kurzen Darstellung von Augustins Denken von Leib und Seele wird zunächst der Umgang mit Zitaten der Verinnerlichung, darauf folgend die Darstellung des Stufenweges beschrieben.

Eckhart rezipiert Augustinus auf zweifache Weise, und dies kann darin grundgelegt sein, dass auch Augustinus widersprechende Tendenzen im Werk aufweist, die hier in einem kurzen Exkurs dargestellt werden. Auf der einen Seite finden sich bei ihm Aussagen, die Leib und Seele in einen Gegensatz stellen: „So ist also der Mensch eine vernunftbegabte Seele, die einen sterblichen Leib in Gebrauch hat.“²⁹⁴ Deswegen gilt: „die Seele allein sei der eigentliche Mensch“²⁹⁵ und: „Alles ist der Körper nur durch die Seele [...]“²⁹⁶ Vor allem diese Sichtweise wurde im Mittelalter tradiert.²⁹⁷ Der Körper ist der Seele untergeordnet: „Infolgedessen erscheint Augustinus eine Einwirkung des Körpers auf die Seele völlig unmöglich.“²⁹⁸ Allerdings gibt es bei Augustinus auch eine gegenteilige Tendenz, die behauptet, dass Geist und Seele von Gott erschaffen zusammen den Menschen bilden, woraus folgt: „Selbst das Fleisch wird nicht nur als indifferent bestimmt, sondern schlechthin als

der einunge. Dass es sich hier um die Seele als Subjekt der Körperbeschreibung handelt, geht aus dem Zusammenhang mit der Tanzszene FL I, LXIV hervor.

²⁹⁴ De mor. eccl. I, XXVII, 52, hier zitiert nach Hirschberger: Seele und Leib (1969) S. 12.

²⁹⁵ Schwarz (1955) S. 329.

²⁹⁶ Schwarz (1955) S. 336.

²⁹⁷ Vgl. Schwarz (1955). S. 332: „Augustins Definition vom Menschen als einer vernünftigen Seele, die sich eines Körpers bedient, hatte auf die mittelalterliche Philosophie einen starken Einfluß.“ Vgl. Böhmer (1954) S. 210.

²⁹⁸ Schwarz (1955). S. 331.

gut. Einheit und Ganzheit, In- und Füreinander von Seele und Leib, Reinheit des Geistes und des Fleisches, ohne Sünde und ohne Tod- so steht Aurelius Augustinus bewundernd vor diesem geheimnisvollen paradiesischen Bild vom Menschen."²⁹⁹ Die entgegengesetzten Bestimmungen des Leibes bilden eine „innere Zerrissenheit“,³⁰⁰ über die Augustinus nicht hinausgekommen ist. Wenn Eckhart Augustinus zweifach rezipiert, ihn im Hinblick auf die Innerlichkeit aufnimmt und den Stufenweg ablehnt, so bleibt zu fragen, ob Eckhart die inneren Widersprüche im Werk wahrgenommen hat und deswegen seine gegensätzliche Rezeption eher Ausdruck einer Werknähe denn –ferne ist. Weil Eckhart dazu nicht Stellung genommen hat, bleibt die Antwort Spekulation. Allerdings kann konstatiert werden, dass er nicht den einseitigen, in der Überlieferung dominierenden Überlieferungsduktus der Interpretation eines Werkes übernimmt, sondern dort eine uneinheitliche Rezeption zeigt, wo das zugrunde liegende Werk auch uneinheitlich ist.

Der Zusammenhang von Eckhart zu Augustinus liegt alleine schon deshalb nahe, weil der innere Mensch sich gegen Veräußerlichung wendet und Habgier wie auch andere Untugenden verurteilt. Diesem Urteil folgt Eckhart in *Sermo XX*:

*'Es war ein reicher Mann.' Und das ist der alte, irdische Mensch, der Mensch dieser Welt. Er wird 'von Tag zu Tag' älter und schwächer. Sein Ende ist der Tod, er bedarf der Heilmittel und der Belehrung aus dem Sinnlichen. Ganz anders der innere oder nächste oder himmlische Mensch, die geistige Welt.*³⁰¹

Der äußere Mensch bedarf der *doctrina ex sensibilibus*. Die in dieser Form an Augustinus anknüpfende und auch an anderer Stelle wiederkehrende Formulierung³⁰² grenzt den äußeren Menschen von dem inneren ab. Die Akzentuierung ist sehr deutlich: Dem mangelhaften äußeren Menschen steht *ganz anders* der innere gegenüber: *in ihm leuchtet Gott*. Diese Formulierung bewegt sich ganz auf dem

²⁹⁹ Schwarz (1955). S. 339.

³⁰⁰ Schwarz (1955). S. 355.

³⁰¹ *Et est homo exterior, vetus, terrenus, huius mundi. Veterascit sive deficit, de die in diem'. Finis eius mors egens sacramentis et doctrina ex sensibilibus. E converso, homo interior sive proximus seu caelestis, mundus intellectualis, in quo deus illuminat* (LW Bd. IV S. 75).

³⁰² *Sein [= des äußeren Menschen] Ende ist der Tod, er bedarf der Heilmittel und der Belehrung aus dem Sinnlichen;*

augustinischen Gegensatz von Geist und Fleisch, denn das Ende des äußeren Menschen *ist der Tod*. Auch wenn Eckhart an anderer Stelle immer wieder den Umstand, ob der äußere Mensch Gott zu- oder abgewendet ist, zum Kriterium seiner Mangelhaftigkeit macht, scheint hier das augustinische Motiv durch. Es bleibt allerdings nicht bei der Abwertung des äußeren Menschen, der weitere Kontext von *Sermo XX* verdeutlicht, dass es Eckhart vor allem um eine Beschreibung des inneren Menschen geht:

*Drittens bemerke, daß 'im innern Menschen die Wahrheit wohnt', nämlich Gott, dessen Natur es ist, immer und allein innen und im Innersten zu sein.*³⁰³

Das Augustinus – Zitat in der ersten Zeile des Belegs gibt dem inneren Menschen erst die Dignität, die er bei Eckhart nicht durch die Bibel oder andere Quellen erhält: Er ist Wohnung Gottes. Gott ist hier eine Ersetzung Eckharts für einen Gedanken, der bei Augustinus *Wahrheit* lautet, und dessen eigenwillige Umbenennung erst auf dem Hintergrund verständlich wird, dass Gott bei Augustinus mit der Weisheit zur Weisheit Gottes verschmilzt. Die Vorstellung der Wahrheit in der tiefsten Innerlichkeit ist bei Eckhart von Augustinus' Auffassung der Weisheit Gottes geprägt:

*geh nicht nach draußen, kehre ein in dich selbst, im innern Menschen wohnt die Wahrheit [...].*³⁰⁴

Das Zitat aus Kapitel VII der *Expositio libri Sapientiae* deutet Weish 7,7: „Ich rief an, und der Geist der Wahrheit kam in mich.“ Es ist in dieser Exegese unter mehrfachen Bezug zu Augustinus Eckharts Hauptanliegen, die Wahrheit innerlich zu deuten und sie auch mit dem inneren Menschen zu verknüpfen. Dies ist bewusster Rekurs auf seine anthropologische Vorstellung und nicht nur zufällige Begriffsanleihe, denn auch in *Sermo XX* nimmt Eckhart in ähnlichen Zusammenhängen seine sowohl in deutschen wie lateinischen Schriften geprägte Begrifflichkeit auf, die mit dem inneren und äußeren Menschen verknüpft ist:

[...] *Finis eius mors, egens sacramentis et doctrina ex sensibilibus [...]* (LW Bd. IV S. 190).

³⁰³ *Tertio nota quod, in homine interiori habitat veritas, id est deus, cuius natura est semper et solum esse intus et solum esse intus et in intimus* (LW Bd. IV S. 79). Der Text wird fast wörtlich wiederholt in: LW Bd. IV S. 193.

³⁰⁴ *noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas [...]* (LW Bd. II S. 421).

*Der innere Mensch aber ist der neue, himmlische Mensch. In ihm leuchtet Gott.*³⁰⁵

Im Textzusammenhang wird die Anfügung von ‚neu‘ und ‚himmlisch‘ wie eine festgefügte Wendung gebraucht, ohne weiter thematisiert zu werden: Die Begrifflichkeiten zum inneren und äußeren Menschen werden werkübergreifend benutzt und verknüpfen verschiedene Argumente.

Im Traktat *Vom edlen Menschen* findet sich nach den Erläuterungen zum inneren und äußeren Menschen ein Stufenmodell, an dessen Anfang der unentwickelte innere Mensch steht, der sich über sechs Stufen bis zur Entbildung und Überbildung des Menschen in Gott entfaltet. Das bei Augustinus vorgefertigte Modell³⁰⁶ hat sieben Stufen.³⁰⁷

Das Stufenmodell als Zitat Eckharts ist entsprechend spektakulär, beantwortet es doch in einer in der Mystik üblichen Art und Weise, wie bei Eckhart der Mensch zu Gott kommt. Doch Zweifel sind angebracht, nicht nur weil diese so simple Erklärung so rein gar nicht zu dem sonst in praktischen Fragen des Glaubens schwer greifbaren Eckhart passen will, wie auch K. Ruh beschreibt: Der „Stufenweg ist höchst ungewöhnlich“, ein „Fremdkörper“ vom letzten Teil des Traktats aus gesehen,³⁰⁸ „von dem er sich auch, indem er ihn als Augustinus-Zitat vorträgt, etwas distanziert“³⁰⁹ Kritisch muss die Bewertung A. M. Haas geprüft werden: „Das [= Aufstiegsmodell] ist aber - wenn man genauer zusieht- nichts weiter als ein literarisches Zitat.“³¹⁰ Dagegen zeigen die folgenden Ausführungen, dass Eckhart das

³⁰⁵ *Homo autem interior, novus, caelestis, in quo deus illuminat* (LW Bd. IV S. 190).

³⁰⁶ Siehe Augustinus *De vera religione* c.26 n.49, PL 34,143.

³⁰⁷ Nach Largier: *Meister Eckhart* (1993) Bd. II S. 784 fallen die augustinischen Stufen sechs und sieben bei Eckhart in der sechsten zusammen. In LW Bd. IV S. 78 und 124 referiert Eckhart das Modell mit sieben Stufen.

³⁰⁸ Ruh: *Meister Eckhart* (1985) S. 130. Siehe auch: Löser: *Diskussionsbericht* (1984) S. 98: „Ungewöhnlich an der Predigt 'VeM' sei nun, daß Eckhart von einer Frömmigkeit der Erfahrung ausgehe, um den Menschen über Wege des Aufstiegs zur Einheit mit dem Göttlichen zu führen, während er sonst kaum je von Graden spreche [...]“. Siehe die Bewertung in Ruh: *Mystik* (1996) S. 319 als „ungewöhnlich“ und „einmalig“.

³⁰⁹ Ruh: *Mystik* (1996) S. 318.

³¹⁰ Haas: *Sermo mysticus* (1989) S. 196. Ebenso: Ruh: *Mystik* (1996) S. 320. Langer: *Mystische Erfahrung* (1987) weist die Konzeption eines Stufenweges der auf Werkfrömmigkeit bauenden Nonnenfrömmigkeit zu und formuliert: „Die darin enthaltene

Aufstiegsmodell nicht nur zitiert, sondern als Aufstieg nach innen umdeutet. Auch G. Stachel bemerkt die auffällige Stellung des Stufenmodells, das er als „Einschub“³¹¹ sieht. Er führt die Stellung nicht mehr auf innertextliche Kennzeichen zurück, sondern kommt zu der nicht weiter belegten Vermutung, dass es von einem späteren Redaktor hinzugefügt oder aber im Nachhinein von Eckhart oder einem Gehilfen überarbeitet wurde.³¹²

In der Erörterung des Stufenmodells wird deswegen besondere Aufmerksamkeit dem Zusammenhang mit inhaltlichen Leitgedanken Eckharts gewidmet. So ermöglicht die Abgeschiedenheit eine gedankliche Verknüpfung zu Eckhart, indem sie zeigt, worin seine Eigenleistung in der Aufnahme Augustins liegt. Darüber hinaus ist das Stufenmodell im eckhartschen Kontext des inneren und äußeren Menschen fruchtbar, denn hier ist es weniger ein Aufstieg fort vom äußeren Menschen als vielmehr eine Lösung hin zum inneren Menschen.

Mit dem Stufenweg wird mit der Frage der Offenbarung Gottes eine für die Mystik zentrale Vorstellung angesprochen: Ist das Wissen von Gott durch einen methodischen Weg vermittelbar, den der einzelne Mensch beschreitet, oder entzieht sich dies einem solchen Versuch? Ein zu beschreitender Weg greift damit in den kirchlichen Lehranspruch ein.

Bei Eckhart beschreibt das Modell einen Erkenntnisweg nach innen, der in den unteren vier Stufen die Trennung von allem Äußeren umreißt: Die Loslösung von äußeren Vorbildern, bis mittels der letzten zwei Stufen die Ruhe und schließlich völlige Überformung durch Gott erreicht wird. Augustinus, wie Eckhart ihn hier präsentiert, steht für die Dominanz des Abstraktionsweges: Der innere Mensch steht keimhaft am Anfang und wird durch die Lösung von allem Äußerem voll entwickelt, der äußere Mensch bleibt unwesentlich.

Die Textpassage hat formale Auffälligkeiten, die wieder Aufschlüsse über die Stellung der *auctoritas*- Zitate zulassen. Der Stufenweg steht unverbunden als Zitat

Meinung, daß der Mensch am Ende des Aufstiegs eine *perfectio* erreiche, über die er als durch individuelle Leistung erworbenen Besitz verfüge, verwirft Eckhart.“

³¹¹ Stachel (1995) S. 178.

³¹² Stachel (1996) S. 149. A. Wilke spricht sich in allgemeiner Form gegen ein Stufenmodell aus. Vgl. Wilke (1995) S. 27.

zur Textumgebung, er folgt auf die Erklärung des inneren und äußeren Menschen mit biblischen Verweisstellen. Auf ihn folgen Bilder, die nicht zum Stufenweg passen. Hier ist Gott ein Same, der sich langsam entfaltet, und der in einer Bilderfülle weiter übersetzt wird: Der Same ist Gottes Bild, ist das unmittelbare Licht, seine Entwicklung ist ein Vorgang des Bildhauens oder aber der Entrostung. Das Bild des Samens,³¹³ das am Ende des Traktats wieder aufgenommen wird, vermittelt aber nicht eine Stufung zum Wissen, sondern eine Einheitsmystik, in deren dKern Gott und Mensch immer schon eine Einheit bilden: „In der Mitte der Predigt, ab 114,21, bis zu deren Schlusssatz wird 'ein' (34mal) und dessen Antinomie 'underscheid' (siebenmal) zur Basisisotopie des Textes [...]“³¹⁴ Die Bildübersetzungen sprechen weniger von einem Aufstieg als vielmehr von dem Freilegen eines ursprünglichen Anteils im Menschen, der verdeckt wird.

Die summierende Anfügung von Bildern ist ein Mittel der Predigt und des Traktats, die hier zwar inhaltlich unverbunden zum Stufenweg bleiben, aber diesen trotzdem umdeuten: Vom Aufstiegsweg zu einem Weg der Abgeschiedenheit. Dies bestätigt sich umso mehr, als Eckhart sich nach dem Bildervortrag wieder Augustinus zuwendet, jetzt aber in einer deutlichen Umdeutung:

wenn aber die Seele sich nach außen kehrt, und sei's selbst zu äußerlicher Tugendübung, so wird dies Bild vollkommen verdeckt (DW Bd. V S. 501).³¹⁵

Es wird hier deutlich, was Eckhart intendiert: Die Aufdeckung des inneren Menschen und nicht den Aufstiegsweg vom äußeren zum inneren Menschen. Zwischen Aufstieg und Aufdeckung liegt ein entscheidender Unterschied: Ersteres wertet den äußeren Menschen ab und versucht etwas zu erlangen, woran ihm er mangelt, im zweiten Fall ist der Mensch – somit auch der äußere – immer schon begabt mit dem Bild Gottes als Same. Diese Terminologie der Einheit weitet Eckhart im Schlussteil des Traktats

³¹³ *Same* wird von Eckhart im Traktat aus biblischen Texten abgeleitet, die er vorher zum inneren und äußeren Menschen zitiert. Das Bild ist aber auch eine neuplatonische Prägung, mit deren Hilfe Plotin die Einheitsspekulation erörtert. Siehe dazu Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. I S. 769.

³¹⁴ Stachel (1995) S. 188.

³¹⁵ *swenne aber diu sêle sich kêret ûzwert, joch in die tugende ûzerlicher iiebunge, sô wirt alzemâle diz bilde bedecket (DW Bd. V S. 113f.).*

aus, er ist hier bei dem argumentativen Ziel angelangt, dass der Mensch über keinen didaktisch geordneten Weg Gottes habhaft werden kann:

Jederart Vermittlung ist Gott fremd (DW Bd. V S. 501).³¹⁶

Eckhart verwendet, so kann bewertet werden, das Stufenmodell entgegen seiner vordergründigen Aussage, denn es geht ihm nicht um das Erlangen der höchsten Weisheit als etwas dem Menschen Äußeres. Stattdessen strebt er die Einheit mit Gott an, wie es am Schluss des Traktats verlautet:

*Denn der Mensch muß in sich selber Eins sein und muß dies suchen in sich und im Einen und empfangen im Einen [...] (DW Bd. V S. 504).*³¹⁷

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Eckhart im Umgang mit den *auctoritates* das gleiche Verfahren der impliziten Umdeutung benutzt wie in der Exegese. Dazu bedient er sich einer Fülle der Umkontextuierungen, die dem Leser zunächst nicht auffallen. Die Bewertung der Leistung dieses Arbeitsverfahrens kann nicht dabei innehalten, dass Eckhart sich hier allein der legitimierenden Funktion von Zitationsweisen bedient. Die Methode hat zwei deutliche Vorteile: Zum einen kommt Eckhart zu einer produktiven Verarbeitung der Tradition. Anstatt das augustinische Stufenmodell abzulehnen konstruiert er ein Modell des Aufstiegs nach innen. Dass er in der Verfolgung dieser Intention nicht genau zwischen Eigenleistung und Ursprungsgehalt der Quelle trennt, ist aus der Sicht mystischer Fragestellungen von nur geringer Bedeutung, hat aber Konsequenzen für die Wissensvermittlung des kirchlichen Lehramtes. Zum anderen übernimmt Eckhart bei Augustin wie auch bei Platon Teilbereiche und macht sie für sein Werk fruchtbar. Das anthropologische Modell Eckharts ist nicht von dem Innerlichkeitsgedanken, wie er ihn an Platon und Augustinus entwickelt, zu trennen.

Mit der Erläuterung des Stufenmodells ist Eckharts Anthropologie des inneren und äußeren Menschen an die praktisch-ethische Frage gelangt, wie der Mensch handeln

³¹⁶ *Allerleie mittel ist gote vremde* (DW Bd. V S. 114).

³¹⁷ *Wan der mensche muoz in im selber ein sîn und muoz daz suoehen in im und in einem und nehmen in einem [...]* (DW Bd. V S. 118).

³¹⁸ Langer, Otto (1984) S. 25.

soll. In der Betonung der Innerlichkeit bleibt die Antwort des Stufenmodell dazu noch undeutlich.

3.5 Die Vermittlung von innerem und äußerem Menschen

Innerhalb eines Stufenweges sind innerer und äußerer Mensch dynamisch aufeinander zugeordnet, und dies bringt eine eigene Ethik hervor, welche das anthropologische Modell vervollständigt. In einer Ethik, die aus Eckharts Anthropologie resultiert, kommt es zur Erörterung, ob und in welcher Form der innere und der äußere Mensch in Entscheidungsprozessen beteiligt sind. Dies konkretisiert, wie das dynamische Verhältnis beider zu verstehen ist, in der Innen und Außen in Austausch treten können.

Die Erörterung behandelt dazu zwei Fragen: Wie soll der Mensch handeln (a.) und wie sind die von Eckhart beschriebenen Ziele des Handelns begründet (b.)? Der erste Schritt (a.) wird als Intentionsethik beschrieben, in der zu überlegen ist, ob innerer und äußerer Mensch zu Handlungsformen werden, denen sich der Mensch in freier Wahl zuwenden kann. Dies wurde in der Forschung diskutiert: „Äußerer und innerer Mensch sind keine zwei wesensverschiedene Substanzen, sondern Möglichkeiten des menschlichen Lebens. In einem praktischen Dialog hat der Mensch zu überlegen und zu entscheiden, wie er handeln, wer und wie er sein will.“³¹⁸ Es bleibt zu fragen, wie äußerer und innerer Mensch zu dieser Funktion kommen, die ein gehöriges Maß an argumentativer Abstraktion verlangt. E. Waldschütz gibt einen Hinweis darauf: „Er ist ein Mensch, der in sich die Zweiheit der Prinzipien entdeckt, bei Eckhart Geist und Leib, innerer und äußerer Mensch genannt.“³¹⁹ Die Untersuchung diskutiert Quellenbelege für die Auffassung, ob innerer und äußerer Mensch als – wie es „Prinzipien“ andeutet - Verhaltensdispositionen verstanden werden können.

In dem zweiten Abschnitt (b.) erläutert Eckhart mit der Rezeption Plotins, dass als Ziel des menschlichen Handelns nur die immer schon in ihm grundgelegte Einheit

³¹⁹ Waldschütz (1978) S. 191. Waldschütz ergänzt an gleicher Stelle: „Der Mensch ist konstituiert als Zwischenwesen [...] innerer und äußerer Mensch genannt. [...] Diese beiden

mit Gott gelten kann. Die Ergebnisse bereichern die Mystik um eine neue Sicht von Handeln: Der Mensch muss durchaus nicht kontemplieren, sich vergeistigen oder sich in überlieferter Formen mystischer Askese üben.

Das vorliegende Kapitel geht damit nicht den Fragen nach, ob und in welcher Form Eckhart Gebet oder Sakramente, Andacht oder Buße empfiehlt. Auch wenn in einem späteren Teil der Arbeit Eckharts Kritik an mystischem Handeln in äußerlicher Form untersucht wird, so geschieht dies auf der Basis der hier vorgetragenen ethischen Überlegungen. Eckhart orientiert sich also nicht an inhaltlich-moralischen Forderungen, der Autorität von Philosophen oder der Kirche, sondern begründet stattdessen eine Ethik, in der die Intention zum tragenden Kriterium rechten Handelns wird. Wenn Eckhart eine intentionale Ethik vertritt, nimmt er dem Glaubenden keine Entscheidungsprozesse ab. Für die mystische Frömmigkeitspraxis der Kleriker und Laien, die ihn hörten und lasen, wird die eigene Person zum Souverän der ethischen Entscheidung.

Die Belege entstammen bei Eckhart zunächst noch dem *Traktat vom edlen Menschen*, in ihrer überwiegenden Zahl aber dem Traktat *Von der Abgeschiedenheit*. In der Untersuchung dieses Textes muss von Vermutungen zum historischen Autor Eckhart und der konkreten Situation abgesehen werden. Aufgrund von Befremdlichem in der Formulierung und Terminologie, etwa den Hinweisen auf die Brüder und Schwestern vom Freien Geist, ist umstritten, ob er von Eckhart selber stammt, auch wenn dieser Verdacht nicht bewiesen werden kann. Entscheidend war die Aufnahme des Textes in die kritische Ausgabe durch J. Quint, was K. Ruh zu der Bewertung führt: „Aber das war sozusagen eine Adoption, der Echtheitsbeweis konnte nicht stringent erbracht werden; [...]. Als Hypothese ist folgendes denkbar: Eckhart hat Gedanken und Formulierungen zum Thema Abgeschiedenheit zusammengestellt, eine befreundete Hand, vielleicht ein Interessent des Traktats, fertigte daraus mit eigenen Zusätzen die Schrift, wie sie uns überliefert ist.“³²⁰ Was bleibt, ist die literargeschichtliche

Prinzipien sind die beiden grundsätzlichen Möglichkeiten seines Menschseins seiner Wirklichkeit."

³²⁰ Ruh: Meister Eckhart (1985) S. 165f. Vgl. dazu Ruh: Mystik (1996) S. 349 und 356. Nach Ruh: Mystik (1996) S. 355 ist der Traktat ein „Grenzgänger“. Auch weitere Darstellungen schließen sich dem an, siehe Löser: Melk (1999) S. 7.

Wahrnehmung des Textes als eines Bestandteils dessen, was als Eckhart-Überlieferung gilt und als solche eine historische Wirkung entfaltet.

Inhaltlich wird die Abgeschiedenheit als etwas vorgestellt, was allem überlegen ist, sogar, wie der Autor zugespitzt formuliert, der Liebe. Seine Wirkung entfaltet der Text für den Leser dadurch, dass er Abgeschiedenheit von den verschiedensten Standpunkten beschreibt, was teilweise skandierende Formen annimmt, formal aber einheitlich ist. An immer neuen Aspekten wird die Wirkungsweise der Abgeschiedenheit entwickelt, ein Verfahren, das der Methode der Predigt entspricht, auch wenn damit ein aufzählender Eindruck entsteht. Aber dies täuscht nicht über die systematisch für einen Traktat oder eine thematische Predigt vorbildliche Gliederung hinweg: Nach Vortrag der These nennt Eckhart Verwirklichungen derselben, die jeweils mit einem Schriftzitat belegt werden, und endet mit einem Gebet. Insgesamt zitiert Eckhart im Vergleich mit dem *Traktat vom edlen Menschen* wenig. Genau in der Mitte des Traktats wird der innere und äußere Mensch genannt. Eckharts Anthropologie wird zu einer Schlüsselstelle für das im Traktat vorgestellte rechte Handeln. Entsprechend der Komplexität dieses anthropologischen Konzeptes führt sein Einbezug zu einer Erhöhung des argumentativen Stils.

a. Intentionalität als Zuwendung zum Innen oder Außen

Schon der *Traktat vom edlen Menschen* bringt einen Hinweis auf eine eckhartsche Form der Ethik. Der Mensch, so sagt Eckhart mit Hieronymus,

[...] *habe von Anbeginn seines menschlichen Daseins an einen guten Geist, einen Engel, und einen bösen Geist, einen Teufel* (DW Bd. V S. 498).³²¹

Der Mensch ist nicht von Anfang an gut oder böse, sondern wird dies erst, wenn sein Geist sich dem Guten oder Bösen zuwendet. Die traditionelle Vorstellung von Teufel und Engel bestimmen wechselweise den Menschen, wobei gut und böse zu Fragen der Geisteshaltung werden, womit Eckhart eine Unterscheidung der Geister

³²¹ [...] *daz ein ieglich mensche von dem, daz er mensche ist, hât einen guoten geist, einen engel, und einen boesen geist, einen tiuvel* (DW Bd. V S. 109).

vorzeichnet. Das Motiv folgt direkt auf die Einführung von innerem und äußerem Menschen:

*Derselbe böse Geist hält beständig Zwiesprache mit dem äußeren Menschen, und durch ihn stellt er heimlich allzeit dem inneren Menschen nach [...] (DW Bd. V S. 498).*³²²

Die Wirkungsweise des bösen Geistes versteht Eckhart als Sprache. Sie nimmt den Weg über den äußeren Menschen, kann aber über ihn hinaus auch den inneren erreichen: Beide können von ihm angesprochen sein.

Im *Traktat von der Abgeschiedenheit* verändert Eckhart den Bezug um die Rolle der Seele.

*Nun sollst du wissen, daß ein geistiger Mensch, der Gott liebt, die Kräfte der Seele im äußeren Menschen nicht mehr in Anspruch nimmt, als die fünf Sinne notwendig bedürfen [...] (DW Bd. V S. 543).*³²³

Aufgrund der vielfachen Paraphrasierungen im *Traktat vom edlen Menschen* kann der innere Mensch als geistiger gelten. Die entscheidende Neuerung liegt hier darin, dass die Seele Kräfte nach ‚Bedarf‘ zuteilt und verwaltet. Sie entscheidet sich für Außen oder Innen. Es ist eine Frage der willentlichen Zuwendung, ob die *Kräfte der Seele* im inneren oder im äußeren Menschen zur Anwendung kommen:

*Und wenn dieser Mensch sich etwas Hohem und Edlem zuwendet, dann zieht die Seele alle die Kräfte an sich, die sie den fünf Sinnen geliehen hat, und dieser Mensch gilt (dann) als von Sinnen und verzückt; [...] (DW Bd. V S. 544).*³²⁴

Durch die Tätigkeit des Leihens wird die Seele zur Entscheidungsinstanz der Zuwendung der Kräfte. Verzückung wird hier vertiefend mit der Kraftzuteilung der

³²² *Der selbe boese geist hât alle zît sîn kôsen mit dem ûzern menschen, und durch in lâget er heimliche alle zît des innern menschen [...] (DW Bd. V S. 110).*

³²³ *Nû solt dû wîzzen, daz ein geistlicher mensche, der got minnet, gebrûchet der sêle kreftē in dem ûzern menschen niht vûrbaz, wan als die fünf sinne ze nôt bedürfen; [...] (DW Bd. V S. 419f.).*

³²⁴ [...] *und sô dēr mensche etwaz hôhes edeles gegenwurfes hât, sô ziuhet si an sich alle die kreftē, die si den fünf sinnen gelihen hât, und heizet der mensche sinnelôs und verzûcket [...] (DW Bd. V S. 420).*

Grundsätzlich soll Gott mit allen Seelenkräften angestrebt werden: *Doch wisse, daß Gott von einem jeden geistigen Menschen erwartet, daß er ihn mit a l l e n Kräften der Seele l i e b e (DW Bd. V S. 544).*

Doch wîzze, daz got von einem ieclichen geistlichen menschen muotet, daz er in minne mit allen kreftē der sêle (DW Bd. V S. 421).

Seele erklärt. Nicht allein eine sinnliche Erfahrung begründet die Verzückung, sondern die Kraftzuwendung im Menschen. Wenn die Kraft den äußeren Sinnen entzogen wird und der Mensch sich innerlich etwas Hohem zuwendet, ist er verzückt. Eckhart benutzt hier nicht die in mystischer Sprache übliche Ausdrucksform, dies als Schau zu beschreiben, sondern als Zuwendung. Während Schau eine sinnliche Wahrnehmung beschreibt, die den Menschen überfallen kann, wobei er durchaus passiv bleiben kann, ist Zuwendung eine sowohl innerlich wie äußerlich zu verstehende Tätigkeit, der etwas Aktives innewohnt. Eckhart weitet diesen Gedanken argumentativ weiter aus:

*Und was die Seele über das hinaus, was sie den fünf Sinnen zuwendet, an Kräften besitzt, diese Kräfte gibt die Seele alle dem inneren Menschen (DW Bd. V S. 543).*³²⁵

Die Seele steht hinter innerem und äußerem Menschen, die als Formen gelten können, wie sich die Kraft formulieren kann. Eckhart bestimmt darüber hinaus noch, auf welche Weise sich innerer und äußerer Mensch verhalten, wenn es zur Aktion der Seele kommt:

*Nun sollst du wissen, daß der äußere Mensch sich in Betätigung befinden kann und doch der innere Mensch davon gänzlich frei und unbewegt bleibt (DW Bd. V S. 544).*³²⁶

Während die Kraft der einen Seite hier dem äußeren Menschen zugewendet ist, so bleibt der innere davon unberührt. Die Tätigkeit der einen Seite ist nicht im Widerspruch zur anderen zu verstehen. Der innere Mensch bleibt aber nur frei, wenn er abgeschieden ist, wie Eckhart an Christus und Maria beschreibt:

*[...] stand doch ihr Inneres allzeit in einer unbeweglichen Abgeschiedenheit (DW Bd. V S. 544).*³²⁷

Im Folgenden bietet Eckhart ein verallgemeinerndes Bild für diese Ruhe-Aktivität: Die in sich ruhende Angel einer Tür als innerer Mensch, während die Tür selber, der äußere Mensch, in Bewegung sein kann.³²⁸

³²⁵ *Und swaz diu sêle krefte hât über daz si den fünf sinnen gibet, die krefte gibet diu sêle alle dem innern menschen [...]* (DW Bd. V S. 420).

³²⁶ *Nû solt dû wîzzen, daz der ûzer mensche mac in üebunge sîn, daz doch der inner mensche des ganzliche ledic stât und unbeweglich* (DW Bd. V S. 421).

³²⁷ *[...] sô stuont doch alzît ir inwendicheit in einer unbewegelichen abegescheidenheit* (DW Bd. V S. 422).

Das gegensätzliche Verhältnis von Innen und Außen wird ersetzt durch ein System, in dem sich die Seele auf etwas richtet. Die Hauptleistung des Gedankens einer ‚Gerichtetheit auf‘ liegt darin, den Bereich des Außen nicht moralisch negativ zu präsumieren. Die Seele wird Entscheidungsinstanz, die als einziges ethisches Ziel die Abgeschiedenheit des Innen anstrebt. Wenn der äußere Mensch sich gleichzeitig in Aktivität befinden kann, so bleibt der Mensch dabei aber im Alltag der Welt und muss sich nicht in Gebet zurückziehen um Gott zu finden. Dies ist die Grundlage, auf der Eckhart die *actio* der *contemplatio* gleichgestellt zuordnet.

b. Die Vermittlung von Innen und Außen durch den Einheitsgedanken

Die Zuwendung der Seele zum inneren oder äußeren Menschen bleibt aber nicht ein aspektorientiertes Handeln, das sich entweder dem einen oder dem anderen Anteil des Menschen zuwendet: „Die Dissoziation von äußeren und inneren Kräften ist also nicht als Dualismus mißzuverstehen [...], sondern als Entfaltung einer Einheit zu begreifen, deren wesentliches Prinzip der Seelengrund bildet [...].“³²⁹ Es ist die Einheit, die Grund und Ziel des Handelns ist und Innen und Außen miteinander verbindet, wie Eckhart in Predigt 67 im Zusammenhang mit dem inneren und äußeren Menschen entwickelt. Die Einheit im Seelengrund ist sowohl Grundlage wie auch Ziel des Menschen, so dass es sich hier insgesamt um einen fortschreitenden und trotzdem selbstgewendeten Prozess handelt, der angemessen mit dem paradoxalen Bild eines Aufstieges nach innen umschrieben werden kann.

Predigt 67 ist eine Auslegung von 1. Joh.4,16: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.“ In der Predigt finden sich nur wenige Zitate der philosophisch – theologischen Tradition. Gleich am Anfang steht die Hauptthese, die Eckhart in der gesamten Predigt stark argumentativ entwickelt: Wo die Seele ist, da ist Gott. Die Predigt spitzt sich in der Erörterung zu trinitarischen Spekulationen zu. Der innere und äußere Mensch wird hier unter der Fragestellung zur Argumentationsfigur, wie der Mensch Gott auf geistige Weise

³²⁸ Vgl. DW Bd. V S. 422.

³²⁹ Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. I S. 845.

erlangen kann, ohne den äußeren Menschen zu ignorieren bzw. zu übergehen. Die Verbindung zum *Traktat von der Abgeschiedenheit* ist eng, weil auch hier wieder die zentrale Tugend die Abgeschiedenheit ist.

Der äußere Mensch verhindert zunächst eine völlige Einheit mit Gott,³³⁰ allerdings ist er, sofern diese erreicht wird, an ihr beteiligt, weil sie sich auch auf ihn auswirkt:

Auf sich selbst gestellt (stehend) empfängt er [= der äußere Mensch] wohl von dem personhaften Sein auf mancherlei Weise Süße, Trost und Innigkeit, was gut ist; [...] (DW Bd. III S. 530).³³¹

In der Argumentation verändert Eckhart die Wertungen. Er formuliert, dass der äußere Mensch nur vordergründig die Einheit mit Gott blockiert, vielmehr ist es die geistige Haltung, in der Terminologie Eckharts das *auf geistige Weise herausbiegen* (DW Bd. III S. 530)³³² der Seele aus dem göttlichen Seelengrunde, die eine völlige Verschmelzung Seele-Gott verhindert. Innerhalb dieser Intention ist der äußere Mensch allerdings sichtbares Merkmal eines Herausbiegen aus Gott. Die Wahl dieses Prädikats verrät, dass die Einheit mit Gott kein rein finaler Prozess ist, sondern durch das *heraus* zum Ziel das bestimmt, was im Menschen vorhanden ist. Die Streberichtung ist zirkulär oder auch final – selbstreflexiv auf das eigene Subjekt bezogen. Diesem Gedanken entspricht auch die Bezeichnung Gottes als *personhaften Sein(s)*. Eckhart greift im Folgenden auf die Seinsternologie zurück, um die Gleichzeitigkeit Gottes als Sein in jedem Subjekt zu beschreiben. So ist auch im Folgenden Zitat *Sein* von nun an als eigenes Sein von göttlicher Substanz:

So wie der innere Mensch auf geistige Weise seinem eigenen Sein entfällt, wenn er mit dem (göttlichen) Grunde ein Grund ist, so müßte auch der äußere (körperliche) Mensch seines eigenen Gehaltenseins beraubt werden und ganz das Gehaltensein (= die Substanz) des ewigen Seins erhalten, das dieses nämliche personhafte Sein ist (DW Bd. III S. 530).³³³

³³⁰ *Dieses personhafte Mensch-Gott-Sein [= im Jenseits] schwebt ganz über dem äußeren (körperhaften) Menschen, so daß dieser es niemals erreichen kann* (DW Bd. III S. 530). *Diz persônlich wesen mensche-got entwehset und überswebet dem ûzersten menschen alzemâle, daz er ez niemer ervolgen enkan* (DW Bd. III S. 134).

³³¹ *Stände an im selber er enpfæhet wol der gnåde înluz von dem persônlichen wesene in maniger hande wîse suezicheit, trôst und innicheit, daz guot ist; [...]* (DW Bd. III S. 134).

³³² *[...] herûzbiegen ûzer dem grunde [...]* (DW Bd. III S. 134).

³³³ *Alsô als der inner mensche nâch geistes art entvellet sînes eigens wesens, dâ er in dem grunde éin grunt ist, alsô müeste ouch der ûzer mensche beroubet werden eigens*

Mit der Wahl der Prädikate *entfällt* und *beraubt* zitiert Eckhart den Grundgedanken des Lassens und der Abgeschlossenheit. An dieser Stelle tritt dem Leser die Zirkularität der eckhartschen Anthropologie in aller Deutlichkeit entgegen: Gelassenheit ist eine menschliche Aktivität, die sich auf den Menschen selbst richtet. Wenn der Mensch sein gesamtes subjektives Sein lassen soll, um zum ewigen Sein als derselben Substanz zu gelangen, so ist darin auch der äußere Mensch involviert, denn es soll nichts mehr „kreaturhafter Absicherung und Vermittlung dienen.“³³⁴ Innerer und äußerer Mensch formen sich antifinal-selbstreflexiv in die Einheit mit Gott um:

so also, daß ich mit meinem äußeren (=körperlichen) Sein nach dasselbe personhafte Sein bin, ganz meines eigenen Gehaltenseins beraubt (DW Bd. III S. 530).³³⁵

In Predigt 1 findet Eckhart für einen solchen paradoxen Aufstieg zu sich selbst die geeignete Formulierung. In der Predigt beschreibt Eckhart mit der Auslegung von *Intravit Iesus in templum* den Ort Gottes. Er bestimmt ihn in strikter Ablehnung äußerer Tugenden, die er im Bild weltlich orientierter Kaufleute wiederfindet. Der Tempel wird im Gegensatz dazu zum Ort, an dem man sich von Ich-Wissen frei machen soll, damit Jesu Stimme vernehmbar wird. Der Gedanke der Abgeschlossenheit dominiert gegen Ende der Predigt immer stärker, bis Eckhart auf seine Anthropologie zurückgreift und mit innerem und äußerem Menschen beschreibt, wie Jesus in der Seele spricht:

Wenn Jesus sich mit dieser Fülle und mit dieser Süßigkeit offenbart und mit der Seele vereinigt, so fließt die Seele mit dieser Fülle und mit dieser Süßigkeit in sich selbst und aus sich selbst und über sich selbst und über alle Dinge hinaus gnadenweise mit Macht ohne Mittel zurück in ihren ersten Ursprung. Dann ist der äußere Mensch seinem inneren Menschen gehorsam bis zu seinem Tod und ist dann in stetem Frieden im Dienste Gottes allezeit (DW Bd. I S. 432f.)³³⁶

understantnisses und alzemâle behalten understantnisse des êwigen persônlichen wesens, daz daz selbe persônlich wesen ist (DW Bd. III S. 134f.).

³³⁴ Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. II S. 653.

³³⁵ *daz ich nâch dem ûzersten wesene daz selbe persônlich wesen sî, alzemâle beroubet eigens understantnisses* (DW Bd. III S. 134).

³³⁶ *Swenne sich Jêsus mit dirre rîcheit und mit dirre suezikeit offenbâret und einiget mit der sêle, mit dirre rîcheit und mit dirre suezikeit sô vliuzet diu sêle in sich selber und ûz sich*

Es finden sich hier wieder selbstreflexive Wendungen. Die Seele, die *in sich selbst* und gleichzeitig *aus sich selbst* fließt, schildert eine Verschmelzung des Objekts des Strebens mit sich selbst als Subjekt, ein Vorgang, den Eckhart an dieser Stelle mit einer mystischen Formulierung noch übersteigert: *über sich selbst*. Der Strebeweg ist als Aufstieg nach innen ein Weg *zurück in ihren ersten Ursprung*. Die Konsequenz ist die dauerhafte Einung von innerem und äußerem Menschen: *Dann ist der äußere Mensch seinem inneren Menschen gehorsam bis zu seinem Tod*. Mag ein solcher Gehorsam auch in anderen christlichen Ethiken formuliert werden, so ist er hier nicht das Ergebnis eines Weges der äußeren Übung oder des moralischen Zwanges, an dessen Stelle steht die paradoxe Erfahrung eines Aufstiegs nach Innen. Außen und Innen werden von Eckhart in einer Einheit miteinander verbunden, wodurch sich das Kohärenzmittel des Diskurses zirkulär entlässt.

Kennzeichnend für Eckharts offene Form des Diskurses ist, dass er auf neuplatonische Gedanken gründet, die Eckhart aber nicht explizit nennt. Dieser Zusammenhang bildet aber nicht nur eine Schlüsselstelle für das Verständnis seiner Anthropologie, sondern wurde auch historisch wichtig, weil er im Prozess gegen Eckharts Werk inkriminiert wurde. Hier soll die Stellung und Funktion der neuplatonischen Argumente für Eckhart bewertet werden.

Zur ersten Bewertung: Für die antifinal-selbstreflexive Wendung der Anthropologie rezipiert Eckhart über die Bibel, Platon und Augustinus hinaus eine Tradition, welche mit dem Neuplatonismus an die geistigen Anfangspunkte der Mystik anknüpft. Äußerer und innerer Mensch sind neuplatonisch verstanden Entfaltungen: „Gott ist das schlechthin Eine- die Geschöpfe sind in ihrer Vielheit ein Abfall von diesem Einen.“³³⁷ Aus derselben Einheit hervorgehend haben sie denselben Status und können nicht nach Seinsgraden hierarchisiert werden. Plotinische Motive fanden sich schon am Ende des Traktats *Vom edlen Menschen*, der als Ziel Eckharts die ununterschiedene Einheit mit Gott benennt. So betrachtet geht Eckharts Streben

selber und über sich selber und über alliu dinc von gnâden mit gewalte âne mitel wider in ir êrste begin. Denn ist der ûzer mensche gehôrsam sinem innern menschen unz an sinen tôten und ist denne in staetem vride in dem dienste gotes alle zît (DW Bd. I S. 19f.).

³³⁷ Koch (1969) S. 340.

wieder zurück auf die Einfaltung des Seienden, den Samen oder Seelengrund. Das Aufstiegsmodell wird dadurch ein Weg nach innen zur Seele.

Eckhart zitiert in der untersuchten Stelle in Predigt 1, wie J. Hirschberger aufweist, den Parmenides-Kommentar von Proklos.³³⁸ W. Beierwaltes kommentiert ihn folgendermaßen: „Es [= das Eine in uns] ist Grund der Möglichkeit, daß das Denken diese seine Anfänglichkeit und Entsprungenheit in der Rückkehr in Anfang und Ursprung seiner selbst wirksam werden lasse und zugleich aufhebe in die Einung.“³³⁹ Genau dieser Gedanke, so fährt W. Beierwaltes fort, ist in der Mystik des Mittelalters von Eckhart aufgenommen worden.³⁴⁰ Von einem Dualismus innen-außen könne hier keine Rede mehr sein.³⁴¹ Für eine Beurteilung eines Zusammenhanges zu Proklos tritt hinzu, dass dieser Kommentar von Thomas von Aquin überliefert wurde, der damit Eckharts antifinal-selbstreflexive Anthropologie gedanklich formt. Auch Thomas ist bestrebt, den platonischen Dualismus Körper-Seele zu überwinden³⁴² und bestimmt den Menschen als ein Kompositum: „Der Mensch ist in seiner Konkretheit, als compositum aus Leib und Seele, von Gott beabsichtigt und geschaffen.“³⁴³ Als „compositio“ und „unio“³⁴⁴ ist der Mensch „anima rationalis“.³⁴⁵

Es bleibt die Frage, warum Eckhart für seinen Aufstieg nach innen die neuplatonischen oder thomasischen Einflüsse nicht explizit nennt. Die Berufung auf den Neuplatonismus hätte verdeutlicht, dass Eckhart sich mit seiner antifinal-

³³⁸ Vgl. Hirschberger (1969) S. 59.

³³⁹ Beierwaltes (1963) S. 264.

³⁴⁰ Vgl. ebd.

³⁴¹ In diese Richtung geht W. Beierwaltes Kritik an O. Langer: „Zweitens sei die einseitige Betonung des dualistischen Aspekts am Verhältnis von innerem und äußerem Menschen für die griechische Philosophie nicht zutreffend. Man müsse die Entwicklung des Gedankens von Platon über Plotin hin zum Mittelalter sehen.“ Löser: Diskussionsbericht (1984) S. 99. Eckhart folgt nicht nur an dieser Stelle plotinischen Ausführungen. W. Beierwaltes hat die Zusammenhänge ausführlich erarbeitet. Demnach folgt Eckhart für Ex 3,14 als der Grundlegung seiner Einheitsmetaphysik der neuplatonischen Richtung. Vgl.: Beierwaltes (1972) S. 12. Der Begriff des Einen bei Eckhart ist von Plotin vorgegeben. Vgl. Beierwaltes (1985) S. 65. Nicht nur die Einung (vgl. ebd. S. 123), auch Innerlichkeit (vgl. ebd. S. 130) und Gelassenheit (vgl. ebd. S. 144) sind bei Plotin vorgeprägt. Siehe dazu auch Beierwaltes (1998) S. 121-123.

³⁴² Vgl. Heinzmann (1994) S. 48.

³⁴³ Heinzmann (1994) S. 45. Vgl. Schmitz (1983) S. 224.

³⁴⁴ Mundhenk (1980) S. 33.

³⁴⁵ Pesch (1995) S. 196.

selbstreflexiven Deutung von innerem und äußerem Menschen von einer paulinischen Fassung der Begriffe wie auch von verkürzt platonischen oder augustinischen Sichtweisen absetzt. Hier können nur Vermutungen geäußert werden. So ist Predigt 1 insgesamt kaum mit Zitaten der *auctoritates* versehen. Die Bilder, der Tempel Gottes und die Kaufmannschaft, sind von großer Eindringlichkeit und münden schließlich in eine Bitte um das Einssein mit dem Vater. Hier liegt also aller Wahrscheinlichkeit nach nicht eine thematische Predigt vor, die schriftlich fixiert wurde, vielmehr eignet sie sich sehr zum mündlichen Vortrag, in welchem Quellennachweise auch störend wirken, was dazu führt, diese letzte neuplatonische Rezeptionsebene Eckharts zu übersehen. Aber nur neuplatonischen Einheitsvorstellungen ist es möglich, den inneren und äußeren Menschen unter Einbezug der biblischen wie theologisch-philosophischen Bezüge zu einem Aufstieg nach innen als gedankliches Modell zu vereinheitlichen. Eckharts Eigenart, seine Quellen verkürzt und teilweise ungenannt in eigene Gedanken einzubinden, provozierte Missverständnisse, welche zur Inkriminierung führten.

Die bisherigen Ausführungen zum inneren und äußeren Menschen zeigen, auf welche Weise die Grammatik des Körpers eine Fülle heterogener Gedanken und Traditionen verknüpft. Das Kohärenzmittel ist dabei die Teilung von Innen und Außen, welche schließlich durch einen Aufstieg ins Innere von dem Gedanken der Einheit überwunden wird. In der genauen Beschreibung zeigt sich der argumentative Wert dieser Diskursordnung: Innen und Außen sind nicht falsifiziert, sondern werden auf die Einheit hin neu gefüllt und in der neuplatonischen Logik der Ein- und Ausfaltungen zu einem zirkulären Vorgang. Eckhart verneint also nicht jegliche äußere Frömmigkeit, sondern nur eine solche, die von Innen und von der Einheit Innen-Außen gelöst ist.

Die Diskursverknüpfungen sind insgesamt von Schritten der Umdeutung gekennzeichnet, die Eckhart durch Neukontextuierungen der ursprünglichen Bezüge erreicht. Durch verschiedene Figuren verknüpft Eckhart die Diskurse neu:

- er löst einzelne Zitate der Tradition aus ihrem Zusammenhang,

- er stellt sie sich gegenseitig und konträr gegenüber, um das nicht Intendierte abzuschwächen bzw. das Intendierte zu verstärken,
- er konfrontiert sie mit biblischer Exegese, die seiner Argumentation entspricht und die Bezüge der Tradition neu verstehen lässt,
- er bindet sie in eigene Beispiele und Bilder ein, welche mit anderen Bedeutungen gefüllt sind. Die Montage in eigene Beispiele bewirkt entweder eine Abschwächung oder Verstärkung des Bedeutungsgehaltes des Originalzitates. In der Untersuchung konnte genau festgestellt werden, welche Diskurse Eckhart abschwächt (Platon), worauf er sich beruft (Neuplatonismus), und in welchen beides der Fall ist (Augustinus, Platon).

Neben den Argumentationsfiguren treten zur Umdeutung auch die entsprechenden inhaltlichen Referenzpunkte der eckhartschen Argumentation, die den Text kohärent werden lassen: So dynamisiert Eckhart Außen und Innen zu einer Einheit. Eckhart wiederholt diesen Gedanken vielfach und verknüpft damit die inhaltlich unterschiedenen Diskurse. Am Anfang des Traktats *Vom edlen Menschen* waren die unter platonischem Einfluss entwickelten Wertungen von innerem und äußerem Menschen deutlich verteilt: Der innere war der himmlische und neue, der äußere der alte und knechtische Mensch. Die Bestimmungen neu und alt fasst Eckhart durch die Biblexegese nun anders. Statt der Zuordnung des alten zum äußeren und des neuen zum inneren Menschen umfasst der neue Mensch bei Eckhart sowohl den inneren wie äußeren Menschen. Alt und neu als inhaltliche Auf- und Abwertungen, so kann zusammengefasst werden, sind durch ihren Bezug zu äußerem und innerem Menschen gleichermaßen bestimmt. Auf- bzw. abgewertet werden kann nur noch ein auf Gott bezogenes oder aber abgewendetes und damit fehlgeleitetes Engagement der Seele. Dies ermöglicht den mystischen Weg, in dessen Zentrum ein souveränes Subjekt steht, das für die Möglichkeiten seines Handelns die Verantwortung trägt. Innerer und äußerer Mensch sind untereinander durchlässig, ihr Verhältnis ist nicht statisch, sondern dynamisch, die Zu- oder Abwendung zu ihnen schafft die Möglichkeit intentionalen Handelns.

Anstelle eines Stufenweges setzt Eckhart die Rückwendung und Selbstreduktion als Gelassenheit und Abgeschiedenheit, die mit dem inneren und äußeren Menschen eine

neue Möglichkeit findet, sich zu artikulieren. Dabei nimmt er die platonische Systematik von Innen und Außen auf und überwindet ihre inhärente Geistorientierung.

Die Grammatik des inneren und äußeren Menschen liest sich wie ein Exempel für die an der Exegese beschriebenen Arbeitsmethode Eckharts. Sie verknüpft unterschiedliche Strömungen, indem sie mystische Fragestellungen mit den Mitteln der Philosophie reflektiert.

4. Von der äußeren zur inneren Frömmigkeit durch die Einheit von Körper und Seele

Eckhart innoviert auf der Grundlage des äußeren und inneren Menschen die Vorstellung, wie rechtes Handeln zu verstehen ist. In seiner Zeit musste er sich mit der dominierenden Frömmigkeit, den vielfältigen Formen äußerlicher asketischer Übungen und Kasteiungen auseinandersetzen, die nicht seinem verinnerlichten Frömmigkeitskonzept entsprachen. Neben Übungen geht es in seiner Ethik aber vielmehr um alle Handlungen, auch Andacht, Gebet bzw. jede denkbare Tätigkeit. Eckharts Ziel ist die Darstellung eines Begriffs von innerer Tugend, der äußere Übungen durch den bewussten inneren Akt intendiert.

In der Forschung wird häufig Eckharts Kritik der Vision untersucht, die als Kritik an Verzückung und Trost einer werkfrommen, auf Gnadenerweis hoffenden äußerlichen Frömmigkeitshaltung verstanden wird.³⁴⁶ Diese Perspektive wird ebenfalls auf Eckharts Gebetslehre angewendet, in der Innerlichkeit und Abgeschlossenheit zu leitenden Intentionen werden. So formuliert Haas, Eckhart habe eine „fundamentale Auffassung des Gebets [...] 1. Es muß ein Bitten sein und 2. es muß ein Bitten um nichts sein.“³⁴⁷ Aus der Sicht des Körpers ist dies nur eine eingeschränkte Perspektive, welche weitere körperliche Übungen und von Eckhart selbst

³⁴⁶ Am ausführlichsten in Langer: *Mystische Erfahrung* (1987) S. 167-170.

³⁴⁷ Haas: *geistliches Leben* (1979) S. 78. Vgl. Langer: *Mystische Erfahrung* (1987) S. 200-212. Eine aktuelle Übersicht über die Deutungen des Betens findet sich in Löser: *Beten* (2000).

beschriebene Beispiele körperlichen Handelns übersieht. Die Untersuchung dient nicht der Darstellung der inneren Tugend, dem inneren Akt oder der Gebetslehre, sondern der Transformation des Körpers durch die Innerlichkeit. In diesem Zusammenhang werden die unterschiedlichen Formen der äußeren Übungen wie etwa Fasten, Kasteiungen, Andacht, Wachen, Lesen, Einsamkeit, die Eckhart thematisiert, untersucht. In der Zusammenschau liefern sie ein Abbild der Eckhart umgebenden Frömmigkeit. Für Eckharts Auffassung von Handeln ist der innere Akt allerdings die Voraussetzung, so dass er aus dieser Perspektive eingegrenzt Eingang in die Untersuchung findet. Nach dem inneren Akt wird der körperliche Aspekt seiner Tugendlehre untersucht, der sich in der Kritik der Übungen, seiner Vorstellung der Wirkeinheit von Gott und schließlich der Heilsrelevanz äußerer Gesten findet. Eine Schilderung etwa der Kritik ohne die vorherige Einordnung des inneren Aktes dazu hieße aber, Eckharts Ausführungen die Schärfe zu nehmen.

Das Plausibilitätsmittel, das den Diskurs verbindet, ist Innerlichkeit oder Intention. Erst der intentionale innere Akt ist für Eckhart Kriterium des Handelns. Wie im vorherigen Kapitel entwickelt sich der Diskurs aber zirkulär, d.h., dass sich die Übersetzungsformen und Begriffe für Intentionalität in den einzelnen Fundstellen schließlich selbst überwinden: Die wahre Intention ist es, bloß zu sein jeglicher Intention für Gott. Eckharts Diskurs kritisiert auf der einen Seite, bindet aber Vorstellungen der Tradition und des Kontextes so weit wie möglich ein. Wie rücksichtsvoll er mit ihnen umgeht, zeigt, dass er trotz seiner starken Kritik vorhandenen Übungsformen zustimmt, sofern sie innerlich praktiziert werden.

4.1 Eckharts Kritik äußerlicher Frömmigkeitsübungen

a. Der innere Akt als Voraussetzung des Handelns

Eckhart denkt das Handeln vom Innen her, nicht etwa von äußeren Objekten, um die es geht, oder äußeren Zielen, die es zu erreichen gilt. Er benutzt dafür im lateinischen Werk den Begriff des inneren Aktes. Die Darstellung wird zeigen, dass die Vorstellung einer intentionalen Instanz, die dem Handeln vorausgeht, auch in allen weiteren Teilen seines Gesamtwerkes präsent ist. Die folgende Zusammenstellung von Belegen will nicht Eckharts Tugendlehre vollständig aufarbeiten.³⁴⁸ Der innere Akt wird vielmehr innerhalb der Intention der Untersuchung beschrieben, und damit ist er eine Voraussetzung der Klärung dessen, was er für körperliches Handeln bedeutet. Sein Beitrag zu den ethischen Überlegungen Eckharts motiviert und begründet die Verwendung von Körper und Sinnlichkeit. Statt der vollständigen Darstellung des inneren Aktes werden im Folgenden vielmehr exemplarisch Belege vorgestellt, welche die unterschiedlichen kommunikativen Ziele zeigen, in denen der innere Akt bei Eckhart eingebunden ist. Die Belege entstammen dabei den unterschiedlichen Quellensorten des Gesamtwerkes und zeigen, auf welcher vielfältigen Weise der innere Akt den Diskurs über rechtes Handeln verknüpft und dabei auch Voraussetzung für körperliches Handeln und Wahrnehmen wird.

Eckharts Loslösung von äußeren Begründungen für Handlungen durchzieht sein gesamtes Denken und ist teilweise sehr pointiert formuliert, wie hier in Predigt 25:

Würde der Papst von meiner Hand erschlagen, ohne daß es mit meinem Willen geschähe, so wollte ich an den Altar treten und wollte nichtsdestoweniger Messe lesen (DW Bd. II S. 641).³⁴⁹

Die Fastenpredigt, welche nach Theisen³⁵⁰ am 4.3.1326 gehalten wurde und damit in die Kölner Zeit fällt, ist Eckharts Exegese des Gesprächs zwischen Gott und Mose

³⁴⁸ Siehe dazu Langer: *Mystische Erfahrung* (1987).

³⁴⁹ *würde der bâbest mit mîner hant erslagen, enwaere ez mit mînem willen niht beschehen, ich wölte aber alter gân und enwölte niemer deste minner messe gesprechen* (DW Bd. I S. 17f.).

(Ex. 32.11ff.). Das Zitat ist dem zweiten Teil der Predigt entnommen, in dem er das Stichwort „Moses bat Gott“ auslegt. Diese Formulierung ist ihm Anlass genug, zu erörtern, was Gott auf der einen und was der Mensch auf der anderen Seite geben kann. Das Kriterium rechter Gabe liegt nicht im äußeren Handeln. Dies drückt er gesteigert im Zitat aus, das rhetorisch hervorgehoben am Ende der Predigt plaziert ist. Nicht nur die Übertreibung verdeutlicht, wie sehr es ihm auf Motive des Handelns ankommt, sondern auch die Schlussstellung des Zitats, das sich gegen jede Art von überkommener, gesellschaftlich akzeptierter Vorstellung wendet.

In *Sermo XI* ist der dem Zitat zugrunde liegende Gedanke in aller Deutlichkeit vorgezeichnet:

*Dazu ist zu bemerken, daß jedes körperliche Werk äußerlich ist und für die Liebe und Tugend nichts bedeutet; deshalb bedarf es für sie eines innerlichen Aktes, dessen Gegenstand die Güte selbst, die erste Wahrheit, Gott, ist, nach dem Beispiel Gottes selbst [...].*³⁵¹

Die Predigt legt Röm. 8,18 aus: „Nicht wert sind die Leiden dieser Zeit“. Im ersten Teil der Predigt führt Eckhart aus, dass irdisches Leiden die Perspektive auf die Ewigkeit entbehrt, aber nur so betrachtet werden sollte. Es folgt die Diskussion, wie man Gott aufnehmen könne. Das Zitat markiert eine zentrale Stelle in der Predigt, ihr gesamter Gedankengang läuft als Ende und Ziel der Erörterung darauf zu. Die Predigt fügt alle für Eckharts ethischen Diskurs leitenden Begriffe zusammen: Handeln sollte auf einem inneren Akt beruhen, der durch Gott bzw. seine Liebe die Tugend begründet.

Eingebunden in theologisch erörternde statt predigende Sprache lässt sich ein Bezug zum Johanneskommentar herstellen:

*beim guten oder tugendhaften Werk muß man einen zweifachen Akt unterscheiden, den inneren und den äußeren. Das sittliche Gutsein als solches besteht aber ursprünglich und förmlich im inneren Akt [...].*³⁵²

³⁵⁰ Theisen (1990) S. 121.

³⁵¹ *Ubi notandum quod omne opus corporale foris est pro nihilo caritati et virtuti, propter quod opus ipsi est actus interior, cuius obiectum est ipsa bonitas, prima veritas, deus, exemplo ipsius dei [...]* (LW Bd. IV S. 107).

³⁵² *Nono sciendum quod in opere bono sive virtuoso est accipere duplicem actum, scilicet interiorem et exteriorem. Bonitas autem principaliter et formaliter ut moralis consistit in actu*

Den Johanneskommentar hat man nach Kurt Ruh „als den wichtigsten Schriftkommentar Eckharts zu betrachten“.³⁵³ In ihm erläutert Eckhart eigene Gedanken unter Zuhilfenahme der Schrift. Der Text ist kein exegetischer Kommentar, wie er als Gattung in der Zeit Eckharts tradiert war, dazu ist der Textbezug zur Bibel zu gering, auch findet sich keine durchgehende, genaue, wörtliche Aufnahme des Evangeliums. Der Kommentar ist wahrscheinlich nach 1313 entstanden,³⁵⁴ weist aber in den Zitaten eine Ähnlichkeit zum Liber parabolarum auf,³⁵⁵ so dass er auch parallel zu ihm datiert werden kann, d.h. vor 1313. Denkbar ist ebenfalls, dass Eckhart zu mehreren Zeiten am Johanneskommentar gearbeitet hat, eine völlig sichere Datierung steht noch aus, und damit auch die Frage, ob die Schlussredaktion in die Kölner oder Straßburger Zeit fällt. Insgesamt vermittelt Eckhart unter Einbezug einer Vielzahl von Bezügen eigene Gedanken, und dies nicht in der Form von Predigten, so dass sich nur ein lesendes Publikum hierfür eignet. Die Komplexität der Verknüpfungen zur theologisch-philosophischen Tradition lassen ein eher gebildetes Lesepublikum vermuten, so dass die Quelle nicht primär seelsorgliche Verwendungen nahelegt.

Eckhart führt im Kontext des Zitats eine wörtlich-detaillierte Auslegung der Hochzeit zu Kanaa durch, wobei die biblischen Zitate durch jeweils eigene Gedanken kommentiert werden, die einen nur lockeren Bezug zum Bibeltext besitzen. Das vorliegende Zitat wird als Antwort auf die Frage gegeben, was guter Wein sei. Eckharts Hauptanliegen gilt hier der Darstellung, was sittlich rechtes Handeln sei. Der Gedanke, dass Handlungen durch innere und äußere Akte begründet sind, bildet einen lang ausgeführten Erörterungszusammenhang. Auch hier nimmt Eckhart ‚tugendhaft‘ wieder auf, aber spricht nicht von Liebe oder der Einheit mit Gott, stattdessen in spekulativer Begrifflichkeit wie dem *Gutsein*.

interiori [...] (LW Bd. III S. 255). In fast wörtlicher Wiederholung siehe auch LW Bd. III S. 510.

³⁵³ Ruh: Meister Eckhart (1985) S. 75.

³⁵⁴ Steer: Die Schriften Meister Eckharts (2002) S. 228.

³⁵⁵ Weiß: Einführung zu Handschrift E (1965) S. 11.

In den deutschen Werken dominieren stattdessen eher sich an deutlichen Bildern orientierende Kritik oder wiederkehrende Formulierungen sowohl von innerem als gottgemäßem wie auch von weiselosem Handeln.

Leben wir denn also mit ihm [= Gott], so müssen wir auch von innen her mit ihm mitwirken, so daß wir nicht von außen her wirken; [...] (DW Bd. I S. 447).³⁵⁶

Predigt 5a, deren Datierung aufgrund der fragmentarischen Überlieferung nicht möglich ist,³⁵⁷ legt 1. Joh. 4,9 aus: „Darin ist uns Gottes Liebe geoffenbart, daß er seinen Sohn in die Welt gesandt hat, auf daß wir durch ihn und mit ihm leben.“ Das von Eckhart hier beschriebene innere Wirken ist im Predigtkontext hervorgehoben, weil es der erste Deutungsgedanke zum letzten Teils des biblischen Zitats ist: „Wir leben mit Gott in Gott“. Eckhart betont im Kontext, dass das Leben nicht von außen kommt, sondern nur von innen durch Gott. Bis zum Ende der Predigt verstärkt er diesen Gedanken und legt damit ihre Hauptintention offen: Gott ist nur im Innen zu haben. Im Zusammenhang mit dieser Suche nach Gott bestimmt Eckhart auch das Handeln als gottgemäß, sofern es innerlich mit Gott begründet ist.

Demgegenüber steht die Kritik am äußeren Handeln, für deren Deutlichkeit repräsentativ zwei Belege stehen sollen, die jeweils unterschiedlichen Darstellungsintentionen gehorchen, die zwischen Sachlichkeit und rhetorischer Wirkung liegen.

Es darf nach Eckhart kein nicht auf Gott beruhendes Motiv zum Handeln geben, erst recht nicht die Verdienstlichkeit oder der erhoffte Gnadengewinn:

Wenn daher der Mensch ihn [= Gott] selbst und alle Dinge liebt und alle seine Werke wirkt nicht um Lohn, um Ehre oder Gemach, sondern nur um Gottes und Gottes Ehre willen, so ist das ein Zeichen, daß er Gottes Sohn ist (DW Bd. V S. 487f.).³⁵⁸

Das Zitat entstammt dem Trostbuch, welches der erste Traktat des *Liber benedictus* ist, womit sich die Verbreitung der Belege in Eckharts Werk durch eine neue Gattung

³⁵⁶ *lebend wir denn mit im, so muessend wir ouch mittwurken von innen in im, also daz wir von ussnen nit enwurkent [...]* (DW. Bd. I S. 80).

³⁵⁷ Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. I S. 794.

³⁵⁸ *Dar umbe, sô der mensche minnet in selben und alliu dinc und wûrket alliu sîniu werk niht umbe lôn, umbe êre oder umbe gamach dan.durch got und gotes êre aleine, daz ist ein zeichen, daz er gotes sun ist* (DW Bd. V S. 43).

dokumentiert. Das Trostbuch, entstanden 1308-1313/14,³⁵⁹ besteht nach eigenen Angaben am Anfang des Traktats aus dreißig Gedanken, mit denen sich der Mensch trösten soll. Diese präsentieren sich dem Leser als eine Sammlung von Glaubensfragen, die am Menschen orientiert sind, wie etwa Leiden und Trost. Dem Zitat geht eine umfangreiche Diskussion voraus, dass das äußere Werk böse, das innere gut ist. Das im Zitat genannte wichtige Kriterium inneren Handelns ist aber Gott, und gerade die Orientierung auf ihn schließt alle anderen Intentionen aus.

Eckhart hat in Predigt 16b keine Schwierigkeiten, den hier darstellend beschriebenen Gedanken als rhetorisch übersteigerte Kritik an der Frömmigkeit vorzutragen und in eine rezipientenorientierte Sprache zu wechseln:

Aber manche Leute wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen und wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben. Die liebst du wegen der Milch und des Käses und deines eigenen Nutzens (DW Bd. I S. 494).³⁶⁰

Die Predigt stammt aus der Kölner Zeit und legt Jes. Sir. 50,10 aus: „Wie die einem goldenen Gefäß gleichen, das da ist fest und beständig und die Kostbarkeit aller Edelsteine an sich trägt.“ Eckhart predigt über die Frömmigkeit der „Leute“ und kommt in der Folge des Zitats zu seinem Ziel, dass man die Tugend in ihrem Urgrund, in dem man eins mit Gott ist, fassen soll. Dieser Gedanke entspricht dem Beleg des Trostbuches, die deutliche kritische Wendung markiert aber auch den Sitz im Leben, den Eckharts Forderung eines inneren Aktes hat, indem sie sich gegen äußeres, habgieriges und auf Nutzen orientiertes Handeln wendet.

Der innere Akt, der nur auf Gott gerichtet ist, schließt andere Intentionen aus. Dem Gedanken wohnt eine Widersprüchlichkeit inne, wie sie Predigt 9 ausdrückt:

Gott zu lieben, das ist Weise ohne Weise (DW Bd. I S. 462).³⁶¹

Die Predigt entstammt der Sammlung des Paradisus, weshalb sie nach 1303 in Erfurt entstanden ist.³⁶² In der gesamten Predigt geht es um das Verhältnis von göttlicher und weltlicher Wirklichkeit. Im Zentrum steht mit Jes. Sir. 50,6/7 die Deutung des

³⁵⁹ Ruh: Meister Eckhart (1985) S. 117.

³⁶⁰ *Aber etliche liute wellent got mit den ougen anesehen, als sie eine kuo anesehent, und wellent got alsô minnen, als sie eine kuo minnent. Die minnest dû umbe die milch und umbe die kaese und umbe dînen eigenen nutz (DW Bd. I S. 274).*

³⁶¹ *got ze minnenne daz ist wise âne wise (DW Bd. I S. 144).*

Morgen- und Abendsterns als Beispiel dafür, wie sich Gott den Menschen offenbart. Die Erkenntnis Gottes, so die Predigt, ist oberstes Ziel. Eckhart lässt keine andere Intention zu als die, *ohne Weise* zu handeln. ‚Weiselosigkeit‘ wird zum Kern seiner verinnerlichten Tugendlehre, denn innere Motive machen sowohl äußere Vorschriften, asketische Übungen wie auch Intentionen überflüssig, die sich nicht auf Gott richten. Deswegen gibt es – sofern es darum geht Gott rein im Innern wirken zu lassen – keine äußerliche Art und ‚Weise‘ des Handelns.

Der innere Akt ist insgesamt betrachtet die Voraussetzung jeglichen Handelns und das Bindeglied aller eckhartschen Diskurse über Handeln. Er findet sich in lateinischen wie deutschen Quellen und wird sowohl in predigthaft-eindringlichen Bildern wie auch philosophischer Erörterungssprache vorgetragen, weshalb geschlossen werden kann, dass sich die Adressaten in allen Bildungsschichten befanden. Der Gedanke ist für Eckhart so zentral, dass er sich in Predigten, in Traktaten und im Kommentarwerk findet. Im deutschen Werk findet sich über die Darstellung des inneren Aktes hinaus auch die Kritik veräußerlichter Frömmigkeitshandlungen, und dies sowohl in den frühen Erfurter wie in den späten Kölner Predigten, so dass die Kritik eine Konstante seines Gesamtwerkes bildet. Der innere Akt präsupponiert Handlungen und wird als Bedingung von Handlung immer mitgedacht- selbst wo er nicht formuliert wird. Die Aufwertung des Innen impliziert eine Abwertung des Äußeren, muss sich aber nicht direkt auf den Körper erstrecken, denn auch er wird innerhalb einer intentionalen, von innen her gedachten Ethik zu einem intentional bestimmten Handlungsorgan mit seinen Sinnen und Gliedmaßen. Der ethische Diskurs endet aber nicht bei dem inneren Akt, sondern überwindet ihn in der Konsequenz der eigenen Logik, denn er ist erst als weisloser Akt gelungen. Erst die Intention, keine Intention mehr zu haben, befreit das Innere des Menschen für Gott und gilt als rechtes Handeln. Im Folgenden werden beide Wirkungen des inneren Aktes beschrieben: sowohl die Kritik äußerlich-körperlicher Frömmigkeitsformen als auch körperliches Handeln nach weiselosen inneren Intentionen.

³⁶² Vgl. Ruh: Meister Eckhart (1985) S. 25.

b. Kritik an äußerlicher Übung: Arten von Übungen, Nutzendenken und Verzückung

Eckharts Kritik der zeitgenössischen Frömmigkeit gewinnt auf der Basis des inneren Aktes ihre Schärfe. Die Zusammenstellung der Zitate aus dem Gesamtwerk entstammt vor allem den deutschen Werken, hier aber aus unterschiedlichen Zeitphasen. Die Kritik Eckharts gehorcht aber immer denselben gedanklichen Verbindungen und kann dreifach gegliedert werden. Zum Ersten kritisiert er Einzelübungen, die er – in verschiedener Häufigkeit - auch nennt, so dass es möglich ist, die Übungspraxis seiner zeitgenössischen Umgebung zu kartographieren. Die anderen beiden Leitgedanken seiner Kritik kennzeichnet beide eine nach Eckhart falsch verstandene Sinnlichkeit: Die Kritik der Zahl und die der Verzückung. So kritisiert Eckhart mit dem Bild des Kaufens und Handelns das Streben nach zählbaren Gütern, welches ein messbares Nutzendenken kultiviert. Zusätzlich verlangt er, dass sich das Handeln nicht nach Genuss, Verzückung oder Wohlgefühl richten darf. Dies wäre – selbst als geistiger Genuss – eine falsch verstandene spirituelle Sinnlichkeit. Eckharts intentionale Ethik setzt diesem Verständnis eine Überwindung der Zahl und den Gewinn wahren Genusses entgegen, der auf sinnliches Wohlgefühl verzichtet.

In Predigt 2 setzt Eckhart mit der Kritik an äußerlichen Übungen ein, die:

[...] *ichhaft gebunden sind an Gebet, an Fasten, an Wachen und allerhand äußerliche Übungen und Kasteiungen* (DW Bd. I S. 435).³⁶³

Die Predigt legt Luk. 10,38: „Jesus wird von einer Jungfrau empfangen“ aus. An dieser Stelle fragt Eckhart danach, wie Jesus für den Menschen zu empfangen sei, und die Antwort begründet Eckharts Kritik an Übungen: Jesus sei nur frei und ledig von allem zu empfangen. Eckhart hat schon in einer frühen Phase seines Werkes, die Predigt entstammt der *Paradisus – Zusammenstellung der Erfurter Zeit*, sowohl mit Gebet, Fasten und Kasteiungen einzelne konkrete Frömmigkeitsformen genannt wie

³⁶³ *alle die mit eigenschaft gebunden sint an gebete, an vastenne, an wachenne und allerhande üzerlicher uebung und kestigung* (DW. Bd. I S. 28).

auch den Oberbegriff seiner Kritik, weil er sie alle als *äußerliche Übungen* bezeichnet.

Vor allen anderen Übungen kritisiert Eckhart das Fasten, das er als äußerlich bezeichnet, indem es göttliche Gnade gewinnen will. Auch wenn Christus gefastet habe, so sei ihm hierin auf keinen Fall zu folgen.³⁶⁴ Stattdessen soll die Seele auf ewige Dinge ausgerichtet sein.

In Predigt 62 richtet sich Eckhart ebenfalls gegen das Fasten, führt seine Begründungen dazu aber weiter aus:

Nicht daran soll ein Mensch erkennen, ob er zunehme an gutem Leben, daß er viel faste und viele äußere Werke verrichte; ein gewisses Zeichen vielmehr dafür, daß er zunehme, ist es, ob er mehr Liebe hegt zu ewigen Dingen und mehr Abneigung gegenüber vergänglichen Dingen (DW Bd. III S. 515).

Die Predigt deutet Spr. 22,2: „Gott hat die Armen um der Reichen willen und die Reichen um der Armen willen gemacht.“ Es handelt sich hier nicht um eine Predigt über einen Schrifttext, sondern eine thematische Predigt³⁶⁵ darüber, wie der Mensch Gott suchen soll. Sein Hauptanliegen ist es zu zeigen, dass der Mensch keine Eigenschaften noch Gaben anstrebe, ansonsten verfehle er Gott, denn Gott ist das Eine jenseits aller irdischen Eigenschaften. So kann er auch nur ohne Weise, d.h. ohne inhaltlich durch einen anderen Grund als die Suche nach ihm selber gefunden werden. Hier reiht sich die Kritik des Fastens ein, denn sie ist noch eine bestimmte Weise, nämlich von dem Ziel bestimmt, Frömmigkeitsstufen je nach Fastenintensität zu erwerben. Hier fehlt, was Eckhart fordert: Der Mensch soll sich aber anstatt auf äußere Übungen auf ewige Dinge ausrichten, womit das Fasten noch unter an Vergänglichkeit orientiertes Handeln fällt.

Es ist eine große Torheit, daß mancher Mensch viel fastet und betet und große Werke verrichtet und sich allzeit allein hält, wenn er nicht seinen Lebenswandel bessert und unruhig und zornig ist. Er

³⁶⁴ So in den Reden der Unterweisung *Unser Herr, der fastete vierzig Tage; niemand aber soll es unternehmen, ihm darin zu folgen* (DW Bd. V S. 523). *Unser herre vaste vierzic tage. Alsô ensol sich des nieman anenemen, daz er alsô volge* (DW Bd. V. S. 253).

³⁶⁵ Vgl. Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. II S. 1094.

sollte darauf achten, worin er am schwächsten wäre; darauf sollte er seinen Fleiß richten (DW Bd. II S. 665).³⁶⁶

Predigt 33 deutet Hebr. 11,32f.: Die Heiligen haben die Reiche mit dem Glauben überwunden. Eckhart wendet dies auf den Menschen an, für ihn gilt, dass er in der Armut des Geistes unter weiselosem Absehen von allem das Reich der Welt überwinden und Christus nachfolgen kann. Nur dann wird menschliches Wirken zu göttlichem Wirken. Der Beleg verallgemeinert die Kritik einzelner zu einer Kritik an allen Übungen. Trotzdem geht Eckhart auch hier vom Fasten aus, was zeigt, wie prägend ihn dies beeinflusst. Anstatt vorhandener Übungen verlangt Eckhart ein individuelles Achten auf sich selber, wenn er fordert, daran zu arbeiten, *worin er am schwächsten wäre*.

Es dünkt viele Leute, sie müßten große Werke in äußeren Dingen tun, wie Fasten, Barfußgehen dergleichen mehr, was man Bußwerke nennt. Die wahre und allerbeste Buße (aber), mit der man kräftig und im höchsten Maße Besserung schafft, besteht darin, daß der Mensch sich gänzlich und vollkommen abkehre von allem, was nicht völlig Gott und göttlich an den Kreaturen ist (DW Bd. V S. 520) [...].³⁶⁷

Der Beleg ist den Reden der Unterweisung Kapitel 16: *Von der wahren Buße* entnommen und eröffnet das Kapitel als ersten Satz. Er gibt damit alle Formulierungen, die Leitworte seiner Kritik werden: So geht es gegen nicht näher genannte *viele Leute, große Werke* und äußere Dinge. Wie im vorherigen Zitat geht Eckhart auch hier vom Fasten aus, das hier ein Teil der Bußhandlung ist. Hat Eckhart bisher eine weislose Haltung gefordert, so entspricht dem hier, dass er eine Abkehr von allem formuliert, was nicht Gott ist. Zu bedenken ist, dass die Reden der Unterweisung recht früh, also noch in Erfurt entstanden sind, was heißt, dass Eckhart fast die vollständige Begründung seiner Kritik schon früh entwickelt hat.

³⁶⁶ *Ez ist ein grôz tôrheit, daz manic mensche vil vastet und betet und grôziu werk tuot und alle zît aleine ist, daz er niht enbezzert sîne site und ist ungeruowic und zornic* (DW Bd. II S. 154f.).

³⁶⁷ *Vil liute dünket, daz sie grôziu werk sülñ tuon von ûzern dingen, als vasten, barvuoz gân und ander dinc des glîche, daz pênitencie heizet. Wâriu und diu aller beste pênitencie ist, dâ mite man groezliche und ûf daz hoehste bezzert, daz ist: daz der mensche habe ein grôz und volkomen abekêren von allem dem, daz niht zemâle got und götlich ist an im und an allen créatûren [...]* (DW Bd. V S. 244).

In Predigt 60 verstärkt Eckhart die Kritik am Fasten, das hier mit Beten und Kasteiung genannt wird, erneut um das Kriterium der Abscheidung. Dem Fasten, so der immer formulierte Vorwurf, fehle die Freiheit des Handelns, dem Eckhart ein Ruhen in sich selbst entgegensetzt:

Des Fastens, Betens und aller Kasteiung achtet und bedarf Gott nicht im Gegensatz zur ‚Ruhe‘. Gott bedarf nichts weiter, als daß man ihm ein ruhiges Herz schenke; [...] (DW Bd. III S. 508).³⁶⁸

Der Ausdruck *Ruhe* liegt in dieser Predigt nahe, weil sie Jes. Sir. 24,11 auslegt: „Ich habe Ruhe gesucht in allen Dingen“. Die gesamte Predigt ist dieser Ruhe gewidmet. Auffällig ist, dass das Fasten hier wiederholt in der Reihung mit Beten und Kasteiung erwähnt wird, die Eckhart auch in Vorgängerzitate zusammen zitierte. Das Bild der Einzelübungen rundet schließlich noch die Kritik des Wachens, Lesens³⁶⁹ und der Flucht in die Einsamkeit ab, in der Eckhart keine Form frommer Übung auslässt.³⁷⁰ Eine so zusammengetragene Kritik lässt im Zeitkontext den Glaubenden nicht viele der überlieferten Übungsformen unkritisiert. Um so wichtiger ist es, nicht zu übersehen, dass Eckhart die Übungen zwar deutlich kritisiert, sie aber nicht durchgängig verwirft. Denn im eigentlichen Sinne möchte er fromme Handlungen nur intendieren, d. h., dass nach eigenen Aussagen solche Übungsformen auch sinnvoll sein könnten, sofern sie der Innerlichkeit der Suche des Menschens nach Gott angemessen sind. So weiß Eckhart durchaus um die förderliche Wirkung etwa des Fastens:

Denn beim Mäßigen und Tugendhaften ist nicht die hochgesteigerte Lust, wohl aber die Glut der Begierde und die Unruhe des Gemütes und der verwirrenden Leidenschaft ausgeschlossen.³⁷¹

³⁶⁸ *Vastennes und betennes und aller kestigunge enahet noch enbedarf got zemâle niht wider der ruowe. Got enbedarf nihtes, wan daz man im ein ruowic herze gebe; [...] (DW Bd. III S. 19).*

³⁶⁹ Zu Fasten, Wachen, Lesen formuliert Eckhart in Kapitel 16 der Reden der Unterscheidung, die das Thema der Buße behandeln: [...] *so laß freiweg davon ab* (DW Bd. V S. 521). *daz lâz vriliche âne alle sorge* [...] (DW Bd. V S. 247).

³⁷⁰ Vgl. DW Bd. II Pr. 33. Auch: [...] *wirkliches Wissen darum, worauf das Gemüt gestellt ist mitten in den Dingen und unter den Leuten. Dies kann der Mensch nicht durch Fliehen lernen, indem er vor den Dingen flüchtet und sich äußerlich in die Einsamkeit kehrt; [...]* (DW Bd. V S. 510).

³⁷¹ *In sobrio enim et vituoso non excluditur magnitudo delectationis, sed ardor libidinis et inquietudo animi et passionis perturbantis* (LW Bd. I S. 626). Anmerkung: Mit ‚Mäßigung‘ bezieht sich Eckhart ausdrücklich auf das Fasten. Darüber hinaus benutzt er hier ‚tugendhaft‘

Es fällt auf, dass Eckhart diese Würdigung der Übung im lateinischen Werk vorträgt, dem *Liber parabolarum genesis*, das nach 1313 datiert wird.³⁷² Eckhart widmet sich hier nicht der Wahrnehmung der Übungspraktiken der Zeit, sondern ist von ganz anderen Intentionen geleitet. Im Kontext erörtert Eckhart, wie die Seele mit Gott ins Gespräch treten kann und wie sich dieses Gespräch gestaltet. Die Ausführungen sind im Vergleich zu anderen Stellen des lateinischen Werkes nicht von philosophischen Überlegungen geleitet, was vor allem am Ziel, das Eckhart hier verfolgt, deutlich wird. Seine Überlegungen münden in eine Schilderung der *unio* mit Gott.

Von Einzelübungen abgesehen wird die Kritik an Übungen überhaupt durch den Leitgedanken der Zählbarkeit verknüpft. In Predigt 4 formuliert Eckhart zugespitzt:

Gäbe ein Mensch tausend Mark Goldes, auf daß man dafür Kirchen und Klöster baute, das wäre eine große Sache. Dennoch hätte der viel mehr gegeben, der tausend Mark für nichts erachten könnte; (DW Bd. I S. 444).³⁷³

In der Predigt, die in den Paradies aufgenommen ist und damit aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Erfurter Zeit stammt, gibt es „verschiedene inhaltliche Übereinstimmungen“³⁷⁴ mit den Reden der Unterweisung. Eckhart schildert, wie man Gott findet, und formuliert die Antwort mittels der Abgeschlossenheit: Indem man alles aufgibt – so wie sich Jesus entäußert hat, wird Gott gefunden. Das Zitat vertauscht zählbare Größenverhältnisse demonstrativ und richtet sich insbesondere gegen auf Gegenleistung hoffende Geschenke, welche die Gottesbeziehung als Handel verstehen.

Im Trostbuch wird Eckhart deutlicher:

[...] so sage ich und habe es schon vorhin gesagt, daß jenes äußere Werk, sein Umfang und seine Größe, seine Länge und seine Weite

in einem unspezifischen und hier von ihm nicht innerlich gefüllten Sinn, mit dem er dieses Wort sonst verwendet.

³⁷² Steer: Die Schriften Meister Eckharts (2002) S. 228.

³⁷³ *Gaebe ein mensche tûsent mark goldes, daz man dâ mite kirchen und kloester machte, daz waere ein grôz dinc. Nochdenne haete der vil mê geben, der tûsent mark vûir niht geahen kûnde; [...]* (DW Bd. I S. 71).

³⁷⁴ Largier: Meister Eckhart (1993) S. 777.

um ganz und gar nicht die Gutheit des inneren Werkes mehrt; [...]
(DW Bd. V S. 486).³⁷⁵

Es sei daran erinnert, dass das *Liber benedictus* nicht der frühen Erfurter Zeit entstammt, sondern eher auf 1308-1313/14³⁷⁶ datiert wurde. Das Buch wurde schon als Sammlung eigener Gedanken geschildert, die den Menschen trösten sollen. In der Behandlung praktischer Glaubensfragen schildert Eckhart ausführlich, dass das innere Werk dem äußeren überlegen ist, und führt dieses auch als mehrere Seiten umfassende Erörterung aus. Negierte er bisher Schenkungen und setzte ihnen ein *nichts* entgegen, so wird nun deutlich, dass er die Größe oder Zahl jedes Werkes, jedes Hoffen auf Verdienstlichkeit ablehnt. Der Zahl steht das innere Werk gegenüber, ein systematischer gedanklicher Zusammenhang, der auch im lateinischen Werk zu finden ist:

*Denn das äußere, leiblich Gute fügt nichts an sittlicher Gutheit weder der Zahl noch der Größe noch der Dauer nach noch sonst irgendwie dem hinzu, was innerlich in Seele und Willen ist [...].*³⁷⁷

Der Beleg aus der *Expositio libri sapientiae* nimmt den gleichen Zusammenhang auf. Die Leitworte *Zahl*, *Größe* und *innerlich* entsprechen dem Trostbuch. Dem engen inhaltlichen Zusammenhang steht eine Differenz der Quellen entgegen. Nicht nur, dass Eckhart sich hier an ganz andere Zuhörer wendet, auch wird die Quelle wesentlich früher auf 1305³⁷⁸ datiert, was zeigt, dass Eckhart zu verschiedenen Zeiten auf diese Gedanken zurückgriff. In der hier zitierten Form ist das Zitat kein vereinzelter Kommentar, sondern eine zugespitzt formulierte Leitthese innerhalb einer umfangreichen Erörterung sittlicher Gutheit.

Seine größte Plakativität erhält die Kritik der Zahl mit dem Bild der weltlichen Kaufmannschaft in den deutschen Predigten:

Seht, alle die sind Kaufleute, die sich hüten vor groben Sünden und wären gern gute Leute und tun ihre guten Werke Gott zu Ehren, wie

³⁷⁵ [...] *alsô spriche ich und hân ez dâ vor gesaget, daz diz ûzer werk noch sîn menge noch sîn groeze noch sîn lenge noch sîn wîte niht alzemâle mêret die güete des innern werkes; [...]*
(DW Bd. V S. 40).

³⁷⁶ Ruh: Meister Eckhart (1985) S. 117.

³⁷⁷ *Bonum enim exterius corporale nihil prorsus addit nec numero nec magnitudine aut quomodolibet bonitatis moralis super illud quod intus est in anima et voluntate [...]* (LW Bd. II S. 559).

³⁷⁸ Vgl. Ruh: Mystik (1996) S. 290.

*Fasten, Wachen, Beten und was es dergleichen gibt, allerhand gute Werke, und tun sie doch darum, daß ihnen unser Herr etwas dafür gebe oder daß ihnen Gott etwas dafür tue, was ihnen lieb wäre [...] (DW Bd. I S. 429).*³⁷⁹

Predigt 1 legt Eckhart Matth. 21,12 aus: *Intravit Iesus in templum* und stellt in seiner Exegese die Frage nach dem Ort Gottes. Die Predigt, die auch den Zusammenhang des inneren Menschen aufnimmt, bestimmt den Ort Gottes, indem sie alles Äußere ablehnt, dessen Inbegriff für Eckhart weltlich orientierte Kaufleute sind, die vor dem Tempel als Ort Gottes stehen. Die Dimension der Innerlichkeit wird zum Ziel der Predigt, die in ihrem Verlauf immer stärker die Abgeschiedenheit als Ort betont, an dem man sich von Ich-Wissen frei machen soll und Jesu Stimme vernehmbar ist. Wieder werden mit Fasten, Wachen, Beten Einzelübungen aufgezählt, allerdings findet Eckhart mit den Kaufleuten das für seine Kritik zentrale Bild, welches die Gottesbeziehung als Handel und eigenes Tun als verdienstliche Ware für die erhoffte Gegengabe göttlicher Gnade versteht. Dieser Zusammenhang geht in Eckharts Werk über die deutschen Schriften hinaus. So beschreibt er in der gleichen Metaphorik im Johannes- wie dem Weisheitskommentar, dass diejenigen, die ihre Taten gegen Gnade verrechnen wollen, Mietlinge und Händler sind.³⁸⁰ Eckhart wiederholt die dazu gehörige Metaphorik, dass ein tugendhaftes Werk soviel wie tausende zählt³⁸¹ und es in Gott selbst keine Zahl geben kann.³⁸²

Der Leitgedanke neben der Zählbarkeit, welche die Kritik äußerer Werke an verschiedenen Stellen des Werkes verbindet, ist sinnlicher Natur. Nicht nur, dass mit der Zählbarkeit eine äußerlich materiell anmutende Logik kritisiert wird, darüber hinaus ist es Verzückung und Trost, die Eckhart als Ziel frommen Handelns verwirft.

³⁷⁹ *Sehet, diz sint allez koufliute, die sich huetent vor groben sünden und waeren gerne guote liute und tuont ir guoten werk gote ze èren, als vasten, wachen, beten und swaz des ist, aller hande guotiu werk, und tuont sie doch dar umbe, daz in unser herre etwaz dar umbe gebe, oder daz in got iht dar umbe tuo [...]* (DW Bd. I S. 7).

³⁸⁰ Vgl. LW Bd. III S. 198 (Johanneskommentar), LW Bd. II S. 433 (Weisheitskommentar) und LW Bd. III S. 258f. (Johanneskommentar).

³⁸¹ Vgl. LW Bd. II S. 455 (Weisheitskommentar).

³⁸² Vgl. LW Bd. II S. 488 (Weisheitskommentar).

In Predigt 86 führt Eckhart in der Deutung des Verhaltens von Maria und Martha (Luk 10,38-40) eindringlich vor, wie sich eine an Liebesempfang orientierte Haltung konkretisiert:

*Wir haben sie im Verdacht, die liebe Maria, daß sie irgendwie mehr um des wohligen Gefühls als um des geistigen Gewinns willen dagesessen habe (DW Bd. III S. 593).*³⁸³

Die Predigt aus der Kölner Zeit legt Luk. 10,38ff aus: „Unser Herr Jesus Christus ging in ein kleines Städtlein.“ Die Weisen, wie Martha und Maria Jesus begrüßen, werden als Beispiel für die rechte und falsche Art des Glaubens gedeutet, mit dem Ziel, eine Tugend zu beschreiben, die zu rechtem Handeln führt. Marias Glaube ist ein Beispiel für eine auf Trostgewinn gerichtete Haltung. Dem auf eigenen Gewinn bedachten Streben stellt er ein tätiges Wirken als die bessere Haltung gegenüber, welche in der Lage ist, sich vom Gnadenempfang zu lösen und auf diesen sogar zu verzichten. Die *frutitio dei* dagegen als Empfindung führt zu Verwöhnung, denn Eckhart beschreibt Maria in der gleichen Predigt als

*verzärtelt im Schmecklertum des Geistes (DW Bd. III S. 596).*³⁸⁴

Hiervon ausgehend kann Eckhart seine Kritik wieder auf einzelne Frömmigkeitsformen ausweiten. So verurteilt er in Predigt 5b jede Form von Andacht:

*Denn wahrlich, wenn einer wähnt, in Innerlichkeit, Andacht, süßer Verzücktheit und in besonderer Begnadung Gottes mehr zu bekommen als beim Herdfeuer oder im Stalle, so tust du nichts anders, als ob du Gott nähmest, wändest ihm einen Mantel um das Haupt und schöbest ihn unter eine Bank (DW Bd. I S. 450).*³⁸⁵

Die Predigt legt 1. Joh. 4,9 aus: „Darin ist uns Gottes Liebe erzeugt und in uns sichtbar geworden, daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, auf daß wir leben mit dem Sohne und in dem Sohne und durch den Sohn.“ Die Predigt ist

³⁸³ *Wir hân sie arcwaenic, die lieben Marien, si saeze etwenne mê durch lust dan.durch redelichen nutz (DW. Bd. III s. 483).*

³⁸⁴ *stuont in geistes süeze (DW Bd. III S. 488).*

³⁸⁵ *Wan waerliche, swer gotes mê waenet bekomen in innerkeit, in andâht, in süezicheit und in sunderlicher zuovüegunge dan.bî dem viure oder in dem stalle, sô tuost dû niht anders dan.ob dû got naemest und wündest im einen mantel umbe daz houbet und stiezest in under einen bank (DW. Bd. I S. 91).*

fragmentarisch überliefert, was ihre Datierung verhindert.³⁸⁶ In drei Abschnitten schildert Eckhart, wie Christus in die Welt kam, der Mensch ein reines Herz haben soll und schließlich Gott nur in ein solch reines Herz innerlich einziehen kann. Indem Eckhart hier der Andacht eine Tätigkeit im Stall gegenüberstellt, formuliert er radikal seine Kritik gegen jede Art von kontemplativer Haltung, die Gott nicht gerecht wird, weil sie nur das wahrnimmt, was sie wahrnehmen möchte. Innerlichkeit wird hier als sogenannte süßliche Kontemplation verstanden, jedoch nicht als abgeschiedene Innerlichkeit.

In der Erörterung von Verzückung und Trost zitiert Eckhart schließlich die Liebe als Gegenteil dieser Empfindungen. Damit übersteigt sein Gedankengang vorgefertigte Muster und füllt Liebe als Gefühl unter Absehung von Verzückung neu:

Denn es stammt mitunter gar nicht von der Liebe her, sondern es kommt bisweilen aus der Natur, daß man solches Wohlgefühl und süßes Empfinden hat, oder es mag des Himmels Einfluß oder auch durch die Sinne eingetragen sein; und die dergleichen öfter erfahren, das sind nicht allwegs die Allerbesten. [...] Wenn aber diese selben Menschen hernach an Liebe zunehmen, so mögen sie leicht nicht mehr soviel Gefühle und Empfindungen haben [...] (DW Bd. V S. 514).³⁸⁷

Der Beleg aus den Reden der Unterweisung ist Kapitel 10 entnommen, das den Willen sowie die Tugend behandelt, und fällt damit wieder in die frühe Schaffenszeit im Erfurter Konvent. Im Kontext wird der Wert des Willens beschrieben. Er ist eine bewusste intentionale Instanz des Handelns und damit der Weg zu Gott. Im zweiten Schritt geht es Eckhart aber nicht um den Willen des Menschen, vielmehr soll dieser durch den Willen Gottes ersetzt werden, den er mit *Liebe* umschreibt. Diesen Zusammenhang nimmt das Zitat mit seiner Formulierung der Liebe Gottes auf, um zu klären, dass diese nicht mit am Menschen orientierter Liebe zu verwechseln ist. Eckhart ist sich im vorliegenden Text sehr wohl bewusst, dass Verzückung nur ein Affekt einer ganzen Bandbreite positiver, aber nicht an Gott orientierter

³⁸⁶ Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. I S. 794.

³⁸⁷ *wan ez enist etwenne von minne niht, sunder ez kumet von natüre etwenne, daz man solchen smak und süezicheit hât, oder ez mac des himels indruk sîn, oder ez mac sinnelich ingetragen sîn. Und die des mêr hânt, daz ensint alwege die aller besten niht; [...] Aber die selben, sô sie her nâch mêr minne gewinnen, sô enhânt sie lihete niht als vil vüelennes und enpfindennes [...] (DW Bd. V S. 220).*

Empfindungen ist. Aber er differenziert sehr genau, indem er trostreiche Affekte durch *des Himmels Einfluß* zulässt und gleichzeitig bestreitet, dass es möglich sei, diesen Einfluss gesichert festzustellen. Die Affekte können genauso durch die *Natur* oder die *Sinne* bewirktes und nicht näher bestimmtes Wohlgefühl sein. Entscheidend ist dabei, dass Eckhart die tatsächliche *unio* von der Empfindung einer ‚Gottesliebe‘ trennt: Das Wohlgefühl muss nicht von der Einheit mit Gott herrühren. Ein sich in liebender Beziehung zu Gott befindender Mensch ist nach Eckhart nicht mehr auf Empfindungen angewiesen. Mit diesem „spiritualisierten Liebesbegriff“,³⁸⁸ wie O. Langer es ausdrückt, entwirft Eckhart ein neues Konzept davon, wie die *unio* mit Gott vorzustellen sei. Die Erfahrung der *unio* kann sich nicht an der *frutitio dei* manifestieren, wie Eckhart im gleichen Kapitel formuliert:

denn der Mensch soll aller Dinge willig um Gottes willen beraubt sein und in der Liebe sich allen Trostes entschlagen und begeben aus Liebe (DW Bd. V S. 515).³⁸⁹

Eckhart entwirft hier eine die Erlebnismystik übersteigernde Logik, die auf der Grundlage der Trennung wahre Gottesliebe – erfahrene Gottesliebe nur vordergründig paradox erscheint. Das Motiv, sich der Liebe aufgrund der Liebe zu entziehen, durchzieht das Gesamtwerk Eckharts und ist durchaus nicht so zurückhaltend formuliert wie in den Reden der Unterweisung. So urteilt er in Predigt 41, dass jeder Erhalt von Lust oder Andacht der Beweis dafür ist, dass der Empfänger Gott nicht liebt. Über diejenigen, welche außer Gott noch anderes begehren, schreibt Eckhart:

Sie lieben Gott um irgend etwas anderes willen, was Gott nicht ist. Und wenn ihnen dann zuteil wird, was sie lieben, so kümmern sie sich um Gott nicht mehr. Es sei Andacht oder Lust oder was immer dir willkommen wäre [...] (DW Bd. II S. 692).³⁹⁰

Die Predigt deutet Matth. 5,6: „Selig sind die Armen und die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit“ und kommt zu dem ohne Eckharts Gedanken paradox

³⁸⁸ Langer: *Mystische Erfahrung* (1987) S. 232.

³⁸⁹ *wan der mensche sol williclichen beroubet sîn aller dinge durch got und in der minne sich verwegen und getroesten alles trôstes von minne* (DW Bd. V S. 223).

³⁹⁰ *Sie minnent got umbe iht anders, daz got niht enist. Und eht in wirt, daz sie dâ minnent, sô enruochent sie umbe got niht. Ez sî andâht oder lust oder swaz dir wol kaeme [...]* (DW S. 291f).

anmutendem Urteil, dass Andacht nicht um Gottes willen geschehe. Die Kritik der Kontemplation wurde schon dargestellt, aber in dieser zugespitzten Formulierung wird deutlich, wie sehr das Gefühl der Liebe in die Irre führen kann. Innerhalb der Kritik äußerer Übung übersteigt und entlässt Eckhart das letzte Kohärenzmittel seines Diskurses: Die Liebe, die von Gott herrührt, ist in der Lage auf das Wohlgefühl der Liebe zu verzichten. Dies entspricht Eckharts schon beschriebener Erörterung des inneren Aktes, der erst dann recht intendiert ist, wenn er frei von jeder Intention ist.

Die Quellen der Kritik konkreter körperlicher Übungen bestätigen die schon im vorangehenden Kapitel a.) gemachte Aussage, dass sie sich vor allem in den deutschen Werken finden. Die Kritik der Zählbarkeit, die der weltlichen Kaufmannschaft innewohnt, ist allerdings ein Kontext, der sich auch auf das lateinische Werk bezieht, wie die Zitate aus dem *Expositio libri sapientiae* und dem Johanneskommentar zeigen, und die damit einen werkübergreifenden Diskurs bildet. Die Einzelübungen, die Eckhart kritisiert, werden in unterschiedlicher Häufigkeit genannt. Vor allem trifft die Kritik das Fasten, darauf folgen Kasteiungen, Gebet, Andacht, Wachen, Lesen und die Flucht in die Einsamkeit. Stattdessen fordert er für religiöse Handlungen, dass sie sich nur auf Gott richten und von allen anderen Motiven absehen. Weder sollen sie zählbar sein, in der Hoffnung, Gnade als Gegenleistung von Gott zu erwerben, noch Wohlgefühl und Empfindungen suchen, die der Liebe gleichen, aber nichts mit Gott zu tun haben. Eine weiselose wahre Gottesliebe besteht nicht nur aus Empfindungen und soll individuell je nach eigener Schwäche gesucht werden.

4.2 Mit allen Gliedern Tugend üben – die Wirkeinheit von Körper und Seele

Mit der Beschreibung des inneren Aktes und der Kritik äußerer Übungen fehlt, was der eigene inhaltliche Beitrag einer körperlich verstandenen Ethik Eckharts ist. Das folgende Kapitel zeigt, wie Eckhart den inneren Akt mit dem äußeren Handeln verknüpft. Für diese Verknüpfung benutzt er den Begriff der Wirkeinheit von Körper

und Seele und erklärt, wie äußere Akte intentionale Handlungen werden. In einem zweiten Schritt wird dargestellt, welche Konsequenzen dies hat: Die äußeren Gesten werden heilsrelevant.

a. Die Wirkeinheit von Körper und Seele: Tugend in allen Gliedern

Trotz aller Kritik an vorhandenen Übungen gibt Eckhart den Begriff der Übung nicht auf. Das vorliegende Kapitel beschreibt, wie Übungen intentional verstanden werden können und wie der Mensch durch den inneren Akt körperlich agieren kann. Die Antwort findet Eckhart in dem Gedanken der Wirkeinheit von Körper und Seele. Er erörtert mit ihm seine Handlungslehre, und dies auf dreierlei Weise: Er beschreibt den Körper, stellt Funktion und Position von Körpergliedern und Körpersinnen dar und diskutiert ihren Gebrauch im Alltag. Es ist Eckharts Ziel, zu erklären, wie mit allen Gliedern die Tugend zu üben sei. Für das körperliche Zusammenwirken von Leib und Seele benutzt er zahlreiche Formulierungen und Begründungen, die sich im Gesamtwerk an vielen Stellen finden. Das vorliegende Kapitel gibt diese wieder, zeigt die teilweise wortgenauen Anknüpfungspunkte eines Diskurses, den Eckhart zu allen Zeiten des Schaffens und in allen Quellengattungen seines Werkes geführt hat. Das inhaltliche Kohärenzmittel, das hinter dem Diskurs steht, ist die Vorstellung der Wirkeinheit von Körper und Seele, die in unterschiedlichen Formulierungen einzelne Inhalte verknüpft. Es wird im Folgenden dargestellt, welche sprachliche Gestalt dieses Kohärenzmittel in unterschiedlichen Kontexten annimmt und wie Eckhart damit innerhalb seines Werkes seine Gedanken verbindet.

Eckhart folgt mit der Wirkeinheit von Körper und Seele Aristoteles, den er zwar selten, wie zu zeigen sein wird, dann aber sehr deutlich zitiert. Aristoteles führt in 'De anima' aus: „Notwendig also muss die Seele ein Wesen als Form(ursache) eines natürlichen Körpers sein, der in Möglichkeit Leben hat. Das Wesen aber ist Vollendung (Entelechie). Also ist sie Vollendung eines solchen Körpers.“³⁹¹ Die

³⁹¹ Aristoteles: De anima. Buch II. Kapitel 1. 412a.

Seele bringt als Form den Körper hervor: „Als Naturform, d. h. als Form eines Naturkörpers, wirkt die Seele im Körper und am Körper. Deshalb muss ihr ein Körper entsprechen, der die mannigfachen aus der Seele hervorgehenden Lebenstätigkeiten auch ausführen kann; und dies ist der organische Körper, der verschieden geartete und gelagerte 'Instrumente' für die Ausführung der Lebenstätigkeiten bereithält.“³⁹² Die funktionale Wechselbeziehung, in der die Seele nach dem Körper und der Körper nach der Seele gebildet wird, ist Kern des aristotelischen Seelenmodells: „Nach seiner [= der aristotelischen] Definition gehört die Seele zur Substanz-Kategorie, so daß sie Form als substantielle Formursache ist, die sich mit dem Leib als der substantiellen Materieursache zur komplexen Einheit des Menschen verbindet. Die organische Form des Leibes ist die Wirkung jener Formursache und darf mit ihr nicht verwechselt werden.“³⁹³ Genau dies führt zur zeitlichen wie wirkursächlichen Gleichstellung von Körper und Seele: „Die Seele formt sich den Leib als das 'Organ', Instrument, ihrer Lebensfunktionen und der Tätigkeiten ihrer verschiedenen Vermögen, kann diese aber erst voll ausüben, wenn sie den Leib aufgebaut hat.“³⁹⁴

Eckhart nimmt diese Vorstellungen inhaltlich auf, auch wenn er, wie in Predigt 57, dies nicht unbedingt nachweist:

Wenn der Leib bereitet ist, gießt Gott die Seele hinein und bildet sie dem Leib gemäß, und sie hat Gleichheit mit ihm (= mit dem Leib) und durch diese Gleichheit Liebe (zu ihm) (DW Bd. II S. 747).³⁹⁵

Die Predigt legt Geh. Offenb. 21,2 aus: „Vidi civitatem sanctam Ierusalem novam“. Die Stadt hat einen Tempel, den Eckhart als Seele deutet und darüber hinaus erörtert, wie sie beschaffen sein muss, damit Gott einziehen kann. Das Ergebnis entspricht

³⁹² Craemer-Ruegenberg: (1980) S. 116f.

³⁹³ Seidl, Horst: Einleitung. S. XXI. In: Aristoteles: Über die Seele. Griechischer Text in der Edition von Bihl, Wilhelm und Apelt, Otto. Hrsg. v. Horst Seidl. Reihe: Meiner Philosophische Bibliothek Nr 476. Hamburg 1995. S. VII-LVII.

³⁹⁴ Seidl (1995) S. XXII. Siehe Aristoteles: De anima Buch II. Kapitel 4. 415b: „Alle natürlichen Körper nämlich sind Organe der Seele [...]“

³⁹⁵ *Swanne der lîchame bereit ist, sô giuzet got die sêle dar îin und bildet sie nâch dem lîchamen und hât eine glîchnisse mit im und von der glîchnisse eine minne (DW Bd. II S. 600-602).*

dem Vorgängerkapitel: Erst wenn die Seele bloß ist, kann Gott einziehen. Eckhart begründet in diesem Zusammenhang das genaue Verhältnis von Leib und Seele mit dem Bild des Eingießens. Er argumentiert nicht mit den aristotelischen Begriffen von Form und Substanz, sondern findet eine Metapher, die er als Gleichheit von Seele und Leib deutet.

Das Bild des Gießens nimmt Eckhart auch in Predigt 60 auf:

Wenn aber die Seele in den Körper eingegossen wird, so vergeht ihm die Gestalt und das Aussehen, die es zuerst hatte, und es wird zu etwas Einheitlichem- und dies durch die Kraft der Seele- und empfängt eine andere Gestalt von der Seele und ein anderes, dem Leben der Seele gemäÙes Aussehen (DW Bd. III S. 509).³⁹⁶

Die Predigt, die als Auslegung von Jes. Sir. 24,11: „Ich habe Ruhe gesucht in allen Dingen“ schon im Zusammenhang des inneren Aktes thematisiert wurde, beschreibt insgesamt die Ruhe, mit der die abgeschiedene Seele Gott empfangen kann. Neben dem Eingießen formuliert Eckhart wieder die Einheit: *wird zu etwas Einheitlichem*, und folgt damit vollständig den Begriffen aus Predigt 57. Im lateinischen Werk findet sich dazu ein direkter inhaltliche Anschluss, auch wenn die Begriffe wechseln:

Die Seele ist nämlich dem ganzen beseelten Leib in ihrer Ganzheit unmittelbar gegenwärtig und formt ihn in ihrer Ganzheit ohne Mittel.³⁹⁷

Das Zitat entstammt dem *Prologus in opus propositionum* und hat als Vorrede zum *Opus tripartitum* eine zentrale diskursverküpfende Stellung für Eckharts Werk. Eckhart gibt in den Prologi einen Überblick über die Thesen des *Opus tripartitum*, hier allerdings ist zu bemerken, dass zu dieser Vorrede das entsprechende Werk, *Opus propositionum* genannt, nicht aufgefunden bzw. von Eckhart nicht angefertigt wurde. Allerdings erhalten wir hier trotzdem Einblick in seine Gedankenwelt als sein geplantes Schaffen. Wir erhalten in der Vorrede eine Art ideelle Ordnung seiner Gedanken, die aller Wahrscheinlichkeit nach in Erfurt vor 1305 niedergeschrieben

³⁹⁶ *Swenne aber diu sêle gegozen wirt in den lîchamen, sô vergât im diu gestaltnisse und diu varwe, die ez von êrste hâte, und wirt ein einvaltîc dinc – daz ist von der sêle kraft – und enpfæhet eine ander geschepfnisse von der sêle und eine ander varwe nâch dem lebene der sêle (DW Bd. III S. 25).*

³⁹⁷ *Anima enim se tota immediate adest et informat totum corpus animatum se tota sine medio (LW Bd. I S. 174). Vgl. LW Bd. I S. 196 und LW Bd. I S. 202.*

wurden. Der hier zitierte Beleg ist dem ersten Kapitel der Vorrede entnommen, welche Gott als das Sein deutet und in spekulativer Seinsmetaphorik das Sein als Eins erörtert. Innerhalb dieses Gedankens wird das Verhältnis von Seele und Körper ausführlich dargestellt. Eckhart benutzt hier das aristotelische Kriterium der Form und ergänzt ihn um Zwei eigene Begriffe: Das Verhältnis von Körper und Seele ist eine *Ganzheit*, die *ohne Mittel* ist. Steht *Ganzheit* noch in einem inhaltlichen Zusammenhang zu dem bisherigen Bild der Einheit, so ergänzt *ohne Mittel* um eine neue begriffliche Ebene, die aus der Abgeschlossenheit schöpft, in der alles unmittelbar und ohne Weise miteinander zusammenhängt.

Eckhart variiert den Bezug auf Aristoteles mehrfach, so vertauscht er die Rollen von Körper und Seele, um ihre Einheit auszudrücken:

*Daher ist nach (der Ansicht der) Ungebildeten die Seele im Leib, nach (der Ansicht der) Weisen ist richtiger der Leib in der Seele.*³⁹⁸

Das Zitat aus *Sermo VI* thematisiert Körper und Seele aus einem neuen Kontext, dem der Liebe, und dies unter Bezug auf die Auslegung von 1. Joh. 4,16: „Wer in der Liebe bleibt“. In drei kurzen Abschnitten erläutert Eckhart, wie das Bleiben in der Liebe zu verstehen ist. Liebe versteht er darin als Liebe zum Guten, worauf im dritten Abschnitt der hier zitierte Beleg folgt, der zum Vorhergehenden in einem nur lockeren inhaltlichen Zusammenhang steht. Der Rückgriff auf Vorstellungen der Einheit von Körper und Seele ist Eckhart an dieser Stelle gleichermaßen selbstverständlich, was von einer gewissen Geläufigkeit der Gedanken zeugt.

Teilweise lässt die Vorstellung der körperlich – seelischen Einheit Eckhart auch fremd anmutende Vorstellungen zitieren, wie hier in der Genesisauslegung, die ein Beispiel Avicennas beschreibt:

*Hier kann man wirklich beobachten, daß die Natur den in der Seele gebildeten Vorstellungen gehorcht, wenn sich (nämlich) nach dem Kampf wegen der Einbildung (der Henne, ein Hahn zu sein) ein Sporn an ihrem Bein bildete.*³⁹⁹

³⁹⁸ *Unde secundum idiotas anima est in corpore, secundum sapientes verius est corpus in anima* (LW Bd. IV S. 61).

³⁹⁹ *Et in hoc potest percipi oboedientia naturae in cogitationibus animae, quando propter suam cogitationem post pugnam nascebatur ei cornu in crure* (LW Bd. I S. 430).

Eckhart erklärt die Einheit hier gesteigert körperlich an einem Beispiel, das die vollständige Abhängigkeit von und Formung des Körpers durch die Seele behauptet: Eine Henne, die einen Hahn besiegt, übernimmt nicht nur dessen Triumphverhalten, sondern auch den körperliche Habitus.

Die *Sermones* zitieren die Einheit von Körper und Seele in der gleichen Weise mittels eigener Bilder Eckharts. Das Feuer wird zum wichtigsten Bild der Einheit Körper-Seele, denn es zeigt, dass

[...] *so ein Sein mit jedem andern Teil hat* [...] ⁴⁰⁰

Sermo XXX benutzt das Feuer als veranschaulichenden Vergleich, der den Gesamtzusammenhang der Erläuterung von Luk. 10,27 ergänzt: Gott mit ganzem Herzen zu lieben. Eckhart zitiert auch hier die Einheit Körper-Seele mehr, als dass er sie diskutiert oder erörtert. Das Feuer ist ein für Eckhart ideales Bild, weil es die Ganzheit ausdrückt und gleichzeitig das Kleinste umfassen kann:

Denn jeder Teil des Feuers ist Feuer, und die Seele ist ganz in jedem kleinsten Teilchen des beseelten Körpers. ⁴⁰¹

Das Zitat der Exodusauslegung kommentiert gleichzeitig den Kontext, in welchem erläutert wird, dass Gott überall zugleich ist. Das Bild des Feuers bleibt aber im Gesamtwerk prägendes Bild der Einheit von Körper und Seele, wie zusätzliche Fundstellen im Weisheits- und Johanneskommentar bezeugen. ⁴⁰² Sowohl die Vorstellung der Einheit Körper-Seele wie auch das Bild des Feuers ist Eckhart in jeder Phase seines Schaffens präsent.

Im lateinischen Werk finden sich neben kommentierenden auch erörternde Stellen zur Einheit von Körper und Seele. Sie sind von großer Konkretheit, thematisiert Eckhart in ihnen doch Körperlmitglieder:

Denn obwohl die Zunge nicht der Fuß ist, sondern beide dem Ort, der Gestalt und der Aufgabe nach sehr verschieden sind, so kann doch die Zunge - wegen ihrer Einheit (mit dem Fuß) als Glieder eines Leibes, die von einer Seele ein Sein und ein Leben haben - mit

⁴⁰⁰ [...] *esse autem in uno* [...] (LW Bd. IV S. 276).

⁴⁰¹ *Quaelibet enim pars ignis ignis est, et anima tota in qualibet parte minima corporis animati* (LW Bd. II S. 95).

⁴⁰² Vgl. im Weisheitskommentar: LW Bd. II S. 402. Vgl. im Johanneskommentar: LW Bd. III S. 80 und LW Bd. III S. 125.

*Recht sagen, sie selbst werde getreten, wenn der Fuß getreten wird.*⁴⁰³

Die Fundstelle aus dem Johanneskommentar erläutert anschaulich, wie Körper und Seele zusammen handeln. Im Kontext beschreibt Eckhart ausführlicher, dass der Mensch nicht durch sich selbst wirkt, sondern durch Gott. Neben *Einheit* ist Bindeglied des Diskurses der Ausdruck *ein Sein*, der im Folgenden noch mehrfach von Eckhart benutzt wird. An dieser Stelle drückt Eckhart bildhaft die Wertschätzung des gesamten Körpers durch die Hervorhebung des Fußes aus: Er ist keinesfalls als seelischer Bereich zu unterschätzen, die Handlung geschieht damit gleichzeitig sowohl an einem – in üblicher Perspektive – zu vernachlässigendem Körperglied wie an der Seele. Eckhart ist dieser Gedanke so wichtig, dass er ihn im Johanneskommentar noch zweimal ausführlich aufnimmt.⁴⁰⁴

Der Wert dieser Argumentation wird noch einmal gesteigert, wenn Eckhart ihn auf die Hand überträgt:

*[...] wie (etwa) die menschliche Seele, wenn die Hand allein bewegt wird, beifolgend sich mitbewegt, so daß wir von einer Bewegung der Seele sprechen können, weil sie dort mit dabei ist, wo die Hand hinbewegt wurde.*⁴⁰⁵

Sermo V ergänzt hier ein neues Bild für die Einheit: Die Seele bewegt sich mit jeder Bewegung *beifolgend* mit. In der Predigt ist dies ein Bild dafür, wie Christus in der Hostie anwesend ist und sich der Leib Christi auf alle Menschen überträgt. Das Bild dient der Erläuterung dieses sakramentalen Zusammenhangs, Eckhart hält ihn für so selbstverständlich, dass er ihn nicht eigens problematisiert. Das Ergebnis von *beifolgend* ist, dass sich die Seele in jeder Körperbewegung mitbewegt und jede Tätigkeit bzw. von der Hand ausgeführte Handlung zur Seelentätigkeit wird.

Im lateinischen Werk finden sich dazu wörtliche Aufnahmen, so etwa im Weisheitskommentar:

⁴⁰³ *Quamvis enim lingua non ist pes, sed multum differant loco, figura et officio, propter unitatem tamen qua membra sunt unius corporis, unum esse et unum vivere et ab una anima habentia, calciato pede lingua vere dicit se calcari* (LW Bd. III S. 301).

⁴⁰⁴ Vgl. LW Bd. III S. 327-329. Vgl. LW Bd. III S. 336.

⁴⁰⁵ *[...] sicut anima mota sola manu hominis movetur per accidens, ut dicamus animam motam, quia concomitanter est ibi, ubi manus translata est per motum* (LW Bd. IV S. 36).

*Die Hand ist das Werkzeug zum Wirken.*⁴⁰⁶

Im Genesiskommentar wird das Verhältnis noch genauer beschrieben. Hier heißt es, dass die Seele zwar in der Hand präsent ist, jedoch trotz Präsenz ihre Ruhe nicht verliert:

*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.*⁴⁰⁷

Die Einleitung zur Genesisauslegung wurde mit 1303-05 zu einer anderen Zeit angefertigt wie der Johanneskommentar (nach 1313),⁴⁰⁸ so dass Eckhart den Zusammenhang früh entwarf und ihn weiterentwickelte. Die Seele, die sich beifolgend mitbewegt, ist hier ein Bild für die Anwesenheit Gottes in der Schöpfung, obwohl er dennoch von ihr getrennt ist. Den letzten vier Zitaten bleibt trotzdem die Perspektive auf die Bewegung oder das Wirken des Körpers gemeinsam, die ausdrückt, dass Körper und Seele als Einheit auch zusammen wirken.

Dies verstärkt Eckhart noch, wenn er schließlich die Beispiele von Hand und Fuß auf den gesamten Körper ausweitet. Die Seele ist nicht in irgendeinem Körperteil, sondern in allen zugleich:

*Etliche Meister meinten, daß die Seele nur im Herzen sei. Dem ist nicht so, und darin haben große Meister geirrt. Die Seele ist ganz und ungeteilt vollständig im Fuße und vollständig im Auge und in jedem Gliede (DW Bd. I S. 462).*⁴⁰⁹

Die Fundstelle aus Predigt 9 zeigt, dass Eckhart auch im deutschen Werk die Sprache der Körperteile aufnimmt. Allerdings ergänzt er hier mit *Auge* die Glieder noch um die Sinne. Die Predigt legt mit Jes. Sir. 50,6/7 das Bild des Morgensterns aus. Die Leitfrage lautet, was der Tempel Gottes und was Gott ist. Die Predigt ist nach 1303 in

⁴⁰⁶ *Manus enim organum operationis est* (LW Bd. II S. 372). Vgl. LW Bd. II S. 283.

⁴⁰⁷ *Hinc est quod in nobis non dicitur moveri anima manu mota, quia sic est tota in manu, quod tota est extra* (LW Bd. I S. 312).

⁴⁰⁸ Steer: *Die Schriften Meister Eckharts* (2002) S. 228.

⁴⁰⁹ *Etliche meister wollten, daz diu sêle aleine in dem herzen waere. Des enist niht, und dâ hânt grôze meister an geirret. Diu sêle ist ganz und ungeteilet alzemâle in dem vuoze und alzemâle in dem ougen und in ieglichem glide* (DW Bd. I S. 143). Mit 'Meister' ist Thomas von Aquin gemeint, der in der *Summa theologica* und der *Summa contra gentiles* die Gegenwart der Seele in allen Teilen des Körpers behandelt. Siehe Largier: *Meister Eckhart* (1993) Bd. I S. 841.

Erfurt entstanden, in das Eckhart im gleichen Jahr aus Paris zurückkehrte.⁴¹⁰ Auch in den *Sermones* findet sich die Beseelung der körperlichen Sinne:

*Ein Beispiel dafür [= für die Einheit mit Gott] ist die Seele, die im Auge, im Ohr, in der Zunge und in allen Gliedern lebt.*⁴¹¹

Das Zitat bildet den Schluss von *Sermo LV*, welche ebenfalls wie die vorherig zitierte *Sermo V* danach fragt, wie Christus im Sakrament präsent ist.

Zusammen sind Sinne und Körperglieder Organe der Seele. Ihren Höhepunkt erreicht die Metaphorik, wenn Eckhart explizit von einem einheitlichen Wirken von Körper und Seele redet:

*Der treffendste Vergleich (aber), den man finden (= ausdenken) kann, das ist (der von) Leib und Seele: die sind so (miteinander) vereint, daß der Leib nicht wirken kann ohne die Seele und die Seele nicht ohne den Leib; (DW Bd. III S. 590).*⁴¹²

Predigt 85 über Luk. 8,54: „Steh auf! Unser Herr sprach zu der Jungfrau: Steh auf!“ geht der Frage nach, was eine rechte Lebensführung ist und erörtert darin gebündelt, wie die Einheit von Leib und Seele zu denken ist. Eckharts Ziel ist es dabei, zu zeigen, was die Vereinigung der Seele mit Gott begünstigt: Dass die Seele frei für Gott und unvermischt mit anderen Gedanken ist. Ausdrücklich erwähnt Eckhart das Wirken beider in der Einheit als Voraussetzung einer rechten Lebensführung. Diese Wirkung ist auf die individuelle Zuordnung der Seele zum Körper angewiesen:

*Keine Seele vermag in irgendeinem Leibe zu wirken außer in dem, welchem sie zugeordnet ist (DW Bd. III S. 541).*⁴¹³

In Predigt 70 wird dies zu einem Bild dafür, dass die Verbindungen, welche die Seele eingeht, und Einflüsse, denen sie ausgesetzt ist, zu individuell nur sie kennzeichnenden Wirkungen und Handlungen führen. So bestimmt jeder einzelne Körper auch die Seele und ihren Heilsstatus. Eckhart mahnt an gleicher Stelle zur Weiselosigkeit, denn wer fremde Einflüsse übernimmt, ist nicht mehr frei für Gott.

⁴¹⁰ Vgl. Ruh: Meister Eckhart (1985) S. 25.

⁴¹¹ *Exemplum huius in anima, quae vivit in oculo, vivit in aure, in lingua et in omnibus membris* (LW Bd. IV S. 465).

⁴¹² *Daz nehiste glichnisse, daz man vindin kann, daz ist lip vnd sele: di sint also foreinit, daz der lip inmac nicht gewirkin on di sele vnd di sele nicht on den lip; [...]* (DW Bd. III S. 470).

⁴¹³ *Kein sêle enkan niht gewürken in keinem libe, wan dâ zuo si geordent ist* (DW Bd. III S. 192).

Für die generelle Verbreitung des Zusammenhangs spricht auch die folgende Fundstelle aus dem Trostbuch, das beschreibt, dass die Seele

[...]mit und in einem jeglichen Gliede ein körperliches Zusammenwirken hat [...] (DW Bd. V S. 498).⁴¹⁴

Innerhalb der lockeren Gedankenreihung des Trostbuches zu Fragen von Leiden und Trost ist das Zitat Teil einer Erläuterung von inneren als guten und äußeren als bösen Werken.

Das Zusammenwirken wird auch im lateinischen Werk mehrfach formuliert:

*[...] dieses Leben ist ein Wirken der Seele im Leib und ist sein Sein.*⁴¹⁵

Sermo XII verbindet das Wirken mit den im Diskurs bei Eckhart bisher aufgetauchten Leitbegriff des Seins. Das eher theoretisch argumentierende Kapitel geht insgesamt der Frage nach, was eine gottförmige Seele ist. Der Beleg, der hier wiedergegeben ist, erklärt dies mit dem Hinweis darauf, was das wahre Leben sei und wie das Heil im sterblichen irdischen Leben zu erlangen sei. Die Wirkeinheit von Körper und Seele bezieht sich mit *sein Sein* auf Christus: Die Einheit ist von ihm durchdrungen, der herabgestiegen ist, um uns das ewige Leben zu geben.

Über die *Sermones* hinaus finden sich auch in philosophischen Teilen des lateinischen Werkes Hinweise, welche sich der gleichen Begrifflichkeit bedienen:

*[...] wie der Leib mit der Seele so sehr ein und dasselbe Werk wirkt [...]*⁴¹⁶

Im *Expositio libri Sapientiae* wird dies ein Bild dafür, dass der Gerechte in Gottes Hand ist. Das Zitat kommentiert also einen für Eckhart präsenten Zusammenhang. Im Johanneskommentar wird die Wirkeinheit von Leib und Seele begrifflich noch einmal gesteigert:

Denn das Fleisch und die Seele vermitteln sich gegenseitig ihre Idiome, daß heißt ihre Eigentümlichkeiten, ihre Anreden und ihre Sprache, so daß man nicht sagt, die Seele sei, nehme wahr und

⁴¹⁴ [...] *hât ein gemeine werk mit einem und in einem ieglichen gelide lîphaftlicliche [...]* (DW Bd. V S. 109).

⁴¹⁵ [...] *vita ista est actus animae in corpore vel eius esse* (LW Bd. IV S. 125). Eckhart weist dies als Augustinus - Zitat aus.

⁴¹⁶ [...] *sicut corpus cum anima adeo unum et idem opus operantur [...]* (LW Bd. II S. 371).

*denke, sondern Sein, Wahrnehmen und Denken dem leib-seelischen Ganzen zuschreibt, wie im 1. Buch Von der Seele gesagt wird.*⁴¹⁷

Eckhart betont an gleicher Stelle schon am Anfang seiner Auslegung des fleischgewordenen Wortes, dass die Seele sich ganz mit dem Fleisch vereinigt. Das Bild trägt hier kommentierenden Charakter, es soll veranschaulichen, wie Christus als Wort mit dem Fleisch identisch wird.

Schließlich erwähnt Eckhart auch das Ziel, das er mit der Wirkeinheit von Körper und Seele verbindet. In Predigt 86, welche die rechte Tugend am Beispiel der Deutung von Martha und Maria erläutert und deren genauer Zusammenhang schon zum Thema der Verzückung dargestellt wurde, heißt es über Jesus:

Kein Glied war an seinem Leibe, das nicht besondere Tugend geübt hätte (DW Bd. III S. 599).⁴¹⁸

Die in diesem Kapitel durch eine Fülle von Zitaten vorgestellte Einheit von Körper und Seele verbindet äußeres Handeln und innere Motive. Die Intention gelangt nach außen, wenn jedes einzelne Glied Tugend üben kann. Damit sind die Körperglieder und, wie zuvor beschrieben wurde, die Sinne, die alle zusammen die Wirkeinheit konstituieren, intentionalisiert.

Insgesamt führt Eckhart den Diskurs über die Wirkeinheit zeit- wie werkübergreifend. Die Inhalte des lateinischen entsprechen dem deutschen Werk, während sich die Leitbegriffe der Darstellung unterscheiden. So wird in deutschen Quellen vermehrt mit der Einheit und Gleichheit formuliert, in lateinischen darüber hinaus auch mit Sein. Beide formulieren das (Zusammen)Wirken von Körper und Seele mehrfach, wobei es wortgenaue Entsprechungen und Wiederaufnahmen gibt. Eckhart übernimmt werkübergreifend Bilder und Beispiele, wie das Eingießen, die Hand, den Fuß, das Feuer oder abstrakte Begriffe wie den des Zusammenwirkens. Die Belege problematisieren die Einheit von Körper und Seele kaum, vielmehr beruft sich Eckhart häufig auf sie, so dass sie kommentierenden Charakter tragen und eine Verknüpfungsebene darstellen, die sich durch seine Gedanken zieht und auf die er

⁴¹⁷ *Communicant enim sibi caro et anima sua idiomata, id est proprietates et affatus et loquelam, ita ut non dicatur anima esse nec sentire nec intelligere, sed totum compositum ex ipsa et carne dicitur esse, sentire et intelligere, ut dicitur I De anima* (LW Bd. III S. 109).

⁴¹⁸ *Kein glit was an sînem lîbe, ez enüebete sunderlîche tugent* (DW Bd. II S. 492).

vereinzelt rekurriert. Wo er die Wirkeinheit erklärend vorbringt, geschieht dies fast immer ohne den Bezug zu Aristoteles. Mit einem intentionalisierten Körper wird der Bereich des Seelischen ausgedehnt, jede Alltagshandlung wird ethisch bewertbar, und, wie im Folgenden gezeigt wird, jede Geste damit heilsrelevant.

b. Praktische Konsequenzen: Die Heilsrelevanz äußerer Gesten

Im Folgenden wird Eckharts Umkehrschluss vorgestellt: Wenn der innere Akt durch die Wirkeinheit der Seele mit dem Körper äußerlich wirksam wird, dann müsste sich am Außen der Zustand der Seele dokumentieren. Eckhart gibt Beispiele dafür, wie die innere Tugend am körperlichen Gestus des Menschen ablesbar ist, geht aber noch weiter. In der Konsequenz dieses Gedankens plädiert er für eine äußere Zucht, weil diese sich förderlich auf die innere Haltung auswirkt. Die Beispiele entstammen dem lateinischen Werk und zeigen, wie Eckharts Ethik praktisch denkbar ist. Die Belege bleiben allerdings einzelne Bilder, denn es findet sich bei Eckhart keine umfangreiche moralische Abhandlung mit detaillierten Vorschriften. Die Tatsache, dass sich die Verweise nur im lateinischen Werk befinden, zeigt, dass er in seinem Werk exemplarische Wege des Handelns aufzeichnet, dem Großteil seiner Zuhörer die Umsetzung seiner Handlungslehre aber selber überlässt.

In der Genesisauslegung zitiert Eckhart Avicenna dafür, wie Zustand der Seele als körperliche Krankheit äußerlich sichtbar werden kann:

Es geschieht häufig, daß entsprechende Vorstellungen, sowie sie in der Seele eine gewisse Stärke erlangt haben, (im Leibe) Gesundheit oder Krankheit hervorrufen, das heißt, daß sie als Form auf die erleidende Materie (einwirken).⁴¹⁹

Insgesamt ist das Kapitel nichts weiter als eine Aufzählung dreier Zitate, davon zwei von Avicenna. Das zweite Zitat von ihm ist das schon zitierte Beispiel eines Hahns und der Henne. Alle Zitate haben das Ziel zu zeigen, wie sich der innere seelische Zustand auf den äußeren Körper auswirkt. Das jetzt noch folgende Augustinus-Zitat

⁴¹⁹ *Multotiens contingit ex hoc, ut, cum corroboratur forma in anima eius, patiat ex ea ipsius materia et proveniat ex hoc sanitas aut infirmitas (LW Bd. I S. 429).*

lässt das gesamte Kapitel wie einen Zitatenspeicher erscheinen, den Eckhart sich zu dem Thema angelegt hat, ohne den Kontext ausführlich auszuarbeiten:

*Liebe, Begierde oder brünstiges Verlangen greifen den Körper des beseelten Wesens heftig an und verwandeln, wenn nicht seine allzu träge und spröde Materie widersteht, sein Aussehen und seine Farbe so, daß er (dem Geliebten) ähnlich wird.*⁴²⁰

Neben Krankheit ist es hier die Liebe, welche das Äußere prägt. Die Umformung des Äußeren durch das Innere wird in diesen mahnenden Beispielen ähnlich formuliert. Während im ersten Zitat die Seele auf den Körper einwirkt, wird im zweiten der Körper verwandelt.

Durch die Präsenz der Seele in den Körperteilen kann ein geübter Beobachter wie Ambrosius aus der Bewegung des Körpers auf den Zustand der Seele schließen. So schildert Eckhart, wie Ambrosius unaufrichtige Kleriker mahnt:

*Denn 'ihr Gang war', wie er sagt, 'ein deutliches Abbild ihrer Leichtfertigkeit.' Sein Urteil über die beiden täuschte ihn nicht; [...].*⁴²¹

Der Beleg ist in *Sermo XXXIV* im letzten Abschnitt ein anschauliches Schlussbeispiel für das Auslegungsthema der Predigt: Sucht also zuerst das Reich Gottes. Die Subjekte sind hier Anhänger des arianischen Irrglaubens. Den Gehenden ist hier am Gang ihr Unglaube anzusehen.

Eckhart formuliert diese Auffassung auch explizit:

*Am äußern Vorgang wird nur sichtbar, ob die Tugend drinnen ist [...].*⁴²²

Das Zitat aus dem *Expositio libri sapientiae*, der 1305, also früh entstanden ist, wird in einem Zusammenhang geäußert, der beschreibt, dass die Tugend nicht an Zahlen zu messen und nicht nach Größe zu beurteilen ist. Dies ist Hauptthema einer ausführlichen Erörterung, zu der für Eckhart auch die Lesbarkeit innerer Tugendhaftigkeit am äußeren Werk gehört.

Diese Lesbarkeit besitzt bei Eckhart auch jede einzelne körperliche Geste:

⁴²⁰ *amor aut cupiditas aut libido corpus animantis vehementer afficit et, ubi non resistit pigrior duriorque materies, in similem speciem coloremque commutat* (LW Bd. I S. 430). Eckhart zitiert hier Augustinus.

⁴²¹ *Nam, sicut dicit, 'lucebat in illorum incessu imago levitatis'. Nec fefellit suum de ipsis iudicium; [...]* (LW Bd. IV S. 306).

*Weise erstens auf die Demut hin, denn es heißt: ich beuge. [...] Zeige, daß der innere Habitus im äußeren durchbricht; [...].*⁴²³

In *Sermo XXXV* eröffnet das Zitat die Auslegung von Eph. 3,14-15: „Ich beuge meine Knie (vor dem Vater unseres Herrn Jesus Christus)“. Das Thema des Kniens als Frömmigkeitsgeste ist wörtlich im biblischen Zitat vorgegeben, so dass Eckhart im ersten Deutungsansatz das Knien als Ausdruck des inneren Habitus formuliert. Dies bleibt in sich abgeschlossen, Eckhart kommentiert es nicht weiter, was den Eindruck erweckt, als sei die innere Bedeutung äußerer Gesten für ihn selbstverständlich.

Als Methode der Schriftdeutung findet sich dies auch in *Sermo XLI*:

*'Meine Haut wurde trocken', weil ihr der Lebenssaft der Gnade fehlt, 'und schrumpfte ein', (Hiob 7,5) aus Mangel an guten Werken.*⁴²⁴

Das Zitat fasst den Diskurs von Eckharts Ethik bis hin zur Anthropologie vom inneren und äußeren Menschen zusammen. Die Predigt legt Eph. 4,24 aus: „Zieht den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist.“ Der Beleg entstammt einem Abschnitt, der fordert, dass man sich über das Irdische erheben soll, und dies wird drastisch mit verfaulem Fleisch, mit Moder des Staubes beschrieben. Eckhart belegt mit einer inneren Qualität, warum die Haut im vorliegenden Text trocken wird, und zwar aus Mangel an guten Werken. Die Haut zeigt damit den inneren Habitus an.

Auch in *Sermo VI* trägt Eckhart dieses Deutungsmodell an die Exegese heran:

*Was ist aber Zucht? Bernhard sagt von ihr: 'wie wohl ordnet die Zucht die ganze Haltung des Leibes und die Verfassung des Geistes! Den Nacken beugt sie, die Miene glättet sie, die Augen bindet sie, rohes Lachen hält sie hinten, die Zunge zähmt sie, die Genußsucht hält sie im Zaum, den Zorn besänftigt sie und (selbst) den Gang bestimmt sie.*⁴²⁵

In der Predigt legt Eckhart mit einem Bernhard von Clairvaux – Zitat Eph.6,13 aus: „Empfangt die Waffenrüstung Gottes!“ Die Waffenrüstung ist der äußere Habitus, als

⁴²² [...] *sed solum indicat foris, si virtus intus ist* [...] (LW Bd. II S. 456).

⁴²³ *Nota primo humilitatem, quia flecto. [...] Quomodo habitus interior erumpit in exteriorem sibi similem;* [...] (LW Bd. IV S. 308).

⁴²⁴ *‘Cutis mea aruit’ – ab humore gratiae – ,et contracta est’ – a bona operatione* (LW Bd. IV S. 349).

⁴²⁵ *Sed quid est disciplina? Bernardus: ,o quam compositum reddit omnem corporis statum et mentis habitum disciplina! Cervicem submittit, vultum componit, oculos ligat, cachinnos*

innere Qualität wird sie von Eckhart mit Spr. 8,10: „Nehmt die Zucht an!“ gedeutet. Neu ist, dass er nicht nur die Körperhaltung, sondern auch die Mimik sowie den Ausdruck des Auges als äußere Haltung eines Tugendhabitus‘ versteht. Die Stellung in der Predigt wertet die Dignität des Zitats auf. Der Beleg steht am Anfang der *Sermo* und ist eine in sich geschlossene vorangehende Erläuterung, die für den Fortgang der Auslegung nicht notwendig wäre, aber von Eckhart trotzdem als erstes dargestellt wird.

Die Belege entstammen alle dem lateinischen Werk und sind somit vor allem einem lateinkundigen Lesepublikum zgedacht. Damit verbreitet Eckhart diesen Gedanken nur in engem Kreis, allerdings muss auf den Anteil der Belege aus den *Sermones* hingewiesen werden. Sie nehmen eine Zwischenstellung zwischen der Predigt und dem Lesetraktat ein, weil Eckhart in ihnen Zeit seines Lebens Gedanken entwickelte. So ist eine mögliche Predigt nicht auszuschließen,⁴²⁶ aber einschränkend für die Verbreitung muss darauf hingewiesen werden, dass die *Sermones* nicht zu Lebzeiten Eckharts veröffentlicht wurden.⁴²⁷ Durch den Vergleich der Belege mit anderen Quellen zur eckhartschen Tugendlehre kann auf die Hauptintention geschlossen werden. Eckharts Schwerpunkt der Darstellung ist dreifach geprägt. Er liegt auf dem inneren Akt, der Kritik äußerer Übungen und der Wirkeinheit von Körper und Seele. Die konkrete praktische Umsetzung beschreibt er eng umgrenzt, was dazu führt, dass die Umsetzungsleistung seiner Tugendlehre beim Einzelnen bleibt. Ausführlicher wird Eckhart allerdings im Thema der Sinnlichkeit, das sich hier schon andeutet und im Folgenden beschrieben wird: dem Auge.

cohibet, linguam moderatur, gulam refrenat, iram sedat, incessum format (LW Bd. IV S. 374f.).

⁴²⁶ Steer in LW Bd. IV S. XXIX: „Eine viel größere Zahl hat aber die Form der akademischen Predigt, die vor dem Klerus in lateinischer Sprache gehalten wurde.“

⁴²⁷ Steer in LW Bd. IV S. XLIII: „Die *Sermones* sind jedenfalls zu Lebzeiten Meister Eckharts nicht in fremde Hände gekommen, sonst hätten die Kölner Richter sich ihrer gewiß bemächtigt.“

5. Vom visionären zum abgeschiedenen Auge – Eckharts Neufassung der Frömmigkeitspraxis am Beispiel des Auges

Bei Eckhart sind neben geistigen auch körperliche Sinne Medien der Gotteserfahrung.⁴²⁸ Seine Ausführungen knüpfen in der Behandlung der einzelnen Sinne an erlebnismystische Traditionen an, insbesondere dadurch, dass die *unio* zu einem liebenden gegenseitigen Verschmelzen mit Gott wird. Seine Grenzen findet Eckharts Thematisierung des Körpers darin, dass er z.B. spektakuläre Visionen als Verstoß gegen die Abgeschiedenheit ausgrenzt und damit eine auf Trost- und Gnadenerweis sich richtende Frömmigkeit als ichhaft abwertet.⁴²⁹

Das Auge wird bei Eckhart zum hervorragendsten Beispiel einer Grammatik des Körpers. Es ist das Sehen Gottes, welches einen Sprachgebrauch und Gedankengang hervorbringt, der sich durch das gesamte Werk Eckharts zieht und als Diskurs eigene Verknüpfungen hat. In Form einer spirituellen Optik verbindet diese Grammatik verschiedene Inhalte, indem sie vorhandene Vorstellungen der Mystik kritisiert, verschiedene theologische und philosophische Bezüge einbindet und eigene innovierende Gedanken darstellt. Das hinter seiner Sprache des Schauens und Sehens liegende verbindende Kohärenzmittel ist die Dichotomie Erkennender - Erkanntes. Aber auch diese letzte Instanz seines Formulierens verändert sich, indem sie sich das Subjekt selbst überwindet und mit dem Erkannten verschmilzt. Damit bleibt Eckhart in der gleichen Logik, die schon am inneren und äußeren Menschen und in der Überwindung des inneren Aktes zum inneren weiselosen Akt dargestellt wurde. Das vorliegende Kapitel stellt die Wandlung des Kohärenzmittels vor und beschreibt die einzelnen Bilder und Formulierungen, mit denen es Eingang zum Diskurs hat.

⁴²⁸ Die Ablehnung einer groben-äußeren Körperlichkeit unter gleichzeitiger Aussprache für eine gewisse Sinnlichkeit, hier in ihrer medialen Funktion, kommt als Doppelurteil bei Langer: *Mystische Erfahrung* (1987) S. 227 folgendermaßen zum Ausdruck: „Das Kriterium, an dem Eckhart beide misst [= Maria und Martha], ist nicht die Intensität des Gotteserlebnisses, sondern die vernünftige, aus einem durchgeübten Seinsgrund erfolgende Tätigkeit, die Funktionseinheit des Menschen mit Gott. Darüber hinaus zeigt sich, daß Eckhart die Beschaulichkeit nicht grundsätzlich abwertet, sondern sie nur so weit relativiert, wie sie Besitzstrukturen trägt.“

Eckharts Darstellung des Sehens hat – auch wenn er vom Erkennen eines Phänomens ausgeht – als Ziel das Erkanntwerden durch Gott. Dieses Sehen – als – Erkannt – Werden ist ein passives wie aktives Sehen, in welchem sich als Handlung die Grenze des Subjekts zum Phänomen aufhebt: Es tritt mit ihm in eine innere Beziehung. Dieses Vorhaben Eckharts wird als seine spirituelle Optik vorgestellt. In ihr überwindet er angestammte Begriffe von Vision und weitet Sehen zu einem Konzept des Wissens von Gott und dem rechten Handeln aus. Innerhalb dieses Konzeptes wird das Sehen zu einer von Eckhart genau in einzelne Aktivitäten unterteilten Handlung, welche die inhaltliche Gliederung für die hier folgende Untersuchung vorgibt. So entsteht der visuelle Eindruck bei Eckhart aufgrund einer aktiven Konstruktion des Bildes durch das Subjekt, zum Zweiten ist das Sehen von Intentionen geleitet, die Auswirkung auf Wahrnehmung und Wahrnehmenden haben, und drittens kann der Mensch als Ziel auswählen, was er sieht. Diese drei Schritte: Konstruktion – Intention – Ziel der Wahrnehmung konstituieren das, was im Folgenden auch als Sehhandlung bezeichnet wird und die sprachliche Logik des Diskurses prägt. Alle Sehhandlungen sollen zur *unio* mit Gott führen.

Es wird im Folgenden gezeigt werden, dass Eckhart von einem Sehakt spricht und damit verschiedene Vorgänge des Sehens beschreibt. Damit erweitert er im Gebrauch von optischen Begriffen das Sehen über die Vision hinaus. So wird Sehen als Wissen von Gott und in der Tradition wie im Zeitkontext Eckharts mit einer geistigen Bedeutung unterlegt. Seinen Ausdruck findet dies beispielsweise darin, dass unter *visio* im Registerband des Eckhart-Kommentars⁴³⁰ alle möglichen Akte geistiger Gotteserkenntnis eingetragen sind: Sehen ist ein geistiger Prozess, insofern die Seele eine *Kraft im Auge*⁴³¹ hat. Trotzdem kommt Eckhart in seiner Darstellung nicht von der sinnlichen und körperlichen Beschreibung des Sehens und der Untersuchung des Auges los. Körperlich – sinnlich bleibt die Untersuchung der Wahrnehmungssituation, des Farbensehens und der Situation des gegenseitigen Anblickens.

⁴²⁹ Vgl. Köbele (1998) S. 58.

⁴³⁰ Vgl. Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. II. S. 1006.

Die Wahl des Begriffes der spirituellen Optik ist sowohl durch Eckharts Argumentationsweise als auch die Ergebnisse aktueller Forschung begründet. Eckhart verbindet im Diskurs des Sehens Phänomene und Begriffe der Mystik mit der optisch-philosophischen Diskussion seiner Zeit. Er argumentiert außer mit religiösen mit ‚natürlichen Wahrheiten‘,⁴³² d.h. mit Ergebnissen der Philosophie und paganen Wissenschaft zur Optik, weshalb sich spekulativ-theoretische und praktisch-erfahrungsgebundene Metaphoriken überschneiden. Dies wird in der Forschung von G. Schleusener-Eichholz dargestellt. Ihre Beobachtungen zu Eckhart sind vielfältig, auch wenn die vollständige Quellenerarbeitung nicht ihr Ziel ist. Darüber hinaus finden sich keine weiteren Untersuchungen zum Sehen bzw. nur verengt unter dem Thema der Vision. Diese ist aber für den hier vertretenen Ansatz eine unzulässige Verengung des Diskurses, denn Vision ist nur die mystische Formulierung einer spirituellen Optik, die „Vernunftauge“ und *unio* vermischt: „Bei Meister Eckhart ermöglicht das Vernunftauge nicht allein die Gottesschau, sondern die Liebesvereinigung mit Gott [...]“.⁴³³ Die Autorin urteilt noch deutlicher: „So ist die Leistung Meister Eckharts bei der Darstellung des Sehvorganges erst richtig einzuordnen, nachdem die ausschließlich lateinisch geführte Sehtheoriediskussion seiner Zeit erarbeitet war.“⁴³⁴ Eckhart ist mit einem solchen Vorgehen nicht alleine: „Für Roger Bacon (1215-1294), einen der führenden Naturwissenschaftler des 13. Jahrhunderts, ist die genaue Kenntnis des naturwissenschaftlichen Phänomens Voraussetzung für das Erkennen des geistigen Sinnes, der darin verborgen liegt.“⁴³⁵ G. Schleusener-Eichholz benennt auch die wichtigsten Autoren, die Eckhart prägten: „Meister Eckharts Ausführungen zum Sehvorgang sind von den modernen naturwissenschaftlichen Auffassungen seiner Zeit geprägt. Die aristotelische

⁴³¹ *Die Seele hat weiterhin eine Kraft im Auge*; (DW Bd. I S. 464). *Diu sêle hât ouch eine kraft in dem ougen* [...] (DW Bd. I S. 151).

⁴³² Mit dem Ausdruck bezeichnet Eckhart die nichtchristlichen Denker, vgl. Kapitel 2.1.

⁴³³ Schleusener-Eichholz (1985) S. 986. Ausführlicher findet Eckhart bei Schleusener-Eichholz unter dem Stichwort *oculus animae* Beachtung, (Schleusener-Eichholz (1985) S. 1040), allerdings ohne den ausdrücklichen Bezug zum optischen Hintergrund herzustellen, dessen Abhandlung sich an anderer Stelle wiederfindet (Schleusener-Eichholz (1985) S. 116-128).

⁴³⁴ Schleusener-Eichholz (1985) S. 10.

⁴³⁵ Schleusener-Eichholz (1985) S. 26f.

Sehtheorie ist ihm – vermutlich durch die Vermittlung des Albertus Magnus – ebenso vertraut wie die Synthese des Roger Bacon [...].⁴³⁶ Die Quellenbefunde zeigen, dass Eckhart mit den optisch-physikalischen Themen der Zeit eine logisch-plausible Argumentation für ein religiöses Phänomen sucht: die *unio mystica*.

Die zentralen inhaltlichen Beiträge der spirituellen Optik Eckharts sind seine Forderung der Farblosigkeit, die Auffassung des Sehens und Erkennens durch die Gleichheit Sehender – Gesehenes und die *unio* mit Gott, die Eckhart als eine Korrespondenz des Blickes beschreibt. Alle Beiträge führen auf sein Ziel hin, die Forderung nach einem tugendhaften Sehen der äußeren Welt, um daran innerlich zu reifen. Die spirituelle Optik Eckharts gründet darin auf dem in seiner Anthropologie grundgelegten Konzept des inneren und äußeren Menschen, in dem Außen und Innen verinnerlicht, dynamisiert und intentionalisiert werden. Dies verknüpft Eckhart mit dem in der Tugendlehre körperlich werdenden inneren Akt. Eckhart überwindet gleichzeitig ein rein äußeres Sehen, wie auch die Vision, welche als sich selbst genießende Schau verstanden wird. Er schafft ein Konzept, das einen Habitus des Sehens beschreibt, der dem Wissen von Gott und dem rechten Handeln dient.

5.1 Historische Motive als Voraussetzung der spirituellen Optik Eckharts

Das Auge gilt seit der Antike als der „vornehmste Sinn“⁴³⁷ und gehört zu den „Urmotiven in Bild- und Textdokumenten“.⁴³⁸ Vielfach sind es Worte für Denken und Erkennen, die ursprünglich als Metaphern dem Wortfeld ‚Auge‘ entstammen: „Unter diesen Körperteilmetaphern, die gerade in Verbindung mit Herz und Seele zahlreich vorkommen, spielt das Auge eine besondere Rolle, das auch ein geistiges und affektives Organ ist.“⁴³⁹ Ein geistiges Organ bleibt das Auge auch noch bei Nikolaus von Kues, wie K. Flasch beschreibt: „Kurz: Das Sehen ist das Rationalste, was es in der sinnlichen Erfahrung gibt.“⁴⁴⁰

⁴³⁶ Schleusener-Eichholz (1985) S. 128.

⁴³⁷ Schleusener-Eichholz (1985) S. 27.

⁴³⁸ Schleusener-Eichholz (1985) S. 1.

⁴³⁹ Schleusener-Eichholz (1985) S. 957.

⁴⁴⁰ Flasch: Kues (2001) S. 431.

Seit der Antike wird diskutiert, ob das Sehen vor allem ein äußerer oder innerer Prozess ist, also ob das Bild von äußeren Daten erzeugt, oder von innen, aus der Seele bewirkt ist.⁴⁴¹ Dem passiven Wahrnehmen steht das aktive Sehen gegenüber, das von der Auffassung begleitet ist, dass die Augen eine eigene Seh- und Bildkraft haben, weshalb sie beispielsweise im Dunkeln leuchten.⁴⁴² Schon in der Antike wird die Optik mit der Seelenlehre verquickt. So ist das Auge bei den Stoikern ein Fenster der Seele, in der Bibel ein Spiegel der Seele,⁴⁴³ darüber hinaus ein Ausdruck der Gesinnung und Stimmung, eine Sichtweise, die in der Geschichte eine große historische Wirkung entfaltete. In der Folgezeit wird antikes Gedankengut christlich adaptiert: „Bei Platon schaut das Seelenaug die Idee, bei den christlichen Autoren wird mit ihm der Kontakt zu Gott hergestellt [...]“⁴⁴⁴ Durch die Verknüpfung von Auge und Seele wird die *intentio* oder auch Blickabsicht betont, die eine ‚Zucht des Auges‘ vorschreibt: Bei Augustinus muss das Auge gehütet werden, um nicht dem Willen zur Begierde freien Lauf zu lassen, denn Liebe wie Sünde können durch das Auge in den Menschen eindringen. Die Betonung wird hier auf das geistige Auge und geistiges Sehen gelenkt, das in der Folgezeit mit dem biblischen ‚Auge des Herzens‘ parallelisiert wird: „Er [= Gott] erleuchte die Augen eures Herzens, damit ihr versteht, zu welcher Hoffnung ihr durch ihn berufen seid[...]“ (Eph.1,16). Gerade für Eckharts Zeit werden die Bezüge verändert: „Erst im 13./14. Jahrhundert lebt die festgefügte Metaphorik besonders in geistlichen Denkmälern wieder auf. Die meisten volkssprachlichen Belege für das Seelenaug etwa entstammen mystischen Texten (Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart, Seuse)“⁴⁴⁵

In der Mystik wird Visualität in Form der Vision zu einer sinnlichen Offenbarungsquelle Gottes. Die Beziehung des Auges zur Seele wird dabei in vielerlei Hinsicht mit den Begriffen des inneren und äußeren Auges reflektiert. Dass die inneren und nicht die äußeren Sinne zu öffnen sind, ist bei Augustinus, Bernhard

⁴⁴¹ Mit entgegengesetzten Auffassungen stehen sich hier Demokrit und Aristoteles gegenüber. Vgl. RAC Bd. 1 (1950) Art. Auge. Sp. 958.

⁴⁴² Der folgende Überblick orientiert sich an RAC Bd. 1 (1950) Art. Auge Sp. 957–969; LMA Bd. I (1980) Sp. 1207-1209.

⁴⁴³ Vgl. Mt.6,22f.

⁴⁴⁴ Schleusener-Eichholz (1985) S. 1046.

⁴⁴⁵ ebd. (1985) S. 1075.

und Hugo von St. Victor vorgebildet.⁴⁴⁶ Das innere Auge ist eine Entwicklung, die als „Auge des Herzens“ aus der christlichen Tradition in den Minnesang einging.⁴⁴⁷ Die Erörterung des Auges bei Meister Eckhart findet auf der Grundlage seines anthropologischen Modells von innerem und äußerem Menschen statt. Er unterscheidet genau zwischen äußerem und innerem Auge, wobei letzteres der Gottesbegegnung dient:

Die Seele hat zwei Augen, ein inneres und ein äußeres. Das innere Auge der Seele ist jenes, das in das Sein schaut und sein Sein ganz unmittelbar von Gott empfängt: dies ist sein ihm eigenes Werk. Das äußere Auge der Seele ist jenes, das da allen Kreaturen zugewendet ist, und sie in bildhafter Weise und in der Wirkweise einer Kraft wahrnimmt (DW Bd. I S. 468).⁴⁴⁸

Die Rückführung der spirituellen Optik auf den inneren und äußeren Menschen ist bei Eckhart eine Zusammenschau von Alcher von Clairvaux und dessen Lehre der *sensus duplex*⁴⁴⁹ mit dem augustinisch formulierten inneren Auge: „Mit Alcher von Clairvaux fasst Eckhart die Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Menschen auch als Stellung des Menschen zwischen Zeit und Ewigkeit [...], mit Avicenna und Augustinus beschreibt er sie gelegentlich als Scheidung zwischen innerem und äußerem Auge bzw. innerem und äußerem Antlitz [...].“⁴⁵⁰

5.2 Eckharts Kritik der Vision als Suche nach Wissen der Transzendenz

Die in der Mystik zentrale Form der Gotteserfahrung ist die Vision. Eckhart übernimmt aber nicht vorhandene Vorstellungen, sondern sucht mit seiner Kritik der Vision vielmehr nach einer Möglichkeit, wie sich dem Menschen Wissen aus dem

⁴⁴⁶ Vgl. Wechsler (1966) S. 377.

⁴⁴⁷ Wechsler (1966) S. 376.

⁴⁴⁸ *Diu sêle hât zwei ougen, einz inwendic und einz ûzwendic. Daz inner ouge der sêle ist, daz in daz wesen sihet und sîn wesen von gote âne allez mittel nimet: daz ist sîn eigen werk. Daz ûzer ouge der sêle ist, daz dâ gekêret ist gegen allen créatûren und die merket nâch bildelîcher wîse und nâch krefilîcher wîse (DW Bd. I S. 165).*

⁴⁴⁹ Vgl. Ohly (1998) S. 512.

⁴⁵⁰ Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. I S. 846. Von Augustinus zitiert Eckhart z. B.: *Augustin sagt im 7. Kapitel des 7. Buches seiner Bekenntnisse: 'ich trat ein und sah' 'über dem Auge meiner Seele' [...]. Augustinus VII Confessionem c. 7: 'intravi et vide' 'super oculum animae meae' [...]* (LW Bd. IV S. 143f.). Vgl. dazu LW Bd. II S. 253.

Transzendenten im Irdischen offenbart. Er diskutiert Vision damit auf der Grundlage eines paradoxen Wissensideals, denn transzendentes Wissen entzieht sich den irdischen Möglichkeiten des Erkennens durch Vernunft und Sinne immer wieder. Eine solche Wissensdiskussion setzt damit ein, festzustellen, ob es sich mit dem Geschauten überhaupt um Wissen und nicht um Täuschung handelt, um Illusion oder um Gottespräsenz. In der Forschung wurde die Darstellung der Vision auf Eckharts Kritik eingeschränkt.⁴⁵¹ Vor allem in den *Reden der Unterweisung* kritisiert er Vision als ichhaftes Trachten nach Verzückung und Trost, das dem ausschließlichen Ziel des Gnadengewinns dient.

Im vorliegenden Kapitel werden in einer werkübergreifenden Untersuchung die Belege jeweils in ihrem Kontext wiedergegeben, der verschiedene Intentionen aufdeckt, wodurch Vision bei Eckhart neu bestimmt werden kann. Das werkübergreifende Vorgehen ist gerade hier sinnvoll, weil die einzelnen Aussagen zur Vision leicht zu einer verkürzten Sichtweise führen, so etwa die Rezeption der *Reden der Unterweisung* nur zu einer Ablehnung der Vision. Die unterschiedlichen Fundstellen hängen zwar räumlich oder zeitlich nur bedingt zusammen, referieren aber einen einheitlichen gedanklichen Zusammenhang.

So ist Eckharts Kritik der Vision nicht Selbstzweck, sondern Ausdruck der Suche nach dem rechten Weg des Wissens und Handelns. Dies spiegelt sich in den Belegen. So dominieren nicht die Verurteilungen der Vision, sondern vielmehr zeugen alle Zitate von dem Versuch Eckharts, Vision als Offenbarung Gottes begrifflich zu umreißen und inhaltlich zu füllen. Auf dieser Grundlage kommt Eckhart zu einer Neudefinition dessen, was er unter Vision versteht.

Der erste Beleg entstammt den *Reden der Unterweisung*, welche eine überschaubare Zahl von Kurzerörterungen zu vor allem praktischen Themen des Glaubens in Form einer Sammlung von Predigten sind. Es herrscht Unklarheit darüber, ob diese Reden als Reden der Unterweisung oder Unterscheidung bezeichnet werden. B. Hasebrink

⁴⁵¹ Vgl. Löser: Diskussionsbericht (1984) S. 98. Dazu O. Langer in Löser: Diskussionsbericht (1984) S. 99: „Diese These [= der Vorrang des Abscheidungsweges vor dem der Vision] sei aus der konkreten Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit heraus formuliert, für die das affektive, erfahrbare Einheitserlebnis im Vordergrund stehe.“ Vgl. Köbele (1998) S. 58.

machte auf der Tagung in Erfurt 2003 den Vorschlag, sie „Erfurter Reden“ zu nennen, was Zeit und Ort der Reden umreißt. In Erfurt begann Eckharts nachweisbare Ordenszeit, nach seinem ersten Parisaufenthalt ist er ab 1294 als Prior von Erfurt und Vikar von Thüringen bis spätestens 1300/1302 wieder in der Stadt. Auch wenn die Anfertigung der Reden nicht zweifelsfrei datiert werden kann, fällt sie wahrscheinlich auf den Zeitraum von 1294 bis 1298, in welchem Eckhart Vikar und Prior gleichzeitig war. Aufgrund von Übereinstimmungen mit den *Quaestiones Parisienses* fällt die Datierung später aus, auf den Zeitraum von 1298-1305.⁴⁵² Die Reden sind eine Erörterung praktischer Fragen des Glaubens, die im Rezipientenfeld der Laienbrüder, Novizen und Mönche relevant waren.

In Kapitel 15 der *Reden der Unterweisung*, „Von zweierlei Gewißheit“ betitelt, ist es Eckharts Hauptintention, zwei Arten des Wissens von Gott zu beschreiben. Die zweite Art des Wissens entstammt direkt der Transzendenz:

Das eine kommt daher, daß Gott selber es dem Menschen sage oder es ihm durch einen Engel entbiete oder durch eine besondere Erleuchtung offenbare. Dies (jedoch) geschieht selten und nur wenigen Menschen (DW Bd. V S. 519).⁴⁵³

Insgesamt ist die Erörterung von dem Motiv getragen, wie Wissen um Gott zu erlangen ist, was nicht spekulativ verstanden wird, sondern in praktischer Perspektive Vision als ein Bestandteil des mystischen Strebens beschreibt. Eckhart spricht hier nicht nur von Vision, sondern unterscheidet zwischen *Gott selber*, einem *Engel* oder einer *besondere(n) Erleuchtung*. Damit ist ein für Eckhart geltendes Gesamtfeld der Offenbarung umrissen, in dem die Vision zwar ihren Platz hat, aber nicht direkt erwähnt wird. Von einer generellen Ablehnung der Vision kann hier nicht gesprochen werden. Eckhart warnt an gleicher Stelle vor der möglichen trügerischen Wirkung dieser Offenbarungsform und weist darauf hin, dass jenes Wissen von Gott besser sei, das auf dem vertrauten und unterschiedslosen Umgang mit Gott beruhe:

⁴⁵² Vgl. Einleitung von Georg Steer in DW Bd. IV S. 328.

⁴⁵³ *daz ein ist, daz ez got dem menschen selber sage oder ez im bi einem engel enbiete oder mit einem sunderlichen liechte bewise; daz geschihet selten und wënic liuten* (DW Bd. V S. 240).

*Die Eingebung hingegen könnte trügen, und es könnte leicht eine falsche Erleuchtung sein (DW Bd. V S. 520).*⁴⁵⁴

Eckhart knüpft auch im lateinischen Werk an diesen Gedanken an: Grundsätzlich gibt es Wissen aus der Transzendenz als eine legitime Offenbarungsform, wie sie den Propheten zukommt.⁴⁵⁵ Er mahnt aber gleichzeitig zur Vorsicht, wie etwa in der *Expositio in Johannes*:

*Wer also aus den Gestirnen, aus Träumen, Gesichten und Zeichen zu einem bestimmten Urteil gelangen will, muß, wie das Gesagte zeigt, zurückhaltend und vorsichtig sein (LW Bd. III S. 216).*⁴⁵⁶

Im Johanneskommentar handelt es sich weniger um einen Kommentar zu jedem Einzelvers als vielmehr um eine Erläuterung seines eigenen gedanklichen Zusammenhanges unter Zuhilfenahme der Schrift. Der Kommentar wird entweder nach oder vor 1313 datiert,⁴⁵⁷ auch eine noch breitere zeitliche Datierung ist möglich. Sicher kann aber behauptet werden, dass Eckhart aus ganz anderen situativen Zusammenhängen schreibt. Das spekulative Erklärungsinteresse dominiert vor einem seelsorglichen, ganz im Gegensatz zu den Reden der Unterscheidung. Dies findet sich auch im direkten Kontext des hier Zitierten wieder. Die Darstellung ist sehr argumentativ vom Erklärungswillen her motiviert, es finden sich darüber hinaus viele Bezüge zur philosophisch-theologischen Tradition. Eckhart erklärt hier Ps 65,2, in dem Nathanel über die Zukunft spricht und an dem er die Sicherheit des aus dem Transzendenten Vermittelten in Zweifel zieht. Auch hier behandelt Eckhart visionäre Erfahrung differenziert und ohne generalisierende Verurteilung. So ist er des Themas kundig, wenn er zwischen der Schau in Träumen und anderen Gesichten unterscheidet. Der Frühschlaf nach dem ersten Stundengebet, nach welchem sich der

⁴⁵⁴ *Aber daz sagen möhte getriegen und waere lichte ein unreht lieht (DW Bd. V S. 242).*

⁴⁵⁵ Über prophetische Rede der Bibel urteilt Eckhart: *Aber auch bis heute geschieht kaum etwas Bemerkenswertes in der Welt, dem nicht Zeichen vorausgingen, die das Kommende ankündigen [...]. denn jeder, der etwas von fern sieht, bevor es geschieht, ist ein Weissager. Sed et usque hodie vix aliquid fit in mundo notabile, cuius non praecurrant signa, futuri praesagia [...] omnis enim, procul videns, priusquam fiat aliquid, ipse est propheta (LW Bd. III S. 214).*

⁴⁵⁶ *Ex quibus patet cautum esse et circumspectum oportere illum, qui iudicat per astra, per somnia, per visiones et per signa.*

⁴⁵⁷ Steer: Die Schriften Meister Eckharts (2002) S. 228.

Mönch wieder hinlegen konnte, galt traditionell als Phase, in der Träume über die Transzendenz auftraten, welche eine eigenständige Form von Offenbarung bildeten. Für Eckhart ist es wichtig, zur Klärung der Dignität der Vision zwischen einzelnen Formen zu unterscheiden, um sie jeweils unter der anfangs genannten Fragestellung bewerten zu können, inwieweit sie im Irdischen eine Offenbarungsform des Wissens aus der Transzendenz sind. Dies verdeutlichen auch die *Sermones*, in denen er in der Begrifflichkeit der Mystik spricht. Hier wird wieder der Schlaf genannt, aber auch die leibliche Ekstase und die Entrückung. Die *Sermones* sind aller Wahrscheinlichkeit nach in Köln zwischen 1322 und 1325 entstanden.⁴⁵⁸ Unsicher ist bei den *Sermones* letztlich die Autorfrage.⁴⁵⁹ Die von Augustinus stammenden Beispiele der Visionsweisen⁴⁶⁰ finden sich bei Eckhart in *Sermo XXII*:

Das erste ist nach Dionysius die Ekstase der Leiber. Das zweite ist der Geist, in dem Johannes (Offb. 1,9ff.) und Petrus (Apg. 11,5ff.) war. Das dritte ist der ‚Schlaf‘ oder die Verzückung Adams (Gen. 2,21). Das vierte ist die Entrückung des Paulus (2. Kor. 12,2), von der wir hier sprechen (LW Bd. IV S. 203).⁴⁶¹

Der Beleg entstammt dem Schluss der lateinischen Predigt, die Luk 16,1-9 auslegt: „Ein Mensch war reich.“ Das Thema der Entrückung wird unter der Fragestellung erläutert, welchen Zustand der Mensch hat, der Jesus gleichgestaltet wird. Das sich dahinter verbergende Problem ist, inwieweit Verzückung, Schau oder Ekstase leiblich empfunden ist. Indem Eckhart hier Augustins Auffassung zur Schau zitiert, übernimmt er auch dessen inhaltliche Setzung, denn für ihn ist Vision vor allem eine Schau im Geiste. Das hier entwickelte Kriterium des Wissens von Gott klammert den Körper aus und schränkt das Wissen auf das Geistige ein, was auch die Stufung der Vision in der Aufzählung des Zitats zeigt: Von den Leibern zur geistigen Entrückung. Die Einschränkung auf das Geistige käme einer Ablehnung mystischer Erfahrung gleich. Eckhart nimmt diese Frage auch in den deutschen Predigten auf. Predigt 61

⁴⁵⁸ Siehe Einleitung von Koch zu den *Sermones* LW Bd. IV S. XXIV Anm. 1.

⁴⁵⁹ Siehe dazu der Hinweis in Kap. 3.3.

⁴⁶⁰ Vgl. Langer: *Mystische Erfahrung* (1987) S. 219.

⁴⁶¹ *Primum extasis amoris, secundum Dionysium. Secundum est spiritus in quo fuit Johannes, Apoc. 1, et Petrus, Act. 11. Tertium sopor sive excessus mentis Adae, Gen.2. Quartum raptus Pauli in proposito.*

verdeutlicht, dass es Eckhart bei der Ablehnung des Körperlichen weniger um Vision als vor allem um eine mystische Offenbarungsform geht: die Verzückung des Paulus:

Diesen Ausspruch deutet Sankt Augustinus und sagt: Daß Sankt Paul in den dritten Himmel verzückt ward, das bedeutet nichts mehr als dreierlei Erkenntnis in der Seele (DW Bd. III S. 510).⁴⁶²

Nicht nur, dass Eckhart hier im selben Zusammenhang wieder auf Augustinus verweist, darüber hinaus ist der *raptus* seelisch und nicht-leiblich zu verstehen. Ob ein zeitlich-räumlicher Zusammenhang der Texte besteht, kann weder ausgeschlossen noch gesichert behauptet werden, denn die deutschen Predigten sind nicht eindeutig datierbar. Was Predigt 61 angeht, gibt es allerdings einen Hinweis. So hat B. Eugen Hillenbrand darauf hingewiesen, dass Eckhart in seiner Staßburger Zeit (1313-1322) auf einer Baustelle wohnte.⁴⁶³ Dies könnte die Bilder der Handwerker im Schlussteil der Predigt erklären, womit die Wahrscheinlichkeit einer gleichzeitigen Anfertigung mit *Sermo XXII* sinkt.

Predigt 61 ist eine Auslegung von Ps. 32,5: „Die Erde ist voll der Barmherzigkeit unseres Herrn.“ Die Frage der Offenbarung ist damit inhaltlich vorgegeben. Die Exegese wird mit einem hohen Maß an Zitationen, der Tradition wie auch weiterer Bibelstellen, durchgeführt, im Stil keineswegs mit dem lateinischen Werk vergleichbar. Die gesamte Predigt beschäftigt sich mit der Frage, wie Wissen von Gott zu erhalten ist. Auf der von Eckhart vorgenommenen differenzierten Unterscheidung mystischer Offenbarungsformen führt Eckhart an gleicher Stelle die drei Arten des Wissens weiter aus. Die erste und zweite Form, das Erkennen aus den Sinnen oder aus Erinnerungsbildern, lehnt Eckhart ab. Er stellt ein geistiges Erkennen Gottes darüber, nur als reine Erkenntnis kann die Seele Gottes habhaft werden. Damit verneint Eckhart körperliche Erkenntnis, versteht aber gerade die Verzückung Pauli als die reine Erkenntnis von Gott, was auf den ersten Blick widersprüchlich scheint, weil in der Verzückung die Sinne beteiligt sind. Aber Eckhart versteht die äußere Verzückung als Anzeichen innerer Schau. Damit findet er ein Kriterium von Visionen

⁴⁶² *Diese rede bediutet sant Augustinus und spricht: daz sant Paul gezücket wart in den dritten himel, daz enbediutet niht mê wan drier hande bekanntnisse an der sêle (DW Bd. III S. 37).*

⁴⁶³ Hillenbrand (1997) S. 152.

wie mystischer Erfahrung Gottes überhaupt: Es muss ein Wissen von Gott vermittelt werden, das dann auch von körperlich-sinnlicher Aktivität ausgedrückt werden kann. Die sinnliche Erfahrung und Schau alleine führt damit zu nicht gefüllten Visionen, die reiner Selbstzweck im Sinnlichen sind. Im *Traktat von der Abgeschiedenheit* erklärt er sein Verständnis rechter mystischer Offenbarung als geistige Erkenntnis bei körperlicher Aktivität genauer, und zwar mit dem in Kapitel 3 dargestellten anthropologischen Konzept von innerem und äußerem Menschen.

An dieser Stelle wird kein Quellenzusammenhang behauptet, dazu ist die Textform des *Traktats von der Abgeschiedenheit* zu unsicher.⁴⁶⁴ Aber es ist dennoch bezeichnend, dass beide Belege sich werkübergreifend ergänzen:

Und wenn dieser Mensch sich etwas Hohem und Edlem zuwendet, dann zieht die Seele alle die Kräfte an sich, die sie den fünf Sinnen geliehen hat, und dieser Mensch gilt (dann) als von Sinnen und verzückt; [...] (DW Bd. V S. 544).⁴⁶⁵

Es ist der Hauptgedankengang des Traktats im Umfeld des Zitats, den inneren und äußeren Menschen als dynamisiert, d.h. untereinander durchlässig darzustellen. Verzückung ist hier eine Frage der Kraftverteilung: Wird diese aus dem Außen abgezogen, so ist das sichtbare Zeichen Verzückung. Und hierin liegt ein neuer Aspekt: Was im augustinischen Kontext der deutschen und lateinischen Predigt noch Vergeistigung war, ist hier Verinnerlichung. Das beides eng zusammenhängt und Eckhart in seinen Schriften die Intention hat, Vergeistigung als Verinnerlichung umzudeuten, wurde am inneren und äußeren Menschen ausführlich dargestellt.

Das Kriterium der Innerlichkeit bleibt leitendes Merkmal rechter Vision und kann sie damit auch kritisch hinterfragen. Im Alltag kann sie sowohl als Sinnenschau ohne geistiges und inneres Erkennen Selbstzweck sein wie auch als Handlung situativ verfehlt. Als verinnerlichte Haltung sollte sie sich nicht der *vita activa* entziehen, wie Eckhart in den *Reden der Unterweisung* deutlich urteilt:

Wäre der Mensch so in Verzückung, wie's Sankt Paulus war, und wüßte einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm

⁴⁶⁴ Siehe dazu Kapitel 3.5.

⁴⁶⁵ [...] *und sô dër mensche etwaz hôhes edeles gegenwurfes hât, sô ziuhet si an sich alle die krefte, die si den fünf sinnen gelihen hât, und heizet der mensche sinnelôs und verzücket [...]* (DW Bd. V S. 420). Das Zitat wurde schon in Kapitel 3.5 a. in der Erörterung der intentionalen Zuwendung zum Innen behandelt.

*bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du ließest aus Liebe von der Verzückung ab und dientest dem Bedürftigen in größerer Liebe (DW Bd. V S. 514f.).*⁴⁶⁶

Der Kontext des Zitats verdeutlicht, wie Eckhart zu der Abwertung gelangt. Er erörtert hier Intentionsethik als Form des richtigen Handelns. Der Wille ist das entscheidende Kriterium des Handelns, der als rechter Wille innerlich verortet ist und sich durch das Ablegen der Ich-Bindung auszeichnet.

Die Intentionen der jeweiligen Werkkontexte bestimmen bei Eckhart Vision neu. Die Visionen sind kein Selbstzweck, sondern müssen einen Mehrwert haben. Sie können durchaus körperlich-sinnlich empfunden werden, müssen als rechte Visionen aber ein richtiges Wissen von Gott vermitteln und innerlich im Raum der Seele und nicht nur aus Erfahrungen der Sinne bestehen. Dies ist die Grundlage, auf der Eckhart seine Kritik von Visionen durchführt, die er als ichhafte Trostsuche abwertet.

5.3 Sehen ohne Licht: Die Konstruktion des Bildes im Auge

Sehen als religiöses Handlungsmuster, das zur *unio* mit Gott führt, fängt bei Eckhart mit der Erläuterung der Bildentstehung an. Er wendet sich gegen mimetisches Sehen, in dem Sinnesdaten kausal das Bild begründen, und setzt dagegen, dass vielmehr das Wahrnehmungssubjekt selber bzw. das Auge aktiv das Bild konstruiert. Für Eckhart ist die Aufnahme von Sinnesdaten also immer schon Apperzeption. Bilder zeugen bei ihm nur vordergründig von Wissen, stattdessen transzendiert ihre Wahrheit hinter das Bild. In philosophischen Zusammenhängen wurde die Entstehung von Bildern von Demokrit in der Weise erörtert, dass Sehen „durch Abspiegelung des Gegenstands im Auge“⁴⁶⁷ geschehe. Demnach lösen sich die Bilder von den Gegenständen und bewirken die Nachbildungen – *eidola* – im Auge. Genau hier setzt Eckhart an, wenn er das Bild nicht allein auf die perzeptiven Außenreize zurückführt, sondern auf die Konstruktion der Sinnesdaten zu einem Bild.

⁴⁶⁶ *waere der mensche alsô in einem inzucke, als sant paulus was, und weste einen siechen menschen, der eines suppelîns von im bedürfte, ich ahtete verre bezzer, daz dû liezest von minne von dem und dientest dem dürftigen in mêrer minne (DW Bd. V S. 221).*

⁴⁶⁷ Wechssler (1966) S. 381.

Eine so beschriebene Konstruktion von Bildern hat christliche Vorbilder. Auch der Mensch ist Abbild Gottes und Jesus wird zum Urbild der Menschen. Eckhart beruft sich verschiedentlich darauf. Irritierend bleibt dabei, dass er in den deutschen Werken die Bezeichnung *bilde* sowohl für den Menschen als *imago* (Abbild) wie auch Gott als *exemplar* (Urbild) verwendet.⁴⁶⁸

Die Befunde entstammen dem Gesamtwerk, in den deutschen Werken spricht er allerdings eher mystisch vom Erfassen der Wahrheit, während er in den lateinischen Werken eher logisch das Wissen der Bilder untersucht. Alle Befunde verbindet, dass sie von einer erklärenden Intention geleitet sind.

In Predigt 69 beschreibt Eckhart, dass die äußeren Sinnesdaten nicht kausal das Bild im Auge begründen. Er unterscheidet zwischen dem vom Auge gesehenen Bild und dem verursachenden Objekt:

*Das Auge und die Seele (aber) sind ein solcher Spiegel, so daß alles das darin erscheint, was vor ihn gehalten wird. Daher sehe ich (auch) nicht die Hand oder den Stein (an sich); vielmehr sehe ich ein Bild des Steines (DW Bd. III S. 536).*⁴⁶⁹

Die Predigt zum 2. Sonntag nach der Osteroktav (12.4. - 16.5.) ist mittels des biographischen Bezuges auf 1305 datiert worden. So erwähnt er kurz nach dem hier zitierten Beleg den Tod seines Vaters,⁴⁷⁰ was mit den Nachlassverhandlungen am 19.05.1305 in Verbindung gebracht wurde. Damit fällt die Predigt in die Erfurter Zeit (1294-1308). Der Text legt Joh.16,16 aus: „Über ein kleines oder ein wenig, und alsbald werdet ihr mich nicht sehen.“ Die Bildenstehung erläutert Eckhart als Anfangsschritt im Gesamtkontext der Frage, auf welche Weise Gott zu sehen ist. Die spekulativen Gedanken sind dazu argumentativ systematisch vorgebracht und durch Nummerierung geordnet. Das Bild des Spiegels benutzt Eckhart, um auf den medialen Charakter des Bildes hinzuweisen, das nicht für das Objekt gehalten werden darf. Auffällig ist, dass er als Wahrnehmungsorgan nicht nur das Auge, sondern in einem auch die Seele nennt, womit er Bilder als Konstruktion der Seele und nicht als

⁴⁶⁸ Vgl. Köbele Predigt 16b (1998) S. 52.

⁴⁶⁹ *Daz ouge und diu sêle ist ein solch spiegel, daz allez daz dar inne erschînet, daz dar gegen gehabet wirt. Dar umbe ensihe ich niht die hant oder den stein, mêt: ich sihe ein bilde von dem steine (DW Bd. III S. 168).*

⁴⁷⁰ *Sô mîn vater stirbet, dar umbe enstirbe ich niht (DW Bd. III S. 177).*

Mimesis der Außenwelt auffasst: Die Seele ist Subjekt der Konstruktion. Zur Wirklichkeit ist nicht vorzudringen:

Daher sehe ich (auch) nicht die Hand oder den Stein (an sich); [...]
(DW Bd. III S. 536).⁴⁷¹

Im lateinischen Werk erörtert Eckhart die Konstruktion der Bilder vor allem in der Einleitung zum Exoduskommentar. Die hier verwendete Terminologie ist philosophischer Natur:

*So bezieht sich auch der Gesichtssinn nur mittelbar auf das Sichtbare, nämlich das Gesehene Ding. Deswegen trägt die Substanz des Gesehenen Dinges weder etwas zum Sehen (als Akt) bei, wie es dessen eigentümlicher Gegenstand tut, noch zur Weise des Sehens, wie es die dem Gesichtssinn mit anderen Sinnen gemeinsamen Gegenstände tun, nämlich Größe, Bewegung und dergleichen.*⁴⁷²

Steer⁴⁷³ datiert den Exoduskommentar in seiner Chronologie zusammen mit dem ersten Genesis-Kommentar in die Jahre 1303-05. Das Kapitel 15 der *Expositio libri Exodi* widmet sich sehr umfangreich der Fragestellung, was Gott ist und wie über ihn zu sprechen ist, um zu dem Ergebnis zu kommen, dass positive Aussagen über die Attribute Gottes dem Menschen nicht zustehen. Im konkreten Kontext gibt Eckhart einen Überblick über die theologische Tradition. Das Zitat ist der zweiten Vorbemerkung hierzu entnommen, in der Eckhart erörtert, dass die Aussagen und Sätze nicht die Natur der Dinge wiedergeben, sondern nur Begriffe von ihnen sind. Die Übertragung dieses Gedankens auf Sehen und Bilder veranschaulicht, was in der Sprachtheorie grundgelegt ist: Dass sich die Bedeutung hinter dem Wort bzw. Bild verbirgt. Eckhart transzendiert das Bild durch seine genauen begrifflichen Differenzierungen. So unterscheidet er das *Sichtbare* vom *Gesichtssinn* und der *Substanz des Gesehenen Dinges*, welche weder das *Sehen (als Akt)* noch die *Weise des Sehens* beeinflusst.

Wenn mein Vater stirbt, so sterbe darum nicht (auch) ich (DW Bd. III S. 538).

⁴⁷¹ *Dar umbe ensihe ich niht die hant oder den stein [...]* (DW Bd. III S. 168).

⁴⁷² *Sic visus non respicit ipsum visibile, rem scilicet visam, nisi per accidens. Propter quod substantia rei visae nihil facit ad ipsam visionem, sicut visibile proprium, nec etiam facit aliquid quantum ad modum videndi, sicut facit visibile commune, puta quantitas, motus et huiusmodi* (LW Bd. II S. 60f.).

⁴⁷³ Steer: Die Schriften Meister Eckharts (2002) S. 228. Die chronologische Zusammenstellung wurde von Steer auch auf dem Eckhart – Symposium 2003 vorgestellt.

Im Johanneskommentar spitzt er diese Auffassung noch zu. So erfordert die Konstruktion des Bildes im Auge noch nicht einmal Licht, Apperzeption wird gänzlich von der Perzeption getrennt:

[...] *daß die Erzeugung des Sehbildes im Gesichtssinne kein äußeres Licht erfordert [...].*⁴⁷⁴

Der Text ist dem Anfang des ersten Kapitels des Johanneskommentars entnommen, welcher „Am Anfang war das Wort“ auslegt. Der Beleg findet sich in einem Abschnitt, der das Abbild Gottes auf christologischer Grundlage deutet. Der hier zitierte Punkt 7 soll die Erklärung des Abbilds veranschaulichen. Wie im Vorgängerzitat der Gesichtssinn sich nur *mittelbar* auf das Sichtbare bezieht, so ist auch in diesem Kontext das Licht ein Mittel, das der Übertragung dient und damit von Gott als Übertragungsinhalt entfremdet. Das Bild entsteht bei Eckhart im Auge durch ein eigenes Licht, womit er eine Tradition zitiert, die darauf gründet, dass das Auge selbst lichthaft ist, eine Vorstellung, die in Lk 11,34 und Mt.6,22, bei Aristoteles wie auch bei Augustinus zu finden ist.⁴⁷⁵

Das Licht ist immer nur Medium und Mittel, wie Eckhart an gleicher Stelle wiederholt:

*sie [die Erzeugung des Bildes] erfordert das äußere Licht vielmehr nur wegen des Mittels der Übertragung.*⁴⁷⁶

Der Versuch, das direkte Bild als Urbild zu sehen, hieße die widersprüchliche Anweisung zu formulieren, ohne Licht und ohne alle Vermittlung zu sehen. Eckhart beschreibt in der oben schon erwähnten Predigt 69:

Ein anderer Meister (aber) sagt: 'Gäbe es kein Vermittelndes, so sähe mein Auge (überhaupt) nichts.' (DW Bd. III S. 536)⁴⁷⁷

In Predigt 9 schließlich gibt Eckhart die Erklärung dafür, wie ohne Vermittlung gesehen werden kann, und zwar durch die Kraft der Seele im Auge:

⁴⁷⁴ [...] *quod parturitis speciei visibilis in visu non requirit lumen extrinsecum [...]* (LW Bd. III S. 20).

⁴⁷⁵ Vgl. Schleusener-Eichholz (1985) S. 133.

⁴⁷⁶ *qui se ipso speciem visibilis suscipit, sed tantum propter medium deferens lumen extrinsecum requirit* (LW Bd. III S. 20).

⁴⁷⁷ *Der ander meister spricht: 'enwaere kein mittel, min ouge ensaehe niht.'* (DW Bd. III S. 165.)

Die Seele hat weiterhin eine Kraft im Auge; durch die ist das Auge so subtil und so fein, daß es die Dinge nicht in ihrer Grobheit aufnimmt, wie sie an sich selbst sind; sie müssen vorher gesiebt und verfeinert werden in der Luft und im Lichte; das kommt daher, weil es (=das Auge) die Seele bei sich hat (DW Bd. I S. 464).⁴⁷⁸

Als Text der *Paradisus* – Zusammenstellung ist Predigt 9 nach 1303 in Erfurt entstanden, in das Eckhart im gleichen Jahr aus Paris zurückkehrte.⁴⁷⁹ Dies kann zu der Vermutung führen, dass Eckhart noch von spekulativeren Gedankengängen des Pariser Lehrbetriebs angeregt sein könnte. Im Zentrum von Predigt 9 steht mit der Auslegung von Jes. Sir. 50,6/7 das Bild des Morgensterns. Die Leitfrage lautet, was der Tempel Gottes und was Gott ist. Im engeren Kontext erklärt Eckhart hier, dass die Seele Gott als Fünklein hat. Die visuelle Erläuterung soll veranschaulichen, wie mittels der Kraft im Erkenntnisobjekt erkannt werden kann und nicht aufgrund von äußeren Sinnesdaten. Zweimal betont die Quelle, dass das Auge mit der Seele eine Kraft in sich hat: *Die Seele hat weiterhin eine Kraft im Auge [...] weil es (=das Auge) die Seele bei sich hat*. Gleichzeitig geht dieses Zitat einen Schritt weiter und fordert durch *müssen* zu einer neuen Sehhaltung auf, die im hier folgenden Kapitel genauer erläutert wird: Das Auge soll die Sinneseindrücke verfeinern.

Indem Eckhart die Relevanz der Sinnesdaten mindert, betont er die aktive Konstruktion des Bildes. Ein mimetisches Sehen von Phänomenen schließt er für seine spirituelle Optik aus. Alle Zitate sind direkt von spirituellen Intentionen getragen. Die Kontexte fragen immer nach der Erkenntnis Gottes, sowohl als mystisches Erfassen wie auch in Form spekulativen Wissens.

⁴⁷⁸ *Diu sêle hât ouch eine kraft in dem ougen, dâ von ist das ouge sô kleinlich und sô verwenet, daz ez diu dinc niht ennimet in der gropheit, als sie an in selber sint; se müezent ê gebiutelt werden und klein gemachet in dem lufte und in dem liehte; daz ist dâ von, daz ez die sêle bî im hât (DW Bd. I S. 151).*

⁴⁷⁹ Vgl. Ruh: Meister Eckhart (1985) S. 25.

5.4 Farblosigkeit als Voraussetzung der Gottesschau

In Eckharts spiritueller Optik führt die Bildkonstitution dazu, dass Sehen zu einer aktiven Handlung wird, die durch zwei Intentionen bestimmt ist. Für die Konstruktion des Bildes aus dem Transzendenten im Auge soll der Mensch zum Ersten farblos, zum Zweiten dem Objekt des Sehens gleich gebildet werden. Im vorliegenden Abschnitt wird die erste Intention der Sehhandlungen Eckharts beschrieben.

Die Quellen aus dem Gesamtwerk, welche die Farblosigkeit behandeln, sind zum einen explikativ, zum anderen appellativ, wenn sie zum Farblos-Werden auffordern. Es handelt sich bei den Fundorten um deutsche wie lateinische Werke, während die später erläuterte Aufforderung zur Gleichheit mit dem Gesehenen im lateinischen Werk niedergelegt ist. Der Gedanke der Läuterung bis zur Farblosigkeit war für Eckhart in seiner seelsorglichen Tätigkeit also gut vermittelbar, während Gleichheit als Sehhandlung zwar Appell ist, aber trotzdem auf einer spekulativen Ebene bleibt. Umgekehrt ist Farblosigkeit im lateinischen Werk zu finden: Die konkrete Sprache der Farbe durchdringt also philosophische Denkw Zusammenhänge.

Im Exoduskommentar erläutert Eckhart die Ähnlichkeit mit Gott ausführlich in optischen Bildern. Der Farbeindruck des Auges wird hier von einer kausalen Verursachung getrennt, er ist weniger vom Außen verursacht als im Auge konstruiert:

Dasselbe also, nämlich die Farbe, ist an der Wand und im Auge; aber die Wand bestimmt sie und an ihr ist sie als Form, im Auge aber ist sie nicht als Form, sondern als Vorstellung oder Abbild.⁴⁸⁰

Das *Abbild* ist von der *Form* der Farbe an der Wand unterschieden. Die Sinneseindrücke sind nur als Anfang des Eindrucks, nicht aber als das zu sehende *Abbild* verursachend. Im Johanneskommentar wird der gleiche Zusammenhang ebenfalls mit der Farbe der Wand beschrieben.⁴⁸¹ Der Kontext ist allerdings etwas

⁴⁸⁰ *Id ipsum igitur, scilicet color, est in pariete et in oculo; sed parietem afficit et in ipso est ut forma, in oculo autem est non ut forma, sed ut intentio sive similitudo* (LW. Bd. II S. 116).

⁴⁸¹ Vgl. LW Bd. III S. 338.

verändert: Eckhart stellt dar, dass der Mensch ‚bloz‘ sein muss, um Gott zu empfangen. Auch wenn die Übereinstimmung groß ist, kann nicht von einem gemeinsamen Entstehungszusammenhang der Quellen ausgegangen werden. Während der Exoduskommentar nach Steer⁴⁸² zusammen mit dem ersten Genesis-Kommentar in die Jahre 1303-05 datiert wird, liegt der Johanneskommentar nach 1313.⁴⁸³ Dies bedeutet, dass Eckhart optische Zusammenhänge über Jahre verteilt bis hin zur Wahl der sprachlichen Bilder gleich formuliert. Die Kontexte verändern sich, aber die spirituelle Optik ist ein von Eckhart schon früh entwickeltes Konzept. Eckhart übernimmt auch Gedanken in andere Werke, die im vergleichbaren Zeitrahmen entstehen, so vom Johanneskommentar in das *Liber parolarum*. Hier findet sich eine Beschreibung, welche wieder mit dem Begriff der Form arbeitet:

[...] wie zum Beispiel der farbige Körper als der formale Gegenstand des Gesichtssinnes diesen formt und überformt, ihm das Sehen gebietet und verleiht und ihn davon abhält, irgendetwas Farbloses zu sehen.⁴⁸⁴

Das Zitat ist in einen moralischen Gesamtkontext einzuordnen, in welchem Eckhart Gott als das Gute erläutert. Das Gute wird einerseits als inneres Gesetz dargestellt, welches das Böse ausschließt, andererseits als moralische Norm, die Beispiele von moralischen Vergehen kritisiert. Wie das Gute nur Gutes verursacht, nicht aber einzelne konkrete Handlungen, so verursacht die Farbe etwas Farbiges, ohne den weiteren Eindruck genauer festzulegen, der konstruiert bleibt.

Neben dem materiellen Ursprungsphänomen des Sinneseindrucks erörtert Eckhart auch die Übermittlung. Er formuliert an verschiedenen Stellen, dass die Luft den Sinnesreiz verfeinert:

Soll ich die Farbe an der Wand sehen, so muß sie verfeinert werden im Lichte und in der Luft und ihr Abbild in mein Auge getragen werden (DW Bd. III S. 541).⁴⁸⁵

⁴⁸² Steer: Die Schriften Meister Eckharts (2002) S. 228.

⁴⁸³ Steer: Die Schriften Meister Eckharts (2002) S. 228.

⁴⁸⁴ [...] sicut [...] corpus coloratum, utpote formale obiectum visus, ipsum format et informat, ipsi paecipit et dat videre et prohibet non videre quidquam non coloratum (LW Bd. I S. 554).

⁴⁸⁵ Sol ich sehen die varwe an der want, sô muoz si werden klienlich gemachet in dem liehte und in dem luften und ir glichnisse getragen werden in mîn ouge (DW Bd. III S. 192f.).

Predigt 70 ist eine Auslegung von Joh. 16,16: „Über ein kleines und ein wenig und ein geringes, und ihr werdet mich nicht sehen; wiederum über ein kleines, und ihr werdet mich sehen.“ Die ganze Predigt setzt sich ausführlich mit Sehen und Bild auseinander. In der Logik des biblischen Zitats führt Eckhart aus, dass Gott selbst die kleinste Sünde sieht und fordert, dass nichts Vermittelndes zwischen Gott und Mensch ist, denn sonst kann das Auge Gott nicht sehen. Die Forderung nach nichts Vermittelndem stößt aber an ihre Grenze, insofern die Luft immer noch Medium der Übermittlung bleibt.

Die Verfeinerung dient dazu, zum eigentlichen Bild als das reine Licht vorzudringen.⁴⁸⁶ Die Funktion der Luft, zu verfeinern, wird schließlich auf die Seele übertragen:

Die Farbe, die an der Wand ist, soll die in mein Auge getragen werden, dann muß sie in der Luft und in dem Licht gesiebt und verfeinert und so vergeistigt in mein Auge hineingetragen werden. So (auch) muß die Seele, die Gott schauen soll, durchsiebt werden in dem (göttlichen) Licht und in der Gnade (DW Bd. II S. 705).⁴⁸⁷

Das Zitat entstammt der Predigt 45, welche wie die Vorgängerpredigt ebenfalls fordert, dass kein Mittel zwischen Sehendem und Gott sein darf, um ihn unverhüllt zu sehen. Die Seele soll ebenfalls die Luft verfeinern, eine Tätigkeit, welche die Seele in eine passive Rolle stellt: Die Verfeinerung muss sie durch die Gnade Gottes an sich geschehen lassen.

In den deutschen Werken setzt sich der Appell fort. Was bisher als Verfeinerung gefordert wurde, übersetzt Eckhart nun als Farblos- Werden, hinter dem ebenfalls der Grundgedanke des Bloß-Werdens steht. In Predigt 51 formuliert Eckhart ähnlich wie im lateinischen Werk über das farblose Auge:

So auch: *und daher muß dies (=die Stofflichkeit erst) geläutert und verfeinert werden in der Luft und in dem Lichte und (dann) als 'Bild' in mein Auge hineingetragen werden (DW Bd. III S. 536).*

und dâ von muoz ez geliutert und kleinvüege werden in dem lufte und in dem liehte und als ein bilde getragen in mîn ouge (DW Bd. III S. 167).

⁴⁸⁶ Vgl. LW Bd. IV S. 448.

⁴⁸⁷ *Diu varwe, diu an der wand ist, sol diu getragen werden in mîn ouge, sô muoz si gebiutelt werden und kleinlich gemachet werden in dem lufte und in dem liehte und also geistliche getragen werden in mîn ouge. Also muoz diu sêle gebiutelt werden in dem liehte und in der gnade, diu got schouwen sol (DW Bd. II S. 366).*

*Das Auge hat keine Farbe in sich; das Auge empfängt (vielmehr) die Farbe, nicht aber das Ohr (DW Bd. II S. 725).*⁴⁸⁸

Die Predigt ist lange nach dem lateinischen Werk in die Kölner Zeit zu datieren,⁴⁸⁹ Die gesamte Predigt legt das Gebot aus, Vater und Mutter zu ehren. Das Hauptziel Eckharts ist es zu zeigen, dass alles, die Schrift wie alle Weltdinge, einen verborgenen Sinn hat. Erst wenn dieser gefunden wird, gelangt man zu Gott als Licht. Eckharts Gedanken zur Farbe münden schließlich in der Aufforderung, das Auge farblos zu halten, da nach der Logik des bisher Dargestellten die Farbe sonst nicht gesehen werden kann:

*Wenn das Auge die Farbe erkennen soll, so muß sie vorher aller Farbe entblößt sein (DW Bd. III S. 533).*⁴⁹⁰

Das Zitat entstammt Predigt 68, einer Auslegung von Luk. 21,31: „Wisset, daß das Reich Gottes euch nahe ist.“ Die Predigt, die der Sammlung des *Paradisus* entstammt, ist damit aller Wahrscheinlichkeit nach in die Erfurter Zeit zu datieren. Für Eckharts spirituelle Optik ist ein möglicher früher Entstehungstermin schon festgestellt worden, so dass die frühe Datierung hier diese Bewertung unterstützt. Die Darstellung ist von der Intention getragen zu klären, wie Gott zu erkennen ist. Als eine grammatische Besonderheit ist *sie* auf das Auge und nicht auf die Farbe zurückzuführen. Eckhart spricht vorher von der Seele, die für Gott entblößt sein soll, und überträgt den Zusammenhang auf das Auge. Dies führt zur Aufforderung, sich zum Sehen der Farbe zu enthalten und den Sinneseindruck nicht zu verfärben, was von Eckharts Gelassenheitsdenken geprägt ist.

In Predigt 69 wird deutlich, dass der Gedanke des Farblos- Werdens eng mit Bloß- Werden als Verzicht auf jeglichen Unterschied verknüpft ist:

⁴⁸⁸ *Das oug hat keine farb in im, das oug empfach die farb vnnnd das or nit (DW Bd. II S. 472).*

⁴⁸⁹ Siehe Quint in DW Bd. I S. 371-374. Dazu Löser: Predigt 19 (1999) S. 148/49: „Festzuhalten bleibt: Eckharts Predigten (insbesondere die Texte 37, 51, 19, 26 und 18) sind durch zeitlich eindeutige Rückverweise miteinander verbunden. Sie sind unmittelbar nacheinander entstanden und gehalten worden [...] die Reihe der Predigten ist mit Sicherheit in Köln (und dort wahrscheinlich vor den Nonnen des Benediktinerinnenklosters St. Machbaeorum) gehalten worden [...] Eckharts Predigten sind als Gesamtwerk, als vernetztes System, als innere Einheit zu betrachten.“

⁴⁹⁰ *Dâ daz ouge die Varwe sol bekennen, dâ muoz ez von aller varwe gescheiden sîn (DW Bd. III S. 148f.).*

Wäre nämlich kein Vermittelndes zwischen Gott und der Seele, so würde sie ohne weiteres Gott sehen; denn Gott kennt kein Vermittelndes; er kann auch kein Vermittelndes dulden (DW Bd. III S. 536).⁴⁹¹

Die Predigt, von der vermutet wurde, dass sie als Beleg für den Tod seines Vaters⁴⁹² auf 1305 zu datieren ist, versucht zu klären, wie Gott zu sehen ist. Der hier formulierte gedankliche Zusammenhang findet sich im lateinischen Werk wieder. So heißt es im Johanneskommentar:

der Gesichtssinn aber oder das Auge hat keine Farbe, sondern ist bloß, und man sieht auch keine, und deshalb empfängt es und ist aufnahmefähig für jede Farbe, empfindet und erkennt sie und freut sich daran.⁴⁹³

Eckhart fordert hier ausdrücklich zum Bloß-Werden auf, denn nur dann kann Gott erreicht werden. In Predigt 20a spitzt Eckhart den Appell schließlich zu:

Ein großer Meister sagt: Etwas, das ich sehe, wird geläutert und vergeistigt in meinen Augen [...] (DW Bd. I S. 507).⁴⁹⁴

Predigt 20a appelliert am deutlichsten dafür, farblos zu werden, was im Predigtkontext begründet wird. In der Auslegung von Luk. 14,16 fordert Eckhart, dass eine Seele sich nur durch Übung auf Gott vorbereiten kann. Damit ist Bloß-Werden der Farbe als eine Intention der spirituellen Optik Eckharts umrissen. Äußere Sinnesreize bleiben die Grundlage eines Sehens, sie müssen aber in Seele und Auge geläutert werden. Die Aufforderung, farblos zu sehen ist paradox, weil sie der Seele einerseits eine Intention vorgibt, die aber der Seele und dem Auge eine passive Rolle verleiht, wenn sie durch Gott und den Sinneseindruck geläutert werden sollen.

⁴⁹¹ *Enwaere kein mittel zwischen gote und der sêle, alzehant saehe si got, wan got enhât kein mittel; [...] (DW Bd. III S. 165).*

⁴⁹² *Sô mîn vater stirbet, dar umbe enstirbe ich niht (DW Bd. III S. 177).*

Wenn mein Vater stirbt, so sterbe darum nicht (auch) ich. (DW Bd. III S. 538).

⁴⁹³ *visus autem sive oculus colorem non habet, sed nudus est nec vedetur habere et ob hoc recipit et capax est omnis coloris, sentit et cognoscit et delectatur in colore (LW Bd. III S. 338).*

⁴⁹⁴ *Ein grôz meister sprichet: etwaz, daz ich sihe, wirt geliutert und gegeistlîchet in mînen ougen, und dazu lieht, daz in mîn ouge kumet, enkaeme doch niemer in die sêle, enwaere diu kraft, diu enoben ist (DW Bd. I S. 335f.).*

5.5 Die Gleichheit von Sehendem und Gesehenem als Voraussetzung der Gottesschau

Die zweite Intention des Sehens ist bei Eckhart neben der Farblosigkeit die Gleichheit: Nur wer sich dem Wahrnehmungsobjekt gleich gestaltet, kann dieses sehen, nur so kann Gott gesehen werden. Der Forderung, farblos und bloß zu werden, die eine Intention des Nicht-Handelns ist, wird hier eine positive Sehhandlung an die Seite gestellt. Wo mit dem Farblos-Werden nur eine Qualität verneint wird, füllt der Gedanke der Gleichheit den Vorgang des Sehens mit Inhalt. Die Gleichheit findet der Mensch, indem er sich auf sein Inneres bezieht, was bedeutet, dass Gleichheit zu einer selbst-rekursiven Haltung des Sehens führt. Diese Wendung auf sich selbst begründet die Subjektrolle des Sehenden neu, denn in der Gleichheit entdeckt er viel mehr Gott bzw. das Wahrnehmungsobjekt, als dass er es aktiv sieht. Die anfänglich vorgestellte Konstruktion des Bildes durch das Auge und die Seele wird durch beide Intentionen, die Gleichheit und die Farblosigkeit, verwirklicht.

Das Erkennen des Gleichen nur durch das Gleiche ist ein Gedanke, welcher der Tradition entnommen ist und sich in ähnlicher Weise bei Alcher⁴⁹⁵ und Bernhard von Clairvaux⁴⁹⁶ findet und den Aristoteles grundgelegt hat.⁴⁹⁷ Die Vereinigung des Erkenntnisorgans mit dem Erkenntnisinhalt wurde vor Eckhart auch von Maimonides behauptet: „Geistige Erkenntnis ist Identität zwischen Denken und dem Wesen der Sache.“⁴⁹⁸ Das Sehen, so wie es im Folgenden in den lateinischen Werken erörtert wird, ist einerseits ein optischer Vorgang, andererseits synonym mit geistigem Erkennen, was auf dem Hintergrund der Tradition zu verstehen ist: „Sehen“ bezeichnet schon im Griechischen nicht allein eine sinnliche Wahrnehmung, sondern ist Metapher für geistiges Erkennen. Die christliche Allegorese deutet häufig *videre* als *intelligere* oder *mente conspicere*, in anderen Fällen als *eligere*, was die geistige

⁴⁹⁵ Vgl. Schleusener-Eichholz (1985) S. 1045.

⁴⁹⁶ Vgl. Wechsler (1966) S. 376.

⁴⁹⁷ Vgl. Mojsisch, Burkhard (1998) S. 158.

⁴⁹⁸ Flasch: Das philosophische Denken S. 296.

Aktivität des Auges betont. Auch die Volkssprachen setzen ‚sehen‘ im Sinne von ‚einsehen‘, ‚erkennen‘.⁴⁹⁹

Eckhart erörtert Gleichheit als Intention des Sehens vor allem im Johanneskommentar, und dies, indem er Gleichheit als Kennzeichen aus dem Sehen selber entwickelt. Zum Kontext: Im Johanneskommentar findet sich an mehreren Stellen der Gedanke einer Gleichheit im Sehen. In der Auslegung von: „Das Wort ist Fleisch geworden“ konzentriert sich Eckhart fast vollständig auf die Erörterung dessen, was Gnade ist, und dies in einer aspekthaften Aufzählung, in der er schließlich zu einem visuellen Erklärungsansatz gelangt. Eckhart unterscheidet zwischen dem Sichtbaren und dem Gesichtssinn, die beide wechselseitig füreinander da sind. Er schließt mit einer gesteigerten Formulierung der Verschmelzung, wenn er von *Wirklichkeit* spricht:

*die Wirklichkeit beider ist eine.*⁵⁰⁰

Das Sehen entspricht damit einer Verschmelzung von Wirklichkeitsbereichen, wie sie auch im Erkennen stattfindet. An späterer Stelle heißt es im Johanneskommentar:

*Denn von beiden wird die Kenntnis geboren, vom Erkennenden und Erkannten. [...] das Sichtbare der Wirklichkeit nach und der Gesichtssinn in der Verwirklichung sind eins.*⁵⁰¹

Der Beleg entstammt dem Hauptfundort, an dem Eckhart ausführlich optische Begriffe erörtert. Er erklärt hier die Einheit von Sehendem/Gesehenem und Erkennendem/Erkanntem auf der Basis der Selbstoffenbarung Gottes als Sohn. Das Vater- Sohn- Verhältnis zeichnet die Beziehung Urbild – Bild vor. Eckharts Gedanken entsprechen dem ursprünglich vorangestellten Bibeltext, den er mit Bildern der Optik auslegt: „Ich kenne meine Schafe, und meine kennen mich, wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne.“ (Joh.10,15). Im Zitat ist Erkennen wie Sehen gleichermaßen durch das Objekt wie Subjekt generiert. Aus einer handelnden Haltung eines zirkulären Erkenntnissubjekts wird durch diese Gleichheit eine bipolare Verschmelzung von Subjekt und Inhalt der Erkenntnis.

⁴⁹⁹ Schleusener-Eichholz (1985) S. 948f.

⁵⁰⁰ *ipsorum est actus unus* (LW Bd. III S. 146). Vgl. LW Bd. III S. 48

⁵⁰¹ *Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito* (LW Bd. III S. 436).

In Predigt 76 findet sich eine Vergleichsstelle der deutschen Werke, die inhaltlich hieran anknüpft:

Gott macht uns sich selbst erkennen, und erkennend macht er uns sich selber erkennen und sein Sein ist sein Erkennen, und es ist dasselbe, daß er mich erkennen macht und daß ich erkenne. (DW Bd. III S. 563f.).⁵⁰²

Die Predigt kann unter kritischem Vorbehalt auf die Jahre 1311, 1316 oder 1322 datiert werden und liegt damit zeitlich kurz vor oder nach dem Johanneskommentar.⁵⁰³ Weil es sich nur um einen einzelnen Beleg handelt, kann aber von einem generellen Einwandern des Gleichheitsgedankens im Sehen in das deutsche Werk nicht gesprochen werden. Der Zusammenhang zur spirituellen Optik wird an vorliegender Stelle dadurch verstärkt, dass der Text kurz vorher das Sehen erörtert und durch den Vergleich mit Erkennen erklärt. Auffallend ist, dass Eckhart mit *Gott macht uns sich selbst erkennen* Gott sowohl zum Subjekt wie Objekt macht, in einer kreativen sprachlichen Form, die zusätzlich auch den Menschen als Erkenntnissubjekt Gott an die Seite stellt. Nicht nur die sprachlichen Varianten von *erkennen* beschreiben die Verschmelzung (*erkennen* (4x), *erkennend*, *Erkennen*), sondern auch die Pronomen: *macht er uns sich* (2x), *sein* (2x), einmal *ich* und *mich*. Eckhart drückt diese Verschmelzung im *Liber parabolarum genesis* in beeindruckend deutlicher Sprache aus, was auf den engen Entstehungszusammenhang zu dem um 1313 datierten Johanneskommentar zurückzuführen ist:

*Denn so sind auch der Sinn und das sinnlich Wahrnehmbare, der Verstand und der intelligible Gegenstand, die (zunächst) in der Möglichkeit zwei sind, in der Wirklichkeit (des Wahrnehmens und Erkennens) eins und haben beide einen Akt. Denn in demselben schlechthin einfachen Akt ist der Gesichtssinn wirklich sehend und das Sichtbare wirklich gesehen.*⁵⁰⁴

Eckhart nimmt im Umfeld des Beleges eine Auslegung von „Gott schuf am Anfang Himmel und Erde“ vor, und dies als nummerierte Aspektreihung. Die Einheit des

⁵⁰² *Got machet uns sich selber bekennende, und bekennende machet er uns sich selber bekennende, und sîn wesen ist sîn bekennen, und ez ist daz selbe, daz er mich machet bekennende und daz ich bekenne* (DW Bd. III S. 320).

⁵⁰³ Theisen (1990) S. 139.

⁵⁰⁴ *Sic enim et sensus et sensibile, intellectus et intelligibile, duo in potentia, unum sunt actu, et actus unus est utriusque. Eodem enim actu simplici et simpliciter est visus actu videns et visibile actu visum* (LW Bd. I S. 501).

Sehens und Erkennens wird im konkreten Kontext auf der Grundlage behauptet, dass die ganze Welt als Offenbarung Gottes zu verstehen ist und so eine Einheit mit ihm bildet. Der Gesichtssinn und das Sichtbare fallen hier zu einem *einfachen Akt* zusammen.

Die Einheit versteht Eckhart im Johanneskommentar mit dem Begriff der Wirkeinheit. Der Gedanke einer Einheit von Wirken und Bewirktem, von Wollen und Handeln ist bei Eckhart ein seelisches Gesetz:

*So sehen wir nämlich, daß allgemein die Seelenvermögen, was sie als Vermögen sind, ihr ganzes Sein vom Gegenstand empfangen [...].*⁵⁰⁵

Hierauf folgend leitet Eckhart direkt auf den Gesichtssinn über, der das Prinzip am stärksten verdeutlicht. Die Gleichheit umfasst im Zitat *ihr ganzes Sein*, wodurch der Gegenstand der geistigen oder visuellen Betrachtung zum Sein des Menschen wird. Deswegen ist es auch nicht möglich, das Auge als alleiniges Phänomen des inneren bzw. äußeren Menschen zu beschreiben. In der Sinnlichkeit bricht der innere Mensch zum äußeren durch und umgekehrt, und zwar durch die Identität beider in der Sinnestätigkeit des Auges. Grundgelegt ist dieser Vorgang durch Eckharts anthropologisches Konzept, in welchem der äußere Mensch mit dem inneren in einen dynamischen Übergang treten kann.

Die Gleichheit von innerer und äußerer Sphäre, von äußerem Sinnesreiz und dem Vermögen des Auges wird noch mit dem Gedanken gesteigert, dass es sich nicht nur um eine wechselseitige Durchdringung als Seinsidentität handelt. Vielmehr konstituieren sich beide Bereiche gegenseitig:

*Der Gesichtssinn wäre ja kein Gesichtssinn, sondern wäre überhaupt nicht, weil er vergebens wäre, wenn es nichts Sichtbares gäbe.*⁵⁰⁶

Mit der Konstitutionseinheit hebt Eckhart andere Modelle auf: Es gibt keinen aktiv Sehenden und kein passives Objekt, der Sehende wird nur durch das gesehene Objekt

⁵⁰⁵ *Sic enim videmus universaliter in potentiis animae quod id quod sunt, in quantum potentiae, totum suum esse accipiunt ab obiecto [...]* (LW Bd. III S. 402).

⁵⁰⁶ *visus enim non esset visus, sed nec esset, quia frustra esset, si nihil esset visibile* (LW Bd. III S. 402).

zum Sehenden. Im Zentrum des Sehens und Erkennens steht diese Identität, welche Eckhart auf alles bezieht:

in ein und demselben verwirklicht sich das Sehen des einen und das Gesehenwerden des andern. [...] 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 daßselbe [...].⁵⁰⁷

Der Johanneskommentar deutet im Umfeld des Zitats die Menschwerdung Christi und die Beziehung zu Gott. Visualität ist der erste von Eckhart geschilderte Zusammenhang. In klarer philosophischer Sprache trägt Eckhart im Zitat zuerst seine These vor, erläutert sie zweifach und endet wieder mit dem Anfangsgedanken, so dass der Leser den Eindruck einer zirkulären Argumentation erhält. Dies ist in der Logik des Konzeptes begründet, denn die Einheit ist sowohl Voraussetzung, die der Wahrnehmung zugrundeliegt, als auch das Ergebnis, sofern der Wahrnehmungsakt gelingt, d.h. die Seele sich nicht gegen eine Verschmelzung mit dem Ziel der Wahrnehmung wehrt. Wieder verschwimmen hier Objekt und Subjekt, die Seele ist in diesem Prozess sowohl aktiv wie passiv. Eckhart findet im *Liber parabolarum genesis* dafür das Bild des Dialoges:

Ein (anderes) Beispiel bietet der Spiegel. Er reflektiert das Bild und die Form des sichtbaren Gegenstandes und antwortet ihm (damit gleichsam). Hierbei ist die Einstrahlung oder Erzeugung des Bildes (im Spiegel) das Sprechen des sichtbaren Gegenstandes, während die Reflexion des Spiegels seine Antwort und sein Sprechen ist. Das Zwiegespräch, das sie miteinander führen, klingt zusammen in dem von beiden erzeugten Bild, das gleichsam ihr Sproß ist.⁵⁰⁸

Eckhart erklärt an gleicher Stelle sehr umfangreich, wie Gott mit den Menschen spricht. Das Zitat findet mit *Zwiegespräch* einen Ausdruck, der in der Mystik als Liebesgespräch mit Gott durchaus Vergleichsbilder hat. Im Kontext leitet Eckhart

⁵⁰⁷ *uno sunt et eodem actu sunt hoc videns, illud visum. [...] Tolle ergo videre oculo, tollis videri obiecto. Et e converso: tolle videri obiecto, tollis videre oculo. Videre et videri unum sunt [...]* (LW Bd. III S. 91f.).

⁵⁰⁸ *Exemplum est de speculo respondente et repercussiente speciem et formam obiecti visibilis. Ubi ipsa irradiatio sive gignitio imaginis est visibilis locutio, speculi vero repercussio est ipsius responsio sive locutio. Et haec sibi invicem loquuntur voce consona in ipsa imagine hinc inde genita tamquam prole, ut sint duo in prole una spiritualiter et veraciter [...]* (LW Bd. I S. 620f.).

dann auch zu Bildern über, mit denen er in der visuellen Optik die *unio* mit Gott beschreibt. Dies ist die Wirkung einer Sehhaltung, die intentional Gleichheit umsetzt, und die im Folgekapitel als Ziel des religiösen Handlungsmusters Sehen dargestellt wird. Dieses Handlungsziel verwirklicht sich, sofern der Mensch die hier vorgetragene Haltung berücksichtigt: Das Ziel einer Gleichheit kann die Seele durch Selbstaufgabe erreichen. Dies bedeutet, dass die Gleichheit als intentionale Sehhaltung sich rekursiv auf das Subjekt selber richtet.

Die *unio* ist das Ziel der spirituellen Optik Eckharts und wird innerhalb des Diskurses mit der von ihm entwickelten Grammatik beschrieben. Die vielfachen Belege dafür, welche unterschiedlichen Fundorten entstammen, werden abschließend dargestellt. Grundlegend ist, dass Eckhart die *unio* als Verwobensein im Blick versteht: Der Mensch sieht als Wirkung Gottes. Die *unio* ist ein Zwiegespräch, welches formal als ein zirkulärer Prozess beschrieben wird, in dem die Blicke korrespondieren.

5.6 Die *unio* mit Gott als Korrespondenz der Blicke

Die spirituelle Optik dient dem Ziel des Wissens von Gott. Das Ziel der *unio* wird als Schau und Vision beschrieben und geht gleichzeitig über die Vision als reines Sehen hinaus: Sie ist sowohl Erkennen Gottes als auch rechtes Seh- Handeln. Eine solche Seh- Handlungstheorie nimmt alle beschriebenen Bezüge wieder auf und verbindet sie zu einem Tun: Die Bildkonstruktion als Bloß- und Farblos-Werden bei einer gleichzeitig rekursiven Haltung, welche die Gleichheit mit Gott als Voraussetzung der Schau betrachtet. Die Belege für die Vision nimmt auch die Intentionen der Kontexte auf und ist damit zweifach bei Eckhart beschrieben: Sowohl als spekulatives Wissen als auch mystisches Erfassen Gottes. Die Quellenbelege spiegeln von Herkunft und Inhalt die ganze Vielfalt der bisherigen Fundstellen. Sie sind dem lateinischen Werk entnommen und tragen Züge einer spekulativen Sprache, und entstammen gleichzeitig auch dem deutschen Werk, wo die Formulierungen deutliche Bezüge zum Hohenlied haben.

Der am Ende von 5.6 behandelte Fundort zum Dialog im *Liber parabolarum genesis* wird von Eckhart zu einem Bild der visuellen *unio* ausgebaut:

*Diese Hinordnung aufeinander und der Blick, der zwischen Gott und dem obersten Seelenteil hin und her geht, ist (für die Seele) ganz natürlich [...].*⁵⁰⁹

Der Blickkontakt ist ein Dialog, der mit *hin und her* wechselseitig abläuft. Gleichzeitig beeindruckt die Selbstverständlichkeit des Vorganges, wie es das *ganz natürlich* ausdrückt.

In *Sermo 56* beschreibt Eckhart dann, dass es aber noch einen Unterschied zwischen dem Sehen Gottes zu dem des Menschen gibt:

*Gott sieht nämlich nicht wie wir, indem er innerlich aufnimmt, sondern indem er nach außen wirkt. Denn durch sein Sehen wirkt er und durch sein Wirken macht er andere sehen.*⁵¹⁰

Das Ziel der Predigt ist die Erläuterung der Frage, wie der Herr herabkommt, und dies mittels einer Exegese von Joh.4,46-53. Die Datierung der *Sermones* auf 1322 bis 1325⁵¹¹ ist unsicher, die Autorfrage darüber hinaus ungeklärt.⁵¹² Eckhart begründet das Auge Gottes neuplatonisch: „Das Auge Gottes hat schöpferische Kraft. Analog dem plotinischen Nous, nach dem durch den Blick Gottes der Sohn gezeugt wird, entwickeln Johannes Eriugena und nach ihm Meister Eckhart und Jakob Böhme die Theorie von der Entstehung des Seins aus dem Blick Gottes: Gott sieht sich selbst und gestaltet sich selbst im Sohn.“⁵¹³ Insofern alles, was gewirkt ist, von Gott stammt, kann der Mensch, wenn er Objekte sieht, diese nur aufgrund göttlichen Wirkens sehen. Der Blick des Menschen ist damit keineswegs allein sein eigenes Verdienst, sondern eben auch göttliches, wie das vorangehende Zitat formulierte: *und durch sein Wirken macht er andere sehen*. Das Zitat formuliert eine zweifache Wirkung des göttlichen Sehens: Zum einen als nicht näher bestimmte äußere Wirkung, zum anderen als menschlicher Blick, denn er ist auch Ergebnis des göttlichen Blickes. Bei Eckhart wird die Sehhandlung zu einer wechselseitigen visuellen Verwobenheit. Die weiteren Befunde zeigen, dass diese *unio* zu einem

⁵⁰⁹ *Iste autem ordo et respectus mutuus dei et supremi animae naturalissimus est [...]* (LW Bd. I S. 606f.).

⁵¹⁰ *Deus enim non videt sicut nos intus suscipiendo, sed extra mittendo. Videndo enim efficit et efficiendo facit alios videre* (LW Bd. IV S. 394).

⁵¹¹ Siehe Einleitung von Koch zu den *Sermones* LW Bd. IV S. XXIV Anm. 1.

⁵¹² Siehe dazu: Koch in LW Bd. IV S. XXIX: „Die ganze Sammlung ist eine Sammlung von Entwürfen, von denen eigentlich kein einziger bis zum letzten ausgearbeitet ist.“

naheliegenden Folgeschritt führt: Indem das menschliche Sehen die Wirkung Gottes ist, sieht Gott im menschlichen Blick sich selber.

Die Seele ist aber nicht nur passiv. In den vorangehenden Abschnitten wurde darauf hingewiesen, dass Eckhart Intentionen vorstellt, denen der Mensch folgen soll um Gott zu schauen. Während das Bewirkt-werden das Sehen zu einem Prozess göttlichen Handelns macht, nimmt *Sermo 54* den Aspekt menschlicher Sehhandlung auf, die als Gleichgestaltung mit Gott beschrieben wurde:

*So muß die Seele, um Gott schauen zu können, ihm erstens durch Verklärung gleichgestaltet werden.*⁵¹⁴

Die Predigt legt Jes Sir 15,5 aus: „Der Herr hat ihn erfüllt (mit Geist)“. Im Kontext führt Eckhart aus, wie die Seele Gott erfasst. Visualität ist darin das wichtigste Erklärungsmodell. Darüber hinaus zitiert der Kontext auch die zweite vorgestellte Intention des Seh-Handelns: das Farblos-Werden. Die Verklärung meint im Zitat die Läuterung vom Unvollkommenen. Dies erreicht der Mensch, indem er sich von aller Farbe befreit, Eckhart nimmt genau den Zusammenhang auf, der in Kapitel 5.5 anhand des lateinischen Werks beschrieben wurde. Die ganze Predigt liest sich wie eine Zusammenfassung der in dieser Untersuchung vorgestellten Motive der spirituellen Optik Eckharts. Der Gedanke, die Seele Gott gleich zu gestalten, in einer so nüchternen wie uneingeschränkten Formulierung gefasst, liest sich innerhalb des eckhartschen Konzeptes folgerichtig, dennoch wird hier deutlich, warum bestimmte Formulierungen Kritik und Irritation der Zeit herausforderten. Eckhart bezieht sich auf den Grundsatz, dass Erkennen nur durch Gleiches zum Gleichen stattfindet, und durch das *muß* des Zitats tritt an dieser Stelle der daraus resultierende Aufforderungscharakter sehr deutlich hervor.

Die *unio* bleibt aber nicht nur bei einer Gleichheit stehen, auf die sich der Mensch hinentwickeln muss. Wie schon dargestellt wurde, ist die Gleichheit als *Sproß* immer schon vorhanden, sie muss vom Menschen nur selbst- rekursiv entwickelt werden, wie er im Johanneskommentar zeigt, der im Folgenden als Hauptfundort für die Formulierung der *unio* mehrfach zitiert wird. Eckhart geht hier von Joh. 10,15b aus:

⁵¹³ Schleusener-Eichholz (1985) S. 1100.

„Ich kenne meine Schafe, und meine kennen mich“.⁵¹⁵ Er fügt nach einem ersten Ansatz erläuternd noch 1. Kor. 13,12 hinzu: „jetzt erkenne ich teilweise, dann aber werde ich erkennen, wie auch ich erkannt bin“. Darauf folgend kommt er schließlich zum Sehvermögen:

*Die Erkenntnis als Sproß ist also völlig das gleiche Erkenntnisbild oder Bild, wodurch der sichtbare Gegenstand erkannt wird und wodurch der Sehende oder der Gesichtssinn der Möglichkeit nach in Wirklichkeit sieht.*⁵¹⁶

Zunächst liest sich der Satz nicht als Kommentar zur Frage, wie der Mensch zur Schau Gottes gelangt, denn Eckhart spricht hier vom *sichtbare(n) Gegenstand*. Allerdings ist der Textzusammenhang immer noch mit der Erläuterung von Joh. 10,15b als Suche nach Wissen von Gott zu lesen. Auf der einen Seite, so das Zitat, steht die *Erkenntnis als Sproß*, auf der anderen der *sichtbare Gegenstand*. Eckhart fasst im Zitat Wissen als Ergebnis einer Gleichheit, die im Werdeprozess ist: Die Erkenntnis ist *als Sproß* und muss wachsen.⁵¹⁷ Dies bedeutet, dass der Mensch selbst-rekursiv das erkennt, was in ihm grundgelegt. Aber nur weil es in ihm grundgelegt ist, kann er es überhaupt erkennen. Verursachung und Ergebnis fallen in Eckharts Sehhandlungen zusammen. Dadurch ist der Bildbegriff bei Eckhart, wie S. Köbele schreibt, „zirkulär“: Das Abbild ist immer schon Urbild, und in den jeweiligen Zitaten bezieht sich Eckhart entweder auf den einen oder anderen Sinn des Wortes *bilde*.⁵¹⁸ Dies entspricht einer schon gemachten Beobachtung: Nicht nur am Ende, im vollzogenen Blickdialog steht die Gleichheit mit Gott, sondern auch schon vorausgehend am Anfang, um den Dialog zu ermöglichen. Als *imago* wohnt dem Menschen bzw. seinem inneren Sehvermögen immer schon das *exemplar* inne. Eckhart umschreibt diese Einsicht:

⁵¹⁴ *Sic anima, ut deum videat, debet primo deo configurari per transfigurationem* (LW Bd. IV S. 448).

⁵¹⁵ Das Kapitel wurde schon im vorangegangenen Kapitel erörtert, siehe Kapitel 5.4.

⁵¹⁶ *Est ergo proles notitia species sive imago eadem prorsus qua visibile obiectum cognoscitur et qua videns sive visus potentia videt actu* (LW Bd. III S. 436).

⁵¹⁷ Der Sproß ist auch Bild in LW Bd. I S. 620f., siehe dazu das Ende von Kapitel 5.6.

⁵¹⁸ Vgl. Köbele Predigt 16b (1998) S. 52.

*Potenz und Akt, der Erkennende und das Erkannte sind eins [...].*⁵¹⁹

Das Urbild ist die Potenz, die grundsätzliche Möglichkeit, die im Akt verwirklicht werden muss. Wie schon im Kapitel zur Gleichheit dargestellt, nimmt Eckhart auch hier den Gedanken vom Sohn Gottes auf, um seine Bildtheorie zu begründen:

*[...] denn der Vater, der Gegenstand -, und der Sohn, der gezeugte Sproß,- Erkenntnisbild oder Akt, das Sehen selbst - sind im Sehen und Sehenden eins.*⁵²⁰

Die Identität des Subjekts mit einem Gegenstand entspricht der mit dem Vater. Wieder nimmt Eckhart die Formulierung *Sproß* auf, so dass es sich ebenfalls um eine *imago – exemplar-* Beziehung handelt. Im Zentrum des Satzes steht weiterhin der *Akt, das Sehen selbst*: Das Wissen um Gott wird durch den Sehakt beschreibbar.

Die Rekursivität wird noch gesteigert. Nicht nur der Mensch blickt in sich hinein, sondern auch das Gesehene blickt zurück:

*weil das Sichtbare in seiner Verwirklichung, insofern es Gegenstand ist, sich ganz, insofern es Gegenstand ist, dem Sehen entgegenstellt, so steht fest, daß in dem ersten Erkenntnisbild oder Bild, wodurch das Sehen sieht, auch das Sichtbare selbst, wenn es erkennen könnte, sich selbst sähe und den Sehenden sähe [...].*⁵²¹

Im ersten Teil des Zitates insistiert Eckhart noch einmal auf den Unterschied Gegenstand - gesehene Bild, deswegen der zweimalige Zusatz *insofern es Gegenstand ist*. Im zweiten Teil kommt die Neuerung, was Eckhart aber als Konjunktiv formuliert, weil es hier um Gegenstände geht: Das gesehene Objekt bleibt nicht passiv, indem es wahrgenommen wird. Vielmehr könnte es, sofern es die Möglichkeit hätte zu sehen, im Augenblick des Wahrgenommen - Werdens zurückblicken. Der Gedankengang erhält eine größere Tragweite, wenn das Gegenüber kein Gegenstand, sondern Gott ist. Damit ist Eckharts Sehtheorie dialogisch auf ein antwortendes Gegenüber ausgerichtet, denn wenn der

⁵¹⁹ *Et iterum quod potentia et actus, intelligens et intellectum unum sunt [...]* (LW Bd. III S. 436).

⁵²⁰ *quia pater, obiectum-, filius, proles genita,- species sive actus, visio ipsa- in visu et vidente unum sunt* (LW Bd. III S. 436).

⁵²¹ *quia visibile actu, in quantum obiectum, se totum, in quantum obiectum, obicit visui, constat quod in prima specie sive imagine, qua visus videt, et ipsum visibile, si esset cognoscens, se ipsum videret et videntem videret [...]* (LW Bd. III S. 436).

ursprüngliche Betrachter wieder angeschaut wird, so wird er selbst als Angeschauter sehend.

Eckhart weitet diese Beziehung des Blickes, die er innertrinitarisch an Vater und Sohn beschreibt, durch biblische Zitate auf alle Menschen aus:

[...] *Und das ist der Sinn des Wortes: 'mit unverhültem Antlitz schauen wir alle den Glanz Gottes und werden in daßselbe Bild verwandelt' (2. Kor. 3,18).*⁵²²

Die Schauenden befinden sich sowohl in einem Dialog- wie Konstitutionsverhältnis. Der von Eckhart selbst benutzte Begriff des Gesprächs ist am besten geeignet, die *unio* zu umreißen. In der Verschmelzung beider Dialogpartner ist es ein Ereignis, das sich selbst begründet und dadurch auf beide Teilnehmer wirkt. Ein solcher Dialog ist enthierarchisiert: Beide Partner verschmelzen und damit auch die Rangordnung. Nikolaus von Kues wird an diese Optik anknüpfen, wie K. Flasch beschreibt: „Das göttliche Sehen ist das göttliche Sein, und mein Sein ist das Angeblicktwerden durch die kreative Zuwendung des göttlichen Blicks.“⁵²³ Und es sind dies die inhaltlichen Bezüge, in denen Nikolaus von Kues eine religiöse Dimension entwickelt: „Wir sehen im Bilde Gottes Sehen. Der Blick ist wechselseitig. Gottes Sehen ist nichts anderes, als daß er von mir gesehen wird. In Gebetsform spricht Cusanus dies eckhartsche Motiv aus, das man später die Einheit von Subjekt und Objekt nennen wird [...].“⁵²⁴

Das deutsche Werk gibt diesen Zusammenhang wieder und konzentriert sich dabei auf die Formulierung der Schau Gottes als Dialog und Gespräch. In einem seiner bekanntesten Bildreden über die Gottesschau heißt es:

Man muß wissen, daß Gott zu erkennen und von Gott erkannt zu werden, Gott zu sehen und von Gott gesehen zu werden, der Sache nach eins ist. Darin erkennen wir Gott und sehen, daß er uns sehen

⁵²² *Et hoc est quod Cor. 3 dicitur: 'nos omnes revelata facie gloriam dei speculantes in eandem imaginem transformamur'* (LW Bd. III S. 436).

⁵²³ Flasch: Kues (2001) S. 418.

⁵²⁴ Flasch: Kues (2001) S. 419. An anderer Stelle wird der Autor noch genauer (ebd. S. 431): „Die cusanische Analyse des Sehens ist nun darauf angelegt, den rationalen Charakter des Sehens zunächst festzuhalten, also den Anteil des Verstandes an der Sehnehmung nachzuweisen – schon die Aufmerksamkeit auf das Gesehene und daß wir überhaupt etwas Bestimmtes sehen, ist der Tätigkeit der ratio zuzuschreiben -, dann aber eine optische Erfahrung aufzusuchen, die den Verstand an seiner alltäglich gewordenen Gestaltung des Sehens irremacht.“

*und erkennen macht. Und so, wie die Luft, die erleuchtet ist, nichts anderes ist, als daß sie erleuchtet ist, so erkennen wir dadurch, daß wir erkannt werden und daß er (=Gott) uns sich erkennen macht (DW Bd. III S. 562).*⁵²⁵

Die hier zitierte Predigt 76, eine Auslegung von 1. Joh.3,1 geht der Frage nach, wie Gott erkannt wird. Das Zitat ist an exponierter Stelle gleich am Anfang der Predigt zu finden. Der gesamte Predigttext nennt Kernbegriffe eckhartschen Denkens im Zusammenhang mit der Visualität. So erläutert Eckhart hier die Gottessohnschaft als inneres Erkennen. Die im Kapitel über die Gleichheit schon behandelte Predigt wurde auf die Jahre 1311, 1316 oder 1322 datiert und liegt damit zeitlich kurz vor oder nach dem Johanneskommentar.⁵²⁶

Im vorliegenden Zitat wird *erkennen* mehrfach beschrieben. Die Wiederholungen spiegeln die Weise, wie sich Eckhart der Bedeutung des Phänomens anzunähern versucht. Die Nuancen, die Eckhart *erkennen* gibt, sind vielschichtig:

- *Gott zu erkennen*
- *von Gott erkannt zu werden*
- *(Gott) uns [...] erkennen macht*
- *(Gott) uns sich erkennen macht.*

Durch die verschiedenen Formulierungen wird deutlich, dass Eckhart dem Erkennen eine mehrfache Perspektive gibt. Im Zentrum stehen dabei sowohl aktive wie passive Züge. Auf der einen Seite findet sich der aktive Ausdruck *erkennen*, auf der anderen, was uns *erkennen macht*. Das Erkennen zwischen Gott und Mensch spiegelt einen Moment der Verständigung wieder, der sich immer wiederholt und zum Prozess gedehnt wird. Darin gleicht er einem Dialog, dessen Verständigungsprozess sich selbst fortschreibt und sich in einzelnen Dialogschritten ereignishaft aktualisiert.

Das Wechselspiel des Blickes, das dialogartige Kennzeichen hat, wird im *Liber parabolarum* zu einem Bildbereich der *unio*. Obwohl es dem lateinischen Werk

⁵²⁵ *Ez ist ze wizzenne, daz daz ein ist nâch dingen: got bekennen und von gote bekant ze sinne und got sehen und von gote gesehen ze sinne. In dem bekennen wir got und sehen, daz er uns machet gesehede und bekennende. Und als der luft, der erliuhtet ist, niht anders enist, wan daz er erliuhtet, wan von dem erliuhtet er, daz er erliuhtet ist, alsô bekennen wir, daz wir bekant sin und daz er uns sich machet bekennende (DW Bd. III S. 310 - 312).*

⁵²⁶ Theisen (1990) S. 139.

entstammt, ergänzt es auch sinnliche Eindrücke jenseits spekulativer Formulierungen.

Der schon am Anfang des Kapitels zum Teil zitierte Beleg lautet vollständig:

*Diese Hinordnung aufeinander und der Blick, der zwischen Gott und dem obersten Seelenteil hin und her geht, ist (für die Seele) ganz natürlich, ist voller Wahrheit und voller Süße, denn er ist (ihr) ganz angemessen und gegründet in der Wurzel und Quelle alles Guten, nämlich in der Ordnung [...].*⁵²⁷

Die Erkenntnis- wie auch Sehtätigkeit des Menschen ist dabei identisch mit der Gottes.⁵²⁸ Damit wird der Mensch einerseits unbestrittener Ort der Erkenntnis und als Erkenntnissubjekt souverän, auf der anderen Seite wird gleichzeitig diese Subjektivität überschritten.

Diese Art der Gleichheit der Erkenntnissubjekte beschreibt Eckhart auch in Predigt 12. Aus der Erkenntnistätigkeit wird Farbe und Sehen:

*Soll mein Auge die Farbe sehen, so muß es ledig sein aller Farbe. Sehe ich blaue oder weiße Farbe, so ist das Sehen meines Auges, das die Farbe sieht - ist eben das, was da sieht, daßselbe wie das, was da gesehen wird mit dem Auge. Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht; mein Auge und Gottes Auge, das ist ein Auge und ein Sehen und ein Erkennen und ein Lieben (DW Bd. I S. 478).*⁵²⁹

Predigt 12 legt Jes. Sir. 24,30/31 aus: „Wer mich hört, der schämt sich nicht.“ und ist in die Kölner Zeit auf 1325 datiert worden.⁵³⁰ Der späte Zeitpunkt macht plausibel, wie kunstvoll und vielfältig hier die gesamten Bezüge zur spirituellen Optik auftauchen. Das Thema der Predigt lautet, wie Gott zu erfahren ist, und findet die Antwort gegen Ende des Textes immer mehr in dem Gedanken der Gleichheit und Gelassenheit. Kurz vor dem hier zitierten Beleg bezieht sich Eckhart auf den Gedanken der Farblosigkeit und kommt übergangslos zu der hier zitierten

⁵²⁷ *Iste autem ordo et respectus mutuus dei et supremi animae naturalissimus est, verissimus est et dulcissimus est, utpote convenientissimus et fundatus in radice et fonte omnis boni, qui est ordo [...]* (LW Bd. I S. 607).

⁵²⁸ Vgl. Schönberger (1997) S. 251 und S. 256. Hiermit steht Eckhart im Gegensatz zu Thomas von Aquin, vgl. Schönberger (1997) S. 253.

⁵²⁹ *Sol mîn ouge sehen die varwe, sô muoz ez ledic sîn aller varwe. Sihe ich blâwe oder wîze varwe, diu gesiht mînes ougen, daz dâ sihet die varwe, daz selbe, daz dâ sihet, daz ist daz selbe, daz dâ gesehen wirt mit dem ougen. Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet; mîn ouge und gotes ouge daz ist êin ouge und êin gesiht und êin bekennen und êin minnen* (DW Bd. I S. 201). Der gleiche Zusammenhang findet sich auch in LW Bd. I S. 499.

Wiederholung des Erkenntnisgedankens aus dem Johanneskommentar, allerdings in optischer Metaphorik und ergänzt um den wichtigen Zusatz der Liebe. Der Beleg ist zweigeteilt in den Bildbereich der Optik und der Übertragung auf Menschen- und Gottesauge. Im Schlusssatz erfährt der Vergleich eine qualitative Steigerung: *ein Auge und ein Sehen und ein Erkennen und ein Lieben*. Die Erwähnung der Liebe ist neu, wurde doch bislang die Logizität der eckhartschen Bilder herausgestellt. Die Liebe gibt aber die Richtung vor, in der Eckhart sein Erkenntnismodell verstanden wissen will. In der Anwendung des Seh- und Erkenntnismodells stellt Eckhart mit der Brautmystik eine Verbindung zu traditionellen Beschreibungsmöglichkeiten der Gotteinung her, was zeigt, dass auch Eckharts Einungsmodell das Moment der Liebesunio innewohnt. Damit wendet sich sein Seh- und Erkenntnismodell wieder einem tradierten mystischen Duktus zu. Vor allem in diesem Sinn zitiert Eckhart das Hohelied:

*'verwundet hast du mein Herz mit einem einzigen Blick deiner Augen' (Hohel. 4,9).*⁵³¹

Das Hohelied berührt sich nicht nur bei Eckhart mit dem Thema des Sehens. Der Zusammenhang ist auch in anderen mystischen Texten zu finden, wie etwa dem St. Trudperter Hohelied:⁵³² „Es [= das Hohelied] ist eine Sehkraft der anschauenden Fähigkeiten. Es ist eine Weide für die inneren Sinne.“⁵³³

An anderer Stelle spricht das St. Trudperter Hohelied brautmystisch von den Augen des Geliebten, allerdings bleibt die Bildlichkeit ganz innerhalb traditioneller Allegorese, die das linke und das rechte Auge eigenständig deutet.⁵³⁴ Insgesamt ist die Eigenschaft Gottes, zu sehen, zum „psychischen Anthropomorphismus“⁵³⁵ zu

⁵³⁰ Theisen (1990) S. 122.

⁵³¹ *'vulnerasti cor meum in uno oculorum <tuorum>* (LW Bd. IV S. 433). Auch zitiert in: LW Bd. IV S. 402. Weitere Hohelied-Anknüpfungen als Beschreibung der *unio*: LW Bd. I S. 470; LW Bd. I S. 616; LW Bd. IV S. 433.

⁵³² „Denn die mystische Vereinigung kann im Blick erfolgen, so im St. Trudperter Hohenlied, später bei Meister Eckhart [...]“. (Schleusener-Eichholz (1985) S. 1103)

⁵³³ *ez ist ouch sehen der gesiuneclichen tugende. Ez ist ein weide der inneren sinne*. Ohly (1998) S. 28f.

⁵³⁴ Vgl. Ohly (1998) S. 179.

⁵³⁵ Schleusener-Eichholz (1985) S. 1080.

rechnen: „Gott wird mit menschlichen Eigenschaften und Affekten begabt.“⁵³⁶ Die Identität mit Gott ist für Eckhart der Zustand der Liebe: „die Liebe, die Gott ist, im Bezug auf das Einzig-Eine verstehen heißt, daß sie nicht intentional gewonnen werden kann, sondern nur als Sprung in die Identität zu erreichen ist.“⁵³⁷

Diese Liebesunio ist Ergebnis der Sehtätigkeit, wie Eckhart sie beschreibt. Sie weitet den Begriff der Vision auf Wissen und Handeln aus. Das Gesehene kann durchaus körperlich-sinnlich empfunden werden, muss als rechte Vision aber ein richtiges Wissen von Gott vermitteln. Eckharts Sehhandlungen überschreiten die Vision, indem sie darauf gründen, dass der Schauende die Bilder selbst konstruiert, und zwar mittels von Farblosigkeit und Gleichheit mit Gott. Der Diskurs der spirituellen Optik ist von dieser selbst-rekursiven Form der Seh-Haltung bestimmt: Gott als zu Schauender ist im Menschen grundgelegt und damit Ursache und Ziel der Sehhandlung.

5.7 Vom Sehen Gottes zum Sehen der Welt: Sehen als Übung

Die spirituelle Optik zielt bei Eckhart über das Sehen Gottes hinaus in einem letzten hier zu beschreibenden gedanklichen Schritt auch auf das Sehen der Welt. Die Merkmale der bis hierhin beschriebenen Sehhaltung, ihre Bildkonstitution und Intentionen liefern die Bewertungskriterien dafür, wie der Mensch im Alltag sehen soll. So wie äußere Haltungen etwa in Gebet und Andacht festgelegt sind, so beschreibt Eckhart die Form des rechten Sehens als Frömmigkeitsgeste. Die Wirklichkeit mit ihren Gegenständen des Sehens wird dabei als Schöpfung Gottes verstanden, welche zur Übung des Menschen da ist: „Meister Eckhart hält es für möglich, dass die Betrachtung der Welt das Seelenauge für das göttliche Licht stärkt

⁵³⁶ Ebd.

⁵³⁷ Haug: Predigt 63 (1998) S. 212. Auch: „Gott als Liebe im Sinne des Einzig-Einen impliziert also eine Gotteserfahrung, die in der für Eckhart charakteristischen Weise die Identität in der *unio* aufs äußerste forciert.“ Ebd. S. 213.

[...].⁵³⁸ Die praktische Wirksamkeit der spirituellen Optik Eckharts dient also ebenfalls dem Ziel, Gott näher zu kommen. In der folgenden Untersuchung wird dies in drei gedanklichen Schritten beschrieben. Zum Ersten wird vorgestellt, dass Eckhart den Blick direkt mit Absicht übersetzt, zum Zweiten, dass der Mensch bei falscher Absicht aus der *unio* herausfällt, und zum Dritten gezeigt, wie die richtige Absicht des Sehens zu einem Üben an der Welt führt.

In der Fortsetzung des am Ende des vorangegangenen Kapitels präsentierten Zitats aus *Sermo* 47,1 beschreibt Eckhart das gute Werk und stellt dar, dass sich alle Kräfte des Menschen auf das Göttliche orientieren sollen:

*'verwundet hast du mein Herz mit einem (einzigem Blick) deiner Augen' (Hohel. 4,9), das heißt mit der Einigung oder der Einheit deiner Absicht; denn das Auge bedeutet die Absicht, wie weiter oben dargelegt wurde.*⁵³⁹

Zügellosigkeit ist ein auch im St. Trudperter Hohelied zitierter Topos.⁵⁴⁰ Das Auge ist bei Eckhart nicht nur aktiv, indem es Absichten und Intentionen verwirklicht, sondern es ist selbst Absicht, hat also immer schon eine innerlich- intentionale Dimension. Deswegen ist es besonders wichtig, auch im Alltag auf das Auge und seine Absichten zu achten.

Eckhart wiederholt diesen Zusammenhang auch im *Expositio libri Sapientiae*:

*Sieh zu, daß das Licht, das in dir ist, nicht Finsternis sei!' 'Die Leuchte deines Leibes ist dein Auge' (Luk. 11,35.34). Das Auge bedeutet die Absicht, nach Isidor Vom höchsten Gut, vielleicht im zweiten Buch [...].*⁵⁴¹

⁵³⁸ Schleusener-Eichholz (1985) S. 1048.

⁵³⁹ *'vulnerasti cor meum in uno oculorum tuorum', id est in unione sive unitate intentiones tuae; oculus enim intentio est, sicut iam supra patuit.* (LW Bd. IV S. 402).

⁵⁴⁰ „Der Zügellosigkeit sollst du deine Augen und der bösen Rede deinen Mund verweigern.“ *du solt der losheit diniu oguen versagen unde der dansunge die zungen.* Ohly (1998) S. 284f.

⁵⁴¹ *'vide, ne lumen quod in te est tenebrae sint'. 'Lucerna corporis tui est oculus tuus'. Oculus intentio est, secundum Isidorum De summo bono, libro fartassis secundo [...].* (LW Bd. II S. 570f.).

Eckhart knüpft darüber hinaus auch an Augustinus an: *Augustin sagt in seiner Auslegung der Bergpredigt: 'unter dem Auge müssen wir hier die Absicht verstehen', 'denn nicht soll man erwägen, was einer tut, sondern in welcher Gesinnung er es tut'.*

Augustinus De Sermone domini in monte: 'oculum hic accipere debemus intentionem.' (LW Bd. IV S. 130).

In diesem Beleg wechselt die Zitation: Vom in der Mystik oft verwendeten Hohenlied zu Isidor. Eckhart verstärkt seinen Gedanken zusätzlich mit einem Bibelzitat. Im Kontext des Belegs diskutiert er, wie man gerecht handeln kann. Das Kriterium dafür ist bei ihm die Intention, mit der eine Handlung ausgeführt wird, was genau die Stelle der ethischen Erörterung ist, an der er das Auge nennt.

Den ethischen Zusammenhang baut Eckhart in *Sermo* 45 aus, in der das Auge wie die Gesamtheit körperlicher Haltung zum Ausdruck des inneren Habitus werden. Dieser Zusammenhang, den er hier mit Bernhard v. Clairvaux zitiert, ist Grundlage einer Frömmigkeit, welche den äußeren Gesten innere Intentionen beordnet. Für das Auge gilt, was auch schon für den Körper insgesamt festgestellt wurde: Alle Gesten sind heilsrelevant:

*Was ist aber Zucht? Bernhard sagt von ihr: 'wie wohl ordnet die Zucht die ganze Haltung des Leibes und die Verfassung des Geistes! Den Nacken beugt sie, die Miene glättet sie, die Augen bindet sie, rohes Lachen hält sie hintan, die Zunge zähmt sie, die Genußsucht hält sie im Zaum, den Zorn besänftigt sie und (selbst) den Gang bestimmt sie.'*⁵⁴²

Die Predigt ist eine Auslegung von Eph.6,13: „Empfangt die Waffenrüstung Gottes!“ Die Waffenrüstung ist ein am Menschen äußerlich sichtbares Kleid Gottes, von Eckhart mit Zucht übersetzt. Auch hier ist das Auge Merkmal der inneren Haltung eines Tugendhabitus.

Warum rücken die Augen zu dieser zentralen Stellung auf? Die Antwort gründet auf Kernbereiche der spirituellen Optik: Sehen ist in Eckharts Denken mit Erkennen parallelisiert, das Sehen Gottes ist die Erkenntnis der Wahrheit, was Eckhart im Johanneskommentar ausdrückt:

⁵⁴² *Sed quid est disciplina? Bernardus: „o quam compositum reddit omnem corporis statum et mentis habitum disciplina! Cervicem submittit, vultum componit, oculos ligat, cachinnos cohibet, linguam moderatur, gulam refrenat, iram sedat, incessum format* (LW Bd. IV S. 374f.). Der Passus wurde schon in Kapitel 4.2 b. hinsichtlich der weiteren körperlichen Bezüge über das Sehen hinaus untersucht (Gang, Zunge usw.). Eckhart zitiert hier Bernhard, d. h. es ist immer noch der Autor Eckhart, der hier einen Gedankengang präsentiert. Die ‚Zucht der Sinne‘ hat eine nicht zu überschauende abendländische Tradition: „Dieser Gedanke der Erziehung und Gewöhnung des Seelenauges ist griechischen Ursprungs ebenso wie der, daß das Seelenaug der Erleuchtung bedarf, um in diesem Licht das Wahre zu erkennen.“ (Schleusener-Eichholz (1985) S. 1048.) Siehe dazu vor allem: Schmitt (1992)

*Das Angesicht des Herrn ist die Kenntnis der Wahrheit.*⁵⁴³

Das Zitat ist nicht nur eine im Text beiläufig auftauchende Beschreibung des Gesichts Gottes sondern bildet den Kern seiner Erörterung, in der Eckhart nach sicheren Merkmalen richtigen Wissens sucht. Dies ist motiviert von der Frage nach sicheren Schlusskriterien sowohl in der Philosophie als auch in der Exegese. Das Antlitz wird hier wie auch sonstigen Werk Eckharts synonym mit Sehen gebraucht.⁵⁴⁴ Eckhart erörtert, was passiert, wenn ein Mensch sein Antlitz und Auge von Gott abwendet, mit dem Ergebnis, dass dieser Mensch sündig ist, wie es die Auslegung von „Adam verbarg sich“ im Genesiskommentar beschreibt:

*'Wer böse handelt, haßt das Licht' (Joh. 3,20). Merke: erstens verbarg er sich, weil er sich von Gott abwandte [...].*⁵⁴⁵

Die kurze exegetische Erörterung fährt weiter fort, indem sie erklärt, dass dann auch Gott sich vor dem Menschen verbirgt. Im Exoduskommentar wird Eckhart deutlicher:

*Er [= der Sklave] wälzt seinen ganzen Leib im Unrat und beschmutzt sein Angesicht vor den Augen aller und freut sich [...].*⁵⁴⁶

Dies ist nicht nur eine bildhafte Anmerkung zur Auslegung von Sklave, sondern findet sich in einer moralischen Abhandlung darüber, wie man tugendhaft lebt. Als wichtigsten Hinderungsgrund dafür schildert Eckhart unkontrolliertes Begehren.

Nicht nur der Mensch kann den Blick abwenden, wer sein Trachten nicht auf Gott richtet, fällt auch aus dem göttlichen Blick heraus, was ganz dem im vorangegangenen Kapitel beschriebenen Verständnis der *unio* als gegenseitige Korrespondenz des Blickes entspricht. So heißt es in Predigt 5a:

Gott erkennt auch nichts außerhalb seiner, sondern sein Auge ist nur auf ihn selbst gerichtet. Was er sieht, das sieht er alles in sich.

⁵⁴³ *Facies domini veritatis notitia est* (LW Bd. III S. 380).

⁵⁴⁴ Das Auge wird synonym zu Antlitz, weil es im Zentrum des Organs ist, auf das Gottes Handeln sich direkt auswirkt: *Gott blies ihm heißt es, den Lebensatem ins Antlitz. Inspiravit, inquit, deus in faciem eius spiraculum vitae.* LW Bd. I S. 324. Vgl. LW Bd. I S. 550f. Mit Avicenna ist das Antlitz auch das Vernunftvermögen der Seele, vgl. LW Bd. I S. 605.

⁵⁴⁵ *'qui male agit, odit lucem'. Nota: Abscondit se primo, quia avertit se a deo [...]* (LW Bd. I S. 354).

⁵⁴⁶ *et involvit totum corpus suum in sordibus et inquinat faciem suam in oculis omnium qui vident; ipse vero ridet et laetatur [...]* (LW Bd. II S. 168).

Darum sieht uns Gott nicht, wenn wir in Sünden sind (DW Bd. I S. 446).⁵⁴⁷

Die Predigt ist eine Auslegung von 1. Joh. 4,9: „Darin ist uns Gottes Liebe geoffenbart, daß er seinen Sohn in die Welt gesandt hat, auf daß wir durch ihn und mit ihm leben.“ Sie beschreibt, dass Gott sich ohne Teilung offenbart und allgegenwärtig ist, was auf den Zitatkontext bezogen auch heißt, dass er alles sieht. Die Datierung ist aufgrund der fragmentarischen Überlieferung nicht möglich.⁵⁴⁸ Das Zitat wurde in der Hinführung zu Eckhart dazu benutzt, Merkmale der eckhartschen Diskursführung vorzustellen, die hier durch die im Zusammenhang des bisherigen Kapitels erarbeiteten Kontexte verständlich sind: So wird das Zitat durch die schon erörterte stillschweigende Voraussetzung schlüssig, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann, was dazu führt, dass Gott sich in einem gleichen Partner selbst anschaut, der Blick Gottes also selbstbezüglich ist. Und so gibt die zitierte Stelle einen Hinweis auf die Partnerkonstellation: Der Mensch, der Gott sieht, muss gottgemäß innerhalb der göttlichen Schöpfung leben, d.h., dass zuerst die Gottesnähe steht und dann der Blick folgt. Gottesschau und die Aufforderung zu einem rechten Verhalten sind eng miteinander verbunden, weil der Mensch, der sündhaft ist, aus dem göttlichen Blick herausfällt. Dieser Gedanke ist in der mystischen Tradition vorgezeichnet, so im St. Trudperter Hohelied, in welchem der Mensch aus dem Blick Gottes herausfallen kann, wenn er, wie hier beschrieben, das göttliche Licht „entbehrt“: „[...] viel mehr beunruhigt und stört sie der Teufel. So Geartete entbehren das hohe Licht der inneren Augen und des königlichen Lichtes.“⁵⁴⁹

Es gibt einen falschen Gebrauch der Augen, vor dem Eckhart warnt:

⁵⁴⁷ *Got der erkennet ouch nutz usser im, sunder sin oug ist allein in sich selber gekert. waz er sicht, daz sicht er alles in im. dorum sicht unns gott nitt, so wir sind in sunden* (DW Bd. I S. 78). Das Zitat diente in der Hinführung zu Eckhart der Darstellung der für ihn typischen Umdeutungsarbeit.

⁵⁴⁸ Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. I S. 794.

⁵⁴⁹ *sunder der tiuvel unmüezeget sie unde irret sie daz sie nicht gesehent. Wande so getane darbent sich des erhoeheten liehtes der inneren ougen unde des küeneclichen liehtes.* Ohly (1998) S. 155.

obwohl 'Licht süß ist und es lieblich ist, mit den Augen die Sonne zu sehen' (Pred. 11,7), so erfreut jedoch ein Übermaß des Sichtbaren nicht den Gesichtssinn, sondern schädigt ihn.⁵⁵⁰

Im Kontext des Beleges aus dem Johanneskommentar wehrt Eckhart sich gegen ein Übermaß an Genuss der Tröstung. Dies erklärt das Ziel der Kritik, welche hier geäußert wird. Ein dauerndes Ansehen Gottes, verstanden als Vision, schädigt den Sinn, mit dem Gott empfunden wird. Die Kritik eines Übermaßes des Sichtbaren knüpft damit an die Kritik einer Vision an, die nur auf Gnadengewinn aus ist. Darüber hinaus ist auch eine weitere Erklärung denkbar, und zwar auf dem Hintergrund der Auffassung, dass Licht kranken Augen verhasst ist und schwache Augen blendet, ein Topos, der den Dichtern des 13. Jahrhunderts wohlbekannt war.⁵⁵¹ Dementsprechend gilt: „Augenkrankheit und Blindheit gelten ebenso wie andere Leiden als Strafen der Gottheit [...]“⁵⁵² Eckhart nimmt das Bild der Übermaß in Predigt 35 ebenfalls auf, wie weiter unten vorgestellt wird. Hier beschreibt er eine der Krankheit korrespondierende Verständnismöglichkeit der Schädigung: Der Mensch, der ungeübt ist, wird von dem göttlichen Licht als Übermaß geblendet. So liest sich dieses Zitat auch als Aufforderung zur Übung.

Wenn die Augen als Absicht verstanden werden, so wird jede Tätigkeit des Sehens ein Vorgang, der den Menschen entweder auf Gott zu oder von ihm fort bringt. Die Welt wird Anschauungsmaterial für den sich offenbarenden Gott. Diese Wirkung des Sehens formuliert Eckhart in Predigt 35:

Was ich lieblich sehe oder höre, das kommt geistig in mich (DW Bd. II S. 669).⁵⁵³

Die Predigt ist spät einzuordnen, und zwar Ostern 1325 oder 1326 nach Köln.⁵⁵⁴ In der Predigt fragt Eckhart nach der obersten Erkenntnis und formuliert sie im Bild des Antlitzes Gottes. Im Kontext wird als Weg dahin mehrfach die Farblosigkeit zitiert. Wenn das Auge die Absicht ist, so ist das Angeschauete immer schon als Ziel der

⁵⁵⁰ *Adhuc autem quamvis, dulce lumen, et delectabile oculis videre solem', Eccl. 11, excellentia tamen visibilis non delectat visum, sed corrumpit (LW Bd. III S. 317). Der gleiche Zusammenhang findet sich auch in Predigt 32 DW Bd. II S. 134f.*

⁵⁵¹ Vgl. Schleusener-Eichholz (1985) S. 147.

⁵⁵² RAC Bd. 1 (1950) Art. Auge. Sp. 960.

⁵⁵³ *Daz ich líplíche sihe oder hoere, daz kumet geistliche in mich (DW Bd. II S. 177f.).*

⁵⁵⁴ Siehe Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. II S. 950 und Theisen (1990) S. 122.

Absicht auch Ziel des Menschen. Das Zitat beschreibt hier nicht etwa eine kausale Bildentstehung im Auge, vielmehr verursacht der Sinnesreiz eine intentionale Veränderung im Geistigen, wie Eckhart durch den Zusatz *geistig in mich* formuliert. Was den Menschen geistig erreicht, wirkt sich innerlich auf seine Verfassung aus. In Predigt 32 folgert Eckhart daraus seine zentrale Forderung. Sehen wird also sowohl im Sehen Gottes wie auch der Objekte der Welt mit innerlichen Konsequenzen durchgeführt. Im Folgenden Zitat formuliert Eckhart als Handlungsanweisung, dass Sehen schädliche Ansprüche ablegen und nützliche ergänzen soll:

Dieses 'Sehen' soll auf zweierlei gerichtet sein: darauf, daß man ablege, was schädlich ist, und daß wir ergänzen, woran es uns gebricht (DW Bd. II S. 661).⁵⁵⁵

Im Zusammenhang der Predigt fragt Eckhart, wie Gott zu erkennen ist. Gleich am Anfang nennt er das Auge und stellt dar, dass die Welt nur darum geschaffen ist, zu üben, denn jeder Blick führt zu Gott hin oder von ihm fort:

Die Welt ist um ihretwillen [= um der Seele willen] zu dem Ende geschaffen worden, daß der Seele Auge geübt und gestärkt werde, auf daß sie das göttliche Licht aushalten könne. [...] ebenso ist das göttliche Licht so überstark und hell, daß der Seele Auge es nicht aushalten könnte, ohne daß es (=der Seele Auge) durch die Materie und durch Gleichnisse gekräftigt und emporgetragen und so geleitet und eingewohnt würde in das göttliche Licht (DW Bd. II S. 661).⁵⁵⁶

Eckhart beschreibt hier genau, wie der Blick übt. Das göttliche Licht kräftigt die Augen, indem es durch die Welt bzw. durch Gleichnisse vermittelt wird. Dann kommt es zum Emportragen zu Gott. Dies ist nicht als Widerspruch zu der Forderung zu verstehen, Gott ohne jedes Mittel zu sehen, denn Materie und Gleichnisse geben die Mittlerfunktion wieder auf, weil die Seele schließlich im göttlichen Licht wohnt

⁵⁵⁵ *Diz sehen sol zwivalt sîn: daz man abetuo, daz schedelich sî, und daz wir zuobüezen, des uns gebrichet (DW Bd. II S. 139).*

⁵⁵⁶ *Möhte sie [= die Seele] got bekennen âne die werlt, diu werlt enwaere nie durch sie geschaffen. Dar umbe ist diu werlt durch sie geschaffen, daz der sêle ouge geüebet und gesterket werde, daz si daz götliche lieht liden mac. [...] Also ist daz götliche lieht also überkrefitic und klâr, daz ez der sêle ouge niht geliden enmöhte, ez enwerde gestaetiget und üfgetragen bî materie und bî glîchnisse und enwerde alsô geleitet und gewenet in daz götliche lieht (DW Bd. II S. 134f.).*

und sich mit ihm vereinigt. Die ethische Konsequenz für die rechte Haltung des Auges formuliert Eckhart an gleicher Stelle:

Darum soll der Mensch seine Augen mit Fleiß behüten, daß sie nichts einbringen, was der Seele schädlich sei. (DW Bd. II S. 662).⁵⁵⁷

Diese von Eckhart geforderte Haltung lässt sich mit der praktischen Frömmigkeit verbinden. Eine mögliche Auswirkung beschreibt er in den Reden der Unterweisung Kapitel 2, hier ist sie alles andere als eine philosophische Seinsbetrachtung:

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; [...] (DW Bd. V S. 506).⁵⁵⁸

Die Ausführungen zur Zucht des Blickes und des Übens an der Welt kennzeichnet, dass sie vor allem den deutschen Werken entstammen. Dies ist auf die Praxisnähe des Themas zurückzuführen. Aber auch hier gibt es keine isolierten Einzelbefunde, da Eckhart Gedanken der lateinischen Werke übernimmt und andererseits die Absicht eines rechten Sehens auch dort formuliert.

Zusammenfassend kann konstatiert werden, dass Eckharts Diskurs der spirituellen Optik Topoi der mystischen Tradition einbindet, was verstärkt für die Beschreibungen der *unio* gilt. Die Grammatik, mit denen der eigene Diskurs die Bezüge verknüpft, überwindet aber die Vorgaben. Eckhart geht es nicht nur um eine Schau sinnlicher Eindrücke, sondern um ein erweitertes Sehen als Frömmigkeitshandeln, und dies zweifach, indem es sich zum einen direkt auf die Schau Gottes und zum anderen als Übung auf die Schau der Welt richtet. Insgesamt kann von einer Disziplin des Blickes gesprochen werden, in der Außen und Innen zu einem intentional verbundenen Vorgang werden.

Insgesamt ist am Auge eine Tendenz abzulesen, die als ‚Generalisierung‘ von Spiritualität umschrieben werden kann: Die Wirklichkeit ist eine der Bilder. Die

⁵⁵⁷ *Alsô krefticliche sol man beten, daz man wölte, daz alliu diu gelider des menschen und krefte, beidiu ougen, ôren, munt, hertze und alle sinne dar zuo gekêret waeren; [...] (DW Bd. V S. 191).*

Bilder werden ontologisch in die Richtung des hinter ihnen liegenden wahren, d.h. gottgemäßen Inhaltes depotenziert, wodurch die Wirklichkeit zur Läuterungsmöglichkeit des glaubenden Subjekts werden kann. Die Fähigkeit zur *unio* wird durch die optische Begründung auf alle Menschen ausgedehnt, während gleichzeitig der Einzelne zum Ort des religiösen Geschehens wird. Seine Erkenntnisfähigkeit wird aufgewertet und seine Subjekthaftigkeit mit Gott in der *unio* identisch. Darin liegt gleichermaßen eine Aufwertung wie auch Überschreitung der Subjektivität. Auch wenn bei Eckhart die *unio* häufig dialogische Züge trägt, ist es nicht möglich, mit dem Verschmelzen und Überschreiten von Subjektivität noch von einem Dialog zu sprechen. Der Glaubende ist in der *unio* gleichermaßen aktiv wie passiv.

Die Sinne werden vor allem unter dem Stichwort der Läuterung zum körperlich-praktischen Weg der Frömmigkeit: Die Perspektive ist dabei die der Abgeschlossenheit, welche sich als die ‚Zucht der Sinne‘ artikuliert. Diese ist keine Abfolge einzelner Übungen, sondern für den Alltag generalisiertes Verhalten eines ethisch verantwortlichen Subjektes. Damit stehen die Ausführungen zur Körperlichkeit nicht in Konflikt etwa zu spekulativen Inhalten, sondern fügen sich in die theoretischen Gedanken Eckharts ein.⁵⁵⁹ So eingefügt erhalten die Ausführungen zur Körperlichkeit, die in theologische Argumente und Bezüge eingebunden sind, welche bei Eckhart bis zu Aristoteles zurückreichen, logische Plausibilität. Insgesamt öffnet Eckhart damit dem wissenschaftlich-optischen Diskurs den Weg zur religiösen Erörterung, wie umgekehrt auch der religiösen Diskussion die Möglichkeit zu einer logisch-philosophischen Wertung. Wenn hier eine Logizität der Körperlichkeit behauptet wird, so steht Eckhart damit im Zentrum sowohl von scholastischen wie erlebnismystischen Strömungen der Zeit, die er zu einem Diskurs vereinigt.

⁵⁵⁸ *Dar umbe sol der mensche vlizicllichen behüeten siniu ougen, daz sie iht inbringen, daz der sêle schedelich sî.* (DW Bd. II S. 138).

⁵⁵⁹ Dazu Hasebrink (1998) S. 242: „Die Predigt über Pauli Bekehrung mit ihrer Hoheliedrezeption mag insofern auch als Beispiel dafür gelesen werden, wie funktional er die Rezeption einer bestimmten Tradition in seine Predigt zu integrieren versteht.“

Die Ausführungen zum Auge als religiös wirksamem Organ belegen Weiteres. Visualität dient der Ausprägung einer Innerlichkeit, wie sie etwa M. Baxandall⁵⁶⁰ am Beispiel religiöser Kunst darlegt und wie sie in Traktaten der Laienästhetik zur Bildbetrachtung in der Renaissance formuliert wird. Kern einer solchen ist die Umkehrung der Antriebsrichtung.⁵⁶¹ Das Äußere wird auf das Innerliche hin verstanden, d. h., dass die Welt zum Bild wird, an dem sich der Einzelne, wie vorangegangen dargestellt, üben muss. Historisch wirksam wird dies bei Nikolaus von Kues, der mit *De beryllium* die gleiche Denkbewegung aufweist. Auf eine innovative Erfindung der Zeit, das Schleifen von Beryll zu Brillengläsern, antwortet er mit einer Fülle von theologischen Folgerungen innerhalb eines Assoziationskomplexes der Optik und benennt eine seiner Schriften danach.⁵⁶² Darüber hinaus versendet er ein Porträt Jesu als Betrachtungsbild zur religiösen Übung. Die Anleitung dazu entspricht Eckharts Ausführungen zur spirituellen Optik. Auf der Höhe der Bildkunst der Zeit angefertigt, begleitet den Betrachter der Blick des Portraits, auch wenn er seine Betrachterposition wechselt. Dies kann als eine künstlerische Umsetzung der Aufforderung, mit dem Blick zu verschmelzen, verstanden werden, und gibt damit ein Beispiel für die Wirksamkeit Eckharts bei Nikolaus von Kues.⁵⁶³

⁵⁶⁰ Vgl. Baxandall (1984) S. 64.

⁵⁶¹ Langer: Publikum (1997) S. 184 beschreibt die Askese der Nonnenviten ebenfalls durch die Formulierung einer „Umkehrung der Antriebsrichtung“.

⁵⁶² Vgl. Haas (2001) S. 445.

⁵⁶³ So Flasch: Kues (2001) S. 412f.: „Das Mitwandern des göttlichen Blicks- und dies bei entgegengesetzten Bewegungsrichtungen, wie Cusanus immer wieder erinnert- ist für die Vorstellung unfassbar, für den Verstand ist es widersprüchlich und ist doch kein bloßer Schein, sondern ein Offenlegen, ein Enthüllen des Unendlichen. Nur so werden wir durch sinnhafte Erfahrung eingeführt in die heilige Dunkelheit, *in sacratissimam obscuritatem*. Wir lernen das Ablegen von Vorstellungen anhand eines sinnlich sichtbaren Bildes.“ Vgl. Herold (1985).

5.8 Zusammenfassung: Die dreifache Offenheit des eckhartschen Werkes

Bevor die historischen Wirkungen einer Grammatik des Körpers beschrieben werden, soll an dieser Stelle ein zentraler Blick auf die Form des eckhartschen Diskurses geworfen werden. Im eckhartschen Werk sind Anschauung und Begriff zirkulär ineinander verschränkt, was zur Ausprägung seiner Sprache führt. In dieser kommt es zur logischen Plausibilisierung mystischer und zur Spiritualisierung philosophischer Inhalte. Als Hauptmerkmale der eckhartschen Sprache treten Wortneuschöpfungen wie ‚Gelassenheit‘, ‚Abgeschiedenheit‘ oder ‚Bilden‘ hervor, diese markieren aber nur Gipfelpunkte seiner Spracharbeit, die im Wechsel von Latein und Deutsch neue usuelle Bedeutungsbildungen hervorbringt. Neben Neuschöpfungen treten vor allem Umbenennungen hervor: Tradierte Begriffe werden neu gefüllt. Dies gilt auch für überlieferte Gedankengänge und methodische Verfahren, wie etwa die Bibelauslegung. Im Kern der eckhartschen Sprache steht seine Verknüpfungstechnik, die in der Lage ist, unterschiedliche Quellen, unterschiedliche Inhalte und Gedanken und unterschiedliche Textgattungen zu verbinden. Die Verknüpfungsverfahren sind in der Zitation zu finden. Sowohl in der Exegese wie der Zitation der philosophisch-theologischen Tradition nimmt Eckhart an gleichen oder ähnlichen Stichworten, Wendungen und Inhalten den gleichen gedanklichen Zusammenhang wieder auf. Die Textveränderungen sind in ihrer Form unauffällig, können aber auch provokante Formen annehmen, wie etwa in der Rede von der Gleichheit des Subjekts mit Gott. Eckharts Stil ist von einer Aspektfülle gekennzeichnet. Das Mittel dazu bilden Wiederholungen, die allzuleicht nur als Redundanzen missverstanden werden können, dabei stiftet die Wiederholungsstruktur, die gleiche Inhalte an unterschiedlichen Stellen wieder aufnimmt, einen Zusammenhang. Eckharts Gedankengang entwickelt sich dadurch, dass er in den Wiederholungen häufig Um- und Neukontextuierungen vornimmt: Gleiche Worte und Zitate werden in einem leicht bis völlig veränderten Zusammenhang präsentiert und können an unterschiedlicher Stelle auch Verschiedenes bedeuten, weshalb sie viel mehr als nur Stichwortverweise sind. Die häufige Umkontextuierung führt im eckhartschen Stil zu

einer Fülle von Varianten statt zu einer Singularität der einmalig ausgedrückten Bedeutung. Dies kann als Erbe der Oralität gewertet werden, sofern Eckhart sich der Predigtform bedient. In der mündlichen Predigtsituation dienen Wiederholungen der Strukturierung und Einprägsamkeit. Aber auch wenn die lateinischen Quellen teilweise von diesem Stilmittel geprägt sind, so bewertete es die These der oralen Begründung von Wiederholungen über, wenn sie als alleinige Erklärung dienen müsste. Vielmehr sind Aspektfülle und Wiederholung Stilmerkmale auch der intellektuellen Erörterung. Als solche sind sie in Eckharts Bedeutungstheorie grundgelegt, nur so lässt sich die Präsenz der Wiederholungen im Gesamtwerk erklären. Bedeutung ist bei Eckhart dem Wort entzogen und teilt sich in Varianten mit, deren Ausdruck die Aspektfülle ist, d.h., dass Eckhart im Deutungsspielraum der Worte seine Argumentationen entwickelt. Die Bedeutung oder auch Referenz des Sprechens ist offen, was mit einem mystischen Sprachduktus korrespondiert, in dem der letzte Sinn der Worte der verborgene Gott ist.

Insgesamt prägt damit Eckharts Werk eine dreifache Offenheit: Der Text, der Autor und die Adressaten sind offen. Auch diese dreifache Einteilung ist schon eine Reduktion, denn innerhalb der Aspektfülle des Textes ist sogar die Sprache mit Latein oder Deutsch nicht festgelegt, ebenfalls nicht die Gattung, die Eckhart benutzt. Der Autor tritt so stark hinter den Text, seine Quellen und Zitationen zurück, dass die Intention des Geschriebenen nicht immer klar wird. Besser wäre es hier, von Autorfunktionen zu sprechen, was durch die teilweise ungesicherte Überlieferung und Redaktion der Quellen noch unterstützt wird. Das Problem, dass die Adressaten nur schwer auszumachen bzw. teilweise fingiert sind (*Liber Benedictus*), wurde in der Arbeit mehrfach dargestellt. Eckharts Werk präsentiert sich also in einer dreifachen Offenheit, welche die Rede von ‚einem Werk‘ unter einer semantischen Leitlinie als inhaltliche Einengung und Verfälschung eines offenen Diskurses entlarvt. Die Offenheit entsteht bei Eckhart aus dem Versuch, in der Formulierung mystischer Inhalte in der irdischen Zeit überzeitliche Bedeutungen zu versprachlichen.

Die Offenheit des Werkes ist auch eine der Entstehungssituation. Auch wenn einzelne Werke genau datiert werden können, verwundern zeitübergreifende Zusammenhänge und Wiederaufnahmen von Themen und wörtlichen

Formulierungen. Eckhart muss seine zentralen Inhalte wie die Abgeschiedenheit der geistigen Armutstheorie oder die Gleichheit des Menschen mit Gott schon früh in der theoretischen Vorzeichnung entwickelt haben. Das anfangs Entworfenen hat Eckhart im Laufe der Zeit immer weiter spezifiziert. Die Schärfe seiner Formulierungen etwa zur Gleichheit ist aber nicht Merkmal der Spätzeit, welche mit den parallel zur Kölner Zeit stattfindenden richterlichen Verfahren zusammenfällt.

Die Leistung des offenen Diskurses ist es, Gegensätze aufzuheben, die in der Frömmigkeitsgeschichte Entwicklungen blockieren, wie zum Beispiel die Überbewertung oder Abwertung des äußeren Körpers. Äußerer und innerer Körper sind bei Eckhart hinsichtlich der Intention durchlässig. Dabei wird das Subjekt zum Zentrum der Gottsuche: Gott zu erkennen erzeugt den rechten Tugendhabitus und führt zum richtigen Handeln. Dass das Subjekt dabei ganz gelassen und abgeschieden von sich selbst sein muss, scheidet eine übersteigerte Subjektivierung aus. Die Aufwertung des Subjekts hat aber Konsequenzen, die im Folgenden als Öffnung der Bildung beschrieben werden.

6. Bildung als paradoxer Vorgang. Missverständnisse und Demokratisierung in der Vermittlung an die Adressaten

Die Sprachwerdung religiöser Erfahrung in einer Grammatik des Körpers führt zu Bedingungen, welche die Vermittlung der Inhalte an die Adressaten in zweifacher Weise bestimmen: zum einen durch Missverständnisse im Dialog beispielsweise mit Häretikern, zum anderen durch die Ausweitung des Bildungsvorrechts klerikaler Eliten auf alle Menschen. Das vorliegende Abschlusskapitel der Arbeit baut auf die Untersuchung der Grammatik des Körpers auf, beschreibt, welche Wirkung sie auf den Rezeptionsvorgang Eckharts durch die Adressaten seiner Ausführungen hat und bestimmt sie zweifach sowohl in einem paradoxen Begriff von Freiheit wie von Bildung. Darin spiegelt sich die Grundfrage der vorliegenden Arbeit, wie religiöse Erfahrungen bzw. Gott zur Sprache gelangt, ein Vorgang, der in Kapitel zwei mit dem Zerschlagen der Gleichnisse ebenfalls als paradoxal beschrieben wurde.⁵⁶⁴ Freiheit und Bildung sind bei Eckhart geprägt durch die Zirkularität von Sprache und Erfahrung sowie die Fähigkeit Eckharts zur Zusammenschau von Philosophie, Theologie und Mystik: „Aber unschwer ist noch unter dem 'Durchbrechen' der Vernunft durch alle 'Namen' Gottes zum 'Kern' der Gottheit der reale Befreiungsprozess zu erkennen, der den ganzen Menschen umfasst und sich gegen die kirchlichen Institutionen richtet, um schließlich allein die subjektive religiöse 'Erfahrung' zum Maßstab zu haben.“⁵⁶⁵

Den folgenden Ausführungen liegen zwei Beobachtungen im Werk Eckharts zugrunde. Zum einen finden sich in ihm extreme Beteuerungen der Freiheit, die in ihren Formulierungen fast häretisch erscheinen und die hier in ihrer Wirkung auf die Freigeister wie Beginen beschrieben werden. Zum anderen begegnen dem Leser in Eckharts Werk an verschiedenen Stellen sowohl Klagen über die Unbildung seiner Zuhörer wie auch lobende Aussagen über die fehlende Bildung. Sein teilweise

⁵⁶⁴ Die folgenden Ausführungen bauen auf die Erörterung von Wahrheit und Bedeutung in Kapitel 2.1 auf.

⁵⁶⁵ Schweitzer (1981) S. 112.

volkstümlich wirkendes Schimpfen ist nicht frei von Ironie und steht in Kontrast zu seinem theoretisch – argumentierenden Stil. Die Ausführungen zeigen, dass Eckhart über Missverständnisse, die er verursacht, reflektiert und sie konzeptionell in seinem Bildungsbegriff einbindet.

Die beiden Themen werden in gleicher Gliederung abgehandelt. So ist es in beiden nötig, sorgfältig die Adressaten zu beschreiben, und dies läuft jeweils auf eine ausführliche Schilderung der Rezipienten in Eckharts Zeit anhand der Forschungsliteratur hinaus. Darauf folgt die Untersuchung der eckhartschen Gedanken, um sie mit dem historischen Kontext zu vergleichen und hier Übereinstimmungen und Differenzen deutlich zu machen. Die Quellenuntersuchung ist dabei kurz gehalten, weil nicht der gesamte Freiheits- oder Bildungsbegriff in allen Quellenbezügen aufgearbeitet wird.⁵⁶⁶ Das Ziel ist es stattdessen, Freiheit und Bildung innerhalb der Vermittlung an und Rezeption durch Eckharts Publikum zu beschreiben. Die Ausführungen lesen sich als Ergebnis der Grammatik des Körpers, d.h., dass körperliche Aspekte von Freiheit und Bildung nicht neu aufgearbeitet werden, sondern auf sie innerhalb der Arbeit verwiesen wird.

6.1 Freiheit zwischen Spiritualität und Institution

Eckhart wurde sehr stark von Beginen und den als häretisch geltenden Brüdern und Schwestern des freien Geistes aufgenommen, besonders hinsichtlich seiner radikalen Formulierungen der Freiheit.⁵⁶⁷ Sie sind bei ihm auf der Grundlage seiner Auffassung der Gleichheit mit Gott zu verstehen und reichen damit in das Zentrum der im Prozess gegen ihn inkriminierten Inhalte.⁵⁶⁸ Die folgenden Ausführungen liefern im

⁵⁶⁶ Dies ist Inhalt eigener, teilweise umfangreicher Arbeiten, so z.B.: Lichtenstein (1966), Kern (1980), Brembeck (1998).

⁵⁶⁷ Ruh: Meister Eckhart (1985) S. 191 weist auf die Nähe der eckhartschen Freiheit zu den Freigeistern hin: „Auf dieser Ebene steht Eckhart in der Nähe der Brüder und Schwestern vom Freien Geiste.“ Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. I S. 872 thematisiert das „freigeistige Potential“. Vgl. Senner (1997) S. 229-232.

⁵⁶⁸ Über die Verurteilung von Begarden und Beginen durch das Wiener Konzil 1311 schreibt Grundmann: Religiöse Bewegung (1961) S. 535: „Aber auch die 1329 verurteilten Sätze Meister Eckharts konnten ähnlich verstanden oder missverstanden werden.“ Grundmann: Religiöse Bewegung (1961) ebd. kommt zu dem Urteil: „Wäre uns auch Meister Eckhart nur

ersten Schritt (a.) ein genaues Bild der Gesellschaft Eckharts, die in der gesellschaftlich verfestigten Form sozialer und kirchlicher Hierarchien Freiheit zum sozialen Reizwort werden lässt. Auf dieser Grundlage wird das Streben der Freigeister verständlich. Ihr Konzept der Freiheit wird mit den Aussagen Eckharts verglichen (b.) und dargestellt, was die Unterschiede zwischen beiden sind. Die Begründung für eine missverständliche Rezeption Eckharts durch die Freigeister findet sich in dem Verständnis der Subjektivität. Der einzelne Mensch wird bei Eckhart in Formulierungen bis zur Gleichheit mit Gott unendlich aufgewertet, allerdings dies nur bei gleichzeitiger maximaler Abwertung seiner Person, wenn sie fern von Gott oder aber noch nicht abgeschieden ist. Diese Paradoxalität provozierte Missverständnisse und führt bei Eckhart sowohl zu einem paradoxen Freiheits- wie Bildungsbegriff. Freiheit geht immer die Negation des Subjekts voraus und Bildung ist erst nach Ablegen des eigenen Wissens durch abgeschiedene Unbildung zu erlangen.

In der Forschung wird die Einheit mit Gott ebenfalls auf der Grundlage der Abgeschiedenheit beschrieben: „Beide Willen, der Wille Gottes und der des Menschen, sind eins in einer Einheit, die Wesen Gottes jenseits aller Namen ist, einer Einheit, worin der Mensch sich selbst und alle Dinge findet [...]. Dort findet der Mensch zu dem, was in gewisser Weise das Mensch- Sein ausmacht, nämlich zur Freiheit [...].“⁵⁶⁹ Auch die Subjektivität wird als Aufgabe des Eigenen beschrieben und negiert jede menschliche Eigenschaft. Eine falsche Eigenschaft ist jene, „die behauptet 'ich bin ich', ohne nach ihrem eigenen Sein zu fragen. Doch was meinem Ich zugrunde liegt, ist mein Sein, worüber ich selber nichts gewahre.“⁵⁷⁰ Die Freiheit ohne die Kontexte von Subjektivität zu formulieren⁵⁷¹ berücksichtigt nicht die entsprechenden Diskursverknüpfungen: Eine paradoxe Subjektivität führt zu einer

aus der Polemik seiner Gegner und aus der Verurteilungsbulle bekannt wie die meisten 'freigeistigen' Ketzler, so wäre er schwer von ihnen zu unterscheiden.“

⁵⁶⁹ Manstetten (1993) S. 468f.

⁵⁷⁰ Matsui (1997) S. 244.

⁵⁷¹ Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. I S. 1057: „Dies bedeutet jedoch nicht den Verzicht auf die Willensfreiheit, die Gott dem Menschen geschenkt hat, sondern die Rekonstitution einer ursprünglichen Freiheit des Willens, in welcher der Wille keinem Ziel und Zweck unterworfen ist, sondern frei und unmittelbar verwirklicht sieht, was er will [...].“

ebenfalls widersprüchlich gestalteten Freiheit und Bildung. Es sind diese bei Eckhart werkübergreifend formulierten inhaltlichen Kontexte, welche innerhalb seiner Zeit zu Missverständnissen im Vermittlungsprozess zu den Adressaten führte.

Mit dem Thema der Freiheit, so wurde in der Forschung festgestellt, wird Eckharts Gedankengang sozialpolitisch wirksam: „Der Freiheits- und Gleichheitsbegriff Eckharts enthält denn auch eine antihierarchische Spitze, die jedoch nie sozialpolitisch formuliert wird.“⁵⁷² Die Untersuchung dazu muss, soweit aufgrund der historischen Distanz möglich, die Bedingungen der Rezeption und den Kreis der Adressaten schildern: „Sie [Eckharts Deutung der Ethik] erreichte neue Volksschichten, die Laien und die Frauen. Eckharts Einsichten, in einer neuen Sprache vor einer neuen sozialen Schicht vorgetragen, waren eine Herausforderung: 'Edel' war der Mensch nicht mehr von Geburt, sondern durch willentliche und intellektuelle Tätigkeit.“⁵⁷³ Eckharts Deutung der Beziehung des Menschen zu Gott wirkt antihierarchisch.⁵⁷⁴ Seine Auffassung von Freiheit ist Ausdruck der Armutsbewegung in ihrer spiritualisierten Form: Der Forderung, abgeschieden und frei von allem zu werden, um Gott zu schauen. Eckharts Intention ist dabei, volksfromme Gedanken aufzunehmen, um sie einer Kritik zu unterziehen und wieder in theologische Diskurse einzubinden, eine Fähigkeit, die er nur auf der Grundlage der Öffnung seiner eigenen Diskursform entfalten kann: „Die Freiheit des Geistes, bzw. der *vrie geist* ist eine latente Losung der Zeit geworden, die u.a. den städtischen Freigeist, die Freiheit der religiösen Bewegung des Volkes, die philosophische Freiheit des autonomen Intellectus durchzieht. Eckhart sah die Notwendigkeit und Bedeutung dieser Bewegung ein. Angesichts des Problems der Freiheit kam es Eckhart selbst auf eine Integration der Freiheit auf verschiedenen Ebenen durch die Freiheit des Glaubens an, auf eine freie Integration der sozialen, philosophischen und religiösen Freiheit auf Grund der Wahrheit Gottes, die frei machen sollte.“⁵⁷⁵ Die

⁵⁷² Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. I S. 753.

⁵⁷³ Flasch: Einführung (1987) S. 179.

⁵⁷⁴ Der Begriff wurde zuerst durch C. G. N. de Vooy's 1910 benutzt und von K. Ruh wieder aufgenommen. Siehe Ruh, Kurt: Verfasserlexikon. Bd. 2. 1980. Sp. 348-350. Einen ausführlichen Überblick gibt: Schweitzer (1997) S. XVII-XXV.

⁵⁷⁵ Ueda (1984) S. 45.

Verbindung der Freiheitsdiskussion zu den Freigeistern und die historische Verursachung der Abgeschiedenheit gründen im selben Phänomen. Was als Armutsbewegung bezeichnet wird, kann gleichzeitig als soziale Not wirklicher Armut geschildert werden: Religiöse Bewegung und politische Forderung sind nicht zu trennen.⁵⁷⁶

a. Die Freigeister: Freiheit als Selbsterhöhung

Weniger von der Frauenmystik als vielmehr von den 'Freigeistern' ist ein Verhalten⁵⁷⁷ bezeugt, das Freiheit und Gleichheit zu Gott betont. Darunter ist eine erlebnismystisch inspirierte Gruppe von Begarden und Beginen wohl vor allem in Süddeutschland⁵⁷⁸ zu verstehen, die ab 1261 durch Martin Crusius belegt sind und in deren Mittelpunkt Vorstellungen von der „Freiheit des Geistes“⁵⁷⁹ entgegen einer klösterlichen Regel stehen.

Insbesondere Heinrich Seuse wird mit ihnen in Verbindung gebracht. Georg Hofmann hat überzeugend darauf hingewiesen, worin diese Gemeinsamkeit besteht: Die Freigeister wie Seuse beziehen sich auf die *ledige vriheit* des guten, und das heißt im Glauben durch Gott überformten Menschen.⁵⁸⁰ Es ist der Gebrauch dieses

⁵⁷⁶ Grundmann: Religiöse Bewegung (1961) S. 519f. stellt die Frage nach der politischen Relevanz der Armutsbewegung: „Die Tatsache, dass manche städtereiche Gebiete mit früher Entwicklung von Handel und Industrie - die Lombardei und Südfrankreich, Flandern-Brabant und der Niederrhein -, im 12. Jahrhundert zu Hauptherden der Ketzerei wurden, konnte die Annahme wirtschaftlich-sozialer Ursachen und Tendenzen dieser Bewegungen nahelegen. [...] Die Armutsforderung der Ketzer konnte wie ein sozialer Protest gegen die Reichen und gegen die wachsende Geldwirtschaft klingen. Und da die katholische Polemik oft die Ketzer als ungebildete, einfältige Leute bezeichnet und die Katharer manchmal ‚Weber‘ nennt, vermutete man ihre Anhänger in den untersten sozialen Schichten und suchte die Motive ihrer Opposition gegen die Kirche in ihrer gedrückten wirtschaftlichen Lage.“

⁵⁷⁷ Büttner charakterisiert dieses Verhalten pointiert: „Deshalb waren die freigeistigen Sektenmitglieder auch nur religiös radikalisiertes Treibholz, das individuelle Erlösung und individualistische Opposition gegen die herrschende Religion und Moral trieb und im Nichtstun und der Kontemplation die wahre Freiheit suchte.“ Büttner (1959) S. 96f.

⁵⁷⁸ Als eine der ersten Quellen kann das Sammelwerk eines Passauer Anonymus zur Ketzerei im Schwäbischen Ries gelten. Vgl. Grundmann: Religiöse Bewegung (1961) S. 402-406.

⁵⁷⁹ Grundmann: Religiöse Bewegung (1961) S. 395.

⁵⁸⁰ Vgl. Hofmann: Freigeister (1966) S. 13.

Begriffes, der die Verbindung auch zu Eckhart herstellt:⁵⁸¹ „*Ledic* und *vri*, das ist ein Grundwort Eckharts, das sich fast in allen seinen Predigten wiederholt. Die Freigeistigen sollen ihrerseits sich von Eckharts Worten bestätigt und anerkannt gefühlt haben.“⁵⁸² Eckhart war in Straßburg⁵⁸³ wohl nicht nur mit Beginnen, sondern auch mit Freigeistern konfrontiert:⁵⁸⁴ „Die Spiritualität der Beginnen war denn wohl auch in ihren radikalen Formen oft nicht klar zu trennen von heterodoxen Ansichten und der gänzlichen Ablehnung geistlicher und weltlicher Autorität bei den sogenannten 'Brüdern und Schwestern vom freien Geist'.“⁵⁸⁵ Die bei Eckhart aus der Abgeschiedenheit entspringende und in der Beziehung zu Gott stehende Freiheit wird in ihrer gesellschaftlichen Wirkung verändert, d.h., dass sich ein religiös gemeintes Dictum mit gesellschaftlichen Bedeutungen vermischt. Religiöse Freiheit wurde, wie auch K. Weiß bemerkt, verstanden als „Frei auch von den Zwängen gesellschaftlicher und frommer Konventionen.“⁵⁸⁶ Bei den Freigeistern wurde der Gedanke der Freiheit allerdings gesteigert. Jeder Gehorsam war hinfällig.⁵⁸⁷ Gleichzeitig ist damit einer Fülle häretischer Gedanken, die im Großen und Ganzen eine Kirchen- und Liturgieferne kennzeichnete,⁵⁸⁸ der Weg geebnet, was schließlich zur Verfolgung führte. Der Moment *ledige vriheit* des Einzelnen wie 'Ledigkeit' überhaupt wird von Seuse vor allem mit Eckharts Modell der Abgeschiedenheit durchdacht.⁵⁸⁹ Gleiches ist von Tauler zu berichten: „Bei Tauler wird *gelassenheit* auf weite Strecken

⁵⁸¹ Vgl. Schweitzer (1981) S. 111f. Schweitzer folgt darin Grundmann.

⁵⁸² Ueda (1984) S. 44.

⁵⁸³ Zu Eckharts Wirken in Straßburg siehe Hillenbrand (1997).

⁵⁸⁴ Nach Senner (1997) S. 234 fällt Eckharts Auseinandersetzung mit den Freigeistern eher in die Kölner Zeit, die mit den Beginnen in die Straßburger.

⁵⁸⁵ Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. I S. 722. Langer: Publikum (1997) S. 183: „Gerade während der Zeit, als Eckhart sich in Straßburg aufhielt, traten die Auseinandersetzungen um die Beginenseelsorge, um Rechtgläubigkeit und Häresie insbesondere der Brüder und Schwestern vom freien Geist in ein entscheidendes Stadium.“ Vgl. Hillenbrand (1997) S. 159.

⁵⁸⁶ Weiß (1980) S. 116.

⁵⁸⁷ Vgl. Hofmann: Freigeister (1966) S. 17.

⁵⁸⁸ Als ein Beispiel: „Ebenso gilt, daß ein Bruder des freien Geistes die hl. Messe in gleicher Weise feiern könne wie ein geweihter Priester.“ Hofmann: Freigeister (1966) S. 28.

Entsprechend bei F.-J. Schweitzer: „Der Weg der individuellen Vervollkommnung überhebt den 'guten Menschen' jeder kirchlichen Heilsmittlung durch die Sakramente, vor allem durch das Sakrament der Eucharistie.“ Schweitzer (1981) S. 106.

⁵⁸⁹ Haas: Gelassenheit (1996) S. 257.

synonym zur Grundhaltung der *lidikeit* geführt [...]."⁵⁹⁰ Diese Hinweise lassen es notwendig erscheinen, den Begriff der Freiheit schon bei Eckhart zu erörtern,⁵⁹¹ um das Problem bei Seuse richtig zu durchdringen.

Allerdings ist Eckharts Denken der Freiheit auch als Antwort auf eine Tendenz zu sehen, die immer in Gefahr stand, häretisch zu werden: „Die Freiheit durch Abgeschiedenheit war Eckharts Lösung. Die freie Integration der Freiheit bleibt als solche höchst gefährlich, nicht nur für die Kirche, sondern auch - das ist wichtig - für die menschliche Existenz überhaupt.“⁵⁹² Theoretisch verbindet Eckharts Gedanke der Abgeschiedenheit mit gesellschaftlich-religiöser Freiheit drei Grundannahmen:

(i.) Dem Modell der Abgeschiedenheit ist eine Kritik der äußeren Welt und damit auch der politisch-kirchlichen Institutionen inhärent.

(ii.) Abgeschiedenheit ist personal-subjektiv. Sie ist eine Aufwertung des Einzelnen auf dem Weg zu Gott.

(iii.) Die Freiheit der Freigeister resultiert aus der Gleichwerdung des Menschen mit Gott: „Hier tritt uns die Vorstellung vom 'guten', vom 'vollkommenen' Menschen entgegen; des aus eigener Kraft mit Gott geeinten und auf dessen Höhe erhobenen Menschen, also eine Gotteinigung nicht aus Gnade, sondern aus eigener Fähigkeit, um eine Gleichwerdung des Menschen mit Gott, um eine Vergöttlichung seiner Seele.“⁵⁹³

Eckharts Gottessuche ist nicht von der Gotteinigung zu trennen, gleiches gilt für seine Auffassung von 'Freiheit'.

⁵⁹⁰ Ebd. Dazu Grundmann: *Religiöse Bewegung* (1961) S. 415: „Der Mensch kann Gott werden, sagen die Ketzer, und die Seele kann in der Vereinigung mit Gott göttlich werden. Dieser mit Gott vereinte, vergöttlichte Mensch steht im Brennpunkt aller Aussagen der Rieser Ketzer.“

⁵⁹¹ Grundmann: *Religiöse Bewegung* (1961) S. 427f. bezieht die freigeistige Lehre auf eckhartsche Wurzeln. In „*Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*“ von 1955 schreibt er gar: „Meister Eckhart musste sich der bedenklichen, für ihn verhängnisvollen Gefolgschaft von Beginen und Begarden erwehren, die als 'Brüder und Schwestern des freien Geistes' in ihrem Wahn von Sündlosigkeit und Vergottung des 'gelassenen Menschen' alle Schranken der christlichen Lehre und Moral durchbrachen.“ Grundmann: *Religiöse Bewegung* (1961) S. 531.

⁵⁹² Ueda (1984) S. 46.

⁵⁹³ Hofmann: *Freigeister* (1966) S. 16.

Anhand eckhartscher Belege werden im Folgenden sprachliche und inhaltliche Gründe genannt, die zu einer Rezeption seines Freiheitsbegriffes führten, um daraufhin zu einer Abgrenzung Eckharts von den Freigeistern zu gelangen.

b. Freiheit bei Eckhart als Abgeschiedenheit

Wie eng die Verbindung von Eckhart zu den Freigeistern geknüpft war, zeigt Eckharts Wirkung auf die Niederlande. Insbesondere die nacheckhartsche Schrift *Meister Eckhart und der Laie* ließ eine Identifikation der Freigeister mit Eckhart zu.⁵⁹⁴ Eckhart selbst hat in Predigt 29 auf den Unterschied zwischen seiner und dem freigeistigen Argument hingewiesen. Sie gilt als direkte Antwort auf die Freigeister:⁵⁹⁵

Nun sagen gewisse Leute: 'Habe ich Gott und die Gottesliebe, so kann ich recht wohl alles tun, was ich will'. Die verstehen das Wort nicht recht (DW Bd. II S. 653).⁵⁹⁶

Die Predigt legt Apg. 1,4 aus: „Bleibt in Jerusalem beieinander und trennt euch nicht und harret der Verheißung, die euch der Vater gelobt hat.“ Sie ist sehr argumentativ mit nur wenig Bezug auf weitere Bibelstellen, wie sonst bei Eckhart üblich, und umfasst Eckharts ureigenste Gedanken. Es ist die Intention der Predigt darzustellen, wie Gott zu empfangen ist, und die Antwort wird in der Abgeschiedenheit gefunden. Der Mensch steht in einer Einheit mit Gott, wenn er abgeschieden und frei von allem ist. Das vorliegende Zitat grenzt diejenigen aus der Einheit mit Gott aus, die eben nicht abgeschieden sind.

An diesem Zitat ist die widersprüchliche kommunikative Intention Eckharts erkennbar: Einerseits formuliert er die Einheit mit Gott- eine Aufwertung, andererseits versteht er sie nur auf der Grundlage der Negierung des Ichs in der Abgeschiedenheit. Das Zitat für sich alleine genommen könnte sich ohne diesen

⁵⁹⁴ Darauf weist in einem Forschungsüberblick Schweitzer (1997) S. XIX hin.

⁵⁹⁵ Vgl. Shizuteru (1984) S. 47 und Senner (1997) S. 230.

⁵⁹⁶ *Nû sprechent etliche menschen: ,hân ich got und gotes minne, sô mac ich wol tuon allez, daz ich will'. Diz wort verstânt sie unrehte (DW Bd. II S. 79).Vgl. dazu Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. I S. 967.*

Kontext fast gegen ihn selbst richten, denn Eckhart hat ähnliche bzw. noch gesteigerte Formulierungen der Freiheit, die ein Missverstehen nahelegen:

Der gerechte Mensch dient weder Gott noch den Kreaturen, denn er ist frei. [...] Alles, was geschaffen ist, das ist nicht frei. Solange irgend etwas über mir ist, das nicht Gott selbst ist, das drückt mich [...] (DW Bd. II S. 650).⁵⁹⁷

Predigt 28, welcher der Beleg entstammt, steht in enger inhaltlicher Verbindung zur vorangegangenen zitierten Predigt 29.⁵⁹⁸ Sie geht von Joh.15, 16 aus: „Ich habe euch auserkoren, ich habe euch auserwählt aus der ganzen Welt, ich habe euch auserlesen aus der ganzen Welt und aus allen geschaffenen Wesen, auf daß ihr gehet und viel Früchte bringet und daß euch die Frucht bleibe.“ und erläutert abschnittsweise verschiedene Gedanken, die nur in lockerer Verbindung zum biblischen Text stehen. So beginnt Eckhart mit der Beschreibung der Liebe Gottes, der Tugend, des Lohnes – der für den wahren Gelassenen kein Ziel ist, um dann im Kontext des hier Zitierten Gerechtigkeit zu beschreiben. Für sich genommen ist jeder der beiden Sätze eine höchstmögliche Form der Steigerung menschlicher Freiheit, die jede Begrenzung mittels der Formulierungen *weder, noch, irgend etwas* ausschließt. Diese Freiheit stellt sich scheinbar über Gott: *Der gerechte Mensch dient weder Gott*. In der Formulierung, dass Freiheit kein *irgend etwas* mehr akzeptiert, erhält sie sogar einen sozialpolitischen Horizont, denn genauso gut könnte damit die Kirche gemeint sein. Innerhalb der Rezeption der Adressaten begründen zwei Erklärungen ein Missverstehen. Zum einen beruft sich Eckhart in seiner Form des offenen Diskurses nicht auf Zitate oder tradierte Formulierungen. Seine Sätze erhalten ihre Sprengkraft dadurch, dass sie eigenständig und innerhalb der Tradition neu formuliert sind. Sie erklären sich zum Zweiten darüber hinaus in diesem Fall nur durch den Kontext. Für sich genommen oder aber in Unkenntnis oder Unverständnis desselben muss es zu einer falsch verstandenen Freiheit kommen. Dieser Kontext ist in diesem Fall abschnittsübergreifend, oder, wie im Folgenden dargestellt, sogar predigtübergreifend.

⁵⁹⁷ *der gerechte mensche endienet weder gote noch den créatûren, wan er ist vri; [...] Allez daz, daz geschaffen ist, daz enist niht vri. Die wile ihtes iht obe mir ist, daz got selber niht enist, daz drucket mich [...] (DW Bd. II S. 62).*

⁵⁹⁸ Vgl. Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. I S. 965.

Ein Missverständnis aufgrund eines predigtübergreifenden Kontextes zeigen folgende zwei Belege. So erklärt Eckhart in der gleichen Predigt 28:

Aber was ich bin, das gehört keinem Menschen sonst zu als mir allein, keinem Menschen noch Engel noch Gott, außer, soweit ich eins mit ihm bin [...] (DW Bd. II S. 650).⁵⁹⁹

Vordergründig gelesen ist auch dies eine Radikalisierung menschlicher Freiheit, die durch *keinem [...]* *noch [...]* *noch* alle Bedingungen ausgrenzt. Die Freiheit ist in der Darstellung des Menschen als getrennten Einzelwesens individualisiert. In Predigt 4 erhält diese Vereinzelung allerdings einen völlig anderen Sinn:

Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Was kein Sein hat, das ist nichts. [...] *Alle Kreaturen haben kein Sein, denn ihr Sein hängt an der Gegenwart Gottes* (DW Bd. I S. 444).⁶⁰⁰

Die Predigt aus der Erfurter Zeit⁶⁰¹ legt Jak. 1,17 aus: „Die allerbeste Gabe und Vollkommenheit kommen von oben herab vom Vater der Lichter.“ Sie stellt anfangs die Frage, wie der Mensch sich Gott überlassen soll und findet die Lösung in einer Aufgabe des Eigenwillens zugunsten des göttlichen Willens. Dies führt zum Kontext des vorliegenden Zitats. Der Mensch soll alles so weit aufgeben, bis er Gott im Nichts sucht. Der von Gott getrennte Mensch ist wie alles von ihm Getrennte ein Nichts. Wenn die Selbstaufwertung in Predigt 28 als getrenntes Wesen bestimmt wurde, so wird nun deutlich, dass diese Trennung gleichzeitig Negierung ist: *Alle Kreaturen haben kein Sein*. Eckharts Trennung und Vereinzelung des Menschen ist keine Aufwertung, sondern im Gegenteil eine Negierung, denn jedes Einzelwesen ist ontologisch depotenziert. Wenn er also eine Trennung formuliert, die den Menschen von Gott abgrenzt, dann wird diese nur auf der Grundlage seines Verständnisses von Vereinzelung verständlich, was er aber nicht immer an allen Stellen mit verdeutlicht. So kann die Abgrenzung gegenüber Gott als Aufwertung des Einzelnen verstanden werden, wo sie doch eine Abwertung ist.

Wieder an anderer Stelle, in Predigt 76, führt Eckhart diesen Kontext fort:

⁵⁹⁹ *aber daz ich bin, daz enist keines menschen mê dan. mîn aleine, weder menschen noch engels noch gotes, dan. als verre als ich ein mit im bin; [...]* (DW Bd. II S. 63).

⁶⁰⁰ *Alle créatures sint ein lüter niht. [...]* *Alle créatures hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes* (DW Bd. I S. 69f.).

⁶⁰¹ Largier: Meister Eckhart (1993) S. 777.

Und da denn sein Erkennen mein ist und da seine Substanz sein Erkennen und seine Natur und sein Sein ist, so folgt daraus, daß sein Sein und seine Substanz und seine Natur mein sind. Und wenn denn seine Substanz, sein Sein und seine Natur mein sind, so bin ich der Sohn Gottes (DW Bd. III S. 564).⁶⁰²

Die Predigt, die in zeitlichem Abstand zur Erfurter Zeit steht,⁶⁰³ legt 1. Joh. 3,1 aus: „Sehet, welche Liebe uns Gott geschenkt hat, daß wir Gottes Kinder geheißen werden und sind.“ Stilistisch knüpft sie an die Predigten 28 und 29 an, auch sie stellen argumentativ eigene Gedankengänge Eckharts dar, und dies fast ohne Berufung auf Zitate. Schon der Anfang formuliert ein Thema, das kaum mit dem zugrundegelegten Zitat in Verbindung steht: Wie Gott zu erkennen ist und wie der Mensch von ihm erkannt wird. Über die Seinsmetaphorik der vorliegenden Stelle bedient sich Eckhart hier einer Fülle von visuellen Metaphern.⁶⁰⁴ Er nennt hier insgesamt zehnfach den Begriff *Sein* als Sein Gottes, und lässt ihn pointiert in das *ich* münden: *so bin ich der Sohn Gottes*. Was sich hier als deutliche Aufwertung des vereinzelt Ichs liest, in einer Form, die noch über der am Anfang dieses Kapitels erwähnten Kritik an freigeistigen Formulierungen liegt, ist im Kontext der vorangegangener Ausführungen folgerichtig: Ein separates Ich hat von Gott getrennt kein Sein, in der Einheit mit Gott hat es demzufolge nur göttliches Sein. Eckhart formuliert dies hier aber nicht. Bewusste Selbstnegierung findet sich stattdessen in Predigt 68 aus der Erfurter Zeit:

Ich pflege zuweilen zu sagen: Soll die Seele Gott erkennen, so muß sie sich selbst vergessen und muß sich selbst verlieren. [...] Indem sie Gott erkennt, erkennt sie sich selber und alle Dinge, von denen sie sich geschieden hat, in ihm (DW Bd. III S. 533).⁶⁰⁵

Die Predigt ist eine Auslegung von Luk. 21,31: „Wisset, daß das Reich Gottes euch nahe ist.“ und stellt dar, wie Gottes Reich gestaltet und wie es zu erreichen ist. Im

⁶⁰² *Und wan denne sîn bekennen mîn ist und wan sîn substancie sîn bekennen ist und sîn nature und sîn wesen, dar nâch volget, daz sîn wesen und sîn substancie und sîn natüre mîn ist. Und wan denne sîn substancie, sîn wesen und sîn natüre mîn ist, sô bin ich der sun gotes (DW Bd. III S. 321).*

⁶⁰³ Theisen (1990) S. 139 datiert sie auf die Jahre 1311, 1316 oder 1322.

⁶⁰⁴ Vgl. Kapitel 5.5.

⁶⁰⁵ *Ich pflige underwîlen ze sprechene: sol diu sêle got bekennen, sô muoz si ir selber vergezzen und muoz sich selber verliesen; [...] In dem, als si got bekennet, sô bekennet si sich*

unmittelbaren Umfeld des Zitats erklärt Eckhart, wie Gott erkannt werden kann, was sich als Thema der wahren Erkenntnis bis zum Schluss der Predigt fortsetzt. Hier formuliert er sehr deutlich, dass Gotteserkenntnis mit Selbstvergessenheit kombiniert ist und die Abwertung des Subjekthaften in der Abgeschiedenheit der Aufwertung des neuen Subjekts in der Einheit mit Gott vorausgeht. Eckharts Freiheitsbegriff ist paradoxal, zur Aufwertung des Gott gleichen und freien Subjekts kommt es nur bei gleichzeitiger Abwertung. Das in der Einheit mit Gott aufgewertete Ich kann also auch Hinderung der Einheit sein:

du bist es selbst in den Dingen, was dich hindert, denn du verhältst dich verkehrt zu den Dingen. Darum fang zuerst bei dir selbst an und laß dich! (DW Bd. V S. 507)⁶⁰⁶

Der Beleg entstammt den Reden der Unterweisung und ist damit in die Erfurter Zeit einzuordnen. Das Kapitel erläutert hier den Eigenwillen als Hinderungsgrund zu Gott und ist, wie es den Reden entspricht, pastoral und nicht spekulativ vorgetragen. Das Ich wird zum Hinderungsgrund wie auch, bei Abgeschiedenheit, zum Raum der Einheit mit Gott, dem paradoxen Freiheitsbegriff geht also eine ebenfalls paradoxe Begründung von Subjektivität voraus.

Eckhart hält diese Konzeption in seinem Gesamtwerk und auch an unterschiedlichen Themen durch, so wird im Folgenden gezeigt, dass auch das Gegenteil der Einheit mit Gott, also der Zustand der Sünde, von Eckhart mit Belegen aus dem lateinischen Werk mit dem gleichen Verständnis von Subjektivität begründet wird. So schreibt Eckhart in der lateinische Predigt XVII:

Bemerke erstens, daß die Sünde, und zwar alle Sünde, Knechtschaft ist, wodurch (sie es ist), und daß sie Guten und Bösen dient. Deswegen steht allein die Sünde der Freiheit entgegen. Sünde aber, um eine vorläufige Definition zu geben, liegt vor, sooft die Ordnung der Dinge aufgehoben wird und das Obere dem Niederen unterworfen wird, die Vernunft der Sinnlichkeit. Zweitens bemerke,

selben und alliu dinc in im, dâ si sich von gescheiden hât (DW Bd. III S. 149). Vgl. DW Bd. I S. 162.

⁶⁰⁶ *dû bist ez in den dingen selber, daz dich hindert, wan dû heltest dich unordenliche in den dingen. Dar umbe hebe an dir selber an ze dem êrsten und lâz dich* (DW Bd. V S. 193).

*daß Sünde immer ein Zurückschreiten von der Einheit zur Vielheit ist [...].*⁶⁰⁷

Der Beleg entstammt einer hervorgehobenen Stelle der Predigt und ist ihrem Anfang entnommen, nachdem Eckhart mit Röm. 6,22 den Auslegungssatz vorträgt: „Jetzt aber befreit von der Sünde.“ Eckharts Exegese folgt hier Wort für Wort dem biblischen Zitat um zu beschreiben, wie der Mensch zur Freiheit gelangt. Sünde ist, wie aus den Ausführungen der deutschen Predigten folgerichtig zu schließen, das Gegenteil von Freiheit: *Deswegen steht allein die Sünde der Freiheit entgegen*. Auch hier ist Sünde Vereinzelung als *ein Zurückschreiten von der Einheit zur Vielheit*. Neu an dieser Formulierung ist das *Zurück*, d.h. der Mensch sündigt entweder nach der *unio* oder sein gesamtes Leben ist Vereinzelung aus einer präexistenten Einheit.⁶⁰⁸ Hier wird deutlich, dass Eckhart nicht einfach nur Freiheit als Gleichheit mit Gott fordert. Freiheit umfasst bei ihm ein gesamtes Bildungsprogramm. So ist der Mensch nicht nur durch sich selbst frei, was dem subjektiven Ansatz der Freigeister ähnelt, sondern auch durch sich selbst unfrei. Sünde und Unfreiheit sind auch auf der Grundlage der eckhartschen Einheitsmetaphysik zu verstehen. Sünde ist damit jede Art von Entfernung, Beraubung des Einen, des Ursprungs, und damit in der Vielheit der Welt angesiedelt. Und wenn Eckhart die subjektive Freiheit des Menschen teilweise übersteigert formuliert, so ist es auch möglich, dass er generalisierend jede Art von (subjektiver) Freiheit auch verneint:

*[...] alles, was einer aus sich selbst tut, ohne aus Gott dem Vater bewegt zu sein, ist Sünde und ist Nichts.*⁶⁰⁹

Das Zitat ist der Einleitung zum Johanneskommentar entnommen, der, wie in der Arbeit schon beschrieben, nicht gesichert datiert werden kann, entweder nach 1313,⁶¹⁰ oder, aufgrund von Zitatähnlichkeit parallel zum *Liber parabolicarum*, auch

⁶⁰⁷ *Nota primo quomodo peccatum et omne peccatum servitus est, quo et quod servit bonis et malis. Propter hoc solum peccatum obstat libertati. Peccatum autem, ut nunc, est, quotiens ordo rerum tollitur et superius subicitur inferiori, ratio sensibilitati. Secundo nota quod peccatum est semper recessus ab uno in multa [...]* (LW Bd. IV S. 158).

⁶⁰⁸ Vgl. dazu die Erläuterung des plotinischen Gedankens der Ausfaltung des Vielen aus der vorausgehenden Einheit der Einfaltung alles Existenten in Kapitel 3.5.

⁶⁰⁹ *[...] omne quod quis facit ex se ipso, motus non ex deo patre, peccatum est et nihil est* (LW Bd. III S. 388).

⁶¹⁰ Steer: Die Schriften Meister Eckharts (2002) S. 228.

vor 1313. Eckharts Ausführungen legen im Kontext einen eigenen Gedanken aus, dass ich aus mir selbst nichts bin. Die einzelnen Absätze dazu stehen untereinander nur in lockerer inhaltlicher Verbindung und beschreiben verschiedene Aspekte dieses Gedankens, so etwa die Transzendenz Gottes, dass der Sinn verborgen ist, dann die Natur Jesu, was ein wahres Zeugnis ist, der Ort Gottes und schließlich im Absatz des vorliegenden Zitats die Stellung des Menschen zu Gott. Die Formulierung der Sünde entspricht zum einen dem schon vorher dargestellt Kontext: Sie ist Nichts, d.h. ohne göttliches Sein. Zum anderen ist sie gesteigert, wie zuvor die Formulierungen zur Freiheit, hier ist mit *alles* jede Art der Ich – Verhaftung ein Nichts. Eckhart geht es nicht allein um Freiheit oder um Sünde, sondern um einen Kräftezusammenhang mit Gott. Dieser regiert die Beziehungen des Menschen zu sich selbst und zur Umwelt. Freiheit ist nur eine Beschreibungsmöglichkeit der Beziehung zu Gott.

Wenn Freiheit aber nur eine weitere Modulation im Thema der Einheit mit Gott ist, so darf sie nicht unter Missachtung dieser inhaltlichen Verbindung beschrieben werden, ansonsten ist sie falsch oder führt zu Missverständnissen. Eckhart formuliert dies explizit in Predigt 1 des deutschen Werkes:

der [= Mensch, der mit Gott vereint ist] steht auch ledig und frei in allen seinen Werken [...] (DW Bd. I S. 488).⁶¹¹

Predigt 1 legt *Intravit Iesus in templum* aus und fragt nach dem Ort Gottes. Diese in der Arbeit schon thematisierte Predigt⁶¹² lehnt äußere Tugenden ab und kritisiert sie im Bild der weltlich orientierten Kaufleute. Der Tempel wird als Ort Gottes gedeutet, an welchem sich der Mensch abgeschieden und frei vom Ich machen soll. Die in die Kölner Zeit datierte Predigt⁶¹³ fasst die Diskurse von Abgeschiedenheit und Freiheit zusammen: Gott begründet den Menschen als *ledig und vri*. Die Gleichzeitigkeit von

⁶¹¹ *der stât ouch ledig und vri in allen sînen werken [...]* (DW Bd. I S. 9). Vgl. DW Bd. I S. 12. Vgl. DW Bd. I S. 246: *Und wer so ausgegangen ist, der käme viel edler wieder heim, als er ausgegangen war. Ein solcher Mensch lebt nun in einer ledigen Freiheit und in einer lauterer Entblößtheit, denn er braucht sich keiner Dinge zu unterwinden noch anzunehmen, wenig noch viel; denn alles was Gottes Eigen ist, das ist sein Eigen. vnd der alsus usgegangen waere, der kaem vil adelicher hain, denn er us gegangen was. Dirre mensch lebt nu in ainer ledigen frihait vnd in ainer lutern blöshait, wan er enhat sich enkainer ding zu vnderwinden noch an ze nemende lutzel noch vil; wan alles das gottes aigen ist, das ist sin aigen* (DW Bd. I S. 246).

⁶¹² Siehe Kapitel 3.5 b.

Auf- und Abwertung findet sich in der ebenfalls aus der Kölner Zeit⁶¹⁴ stammenden Predigt 15:

*Ja, der demütige Mensch braucht darum [Gott] nicht zu bitten, sondern er kann ihm wohl gebieten, denn die Höhe der Gottheit kann es auf nichts anderes absehen als auf die Tiefe der Demut; denn der demütige Mensch und Gott sind Eins und nicht Zwei (DW Bd. I S. 488).*⁶¹⁵

Die Predigt legt Luk. 14,27 aus: „Es war ein edler Mensch, der ging aus in fremde Lande ... und kam reicher wieder heim.“ Insgesamt beschreibt sie die Verschmelzung mit Gottes Willen als Ziel des Strebens nach Gott. Die *unio* entsteht aufgrund der Selbstvernichtung, des Abscheidens des eigenen Willens als demütiger Mensch. Freiheit als Konsequenz der *unio* ist damit auch Konsequenz der Demut. In der Spätzeit seines Schaffens findet Eckhart Formulierungen, die mit *der demütige Mensch und Gott sind Eins* die Kontexte von Auf- und Abwertung verstärkt verknüpfen und deshalb weniger missverständlich sind. Mit diesen Formulierungen kann keine freigeistige „Überspannung des religiösen Subjektivismus“⁶¹⁶ mehr begründet werden, weil Freiheit als paradoxer Vorgang der Negation des Ich zu verstehen ist. Die gesellschaftliche Wendung, welche die Freiheit durch die Freigeister erfuhr, verfehlte jedoch ihren Kern, der bei Eckhart die Vereinigung mit Gott als *unio mystica* ist.

6.2 Bildung im Nichtwissen: Eckharts paradoxe Wissensvermittlung

Eckharts Ausführungen gewinnen an zweiter Stelle eine sozialpolitische Spitze, und zwar in der Frage des Wissens.⁶¹⁷ Daraus resultiert eine Umwertung der Position des Menschen, denn jeder Mensch hat in einer *unio*, die sowohl den Geist wie Körper umfasst, Zugang zu Gott. Transzendentes Wissen ist für jeden möglich und nicht

⁶¹³ Nach Theisen (1990) S. 121 datiert auf den 11.2.1326.

⁶¹⁴ Theisen (1990) S. 122 datiert auf den 7.10.1326.

⁶¹⁵ *Ja, der demuetig mensch bedarf dar umb nit bitten, sunder er mag im wol gebieten. wan die hoehi der gothait kann es anders nit an gesehen denn in der tieffen der demuetikait; wan der demuetig mensch vnd got sind ain vnd nit zwai (DW Bd. I S. 246).*

⁶¹⁶ Schweitzer (1981) S. 105.

mehr gebunden an kirchlich und gesellschaftlich vorgegebene Vermittlungsgesetze. Wissen von Gott und die Möglichkeit eines jeden Menschen zur Bildung darüber zu gelangen werden antihierarchisch.

Um zu verdeutlichen, wie Eckhart die Vorstellungen von Wissen in seiner Zeit innoviert, wird zunächst die gesellschaftliche Form der Bildung und Literalität anhand von Forschungsbeiträgen beschrieben (a.). Hier ist es das Ziel, die Rolle und Funktion der Adressaten des eckhartschen Werkes genau zu umreißen, was die Bildungsauffassung der Kirche und die Bildungsvoraussetzungen einzelner Gruppierungen des Volkes (Kleriker – Nichtkleriker, literal – illiteral, Latein - Deutsch) umfasst. Der Vergleich mit Belegen Eckharts (b.) erbringt zweierlei: Missverständnisse in seiner Rezeption sind in einem paradoxen Bildungsbegriff seinerseits grundgelegt, in dem abgeschiedenes Nicht-Wissen erst zum wahren Wissen von Gott führt. In der Forschung ist diese Sichtweise durch C. Rizek⁶¹⁸ vorbereitet, die den Unwissenheitsduktus bei Eckhart hinzuzieht, um oberflächliche Urteile über die sogenannte mindere Bildung der frommen Frauen zu widerlegen. Allerdings geht die vorliegende Darstellung darüber hinaus und behauptet den Stellenwert des Unwissens für den gesamten Wissensbegriff Eckharts in jeder Art der Vermittlung.

a. Der Laie, die Literalität und religiöse Bildung zur Zeit Eckharts

„Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen.“⁶¹⁹ So Thomas von Aquin zum Anfangssatz der Metaphysik des Aristoteles. Allerdings war in der hochmittelalterlichen Scholastik das Wissen sorgsam abgestuft, was K. Schreiner ausführlich dargelegt hat: „klerikale und weltliche Traditionalisten brandmarkten

⁶¹⁷ Siehe dazu Kapitel 5.1.

⁶¹⁸ Rizek (1999).

⁶¹⁹ Thomas von Aquin Met. I, 1-4.

Laienbildung als Gefahrenquelle für die kirchliche und soziale Ordnung.⁶²⁰ Im Hintergrund der Frage, so K. Schreiner, stand wohl die Furcht des Klerus vor Autoritätsverlust.⁶²¹ Das Problem des Wissens führt in das Thema der Bildung und Wissensvermittlung und gipfelt in der Frage nach dem Laientum und Klerus, der litterati und illitterati. Im Folgenden soll Eckharts Bildungsentwurf anhand seiner Auffassung von Wissen geschildert werden.

Bildung selber ist eine in der Mystik entstandene Wortschöpfung.⁶²² Neben *zuht* gibt es im Mittelalter eine ganze Reihe lateinischer Wörter, die dieses Sinnfeld abdecken: *educatio, cruditio, disciplina, doctrina, informatio, formatio morum, institutio, ars, scientia, sapientia, peritia*.⁶²³ Im weitesten Sinne bedeutete es Lateinkundigkeit, denn nur das Latein eröffnete den Weg zu den Quellen der Bildung und Ausbildung in einer Zeit, in der die volkssprachliche Predigt erst ihre Gestalt entwickelte.⁶²⁴ Literalität war im Ursprung an die drei heiligen Sprachen gebunden. Zur Zeit Eckharts galt Latein innerhalb der überlieferten kirchlichen Ordnung als einzige Sprache der Bildung: „Denn die Wissenschaft und geistliches Leben gleicherweise prägende Sprache war auch im 14. Jahrhundert das Latein mit seiner eingeübten klaren und übersichtlichen Begrifflichkeit [...]“⁶²⁵ Die Volkssprache ist dagegen von einem „spirituellen Überschuß mit dem Preis der Häresienähe“⁶²⁶ gekennzeichnet, und diese fehlende Tradition theologischer Begrifflichkeit der Volkssprache macht

⁶²⁰ Schreiner: Laienbildung (1984) S. 258. So auch: „Sorge um Stuserhaltung kennzeichnet auch das Verhalten jener geistlichen und weltlichen Bildungseliten, die im Spätmittelalter und in der Reformation befürchteten, daß durch die neuen Formen der Wissenserweiterung der Fortbestand ständisch abgegrenzter Kommunikationskreise gefährdet und bedroht sei.“ Schreiner: Laienbildung (1984) S. 278.

⁶²¹ Vgl. Schreiner: Laienbildung (1984) S. 297. Vgl. ebd. S. 324.

⁶²² LMA Art. Erziehungs- und Bildungswesen Sp. 2197.

⁶²³ LMA Art. Erziehungs- und Bildungswesen Sp. 2197.

⁶²⁴ Vgl. LMA Art. Erziehungs- und Bildungswesen Sp. 2201. Vgl. Grundmann: Bildungsnorm (1958) S. 3. Dazu Schreiner: Laienbildung (1984) S. 304: „Nur dem Latein traute man zu, Erkenntnisse und Sachverhalte weltlicher Wissenschaft unverfälscht wiederzugeben.“

⁶²⁵ Haas: Deutsche Sprache (1980) S. 148. Auch: Hasebrink: Grenzverschiebung (1992). Köbele: Bilder (1993) S. 45f.: „Das Lateinische ist zum in Rede stehenden Zeitpunkt im Vergleich mit den jungen Volkssprachen zunächst ein stark traditionsbestimmtes ‚normatives‘ lexikalisches System einer bestimmten Gruppe, nämlich derer, die innerhalb der kirchlichen Schul- und Universitätsinstitutionen ausgebildet sind (des Klerus im weitesten Sinne).“

das Latein zur natürlichen Wahl der Erörterung: „So wie sich also etwa das in die Volkssprache übersetzte Bibelwort von der kirchlichen Lehrautorität leichter ablösen und vom traditionellen Verständnis rascher befreien kann, so ist umgekehrt für das Lateinische [...] das Verhältnis von Tradition und Innovation eben zugunsten der Tradition vorentschieden.“⁶²⁷ Im 12./13. Jahrhundert ist die beginnende Benutzung des Deutschen anzusiedeln, das sich 200 Jahre vor Luther verbreitet: „Der Verfasser einer in der Mitte des 14. Jahrhunderts niedergeschriebenen Vorrede zu einer deutschen Bibelübersetzung versicherte, 'dy deutsche schrift' sei den Menschen zu ihrer Seligkeit überaus 'nueczlich und tuegelich.'“⁶²⁸ Immer mehr setzte sich eine Auffassung durch, die Sprache nur als „*klaid* der Erkenntnisgegenstände, kein geistig-sinnliches Attribut der Sachen selbst“⁶²⁹ zu sehen. Kurt Ruh schließlich weist auf die erhöhte Ausdrucksfähigkeit des Deutschen gegenüber dem Latein hin: „Für einen 'Aufbruch', eine Innovation, für charismatische Diktion, für den Ausdruck (um mit Eckhart zu sprechen) 'großer und hoher Dinge' aus 'erhabener Seele' (DW V 60,25ff) gab das Latein, und zumal das Latein nichtromanischer Sprecher, seit dem 13. Jahrhundert nichts mehr her.“⁶³⁰

Die Frage nach Bildung und Literalität eröffnet ein Forschungsfeld, an dessen Anfang eine bildungsgeschichtliche Erörterung steht: „Dieser geistesgeschichtliche Vorgang [= der Entwicklung von ‚Bildung‘] hat Ursprung und Wurzel im Lebenszentrum der spätmittelalterlichen deutschen Mystik [...].“⁶³¹ Grundlegende Perspektiven legte H. Grundmann, der den Blick auf die *litterati* und *illitterati* lenkte.⁶³² Die gesamte folgende Diskussion setzte sich mit diesen Begriffen auseinander. Der Beginn wird von einer eindeutigen Konzentration der Bildung auf

⁶²⁶ Köbele: Bilder (1993) S. 164.

⁶²⁷ Köbele: Bilder (1993) S. 164.

⁶²⁸ Schreiner: Laienbildung (1984) S. 295. Auch: „Bereits in der Mitte des 14. Jahrhunderts wurde die Frage diskutiert, ob dem 'gemainen teusche' der Rang einer Wissenschaftssprache zukomme.“ Schreiner: Laienbildung (1984) S. 305.

⁶²⁹ Schreiner: Laienbildung (1984) S. 305.

⁶³⁰ Ruh: Meister Eckhart (1985) S. 193.

⁶³¹ Lichtenstein (1966) S. 4.

⁶³² Grundmann: Bildungsnorm (1958).

den literalen Klerus gekennzeichnet, denn: „die Laien sind und bleiben zumeist illiterat, sie sind Analphabeten.“⁶³³ Das Ergebnis stellt die sozialen Gruppen dualistisch gegenüber: „die Begriffe *litteratus* und *illitteratus* unterscheiden im Mittelalter nicht verschiedene Bildungsgrade, sondern verschiedene Bildungsweisen, ja Bildungswelten [...]“⁶³⁴ Selbst die Bibellektüre war schon reguliert: „Die Synode von Toulouse (1224) sprach sich unter Berufung auf Papst Innozenz III. generell gegen das Bibellesen von Laien aus. Um Ketzereien vorzubeugen, untersagte sie Laien den Besitz der Heiligen Schrift, insbesondere einer Bibelausgabe in der Volkssprache.“⁶³⁵ Diese Einschränkung entspricht ganz und gar nicht dem evangelischen Gedanken, der die Verkündigung für alle vorsieht. Begründet wurde dies durch Angst vor Häresien⁶³⁶ und durch die tradierten Lehrmethoden: „[...] weil alle Erklärung und Vermittlung des Glaubens von oben nach unten, von den *maiores* zu den *minores* (= *illitterati, simplices*) zu verlaufen hatte.“⁶³⁷ Nun verstößt Eckhart mit seinen Predigten nicht gegen dieses Dictum, allerdings vermitteln sie, selbst wenn sie explizit für Laien gehalten sind, häufig komplexe scholastische Bildung. Eine solche Laienbildung stieß selbst bei Thomas auf Kritik: „Bildung zu erwerben und Herrschaft auszuüben, betrachtete er deshalb als Vorrecht der Freien.“⁶³⁸ Mit den 'Freien' meint Thomas hier diejenigen, die sich von der Ausübung körperlicher Arbeit befreien können, was in der Regel den Klerikern, nicht den Laien vorbehalten war. Als eine Konsequenz kam den Laien das Lernen nicht zu, bzw. ihnen wurde die freie Zeit nicht zur Verfügung gestellt. Sie wurden als „einfältige und unwissende Leute

⁶³³ Grundmann: Bildungsnorm (1958) S. 3. Eine Übersicht über den Begriff ‚Laie‘ findet sich in Steer: Laie (1984).

⁶³⁴ Grundmann: Bildungsnorm (1958) S. 13. So auch Schreiner: Kommunikation (1984) S. 10: „Schreib- und Lesefähigkeit trennte im Mittelalter eine große literaturlose Masse vom Klerus und den wenigen Laien, die seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts das bis dahin von Klerikern ausgeübte Monopol der Schriftbeherrschung durchbrachen.“

⁶³⁵ Schreiner: Laienbildung (1984) S. 289. Dazu Schreiner: Laienbildung (1984) S. 321: „Kirche und Theologie verfügten jedoch über keine Begriffe, die es ermöglicht hätten, aus der Bibel ein Buch für Laien zu machen.“ Vgl. Schreiner: Kommunikation (1984) S. 13. Vgl. Schreiner: Laienfrömmigkeit (1992) S. 25.

⁶³⁶ Vgl. Schreiner: Laienbildung (1984) S. 290.

⁶³⁷ Schreiner: Laienbildung (1984) S. 322. Vgl. Thomas von Aquin Summa theol. II-II, qu. 2, a. 6-7. Thomas vertritt, wie K. Schreiner ausführt, den Bildungsausschluss der Laien wiederholt. Vgl. Schreiner: Laienbildung (1984) S. 323. Siehe Thomas von Aquin, Summa theol. I-II, Qu. 102, a.4 ad 4.

(*simplicies, insipientes*)" bezeichnet, und mit „Eseln (*asini*), ungeistigen Trag- und Lasttieren (*bruta animalia; iumenta insipientia*)"⁶³⁹ verglichen. Schon M. Grabmann konstatierte ein Bildungsbedürfnis und -interesse auch bei denen, die aus der Bildung ausgeschlossen waren: „Auch die Frauen hatten reges Interesse an diesen hohen Fragen der spekulativen Theologie. Man sieht dies deutlich an der schon erwähnten Oxforder Predigtensammlung, die unter dem Namen 'Paradisus anime intelligentis' deutsche Predigten Meister Eckharts und ihm nahestehender Mystiker uns überliefert."⁶⁴⁰ Ausgehend von der dualistischen Gegenüberstellung von ungebildetem Laien und gebildetem Klerus gipfelt diese Sichtweise in eine sozialgesellschaftliche Deutung: „Viele von ihnen [= den Laien] sahen in der 'Ungleichheit der Bildung' eine 'Ausprägung sozialer Ungleichheit'.“⁶⁴¹ K. Schreiner wird an anderer Stelle deutlicher: „Den Laien gebührte auf Grund ihrer fehlenden geistigen und geistlichen Qualifikation geduldiges Zuhören und willige Unterordnung. Die kirchliche Verkündigung verlief von oben nach unten; sie folgte einem Autoritätsmuster, das deutlich Herrschaftsvorstellungen der weltlichen Ständegesellschaft widerspiegelt.“⁶⁴²

Die zweite Phase der Diskussion weist auf die Ideologiefähigkeit statischer Vorstellungen von ungebildetem Laien – gebildetem Klerus hin. Im Interesse der Erörterung liegen hier vor allem Übergänge zwischen den gesellschaftlichen Polen. Auf dieser Grundlage wurde ein genetischer Begriff der Bildung gefunden, der zwischen der Situation des frühen und des dynamisierten hohen Mittelalters unterscheidet.

Im Folgenden konzentriert sich die Diskussion auf die Darstellung gesellschaftlicher Differenzierungen und Übergänge. Für die Laien im späten Mittelalter heißt das, dass sie gebildet und *litterati* sein können,⁶⁴³ und dass sich die Befunde zum frühen

⁶³⁸ Schreiner: Laienbildung (1984) S. 271.

⁶³⁹ Schreiner: Laienbildung (1984) S. 306.

⁶⁴⁰ Grabmann (1923) S. 21.

⁶⁴¹ Schreiner: Laienbildung (1984) S. 329.

⁶⁴² Schreiner: Kommunikation (1984) S. 10.

⁶⁴³ Vgl. Schreiner: Laienfrömmigkeit (1992) S. 27. Vgl. Honemann (1992) S. 242.

Mittelalter grundsätzlich unterscheiden, wie auch Schreiner im Gegensatz zu seiner vorher dargestellten Ansicht bemerkt. Laien werden zu Lesern, Hörern und Schreibern deutschsprachiger geistlicher Texte aufgrund des Reformwillens der klösterlichen Amtsträger und der Interesse der Laienbrüder selber.⁶⁴⁴ Mit den Handschriften aus Melk sind durch den Redaktor Lienhart Peuger Eckharttexte direkt an dieser Vermittlung an Laien beteiligt.⁶⁴⁵ Die Rolle der Schrift wie auch der deutschen Sprache hat sich grundlegend gewandelt.

Verschiedentlich ist auf die Bedeutung Eckharts innerhalb des Themas hingewiesen worden. Innerhalb der Mystik steht gerade er für die Entwicklung eines Bildungs- bzw. in mhd. Diktion *bilde-* Begriffs: „Der philosophisch-geistige Begriff des ‚Bildens‘ ist wahrscheinlich eine Begriffsneuschöpfung Meister Eckharts aus der Verbindung der Imago-Dei-Theologie und der neuplatonischen Emanations- und Reintegrationslehre.“⁶⁴⁶ Die Frage der ‚Bildung‘ bei Eckhart ist nicht losgelöst von seinen Ausführungen zum Bild bzw. *bilde* Begriffs zu sehen, die sich an den platonischen Ursprung von εἶδος anknüpft und sowohl die Idee wie, bei Aristoteles, den Weg zur Erkenntnis meinen kann.⁶⁴⁷

Historisch steht Eckhart am Scheideweg der unterschiedlichen Traditionen: „Ziemlich gleichzeitig mit der Steigerung des Bildungsanspruchs an den *litteratus* kommt nun aber in der religiösen Bewegung des 12./13. Jahrhunderts von Bernhard von Clairvaux über Waldes bis zu Franziskus, in den neuen religiösen Orden und Sekten eine ganz andere, fast umgekehrte Wertung des *litteratus* und *illitteratus* auf.“⁶⁴⁸ Wenn Eckhart, wie zu zeigen sein wird, die Nicht-Bildung als eigenen Wert fruchtbar macht, dann ist dies auch Ausdruck der Umwertung: Illitterates Wissen hat in der Mystik seine eigene Dignität. Eckharts Predigten an die Laien, seine Vermittlung theologischer Inhalte wurde innerhalb des Prozesses gegen ihn

⁶⁴⁴ Vgl. Schreiner Gebildete Analphabeten (1993) S. 326. Für das 14. Jahrhundert verfügt das Kloster Melk über eine eigene Laienbrüderbibliothek, wie Löser: Melk (1999) S. 61 feststellt.

⁶⁴⁵ Vgl. Löser: Melk (1999) S. 63.

⁶⁴⁶ Lichtenstein (1966) S. 4f.

⁶⁴⁷ Vgl. Manstetten (1993) S. 253f.

thematisiert und hat die Haltung des dominikanischen Generalkapitels zur Bildungsfrage grundsätzlich beeinflusst.⁶⁴⁹

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang die nach-eckhartsche Schrift ‚Meister Eckhart und der Laie‘, die, im niederländischen Raum um 1333 angefertigt, einen Disput zwischen Eckhart und einem Laien darstellt, in dem es um „das geistige Mitspracherecht des Laien“⁶⁵⁰ geht. Die höchste literarische Verfeinerung, hier enden die Bezüge, findet das Bildungsgebot bei Nikolaus von Kues, der den kaum noch vorhandenen ungebildeten *illiteratus* in ‚De idiota de sapientia, de mente‘ zum Gesprächsführer des in Dialogform strukturierten Werks macht.⁶⁵¹ Eckhart selber setzt, so wird gezeigt werden, bei der Komplexität der Inhalte einen gebildeten Laien voraus, allerdings nicht in scholastischer Art und Weise gebildet. Verschiedentlich klagt Eckhart über das Unverständnis der Hörer, das er wiederum nicht verstehen kann.

Über die Predigt hinaus ist es der Wissensbegriff, der die Wendung an den Laien bzw. an alle Schichten bei Eckhart fordert. Dies wird dadurch unterstützt, dass Eckhart selbst nicht von ‚Laien‘ redet,⁶⁵² auch wenn sie Adressaten seiner Inhalte sind: „Von der von Eckhart propagierten Form, geistlich zu leben, mussten sich vor allem Laien angesprochen fühlen [...]“⁶⁵³ Die Neuerung, die Eckhart vorstellt, soll im Folgenden unter dem Stichwort ‚enthierarchisiertes‘ oder auch ‚demokratisiertes‘ Wissen beschrieben werden. Wissen ist bei Eckhart ganz im Gegensatz zur Scholastik, die auf Vernunftkenntnis und „Ehrfurcht vor Autoritäten“⁶⁵⁴ setzte, antihierarchisch, weil es an den Einzelnen in geistig-körperlicher Mühe um die *unio* mit Gott subjektiv gebunden ist. Eckhart stellt sich damit gegen die Tradition: „Seelsorge, ein von Grund auf 'hierarchischer Vorgang', meinte 'regimen', und 'praelatio'. Predigt wurde als 'Hoheitsakt' (honor) begriffen, der den Gläubigen

⁶⁴⁸ Grundmann: Bildungsnorm (1958) S. 54. S. Köbele spricht für Eckhart von einer „Auf- und Umbruchsituation“. Köbele: Bilder (1993) S. 13.

⁶⁴⁹ Schreiner: Laienfrömmigkeit (1992) S. 19.

⁶⁵⁰ Degenhardt (1967) S. 29.

⁶⁵¹ Vgl. Grundmann: Bildungsnorm (1958) S. 63.

⁶⁵² Vgl. Steer: Stellung des Laien (1984) S. 650.

⁶⁵³ Steer: Stellung des Laien (1984) S. 651.

⁶⁵⁴ Vgl. LMA Art. Theologie Sp. 652.

gehorsame Unterwerfung abverlangte.“⁶⁵⁵ Er ist ein Neuerer, dessen revolutionärer Impetus sich aus Wissenschaft und Spiritualität ableitet und der sich ins Zentrum sozialer und theologischer Konflikte begibt.

Die These von einer Demokratisierung wurde in der Forschungsdiskussion erwähnt⁶⁵⁶ und ist nicht frei von ideologischen Konnotationen. Deswegen bietet es sich an, um Missverständnissen vorzubeugen, mit J. Assmann anstatt von Demokratisierung von Demotisierung zu sprechen.⁶⁵⁷ Mit diesem Anliegen steht Eckhart nicht allein dar: „Die zunehmende Verbreitung des Wissens entsprach einer Tendenz der Zeit.“⁶⁵⁸ Insgesamt wird eine Eigenschaft der Bildung untersucht, die ursprünglich auch ein christliches Prädikat war: „Die Idee einer allgemeinen Volks-B.[= Bildung] wäre gar nicht denkbar ohne die christliche Überzeugung von der Gleichheit aller Menschen vor Gott.“⁶⁵⁹

Die Frage der Enthierarchisierung erhält durch die historische Situation der Beginenverfolgung ihre eigene Brisanz. Die Dominikaner betreuten die Seelsorge der Frauen, obwohl rechtlich gesehen der jeweilige Diözesanbischof zuständig war.⁶⁶⁰ Dies klärt eine Quelle von Konflikten. Denn gerade im Wirkungsort Eckharts, in Straßburg, wo die Dominikaner ab 1224 waren,⁶⁶¹ beanspruchte der Bischof die Aufsicht über die Frauenklöster, weil sie rechtlich keinem Ordensverband angehörten. Eckharts gesamte Seelsorge für die Frauen,⁶⁶² obwohl vom Orden angeordnet, musste sich in der Praxis mit dem, was er in den Predigten sagte, nicht

⁶⁵⁵ Schreiner: Laienbildung (1984) S. 331. Im Hintergrund dieser Ausführungen steht Zerfaß (1974) S. 118-120 und S. 183-185.

⁶⁵⁶ Vgl. Schreiner: Laienfrömmigkeit (1992) S. 63.

⁶⁵⁷ Siehe dazu Maas (1985).

⁶⁵⁸ Schreiner: Laienbildung (1984) S. 260.

⁶⁵⁹ LThK Art. Bildung Sp. 355.

⁶⁶⁰ Vgl. Grundmann (1961) S. 238.

⁶⁶¹ Vgl. Grundmann (1961) S. 232.

⁶⁶² Das Aufgabenfeld Eckharts wird von Langer: Publikum (1997) S. 181 genauer umrissen: „Er kommt nach Unterlinden nicht nur als Beichtvater und Seelsorger, sondern auch als Visitator. Er trifft disziplinarische Anordnungen, die vom Ordensgeneral bestätigt werden. So bestimmt er die Aufgaben und Konditionen des Hauskaplans der Schwestern, verbietet die eigenmächtige Translation von Konversen in andere Klöster, setzt die Zahl der Beichtväter fest und schreibt ihnen Verhaltensregeln vor, approbiert alte Gewohnheiten des Klosters und gibt Anweisungen, die den Status einer absolvierten Subpriorin oder Prokuratorin betreffen.“ Dies umfasst auch die „seelsorgliche Betreuung der Schwestern“ (ebd.).

nur an das Volk richten, sondern sich gleichzeitig auf die Einstellungen und Erwartungen der bischöflichen Oberhoheit einstellen, wenn er dadurch seine Arbeit oder aber die Lage der Frauen nicht in Gefahr bringen wollte. Konfliktpotential entstand allein schon dadurch zwischen kirchlicher Hoheit und umherstreifenden Beginen bzw. Begarden, dass ihr soziales Ansehen ganz unterschiedlich bestimmt wurde. H. Grundmann berichtet von der Klage Humbert von Romans über die Zunahme von Bettelmönchen, „die aller Welt zur Last fallen, vielfach nicht als Mönche, sondern als Landstreicher bezeichnet werden und das Ansehen des Mönchstandes gefährden [...]“⁶⁶³ Insgesamt klaffte ein großer Unterschied zwischen den in Häusern ansässigen Beginen und denen, die sich „überall herumtreiben und in so schlechtem Rufe stehen, dass sie oft sogar als Kindsmörderinnen gelten.“⁶⁶⁴ Was der Bischof von Straßburg zur Zeit Eckharts 1317 mit seiner ersten Verfolgung treffen wollte, nämlich nur die abfälligen Teile und nicht die 'guten' Beginen, ist hierin grundgelegt. Bis 1319 gerieten allerdings alle Beginen in den Sog der Verfolgungen.⁶⁶⁵

Zur Untersuchung, auf welche Art Eckhart die Wissenshierarchie bricht, geht der Blick nicht von der literarischen Form der Predigt aus, die sich, gerade als deutsche Predigt, an das Volk der Glaubenden wendet.⁶⁶⁶ Vielmehr soll anhand zentraler Aussagen zum Thema (minder) gebildeter Laie und ‚hohe‘ theologische Wahrheit

⁶⁶³ Grundmann (1961) S. 335. Und vom Bischof von Olmütz berichtet er den Vorwurf gegen die *Religiosi*: „Sie schließen sich keinem gültigen Orden an [...]. Sie laufen überdies müßig und geschwätzig in den Städten herum und gefährden dadurch oft genug ihren Ruf und ihre Tugend.“ Ebd. S. 337.

⁶⁶⁴ Grundmann (1961) S. 344. Bis zum Ende des 13. Jahrhunderts diente ein Großteil der kirchlichen Anstrengungen dazu, das „scharenweise ziellose Herumziehen bettelnder Vaganten [...]“ auszurotten. Ebd. S. 391. Vgl. ebd. S. 389.

⁶⁶⁵ Zur Vorgeschichte der Straßburger Beginenverfolgung: Eine Kölner Synode von 1307 verbietet das bettelnde Herumziehen der Begarden und Beginen. Die Mainzer Synode von 1310 verbietet daraufhin den Begarden und Beginen bettelnd in besonderer Tracht herumzuziehen und in Versammlungen zu predigen. Das Konzil von Vienne 1311/12 unter Clemens V. verbietet das Beginentum überhaupt mit der Begründung, dass sie nicht dem Mönchsstand angehören (vgl. Grundmann (1961) S. 434-436), wovon allerdings ein Jahr später die fromm und ehrbar lebenden Beginen ausgenommen wurden. (Vgl. Grundmann (1961) S. 531.) Vgl. Hillenbrand (1997) S. 159.

⁶⁶⁶ Diese Perspektive ist bei S. Ueda beschrieben, der die Predigten in Kontrast zum lateinischen Werk abhandelt: „Beim Predigen handelt es sich um ein unmittelbares Sprachereignis, das sich auf einer ganz anderen Ebene als in seinen lateinischen Schriften bewegt.“ Ueda (1984) S. 34.

gezeigt werden, wie Eckhart die Erkenntnisfähigkeit des Menschen wertet und danach seine Wissensvermittlung ausrichtet. Damit strebt die Untersuchung nach einem Ziel, das schon von Kurt Ruh formuliert wurde: „Das soeben gefallene Stichwort 'Wahrheit' führt zu den Wahrheitsbeteuerungen Eckharts, die meiner Ansicht nach so etwas wie ein Schlüssel zu seinem Erfahrungsbereich sind. Sie wurden viel zitiert, weniger in ihrem Aussagewert verstanden, handelt es sich doch nicht um die Berufung auf die Wahrheit des Evangeliums und allen kanonischen Schrifttums, wovon jeder Prediger Gebrauch macht, sondern um die Gleichsetzung des Predigerworts mit der göttlichen Wahrheit.“⁶⁶⁷

b. Das Unverständnis der Zuhörer als Begründung der Bildung

Im Buch der göttlichen Tröstung wendet sich Eckhart wiederholt gegen das Unverständnis seiner Zuhörer:

Was kann ich dafür, wenn jemand das nicht versteht? (DW Bd. V S. 497)⁶⁶⁸

Für das *Liber Benedictus* ist die Situierung nicht genau zu leisten, und es bleibt unklar, ob der Text vor Studenten in Paris⁶⁶⁹ oder Mitbrüdern in Erfurt gehalten wurde.⁶⁷⁰ Eckhart geht hier mit im Folgenden vorzustellenden Kommentaren auf seine Zuhörer ein. Das Zitat befindet sich an einer hervorgehobenen Stelle am Ende des Buches im Umfeld des Themas, das in lockerem argumentativen Zusammenhang die Stellung des Menschen in der Welt erörtert. Im genauen Kontext soll der Beleg den Gedanken unterstützen, dass Gott die Schöpfung schon bis in alle Zukunft erschaffen hat. Eckhart rechnet an dieser Stelle mit Missverständnissen und macht deutlich, dass dies nicht an seinen Gedanken liegen kann, denn schließlich weist er jede Verantwortung von sich. Er setzt an gleicher Stelle verschärfend fort, dass diese

⁶⁶⁷ Ruh: Meister Eckhart (1985) S. 189.

⁶⁶⁸ *Waz mac ich, ob ieman daz niht enverstât?* (DW Bd. V S. 60) Vgl. DW Bd. II S. 506. Eckhart zitiert hier Augustinus: *Was geht es mich an, wenn ihr das nicht versteht. Quid ad me, si non intelligentis.* und wiederholt dieses Zitat auch in LW Bd. II S. 354 und LW Bd. III S. 508. Zu Eckharts Gebrauch von ‚Verstehen‘ siehe Schönberger (1997) S. 240.

⁶⁶⁹ Vgl. Hasebrink (Predigt 71) 1998 S. 231.

⁶⁷⁰ Vgl. Hasebrink (Predigt 71) 1998 S. 230.

Leute blind seien. Ungewöhnlich bei dieser wie auch den folgenden Leseransprachen ist, dass die an anderer Stelle begründend vorgetragenen Gedankengänge hier kurzerhand durch den Verweis auf die Unbildung der Rezipienten beendet werden.

Den Grund dafür legt er an gleicher Stelle dar, wenn er seine Worte als durch Gott legitimiert darstellt:

Mir genügt's, daß in mir und in Gott wahr sei, was ich spreche und schreibe (DW Bd. V S. 497).⁶⁷¹ Eine Kritik richtet sich demnach

nicht gegen Eckhart, sondern gegen die göttliche Wahrheit selbst. Eckhart betont in den deutschen Werken vielfach, dass seine Wahrheit als Gottes Wahrheit gelten kann.⁶⁷² In Predigt 2 beruft sich Eckhart allein auf die Wahrheit, ohne noch Gott oder weitere Argumente zu nennen. Als göttliche Wahrheit ist sie oberstes Legitimationsmittel seiner Darstellung, der er sich mit ganzer Seele verpfändet:

Was ich euch gesagt habe, das ist wahr; dafür setze ich euch die Wahrheit zum Zeugen und meine Seele zum Pfande (DW Bd. V S. 438).⁶⁷³

Die Predigt ist das Produkt eines Redaktors, der zwei Predigten zusammenfasst, die ursprünglich aus der Erfurter Zeit stammen. Weil der Text den Kölner Inquisitoren bekannt war, ist seine Authentizität trotzdem gegeben.⁶⁷⁴ Der Text legt Luk. 10,38 aus: „Jesus wird von einer Jungfrau empfangen.“⁶⁷⁵ und beschreibt, dass der Mensch zum Empfang Jesu abgeschieden sein muss. Das Zitat findet sich an zentraler Stelle, kurz vor der Abschlussbitte der Predigt. Es erhält dadurch die Funktion einer zentralen Rechtfertigung sowohl für die gesamte Predigt wie auch den direkt vorhergehenden Kontext, der beschreibt, dass der Mensch Gott gleich ist. Eckhart legitimiert dreifach: Durch *wahr*, *Wahrheit* und *Seele zum Pfande*. Die Wahrheit seiner Äußerungen wird von ihm nicht eigentlich kommuniziert, vielmehr ist sie hier eine übergeordnete bekräftigende Instanz, aus der die Worte schöpfen bzw. auf der

⁶⁷¹ *Mir genüget, daz in mir und in gote wâr sî, daz ich spriche und schreibe* (DW Bd. V S. 60).

⁶⁷² Vgl. DW Bd. II S. 487; Bd. I S. 41; Bd. V S. 60 und v. a. Bd. II S. 529. Vgl. Haas: Deutsche Sprache (1980) S. 165f.

⁶⁷³ *Daz ich iu geseit hân, daz ist wâr; des setze ich iu die wârheit ze einem geziugen und mîne sêle ze einem pfande* (DW Bd. I S. 44).

⁶⁷⁴ Vgl. Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. I S. 759.

sie gründen. Wahrheit wird nicht im Kommunikationsprozess vermittelt, sondern ist als wahr gegeben.

Die Unmittelbarkeit, mit der Eckhart seine Zuhörer und Leser mit Wissen konfrontiert, führte zu Missverständnissen. Der Ursprung des Konflikts wird im schon untersuchten Kontext des *Liber Benedictus* ausgesprochen: Eckhart richtet seine teilweise komplexe theologische Erörterung explizit an das breite Volk der Glaubenden.

Ein heidnischer Meister, Seneca, spricht: Man soll von großen und hohen Dingen mit großen und hohen Sinnen sprechen und mit erhabener Seele. Auch wird man sagen, daß man solche Lehren nicht für Ungelehrte sprechen und schreiben solle. Dazu sage ich: Soll man nicht ungelehrte Leute lehren, so wird niemals wer gelehrt, und so kann niemand dann lehren oder schreiben (DW Bd. V S. 497).⁶⁷⁶

Eckhart wendet sich hier ausdrücklich gegen eine Engführung der Bildung innerhalb der Kirche und formuliert sie als menschlichen Grundvorgang. Dieser Aufwertung der Laien und illitterati widerspricht die Abwertung derselben in ihrer Unbildung, am deutlichsten etwa in der Opferstockpredigt.⁶⁷⁷ Eckhart besteht im *Liber Benedictus* aber wiederholt auf einer widersprüchlich scheinenden Aufwertung der Ungelehrten:

Denn darum belehrt man die Ungelehrten, daß sie aus Ungelehrten zu Gelehrten werden (DW Bd. V S. 497).⁶⁷⁸

⁶⁷⁵ Die Predigt wurde schon in Kapitel 4.1 b. behandelt, weil sie intentional begründete körperliche Gesten beschreibt.

⁶⁷⁶ *Ein heidenischer meister, Senecâ, sprichet: man sol von grôzen und von hôhen dingen mit grôzen und mit hôhen sinnen sprechen und mit erhabenen sêlen. Ouch sol man sprechen, daz man sôgetâne lêre niht ensol sprechen noch schrîben ungelêrten. Dar zuo spriche ich: ensol man niht lêren ungelêrte liute, sô enwirt niemer nieman gelêret, sô enmac nieman lêren noch schrîben (DW Bd. V S. 60f.).* Der zitierte Text wurde in der Eckhart-Forschung vielfach untersucht und vor allem als sogenannte Selbstverteidigung Eckharts gedeutet, vgl. Ruh: Meister Eckhart (1985) S. 171. Siehe dazu Schönberger (1997) S. 246 Fußn. 42.

⁶⁷⁷ Predigt 56 nach Pfeiffer S. 181 Zeile 19: *Swer diese predie hât verstanden, dem gan ichz wol. Wêre hie nieman gewesen, ich müeste si disem stocke geprediet hân.*

Übs. nach: Meister Eckehart: Deutsche Predigten und Traktate. Hrsg.: Josef Quint, München 2. Aufl. 1963. S. 273: *Wer diese Predigt verstanden hat, dem vergönne ich sie wohl. Wäre hier niemand gewesen, ich hätte sie diesem Opferstocke predigen müssen.*

⁶⁷⁸ *Swan dar umbe lêret man die ungelêrten, daz sie werden von ungelêret gelêret (DW Bd. V S. 60f.).* Im lateinischen Werk, dem Kommentar zu Exodus, fordert Eckhart, die willkürliche und ungebundene Predigt zu unterlassen (LW Bd. II S. 30f.): *Niemand nämlich darf sich selbst Urteil, Lehre und Predigt anmaßen, sondern nur, wer von einem Oberen gesandt ist, der die Stelle Gottes vertritt, der da ist.*

Eckhart begründet die Demotisierung der Bildung biblisch:

Sankt Johannes verkündet das heilige Evangelium allen Gläubigen und auch allen Ungläubigen, auf daß sie gläubig werden, und doch beginnt er das Evangelium mit dem Höchsten, das ein Mensch über Gott hier auszusagen vermag; [...] (DW Bd. V S. 497).⁶⁷⁹

Neben den Ungelehrten weitet Eckhart die Bildung hier auch auf Ungläubige aus. Er vergleicht sich selber mit dem Evangelisten, womit sein Text statt einer theologischen eine religiös – prophetische Legitimation erhält, was ganz mit der Bestimmung der Wahrheit als göttliche einhergeht.

Auch im lateinischen Werk begründet Eckhart die Ausweitung der Bildung:

der Heilige Geist lehrt aber alle Wahrheit (vgl. Joh. 16,13).⁶⁸⁰

Das Zitat entstammt einer systematisch wichtigen Stelle, dem Prolog zum *Liber parabolarum*, der nach 1313 datiert wird.⁶⁸¹ Im Kontext des schon in Kapitel 2.1 untersuchten Prologs finden sich Hinweise darauf, wie der verborgene Sinn in den Worten gefunden werden kann. Wahrheit wird wie im *Liber Benedictus* eine göttliche und richtet sich an alle. Eckhart tritt als Autor hinter der göttlichen Wahrheit zurück, seine Worte und Überlegungen sind Selbstoffenbarung Gottes.

Kurt Ruh spricht an dieser Stelle bei Eckhart von Wahrheit als „intuitive“.⁶⁸² Es muss auf diese Funktion theologischer Bildung ausdrücklich hingewiesen werden, denn damit löst sich der Vorwurf, in den der Prozess gegen Eckhart mündete, dass er zu kompliziert für die Laien rede, damit für gefährliche Verwirrung Sorge⁶⁸³ und

Nemo debet sibi usurpare iudicium, doctrinam et praedicationem, nisi missus a superiori, qui locum tenet dei qui est [...]. Offen bleibt, was mit *die Stelle Gottes* genauer gemeint ist.

⁶⁷⁹ *Sant Johannes spricht daz heilige évangeliu allen geloubigen und ouch allen ungeloubigen, daz sie geloubic werden, und doch beginnet er daz évangeliu von dem hoehsten, daz kein mensche von gote hie gesprechen mac; [...] (DW V S. 61).*

⁶⁸⁰ *spiritus autem sanctus docet omnem veritatem, Ioh. 16 (LW Bd. I S. 449).*

Auch in Einzelheiten der Schriftauslegung bezieht er sich immer wieder auf diese Vorstellung, etwa in LW Bd. III S. 231f.: *Der Grund ist der, daß das Wahre, von wem und zu wem es gesagt werden mag, für alle bestimmt ist: 'was ich euch sage, sage ich allen' (Mark. 13,37).*

Ratio est, quia verum, a quocumque et cuicumque dicatur, omnibus dicitur, Marc. 13: 'quod vobis dico, omnibus dico'; [...] (LW Bd. III S. 231).

⁶⁸¹ Steer: *Die Schriften Meister Eckharts* (2002) S. 228.

⁶⁸² Ruh: *Meister Eckhart* (1985) S. 190 kommt sogar zur Wertung: „Diese - wir würden sagen: intuitive - Wahrheit im Kontext mystischer Aussagen darf man mit mystischer Erfahrung gleichsetzen.“

⁶⁸³ So in der päpstlichen Bulle vom 27. März 1329. Siehe Trusen (1988) S. 21.

„vergiftete Menschen“⁶⁸⁴ zu verantworten habe, ein Vorwurf, der teilweise auch von der Forschung rezipiert wurde.⁶⁸⁵ K. Jacobi urteilt dazu: „Er [= Eckhart] will die Theologie nicht vereinfachen, um predigend seine Zuhörerinnen und Zuhörer zu erreichen. Er klammert theologisch schwierige Themen auch nicht aus, wenn er predigt. Er denkt darüber nach, wie er sich, ohne zu simplifizieren, verständlich machen kann.“⁶⁸⁶

Innerhalb der bis hierher vorgeführten Widersprüchlichkeit von Kritik und Ausweitung von Gelehrsamkeit kann anknüpfend an die Überlegungen formuliert werden: Eckhart weitet nicht nur seine Bildung auf Ungelehrte aus, sondern Ungelehrsamkeit und Unbildung sind integrale Bestandteile seines – zugegebenermaßen paradoxen Bildungsprozesses. Eckhart knüpft nicht primär an Traditionen theologischer Gelehrsamkeit an, sondern an das Arm- Werden im Geiste: Erst abgeschieden und frei von jeglicher Begrifflichkeit kann eckhartsche Bildung stattfinden. Dies ist die Grundlage, auf der seine Bildung, die nicht die seinige, sondern eine göttliche ist, von Ungelehrten ausgehen kann und neue Volksschichten integriert. Wenn er trotzdem Unbildung kritisiert, so handelt es sich hier um einen anderen Gebrauch des Wortes. Unbildung ist hier zu verstehen als falsche Bildung, die den Einzug der Wahrheit Gottes in den Menschen verhindert. Unbildung kann also auch Gebildete treffen und sich statt an illitterati auch an Mitbrüder richten, die alle zusammen sein Publikum bildeten.⁶⁸⁷ Die Ausweitung der Bildung prägt Eckharts Werk unmittelbar, so kann die Benutzung der deutschen Sprache als Beleg für eine von Eckhart vorgenommene Öffnung der Bildung gelten. Wie ungewöhnlich Eckharts Abweichung vom gewohnten Latein war, zeigt die Tatsache, dass deutsch, wenn es bis dahin in der Literatur auftritt, die Sprache des Teufels ist.⁶⁸⁸ Eckharts Deutsch leitet sich pragmatisch aus seiner seelsorglichen Tätigkeit ab. Trotzdem setzt er die deutsche Sprache mit allem Engagement ein, entwickelt Wort- und

⁶⁸⁴ Ruh: Meister Eckhart (1985) S. 13.

⁶⁸⁵ Siehe Ruh: Meister Eckhart (1985) S. 14: „Das doppelte Gesicht Meister Eckharts bestimmt das Urteil über ihn die Jahrhunderte hindurch.“

⁶⁸⁶ Jacobi (1997) S. 10.

⁶⁸⁷ Vgl. Haas: Deutsche Sprache (1980) S. 156. Nach Ruh: Meister Eckhart (1985) S. 40 war Eckharts Predigt weniger für seine Ordensbrüder als vielmehr für den „Christenmenschen“.

⁶⁸⁸ Vgl. Haas: Deutsche Sprache (1980) S. 156.

Satzkompositionen, welche die Möglichkeiten der Sprache ausschöpfen. Eckhart nimmt deutsch auch theologisch ernst, weswegen die deutschen Predigten nicht von dem spekulativ-theologischen Text zu trennen sind.⁶⁸⁹ S. Köbele wertet, man könne sich die Predigten „[...] genausogut lateinisch wie deutsch denken“,⁶⁹⁰ auch wenn Deutsch und Latein dabei in einem „wechselseitigen Spannungsverhältnis“⁶⁹¹ stehen. Durch die vielfältigen Bezüge des offenen Diskurses innerhalb des Werkes bilden sie einen verknüpften Zusammenhang: „Eckharts volkssprachliche wie lateinische Predigten intendieren die gleichen neuen Inhalte.“⁶⁹² Die Volkssprache gilt damit nicht als nur erfahrungsorientierte Sondersprache,⁶⁹³ sondern hat ihren „spirituellen Eigenwert“.⁶⁹⁴

Wahrheit ist bei Eckhart göttlich legitimiert und kann nicht allein in Begriffen erworben werden. Stattdessen formuliert Eckhart den Erwerb der Wahrheit durch eine affektiv-intentionale Arbeit, welche die Seele und alle Sinne des Menschen erfasst. An hervorgehobener Stelle, dem Prolog zum *Opus tripartitum*, heißt es:

*Es ist aber zu beachten, daß einiges aus den folgenden Thesen, Problemen und Auslegungen beim ersten Anblick ungeheuerlich, zweifelhaft oder falsch erscheinen wird, anders aber verhält es sich, wenn man es mit Scharfsinn und größerer Hingebung durchdenkt.*⁶⁹⁵

Das Zitat findet sich kurz nach einer den Prolog eröffnenden Inhaltsübersicht des Werkes, das über lange Zeit, beginnend mit 1305, erarbeitete wurde. Eckhart weiß genau um die Wirkung seiner Ausführungen, die *beim ersten Anblick* irritieren

⁶⁸⁹ Vgl. ebd. S. 158.

⁶⁹⁰ Haug: Das Wort (1997) S. 39.

⁶⁹¹ Köbele: Bilder (1993) S. 11.

⁶⁹² Köbele: Bilder (1993) S. 13. Ähnlich urteilt Haug: Das Wort (1997) S. 588, wenn auch nicht durch genaue Erarbeitung der Überschneidungen von Deutsch und Latein: „Man wird dem zweifellos zustimmen, wenn damit nicht gemeint ist, daß das lateinische Werk dasselbe theologisch-systematisch formuliere, was die Predigten kerygmatisch zum Ausdruck bringen.“

⁶⁹³ Vgl. Köbele: Bilder (1993) S. 51. Köbele: Bilder (1993) S. 125 nennt die Abgrenzung eine „künstliche Separierung“.

⁶⁹⁴ Ruh: Eckhart (1985) S. 45.

⁶⁹⁵ *Advertendum est autem quod nonnulla ex sequentibus propositionibus, quaestionibus, expositionibus primo aspectu monstruosa, dubia aut falsa apparebunt, secus autem si sollerter et studiosius pertractentur* (LW Bd. I S. 152).

können, in einer Weise, die er selber für nicht gering hält: *ungeheuerlich, zweifelhaft oder falsch*. Für dieses Missverständnis empfiehlt er, es *anders* zu sehen, und zwar mit *größerer Hingebung*. Begründet ist die Forderung nach *größerer Hingebung* in Eckharts Konzept von Erkenntnis. Im Letzten kommt es ihm auf eine innerliche Bildung an, auf eine innerliche Veränderung. Dies gilt auch für pastoral aufbereitetes Wissen. Wissen, wie Eckhart es vermitteln will, ist als Wissen des Herzens nicht nur durch Kognitivität bedingt, wie er es in der hier schon zitierten Predigt 2 ausdrückt:

*Könntet ihr mit meinem Herzen erkennen, so verstündet ihr wohl, was ich sage; denn es ist wahr, und die Wahrheit sagt es selbst (DW Bd. I S. 437).*⁶⁹⁶

Das Zitat bildet den Schluss der Ausführungen, dass Gott frei von allen Namen ist, und hat eine deutlich legitimierende Funktion. Eckhart begreift Wissen nicht nur als im Herzen, sondern auch wieder als göttliche Wahrheit. Irrtümer, die entstehen, liegen nicht darin, dass seine Ausführungen falsch sind, sondern der Zugang zur göttlichen Wahrheit fehlt. An anderer Stelle nimmt Eckhart die Argumentation mit Herz und göttlicher Wahrheit wieder auf:

*Wer diese Rede nicht versteht, der bekümmere sein Herz nicht damit. Denn, solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, solange wird er diese Rede nicht verstehen; denn dies ist eine unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar (DW Bd. II S. 731).*⁶⁹⁷

Das Zitat bildet den Schluss von Predigt 52 und steht vor der Abschlussbitte. Die auf 1327 datierte Predigt, welche damit eine der letzten Eckharts ist,⁶⁹⁸ legt Matth. 5.3 aus: „Beati pauperes spiritu“ und ist eine Schlüsselpredigt zur Abgeschiedenheit. Das Herz wird zweimal erwähnt: Einmal als Herz des Menschen, der nicht versteht, und als Herz Gottes, aus dem die Wahrheit stammt. Eckhart begreift seine Darstellung als Vermittlung der Bedeutung von Herz zu Herz. Der Mensch soll die Wahrheit nicht verstehen, vielmehr sich ihr angleichen und versteht sie nicht, wenn *der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht*. Wahrheit ist in Gott eine *unverhüllte* und *unmittelbare*.

⁶⁹⁶ *Möhtet ir gemerken mit mînem herzen, ir verstündet wol, waz ich spriche, wan ez ist wâr und diu wârheit sprichet ez selbe (DW Bd. I S. 41).*

⁶⁹⁷ *Wer dise rede niht enverstât, der enbeküumber sîn herze niht da mite. Wan als lange der mensche niht glîch enist dirre wârheit, als lange ensol er dise rede niht verstân; wan diz ist ein unbedahtiu wârheit, diu dâ komen ist ûz dem herzen gotes âne mittel (DW Bd. II S. 506).*

Für diese Wahrheit muss der Mensch ganz unverhüllt zu Gott stehen, d.h., ganz abgeschieden und frei von aller anderen Wahrheit sein.

Dieser Zusammenhang ist in Eckharts Werk zeitübergreifend, weil er schon im *Liber Benedictus* formuliert ist:

Wer ohne vielfältige Begriffe, vielfältige Gegenständlichkeit und bildliche Vorstellungen innerlich erkennt, was kein äußeres Sehen eingetragen hat, der weiß, daß dies wahr ist (DW Bd. V S. 497).⁶⁹⁹

Das Gegenteil der Abgeschiedenheit sind *vielfältige Begriffe, vielfältige Gegenständlichkeit und bildliche Vorstellungen*. Zumindest aber vielfältige Begriffe treffen auch auf theologisch Gebildete zu, die im Sinne Eckharts dann ungebildet sind. Bildung ist in die Abgeschiedenheit eingebunden und wird zur Entbildung von sich selbst. Das Eckhart kennzeichnende Vorgehen bemüht sich in dieser Weise wenig um scholastische Erkenntnis, auch nicht um pastoral an das Niveau durchschnittlich gebildeter Laien angepasste Bildung, ganz im Gegenteil, dieses Erkenntnisideal trägt negative Züge und ist entbildend. Eckhart formuliert sehr klar an gleicher Stelle die fehlende Abgeschiedenheit als Ursache dafür, dass er missverstanden wird:

Wer aber davon nichts weiß, der lacht und spottet meiner; mich aber erbarmt es seiner. Indessen, solche Leute wollen ewige Dinge schauen und empfinden und göttliche Werke und im Lichte der Ewigkeit stehen, und dabei flattert ihr Herz noch im Gestern und noch im Morgen (DW Bd. V S. 497).⁷⁰⁰

Das Zitat verrät ein weiteres Detail der Vermittlungsschwierigkeiten Eckharts. Nicht nur er beklagt sich über Unwissen, auch sein Umfeld spottet über ihn. Dies verfehlt jedoch die göttliche Wahrheit, in der es um *ewige Dinge* geht. Dafür beruft sich Eckhart wieder auf das Herz, das in diesem Fall nicht abgeschieden und bloß aller Begriffe ist: *dabei flattert ihr Herz noch im Gestern und noch im Morgen*.

⁶⁹⁸ Vgl. Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. I S. 1051.

⁶⁹⁹ *swer âne allerleie gedenke, allerleie lîphafticheit und bilde inne bekennet, daz kein ûzerlich sehen îngetragen enhât, der weiz, daz ez wâr ist* (DW Bd. V S. 60).

⁷⁰⁰ *Der aber des niht enweiz, der lachtet und spottet mîn, und ich erbarme mich über in. Aber sôgetâne liute wellent schouwen und smacken êwigiu dinc und götlichiu werk und in dem liehte stân der êwicheit, und ir herze vliuget noch in gestern, noch in morgen* (DW Bd. V S. 60).

Auch der Theologie ist in der Suche nach der Wahrheit den Ungelehrten vergleichbar, wie Predigt 83 darstellt:

[...] *denn Gott ist über allem Erkennen* (DW Bd. III S. 585).⁷⁰¹

Die Predigt legt Eph. 4,23 aus „Ihr sollt erneuert werden in eurem Geiste, der da mens heißt“. Die sehr spekulativ und argumentierend angelegte Predigt behandelt, wie Gott ohne Bilder zu erkennen ist und wirft in dieser Formulierung noch ein neues Licht auf Eckharts Wahrheitsverständnis. Hier entzieht sich Wahrheit jeder Art der Vermittlung als Erkennen, Eckharts paradoxe Bildung ist die einzige Konsequenz dieser Wertung. Die göttliche Wahrheit verhält sich nicht nur inkongruent zum Erkennen, sondern auch zur Sprache:

Der Prophet spricht: 'Gott sprach Eines, und ich hörte Zwei'. Das ist wahr: Gott sprach stets nur Eines. Sein Spruch ist nur einer. In diesem einen Spruch spricht er seinen Sohn und zugleich den Heiligen Geist und alle Kreaturen, und es gibt nur einen Spruch in Gott. Der Prophet aber sagt: 'Ich hörte Zwei', das heißt: Ich verstand Gott und die Kreaturen. Da, wo Gott spricht, da ist es Gott; hier aber ist es die Kreatur (DW Bd. II S. 657).⁷⁰²

Der Beleg aus Predigt 30 legt Psalm 61,12 „Gott sprach einmal, ich hörte zwei“ aus⁷⁰³ und nimmt die in Eckharts Werk verschiedentlich behandelte Metaphorik von Einheit und Zweiheit auf.⁷⁰⁴ Das Zitat erklärt eine grundlegende Abweichung von Gottes – und Menschensprache. Während Gott *Eines* spricht, hört der Mensch *Zwei*, was in diesem Zitat mehrfach wiederholt wird. Die Sprache der Menschen ist also immer schon Zweiheit, Derivation des Ursprungs, Privation des Seins. Während die menschliche Sprache in vielen Begriffen auf davon getrennte Bedeutungen verweist, sind sie doch alles Derivate einer göttlichen Sprache der Einheit, in der Begriff und Bedeutung zusammenfallen. Die Sprache bleibt ein ungeeignetes Mittel zur

⁷⁰¹ [...] *wand got ist vber allis verstan* (DW Bd. III S. 442).

⁷⁰² *Der prophète spricht: ‚got sprach einez, und ich hôte zwei‘. Daz ist wâr: got entsprach nie dan.einez. Sîn spruch enist niht dan.einez. In dem éinen spruche sprichet er sînen sun und den heiligen geist mite und alle créatûren und enist niht dan éin spruch in gote. Aber der prophète spricht: ‚ich hôte zwei‘, daz ist: ich verstuont got und créatûren. Dâ ez got sprichet, dâ ist ez got; aber hie ist ez créatûre* (DW Bd. II S. 97f.). Vgl. LW Bd. I S. 190f. und LW Bd. I S. 486f.

⁷⁰³ Predigt 30 besitzt Übereinstimmungen mit der in Kapitel 6.1 b. behandelten Predigt 28. Vgl. Largier: Meister Eckhart (1993) Bd. I S. 969.

⁷⁰⁴ Vgl. dazu Kapitel 3.5.

Wiedergabe der Bedeutung, Sprachwerdung ist bei Eckhart immer schon eine von ihm als solche reflektierte Verfälschung und Verirrung. Die Wahrheit Gottes kann nicht in menschliche Kontexte übertragen werden, weil der Sprache das Objekt ihrer Zeichen vorausliegt.

Diese Ablehnung relativiert auch die Leistung der negativen Theologie, so führt er im lateinischen Werk fort:

„Der Name‘ [= Gottes] also, ‚der über alle Namen ist‘, ist nicht unnennbar, sondern auf jede Weise nennbar.“⁷⁰⁵

Das Zitat aus der Einleitung zur Exodusauslegung ist in einen ähnlichen Kontext wie in der deutschen Predigt eingebunden, die Frage, wo Gott ist. Eckhart beantwortet dies hier mit einer Fülle von Beispielen und Aspekten, unter anderem aus der Kunst. „Offenbar ist also auch eine negative Theologie nur ein Teilmoment des Redens über Gott. In ihr können wir, wenn auch negativ, an den Zustand unserer Gottferne geheftet bleiben.“⁷⁰⁶ In der Folge dieses bei Dionysius vorgezeichneten Gedankens⁷⁰⁷ wendet sich Eckhart wieder dem positiven Sprechen über Gott zu und versucht, Kategorien für das Sprechen und Benennen Gottes zu finden, immer aber unter dem Blickwinkel der Hinfälligkeit und Unzulänglichkeit der Sprache. Die sprachliche Unvermittelbarkeit Gottes führt bei Eckhart also nicht zu einem Schweigen, sondern zu einer verstärkten Sprachwerdung der Erfahrung Gottes.

Mit der Kritik der negativen Theologie und der Rückwendung zum positiven Sprechen hat der Theologe keinen exklusiven Zugang zur Gotteserkenntnis, mehr noch, er ist grundsätzlich unter dieselben Erkenntnis- und Aussagebedingungen gestellt wie der ungeschulte Glaubende. Anders ausgedrückt bleibt vor der Uneinholbarkeit Gottes auch der Theologe, bleibt auch Eckhart immer Anfänger. Damit schafft es Eckhart nicht nur, theologische Themen auf das glaubende Volk auszudehnen, Beginen und Begarden, auch häresienahen Ansichten wieder in einen christlichen Zusammenhang (versuchsweise) einzubinden, eine Tendenz, die

⁷⁰⁵ *„Nomen‘ ergo, ‚quod est super omne nomen‘, non est innominabile, sed omninominabile (LW Bd. II S. 41f.).*

⁷⁰⁶ Manstetten (1993) S. 188.

⁷⁰⁷ „Gott ist über die Schöpfung nicht zu erreichen; wir bleiben vielmehr sündig an den Dingen haften. Denkbar ist allein der unverfügbare Sprung ins einzig-Eine. Damit wird gewissermaßen Dionysius mit Dionysius widerlegt.“ Haug: Predigt 63 (1998) S. 216.

ausdrückt, wie ernst er Laien nimmt. Darüber hinaus lässt sich die gemachte Beobachtung auch auf Eckharts Stil selbst beziehen. Er bleibt immer Anfänger, und die typischen Neuansätze und Neubeschreibungen eines Gedankens, die als Merkmale einer Grammatik des Körpers sein Werk kennzeichnen, entspringen der obersten Maxime der Gotteserkenntnis: der Forderung nach größerer Hingabe.

Im Zentrum eckhartscher Ausführungen steht also nicht nur eine Kirchenkritik, wie etwa das klerikale Vorrecht auf Bildung, sondern auch eine Kritik scholastischen Wissens. Bildung ist paradox mit Nicht-Wissen verknüpft und wird zu einem Weg gesamt menschlicher Aus- und Weiterbildung. In der Folgezeit wird dies als „geistiges Mitspracherecht der Laien“⁷⁰⁸ diskutiert werden.

⁷⁰⁸ Vgl. Degenhardt (1997). Dazu: Schweitzer (1997) S. VIII. „Sie [Eckharts Lehre] zielt auf praktische Umsetzbarkeit ins Leben und nimmt, in klarer Erkenntnis der realen Machtverhältnisse, eine 'antihierarchische' Wendung, die schon sehr viel Zukunft des 15. und 16. Jahrhunderts enthält.“

III. Der Körper bei Heinrich Seuse

1. Einleitung

Heinrich Seuse ist der erste christliche Mystiker, der sein Leben zum Vorbild der Gläubigen machte und sich dazu der hagiographischen Form der Vita bediente. Mystische Erfahrung und reflexive Prägung eines Prototyps religiösen Strebens gehen darin ineinander über. Dabei ist gerade die Vita von gegensätzlichen Mentalitäten geprägt: Das Streben nach Gnadenerwerb und göttlichem Trost, der sich selbst genügt, ist Seuse ebenso bekannt wie verinnerlichte Frömmigkeitsformen, welche die persönliche Gesinnung in den Mittelpunkt stellen und die unter dem Stichwort der Gelassenheit als Schüler Eckharts Eingang in seine Gedanken fanden.

In seinem Werk beschreibt Seuse in Form von Selbstkasteiungen und Visionen eine Fülle erlebnismystischer Beispiele der Suche nach Gott. In Kontakt zur Frömmigkeit seiner Umgebung geriet er zumindest durch sein vielfältig pastorales Wirken, das die seelsorgliche Betreuung von dominikanischen Frauenkonventen umfasste,¹ von denen ausgehend er Kontakt zur Frauenmystik gewann, wie vielfach aufgewiesen wurde.² Die Vita ist ausdrückliche Unterweisung an Elsbeth Stigel³ im Dominikanerkloster Töss,⁴ und an mehreren Stellen seines Werkes werden darüber

¹ Haas: Seuse Verfasserlexikon (1992). Spalte 1112 über die Nonnen: „die S. [= Seuse] mit Sensibilität und Geschick geistlich betreute.“ Haas: Gelassenheit (1996) S. 196: „Er erwies sich in dieser Beziehung in hohem Grade als ein einfühlsamer Beichtvater, der für die ganze Breite der mystischen Erfahrung aufgeschlossen war.“

² Blank (1962). Langer (1987). Bauer (1988). Dinzelbacher: Frauenmystik (1990).

³ Dazu Haas: Seuse Verfasserlexikon (1992). Spalte 1112: „Die zwei erhaltenen Predigten sprechen nicht unbedingt für eine Pastoration in einem breiten sozialen Umfeld, sondern vielmehr für eine Betreuung kleiner Gruppen oder einzelner Individuen.“

⁴ Krebs (1953): Art. Elsbeth Stigel. Verfasserlexikon. Sp. 152.

hinaus Bezüge zu den Freigeistern deutlich,⁵ ein Befund, der wie bei Eckhart eine kontextualisierte Vorgehensweise erfordert.

1.1 Die Forschungsperspektive des Körpers: Beitrag und Abgrenzung

Die Untersuchung fasst das Thema der Körperlichkeit bei Seuse in drei gedankliche Schritte, die beschreiben, wie Seuse mystische Erfahrungen versprachlicht. Der Körper ist nicht nur Anfang dieses Prozesses, indem er Raum der Erfahrung ist, er ist auch Kohärenzmittel, der mit der *compassio* und der Vision die gemachten Erfahrung versprachlicht und sinnvoll miteinander verknüpft. In Seuses Versprachlichung körperlicher Erfahrungen gelangt die Arbeit zu einer Beschreibung einer körperbedingten Sprachlichkeit, die in den jeweiligen Einzelkapiteln entfaltet und am Ende durch Sprachbetrachtungen zu Seuse dargelegt wird. Diese Grammatik des Körpers liegt im Werk Seuses nicht fertig vor, sondern wird dem Leser stattdessen als langsame und schrittweise Entwicklung einer solchen vorgeführt. Die Versprachlichung muss bei Seuse also immer innerhalb des jeweiligen Kontextes beschrieben werden, der sowohl durch die Phase vorgegeben ist, in der sich Seuse auf seinem mystischen Weg befindet, als auch durch die Strömungen und Mentalitäten der historischen Umgebung. Zu den schon bei Eckhart beschriebenen Bedingungen, die Seuses Sprachlichkeit präformieren, treten jetzt allerdings zusätzlich noch eckhartsche Gedanken, unter ihnen vor allem jener der Gelassenheit, welche Seuse rezipierte.

Der mystische Weg Seuses setzt sich aus körperlich schmerzreichen Übungen und Selbstkasteiungen zusammen, die mystische Inhalte materialisiert⁶ anstreben. Exponiertes Beispiel dafür ist Seuses Versuch der *compassio*, sich dem Gekreuzigten durch Selbstkasteiungen gleich zu gestalten. Zum Zweiten zeugt eine Fülle körperlich-sinnlich empfundener Visionen und körperlich imaginiertes⁷ Handlungen von dem Beschreiten des mystischen Weges. Imaginationen sind sinnlich

⁵ Siehe dazu: Hofmann: Freigeister (1966).

⁶ Die Formulierung ‚Materialisation‘ stammt von Scarry (1992) vgl. S. 313. Diskutiert etwa bei Haas: Gelassenheit (1996) S. 174-176.

vorgestellte – eben imaginierte – Szenarien, in denen das Subjekt mittels seiner Vorstellungskraft die erlebten Visionen fortführt und aktiv handelnd mit der transzendenten Sphäre in Kontakt treten kann.⁸ Mit Materialisation und Vision/Imagination sind aber nur zwei Stützpfiler genannt, die ein Charakteristikum des Strebens Seuses außer Acht lassen, das sich besonders aus eckhartschen Gedanken speist und auf welches Seuses Ausführungen zu Bild und Bildlosigkeit nachdrücklich verweisen: Es ist hier ein Verfahren Seuses gemeint, mit dem er die Frömmigkeit der Mystik innoviert, weil es Bildlosigkeit für den Leser exemplarisch vorstellbar werden lässt. Es umfasst körperlich - sinnliche Prädikationen der Bildlosigkeit, im Folgenden als Transsumption bezeichnet. Mit der Transsumption – wörtlich die Einfügung von sprachlichen Einheiten in einen vorgegebenen Zusammenhang – fügt Seuse bildreiche und sinnliche Formulierungen in einen gegenteiligen Zusammenhang, der Bildlosigkeit, ein, die er damit sinnlich und bildreich beschreiben, besser: umschreiben kann. Die Wahl des Begriffes Transsumption ist durch Nikolaus Cusanus inspiriert. Mit Transsumption beschreibt er ein Sprachverfahren, das Bilder und Begriffe benutzt, die aus einem konkreten Verwendungszusammenhang entfernt in einen transzendenten Kontext eingereiht werden, um Gott zu beschreiben, obwohl dieser unbeschreibbar ist.⁹

Materialisation, Imagination und Transsumption sind aus körperlicher Sicht die Leitbegriffe der Grammatik des Körpers, mit denen sich im Werk Seuses die unterschiedlichen Mentalitäten wie auch zentralen Leitgedanken fassen lassen und die den Kern seiner spirituellen Methodik bilden.

Die Untersuchung unter dem Stichwort Materialisation ist in der Lage, Seuses Berührungspunkte mit äußerlichen Frömmigkeitsformen darzustellen. Allerdings verharrt die Darstellung nicht in der Konstatierung werkfrommen Denkens, sondern wirft ein Licht auf die Logik, mit der Seuse Übungen der Selbstkasteiung durchführt. Diese sind von zeichenhaften Anspielungsebenen durchwoben, welche er an der

⁷ Der Begriff ‚Imagination‘ wurde von Thomas Lentes kultiviert. Siehe dazu: Lentes (1993).

⁸ Vgl. etwa Lentes (1993) S. 132 oder Angenendt (1999) S. 885.

⁹ Siehe dazu Kapitel 4.5.

¹⁰ Siehe dazu auch: Beling (2000).

Schwelle von der verbalen zur literalen Überlieferungskultur entwickelt. Mit vielen Übungen (Geißelung, Fesselung u.a.), die körperliche und mnemonische Spuren hinterlassen, beschreibt Seuse zunehmend den Körper mit Zeichen des Schmerzes und die Seele mit deren Bedeutung. In diesem Sinne wird der Körper hier zum lebendigen Pergament.¹⁰

Die Untersuchung von Vision und Imagination aus körperlicher Sicht findet neue Begründungen und Ursachen für ein Entstehen dieser religiösen Handlungsmuster, unter denen vor allem Seuses privater Umgang mit Bildern zu nennen ist, aus dem die Praxis der Imagination entsteht. Zudem sind es die Visionen, in denen zwei Mentalitäten aufeinander treffen, die anhand unterschiedlicher Visionsformen bei Seuse gleichermaßen reflektiert werden: Die körperlich-sinnliche Vision und eine von Seuse selbst so genannte bildlose. Die Darstellung zeigt hier, dass beide Arten der Vision nicht in einem Ausschlussverhältnis stehen. Von dieser Beobachtung ausgehend lassen sich Rückschlüsse auf von Seuse selbst formulierte und in der Forschungsdiskussion übernommene Gliederungen des mystischen Weges anstellen. Die grundlegende Unterteilung des mystischen Subjekts in anfangenden und fortschreitenden Menschen lassen sich neu und differenzierter fassen.

Mit dem Begriff der Transsumption trägt die vorliegende Untersuchung einen neuen Gedanken vor. In der Rezeption Eckharts schafft es Seuse hier, ein kontinuierliches Streben mit allen Sinnen hin auf ein bildloses Schauen vorstellbar zu machen und damit eine zur Abstraktion neigende und von Eckhart inspirierte Haltung erlebnishaft zu denken. Die Transsumption ist ein Handlungsmuster, weil sie die Kriterien liefert, bildlose Schau Gottes als Entbildung von Bildern und Überbildung in Gott zu erreichen. In diesem Handlungsmuster begegnet der Leser der am stärksten ethisierten und individualisierten Frömmigkeitsform bei Seuse. Gleichzeitig können die hier erarbeiteten Inhalte als Beiträge zu einer Theorie mystischen Sprechens verstanden werden, die weit über Seuse hinausweisen.

1.2 Die kommunikative Situation Seuses als Begründung kontextuellen Vorgehens

In seiner seelsorglichen Tätigkeit sah sich Seuse nicht minder großen Konflikten in der ihn umgebenden Gesellschaft gegenübergestellt wie Meister Eckhart. Seine Bestrebungen sind wie die seines Lehrers auf dem Hintergrund der stetig steigenden laxistischen Strömung im Dominikanerorden zu verstehen, was Seuse in seiner Funktion als Prior in Konstanz unmittelbar betraf: „Von diesem Niedergang her definiert sich S.s [= Seuses] Aufgabenbereich [...].“¹¹ Darüber hinaus zeugt Seuses Werk von den Konflikten um und mit den Freigeistern, und dies vor allem im zweiten Buch der Vita: „Mit Blick auf das Fehlverhalten häretischer Gruppierungen werden grundsätzliche Unterscheidungen getroffen [...].“¹² Auch die weltliche Lage in Konstanz war krisengeschüttelt, wovon unter anderem der Aufstand der Zünfte 1342 zeugte.¹³ Ebenfalls war Seuse persönlichen Verleumdungen ausgesetzt, so etwa dem Vorwurf, ein Kind gezeugt zu haben, und zuletzt musste er als Gegner des Kaisers ins Ulmer Exil gehen. Schließlich ist Seuse als Schüler Eckharts von vorneherein in einen theologischen Konflikt verwickelt, wenn er Eckharts Gedanken kannte und gleichzeitig seelsorglich wirkte. Nicht nur, dass Seuse hier der Gefahr einer kirchlichen Ahndung vorbeugen musste, zudem verlangt die praktische Übersetzung eckhartscher Gedanken in einen für die Leser handelnd nachvollziehbaren Gebrauch, der gleichzeitig dem eigenen materialisierten und visionären Vorgehen nicht widerspricht, eine hohe Integrationsleistung.

Die Situation liefert den Kommunikationsrahmen, durch den das Werk Seuses erst verständlich wird: Seine Äußerungen sind weniger naiver Erlebnisbericht, sondern ein bewusst geäußertes Eingreifen in religiöse Bezüge der Zeit. Eine Untersuchung Seuses, die von der historischen Situation ausgeht und die Gestaltung des Werkes als Umschaltstelle mystischer Konflikte und Traditionen betrachtet, fasst den Autor als

¹¹ Haas: Seuse Verfasserlexikon (1992). Spalte 1112.

¹² Haas: Seuse Verfasserlexikon (1992). Spalte 1119.

¹³ Vgl. Haas: Seuse Verfasserlexikon (1992). Spalte 1111.

Mystiker und das Werk als Ausdruck eines Rezeptionsvorganges, der der praktischen Seite Seuses Vorrang vor seiner theoretischen gibt.¹⁴ Dies wirkt sich auf die Quellenauswahl aus, in deren Zentrum weniger theoretische Schriften stehen wie etwa das Bändchen der ewigen Weisheit. Aus dieser Sicht sind die Forschungsarbeiten M. Filthauts¹⁵ ein Meilenstein und für die neuere Zeit die Ausführungen von A. M. Haas¹⁶ unhintergebar, woran diese Untersuchung anknüpft. Eine Fülle von Einzeluntersuchungen schließt sich an, die im Laufe der Arbeit zitiert wird und unter denen auch eine Anzahl von vergleichenden Untersuchungen aus dem Kontext der Frauenfrömmigkeit der Zeit zu finden ist.

In der Forschungsdiskussion ist diese frömmigkeitsgeschichtlich wie rezeptionsorientierte Vorgehensweise einer theoretischen Perspektive auf das Werk Seuses gegenüberzustellen. Teilweise wird er unter theoretischen Leitbegriffen systematisiert,¹⁷ was sogar dahin führt, Seuse den Charakter des Mystikers abzusprechen,¹⁸ ein Ansatz, der für diese Arbeit abgelehnt wird.

Gerade in Seuses virtuoser und bewusster Wahl der literarischen Formen manifestiert sich die rezeptionsorientierte Sichtweise. Die Vita nimmt hier einen hervorgehobenen Platz ein, weil sie Seuses redaktionelle Arbeit am besten exemplifiziert. Seuse präsentiert seine Erlebnisse in autobiographischer Form und ahmt dabei die Form einer exemplarisch gültigen Heiligenvita nach, ein literarisches Muster, das durch die Franziskus-Legende¹⁹ vorgegeben war. Zum anderen imitiert er einen mystischen Erlebnisbericht: „Die mystische Biographie somit als Medium der religiösen Erfahrung im zweiten Durchgang – eine bewußte Literarisierung, die einerseits an vorgegebenen poetischen Mustern orientiert ist und andererseits nach einem sehr

¹⁴ Vgl. Haas: Gelassenheit (1996) S. 50.

¹⁵ Filthaut: Studien (1996).

¹⁶ Haas: Gelassenheit (1996).

¹⁷ Siehe z. B.: Ulrich (1991), Enders (1993), Enders (1994), Ulrich (1995).

¹⁸ Vgl. die Deutung Sturleses in Sturlese: Einführung (1993) zur Ausgabe des Büchlein der Wahrheit. Dazu urteilt Haas: Gelassenheit (1996) S. 53, Sturlese habe eine „Aversion“ gegen eine mystische Deutung und deute das Buch der Wahrheit aufgrund eines verengten Mystik-Begriffs als „zwanghaft antimystisch“ Haas: Gelassenheit (1996) S. 57. Ähnlich wie L. Sturlese urteilt Blumrich (1994) S. 632.

¹⁹ Haug: Erfahrung (1997) S. 527.

persönlichen Konzept abgewandelt und reflektiert wird.²⁰ Es ist dabei die Wirkung der Vitenform, die erfahrenen Erlebnisse zu einem exemplarischen Leben werden zu lassen: „To present the author as a living exemplum ist essentially hagiographic, and despite Suso’s Dominican affiliation [...]“²¹

Die so beschriebene literarische Form bildet ein Problem, das zum Kernpunkt der Forschungsinteressen um Seuse wurde: Was an der Vita ist erlebnismystischer Bericht, was ist redaktionell – exemplarische Inszenierung? Diese Fragestellung prägt den hier verwendeten methodischen Ansatz: In der Untersuchung muss an jeder Stelle diskutiert werden, dass Seuse mystisch Erlebtes in einen exemplarischen Zusammenhang bringt. Für die Exemplarizität der Vita spricht, dass Seuse sie in seiner Seelsorge benutzt, um seiner Anvertrauten Elsbeth Stigel den Weg zu Gott verständlich zu machen. Dieser Vorgang wird darüber hinaus in der Vita nicht nur beschrieben, sondern auch reflektiert. Deswegen müssen die biographischen Inhalte immer darauf befragt werden, wie weit sie in Form einer bewussten Dokumentarfiktion als „Erzählender Bericht“ fingiert sind.²² „Weit eher geht es Seuse um die Suggestion von Authentizität, ein literarisches Ziel, das er in einem höchst differenzierten, Wirklichkeitsbilder und allegorische Schreibweise raffiniert ineinander integrierenden Diskurs verfolgt.“²³ Nur ein „synthetisches Interpretationsvorgehen“,²⁴ das sowohl Fragen der Redaktion wie auch die erlebten Phänomene als mystisch Erfahrenes ernst nimmt, kann der Komplexität der literarischen Form gerecht werden.²⁵

²⁰ Haug: Erfahrung (1997) S. 527 [– das Zitat ist unverbessert zitiert, auch wenn der Satzbau verkürzt ist]. Zum ursprünglichen Muster autobiographischer Aufzeichnungen, das Augustinus prägte, vgl. Stirnimann (1980) S. 216. Dinzelsbacher: Interpretation (1988) S. 1 geht davon aus, dass die Viten als autobiographische Aufzeichnungen und „tatsächlich geschehene(r) seelische(r) Erlebnisse“ ineinander verschmelzen.

²¹ Hamburger (1989) S. 22.

²² Vgl. Stirnimann (1980) S. 215.

²³ Haas: Gelassenheit (1996) S. 66. Vgl. Haug: Erfahrung (1997) S. 529.

²⁴ Haas: Gelassenheit (1996) S. 9.

²⁵ Eine redaktionelle Konstruktion ist vom Leser für die Zeit Seuses kaum vom reinen Erlebnisbericht zu unterscheiden, worin die Wirkkraft der Vita liegt: „[...] für sie [= die mittelalterlichen Leser] ist deren Erfahrung [= der Autoren] und der darüber abgefaßte Text eine Einheit.“ (Haas: Gelassenheit (1996) S. 36).

Die redaktionelle Inszenierung dokumentiert auch die heterogene Autorschaft der Vita zusammen mit ihrem Entstehungsprozess. Seuse ist in der Vita ein „Modell-Autor“.²⁶ Teile der Vita wurden von Seuses Schülerin Elsbeth Stagel aufgezeichnet, die Seuse, als er davon erfuhr, zurückforderte und vernichtete.²⁷ Nach einer göttlichen Schau änderte er allerdings seine Haltung und das Schreiben, was er als Entstehungsgrund der Vita anführt. Es wurde die Vermutung geäußert, die literarische Beteiligung Elsbeth Stagels gehöre zur literarischen Fiktion.²⁸ Demnach fungiere die berichtete Entstehung als göttliche Legitimation, in der sich der Gestus erlebnismystischer Texte niederschlägt, wie sie P. Dinzeltbacher für Offenbarungsliteratur formuliert: „Was Funktionen bzw. Intentionen dieses Genus betrifft, so steht an erster Stelle die Funktion für die Charismatiker selbst, für die das Erzählen und Aufzeichnen eine Form der Bewältigung ihrer Erlebnisse oder die Erfüllung eines unmittelbaren göttlichen Auftrages war.“²⁹ A. M. Haas weist am *Horologium Sapientiae* nach, dass sich auch hier der Autor auf göttliche Inspiration berufe, so dass der Text nur „werkzeugliche Wiedergabe des göttlichen Willens“³⁰ sein kann. Auch das *Horologium* will Seuse nach Fertigstellung unterdrücken, aber die göttliche Weisheit verhindert dies, indem sie ihm als Jungfrau erscheint und den Befehl zur Bekanntmachung erteilt. Einen deutlichen Hinweis auf die redaktionelle Überarbeitung formuliert Seuse vor allem an der Stelle, wo er davon berichtet, wie er den Text zur Überprüfung weitergibt.³¹ Insgesamt kann „[...] Seuses hohe Kompetenz in der Unterscheidung zwischen Erfahrungs- und Darstellungsebene und ein

²⁶ Haas: *Gelassenheit* (1996) S. 44.

²⁷ Vgl. Haas: *Gelassenheit* (1996) S. 47.

²⁸ Vgl. Ruh: *Altdeutsche Mystik* (1956) S. 222. Diskutiert in: Haas: *Seuse Verfasserlexikon* (1992). Spalte 1118. Die Autorschaft Elsbeths wurde sogar bestritten und in den Bereich der literarischen Vision verwiesen. Vgl. Ruh: *Altdeutsche Mystik* (1956) hier S. 222. Dazu Haas: *Gelassenheit* (1996) S. 16: Es „sind viele Fragen der Autorenschaft dieses Werkes noch offen.“

²⁹ Dinzeltbacher: *Interpretation* (1988) S. 307.

³⁰ Haas: *Gelassenheit* (1996) S. 45 Fußn 46. Für den Prolog des *Horologiums*, der den Entstehungsprozess des Werkes beschreibt, stellt der Autor fest, was auch für den Prolog der Vita gilt: „Damit ist eine eigentliche Authentizitätssteigerung und – stufung im Prolog gewissermaßen als Werbemittel mitgeliefert.“ (ebd.).

³¹ Haas: *Seuse Verfasserlexikon* (1992) Spalte 1117: Seuse gibt die Vita zu seinen Lebzeiten heraus und „unterbreitet Proben davon aber zuvor dem Provinzial der Teutonia, Bartholomäus von Bolsenheim [...]“

außerordentlich avanciertes literarisches Bewußtsein über sein schriftstellerisches Vorgehen“ festgestellt werden.³² Das Ziel, das Seuse verfolgt, ist gleichermaßen praktisch wie theoretisch: Mit der Vita legt er einen exemplarischen Weg mystischen Strebens vor und betreibt Didaxe.³³ Greifbar wird dies nicht nur in der allgemein gefassten Konstruktion eines mystischen Weges vom anfangenden zum fortschreitenden Menschen, dem er einen Prozess von der Bildung über die Entbildung zu Überbildung in Gott zuordnet,³⁴ sondern vor allem auch in der Unterweisung seiner Schülerin Elsbeth Stigel.³⁵ Direkte didaktisierende Kommentare zu einzelnen mystischen Erfahrungen relativieren oder verstärken diese, warnen oder fordern zur Nachahmung auf.

1.3 Die Inszenierung mystischer Erfahrung und der Blickwinkel des Körpers

Ein rezeptionsorientiertes Vorgehen, das die Perspektive des Körpers erarbeitet, führt zu einschneidenden Folgerungen im Hinblick auf Seuses spirituelle Methodik. Darin werden die vor allem in der Vita formulierten Stufen mystischen Übens vom anfangenden zum fortschreitenden Menschen kritisch diskutiert. Denn mit dem Grad der redaktionellen Überarbeitung muss auch die Anordnung des Körpers auf dem Stufenweg mystischen Fortschreitens neu bestimmt werden: Ein solcher Stufenweg wäre nicht einfach Bericht erlebter mystischer Erfahrungen, sondern die bewusste Adaption und Umarbeitung tradierter Muster.³⁶ Schon bei Eckhart wurde diskutiert,

³² Haas: Gelassenheit (1996) S. 59.

³³ Diethelm (1988) S. 73: „Sie [= die Vita] ist keine Biographie im heutigen Sinn, sondern ein konstruiertes Werk mit lehrhafter Absicht. Konstruktion durchdringt die Figuren der Vita, ihre Visionserlebnisse, Liebes- und Leidenserfahrungen.“

³⁴ Vgl. B Kapitel II S. 168, 9f. Alle Quellenzitate Seuses nach Seuse, Heinrich: Deutsche Schriften. Im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte. Hrsg. v. Karl Bihlmeyer. Stuttgart 1907. Das ‚B‘ im Seitennachweis steht für ‚Bihlmeyer‘.

³⁵ Haas: Gelassenheit (1996) S. 201 macht noch weiter gehend Didaxe zur Voraussetzung mystischen Sprechens: „Es ist gerade den mystischen Schriftstellern wie wenig anderen immer wieder deutlich, wie die stilisierende Deutung – und didaktische Herrichtung! – der mystischen Erfahrung ihre eigene Rhetorik hat und braucht.“

³⁶ Hier zu nennen ist vor allem der dreifach gestufte Weg der Gotteserfahrung nach Wilhelm von St. Thierry, vgl. Ruh (1993) Bd. I S. 312. Seuse bleibt in seinen Ausführungen immer noch Dominikaner: „Seine Konzeption geistlichen Lebens ist ihm von der Spiritualität seines Ordens vorgegeben [...]“ (Haas: Gelassenheit (1996) S. 41.)

inwieweit der Stufenweg ein Aufstiegsprozess vom Körperlichen zum Geistigen ist, so dass der Körper bloßer Durchgang ist, der leidende Ballast, den es zu überwinden gilt.³⁷ Bei Seuse wird die Untersuchung nachweisen, dass er in seiner Unterteilung anfangender – fortschreitender Mensch einem solchen Abstraktionsvorgang nicht zustimmt, was sein Umgang mit sinnlich - bildreichen wie bildlosen Visionen belegt. Es soll gezeigt werden, dass der Körper in seiner Sinnlichkeit nicht nur am Anfang des mystischen Weges etwa in Trosterfahrungen oder Selbstkasteiungen relevant wird. Er prägt auch den fortschreitenden Menschen in den Handlungsmustern von Imagination und später in der transsumptiven Beschreibung der Bildlosigkeit. Ein mystischer Weg, der die Bildung, Entbildung und Überbildung des Menschen als Abstraktionsweg auffasst, entspricht zwar vordergründig dem biographisch gestuften Weg Seuses, allerdings ist dieser redaktionell hergerichtet, denn es finden sich schon in frühen Stadien des Weges Beschreibungen, die vom Fortschreitenden erst später erkannt werden können.

Die Problematisierung des Stufenweges ist auf den Gegensatz Aufstiegsweg versus Einheitsmystik zurückzuführen. Seuse rezipiert in eckhartschen Gedanken noch plotinische Einheitsvorstellungen, die sich von ihrer Logik nicht in einen Stufenweg fassen lassen und dennoch von Seuse in einen solchen redaktionell eingefügt werden. An den Stellen, an denen Seuse selbst über dieses Problem reflektiert, wird gezeigt werden können, dass er von beiden Traditionen gleichermaßen geprägt ist: Der Wille zur Ordnung des mystischen Weges in didaktischer Funktion steht in einem produktiven Nebeneinander zu einheitsmystischen Erfahrungen, welche die Entscheidung letztendlich an das Subjekt des religiösen Strebens delegiert, wodurch der Rezipient Seuses in seinem individuellen Religionsvollzug gestärkt wird. In dem Willen Seuses, einen Weg vorzulegen, wächst also gleichzeitig die Souveränität des Einzelnen, aber auch die Schwierigkeit und Unsicherheit, richtige Entscheidungen für die eigenen religiösen Handlungen zu finden.

³⁷ Eine solche Wertung findet sich für Seuse bei Diethelm (1988) S. 70 und wird im Verlauf der Arbeit kritisch diskutiert.

1.4 Die Initiation zum mystischen Weg: Die Unruhe des Herzens

Der Körper hat bei Seuse eine Schlüsselstellung auf dem mystischen Weg, den er initiiert und begründet. Gottesannäherung versteht Seuse prozessual als Weg, was die Grundlage dafür ist, sie an eine religiöse Biographie binden zu können. Mit dem Begriff der Übung öffnet Seuse dabei gleichzeitig das mystische Handeln hin auf Prozesse der Spiritualisierung, die er sowohl äußerlich wie innerlich auffasst: Als Einübung des Körpers und Übungen des inneren Habitus.

Am Anfang des mystischen Weges kann die plötzliche *Conversio* nach dem Vorbild des Paulus oder aber ein als andauernd erlebter Mangelzustand im eigenen Leben, als existentielle Unruhe, stehen. Letzteres ist bei Seuse der Fall, der eine alltägliche Erfahrung zitiert: Er sei ungesammelt gewesen, doch Gott habe ihn vor größeren Mängeln bewahrt:

Darin wurde er jedoch von Gott bewahrt, so daß er ein Ungenügen in sich empfand, wo er sich auch hinkehrte zu den Dingen, die ihm begehrllich waren, und es deuchte ihn, es wäre etwas anderes, was sein unstetes Herz befrieden sollte, und es war ihm weh bei seiner unruhigen Weise (12).³⁸

Die Dinge der Welt können die Unruhe, sein *wildez herz* nicht stillen. Die Unruhe ist ein bleibender Zustand, der eine Umkehr erforderlich macht:

Er hatte allzeit ein Widerbeißen [= schmerzliches Widerstreben] und konnte doch sich selber nicht helfen, bis ihn der milde Gott davon entledigte mit einer geschwinden Abkehr (12).³⁹

Auch diese Umkehr ist keine Lösung der Unruhe und Seuse fällt wieder in Anfechtungen zurück. Es wird dem Leser immer mehr der Eindruck vermittelt, dass nicht eine Lösung dem Mangel abhelfen kann, denn bald schon kommt es wieder zu Versuchungen, in denen der Körper deutlich in Erscheinung tritt:

³⁸ Alle neuhochdeutschen Zitate werden mit Seitenzahl direkt im Fließtext vermerkt und basieren auf: Nikolaus Heller: Des Mystikers Heinrich Seuse deutsche Schriften. Regensburg 1926. In den Fußnoten folgt der mittelhochdeutsche Text nach Bihlmeyer: *Hier inne waz er doch von got neiswi bewaret, daz er ein ungenuegde in im vand, wa er sich hin kerte zuo den dingen, du ime begirlich waren, und duht in als es weri neiswaz anders, daz sin wildez herz friden soelte, und was im we in siner unruewigen wise* (B Kapitel I S. 8, 8-12).

Als die Gnade in diesem Streite in ihm siegte, da kam ein feindlicher Gedanke in Freundesbild und riet ihm also:

„Es mag gut sein, daß du dich besserst, aber du sollst nicht zu fest dahinter her sein. Fange es also mäßig an, auf daß du es vollbringen mögest; du sollst fest essen und trinken und dir selbst gütlich tun und sollst dich dabei vor Sünden hüten [...] (12f.).“⁴⁰

Diese Aufforderung, nur allein Sünden zu meiden, dürfte als laxe Auslegung der mönchischen Disziplin verstanden werden, denn immerhin verstößt sowohl kräftiges Essen wie Trinken gegen das Fastengebot. Seuse kommt zu einer Formulierung des Problems:

„Wer die Welt will haben und doch Gott vollkommen dienen, der will unmöglicher Dinge pflegen und Gottes Lehre selber fälschen (13).“⁴¹

Der ursprüngliche Konflikt einer Unruhe wird auf die grundsätzliche Frage zurückgeführt, wie Gott in der Welt zu fassen ist. Hier ist eine grundsätzliche Entscheidung notwendig:

„Darum willst du ablassen (/ablassen dich abzutöten), so laß auch ab fromm zu sein (13).“⁴²

Die mystische Kehre ist Anfang des Glaubenden auf dem Weg zu Gott und unumgänglich, weswegen sich Seuse zur Abkehr von äußeren Dingen entschließt: „Und dies ist wohl der tiefste Sinn des *ker*: ... dass der Mensch sich mit Hilfe der Gottheit kraftvoll von der Welt abwende und ihr zuwende, was sich an ihm selbst in einem Abwenden von seinem Körper und dem Zuwenden zu seiner Innerlichkeit vollzieht.“⁴³ Allerdings bleiben Versuchungen trotzdem nicht aus und werden an gleicher Stelle beschrieben.

³⁹ *Er hate alle zit ein widerbissen und konde doch im selb nit gehelfen, unz daz in der milte got dur von entledgot mit einem geswinden kere (B Kapitel I S. 8, 12-14).*

⁴⁰ *Do dú gnade in disem strite an ime gesigte, do kom ein vientlicher gedank in fründes bilde und riet im also: 'es mag guot sin, du solt dich besron, aber du solt nit ze vast dur hinder komen. Vah es an also messeklich, daz du es mugist volbringen, du solt vast essen und trinken und dir selb guetlich tuon, und solte dich da mite vor sünden hueten [...] (B Kapitel I S. 9, 4-9).*

⁴¹ *Der die welt wil haben und doch got volkomenlich dienen, der wil unmüglicher dingen phlegen und gottes ler selb felschen (B Kapitel I S. 9, 20-22).*

⁴² *Dar umb, wilt du ab lassen, so lass och ze frumen ab (B Kapitel I S. 9, 22f.).* In Klammern findet sich eine von N. Heller selbst formulierte Übersetzungsvariante.

⁴³ Diethelm (1988) S. 23. Die Auslassungszeichen stammen von der Autorin.

Allmählich entsteht bei dem Leser das Bewusstsein, dass nicht schnelle Gnadenzuwendungen oder kurzfristige Entscheidungen eine Lösung bringen können. Auch wenn diese durchaus richtig sind, kann die Abhilfe nur durch einen längeren Weg der Einübung erlangt werden. In dieser Weise werden Rückschläge auf dem Weg geschildert, die unausweichlich bleiben und um die der Übende selber auch weiß, wie es Seuse schildert, als er sich wieder in Gesellschaft begibt:

Zuweilen überwand ihn die Natur, daß er zu ihnen [= zu seinen Mitbrüdern] ging zur Erleichterung seines Gemütes, und es geschah gemeiniglich, daß er fröhlich hinging und traurig von ihnen ging; [...] (13).⁴⁴

Die bis hierher beschriebene Initiation Seuses auf den mystischen Weg kennzeichnet, dass sie an alltägliche Erfahrungen anknüpft. Die darauf gefundenen Abhilfen stellen sich als nicht tragfähig heraus, wobei Seuse darauf hinweist, dass diese, soweit sie auf das Wirken Gottes zurückgehen, nicht von einer Fehlerhaftigkeit Gottes zeugen. Sie sind vielmehr in der Natur des Mangels begründet, der schließlich als Unvermögen des Menschen begriffen wird, Gottes im Irdischen habhaft zu werden. Jedesmal, wenn Seuse im Folgenden auf den mystischen Weg das aktuelle Ziel erreicht hat, kommt es zu einer erneuerten Formulierung eines Mangelzustandes verbunden mit einer Aufforderung, den Weg – meistens auf veränderte Weise – zu beschreiten.⁴⁵ Die Notwendigkeit eines übenden Weges resultiert damit aus dem Unvermögen des Menschen, sich Gott direkt und willentlich anzunähern. Der lange Weg der Übung wird zum Lebensweg und verändert den ganzen Menschen. Auch wenn der Weg äußerliche Übungen umfasst, ist er in der biographisch-prozessualen Dimension zuletzt als ein spirituelles Handeln aufzufassen, das den Menschen auch innerlich verändert.

Der Mangel ist als Unruhe des Herzens ein innerlicher und existentiell. Die Heilsbedürftigkeit des Subjektes wird an dieser Stelle in der Innerlichkeit verortet, was einer Meinung widerspricht, dass Seuse als auf dem mystischen Weg

⁴⁴ *Etwen überwand in dú natur, daz er zuo in gie dur ein lihtrung sines gemuetes, und beschah gemeinlich, daz er froeliche dar gie und trurige von in gie; [...]* (B Kapitel I S. 9, 27-29).

anfangender Mensch vollständig zu einer äußerlich-körperlichen Frömmigkeitsform zuzurechnen sei. Auch wenn in der Folge der mystische Weg aus vielfach äußeren asketischen Übungen besteht, so beginnt er mit einem inneren Mangelzustand. Gleichzeitig wird der mystische Weg – gerade im Unterschied zu einer erlebnishaft orientierten Frömmigkeit, die Gnadenzuwendung sucht – nicht in erster Linie durch das Streben nach der *unio mystica* begründet.

2. Materialisation – Körperlichkeit des mystischen Weges am Beispiel des Leidens

Das Leiden ist bei Seuse ein hervorgehobener Bereich der Versprachlichung mystischer Erfahrungen. Es wird zum geeigneten Untersuchungsgegenstand bei der Ergründung einer Grammatik des Körpers, weil Leiden als körperliches Phänomen sich der Versprachlichung entzieht. Bedeutungen, die ergänzt werden, gelingt es nur teilweise, Leiden zu plausibilisieren, d.h., dass Leiden als rein körperlich – bedeutungsfernes Phänomen grundsätzlich der materialen Seite des Diskurses verhaftet bleibt.⁴⁶

Die Forschung nahm sich teilweise gerade der abschreckenden Form des Leidens bei Seuse an, was zum Teil zu ablehnenden Wertungen führte,⁴⁷ eine Situation, die von

⁴⁵ Der nächste Mangel, der das Gehen eines Übungsweges motiviert, ist die Ankündigung von Leiden in Kapitel XI S. 32, 15: *du muost liden und muost och fürbaz me liden denn vil ander menschen.*

⁴⁶ Siehe Scarry (1992) S. 313.

⁴⁷ „Als Skandalon für eine 'aufgeklärte Mentalität' werden meistens die Kapitel 15- 18 der Vita - über Seuses Bußübungen - zitiert. Wer wollte da aber- 'besser wissend' urteilen?" (Stirnemann (1980) S. 216 Fußnote 29.) Diethelm (1988) S. 105 beschreibt bildreich: „Abscheu, Ekel, Mitleid, fast spürbarer Schmerz am eigenen Leib sind mögliche Reaktionen.“ Allerdings muss die hermeneutische Kontextgebundenheit der Leidensvorstellungen nicht nur Seuses, sondern auch des neuzeitlichen Rezipienten beachtet werden. Das Leiden kann auch in der Form der Kasteiungen nicht mit psychischen Defekten erklärt werden: „Nicht aus masochistischen Motiven oder wegen einem anderen psychologischen Fehlverhalten sieht sich Seuse zu solchen Martern veranlaßt, sondern der Beweggrund ist religiöser Art.“ (Ulrich (1991) S. 127.) In den Kasteiungen versucht Seuse seine Verhaftung an Sinnlichkeit soweit zu beseitigen, dass sie den Fortgang des mystischen Weges nicht mehr stört: „Die körperlichen Schlacken der äusseren Sinnlichkeit fallen ab und das reine geistige Gold soll aus dem Feuer des Leidens fließen.“ (Diethelm (1988) S. 117.) Auch die individuellen Charaktereigenschaften Seuses können zur Bewertung der Kasteiungen hinzugezogen werden: „Nicht das Prinzip, sondern das Ausmaß der Übungen

der radikalen Form der Askese verursacht ist: „Zweifellos hat die Seusesche Auffassung von der Passion Christi eine Intensität, die sie in einzelnen Stellen einer Stilqualität ausliefert, die man als Sentimentalität oder Dolorismus auslegen könnte.“⁴⁸ Neben einer biographisch orientierten Forschungsrichtung⁴⁹ wurde das Leiden nur verkürzt vor allem in zwei Aspekten untersucht: So sind etwa die vielen Untersuchungen zur *compassio* bei Seuse zu nennen,⁵⁰ denen auf der anderen Seite die Untersuchung der auffallendsten Form der Askese bei Seuse, die Einritzung von IHS auf seiner Brust, gegenübersteht.⁵¹ Das vorliegende Kapitel untersucht dagegen den Gesamtkontext des Leidens, und dies umfasst sowohl die praktische Askese wie die über die *compassio* noch hinausgehende Reflexion des Leidens in theoretischer Perspektive. Inhaltlich umfasst die Untersuchung alle asketischen Ausformungen, nicht etwa nur die Selbstgravur, dann Plausibilisierungen des Leidens durch compassionale Gedanken⁵² bis hin zur praktisch-ethischen Wendung des Leidens bei Seuse, in der es ein sinnvolles religiöses Handlungsmuster wird. Der Vorteil einer Gesamtbetrachtung liegt darin, aufzeigen zu können, dass Seuse einerseits unterschiedliche Phasen der Leidensbewertung hat,⁵³ und auf der anderen Seiten das Leiden einen bei ihm konstruktiven Gesamtzusammenhang bildet: Während am Anfang Seuse ein lebendiges Pergament ist, auf dem Zeichen des Schmerzes die Schrift bilden, wird das Leiden in der Abfolge seiner *Vita* darüber hinaus zu einem

mag uns heute stören, aber Seuse stürzt sich mit der unreflektierten Unbedingtheit seiner Jugend in diesen Weg der Tugenden- den jeder gegangen sein muß, will er der tieferen Gotteserfahrung fähig werden." (Pleuser (1966) S. 152.) Die Grausamkeit der Übungen erklärt sich aus ihrer Motivation der Beseitigung des Eigenwillens. Starker Verhaftung des Eigenwillens versucht Seuse demnach mit starken Kasteiungen zu begegnen: „Die Härte der Übung soll die Tiefe der Verhaftung anzeigen [...]" (Jungclaussen (1986) S. 419).

⁴⁸ Haas: Gelassenheit (1996) S. 148.

⁴⁹ So etwa: Filthaut: Seuse (1996). Pleuser (1966).

⁵⁰ Als Beispiele: Enders (1993), Ulrich (1991), Kaiser (1994).

⁵¹ Dazu z. B.: Küsters (1997), Spoerri (1999), Beling (2000). Weitere Arbeiten werden im jeweiligen Kapitel zitiert.

⁵² Die Ausführungen fragen nicht generell nach passionalen Motiven bei Seuse, siehe dazu die Ausführungen in Haas: Gelassenheit (1996) S. 140-144, sondern konzentrieren den Blick vor allem auf compassionales Leiden, das körperlich umgesetzt wird.

⁵³ Dies wird unter stetem Hinweis auf die redaktionelle Inszenierung reflektiert, siehe dazu Haas: Gelassenheit (1996) S. 127: „Der Darsteller selber erweist sich als Beleg für die Allgemeingültigkeit des Dargestellten. Damit wird bei Seuse jede Thematisierung eines Sachverhalts immer auch ein Stilproblem [...]"

praktischen Handlungsfeld zielorientierter Handlungen, mit denen sich der Glaubende Gott annähern kann, so etwa im stellvertretenden Leiden, in dem Erwerb von Tugend und im Gelassen-Werden. Der Blick auf das gesamte Leiden übersieht auch nicht die vielen Vermittlungsformen, die zwischen der ersten Plausibilisierung des Leidens der Askese bis hin zum ethisierten Leidenshandeln liegen.

2.1 Der Körper als lebendiges Pergament

Körperliches Leiden ist bei Seuse verschränkt mit einer Metaphorik der Schrift. So ritzt er sich den Namen Jesu mit den Buchstaben *IHS* auf die Brust, geißelt sich mit einem Nagelkreuz, das wiederum selbst beschriftet ist, bezeichnet die Nägel als Schreibgriffel, das Blut als Tinte und schickt Elsbeth Stigel Tüchlein, auf denen das Monogramm, das er sich eingraviert hat, gestickt ist. Körperliches Leiden eignet sich in besonderer Weise, um die Sprachwerdung von mystisch Erfahrenem zu beschreiben: Seuse personifiziert diesen Vorgang selber und löst ihn leiblich ein. Deswegen wird er im Folgenden als lebendiges Pergament beschrieben. Als lebendiges Pergament überwindet Seuse die sprachliche Paradoxie, eine Erfahrung auf der einen in Sprache als symbolische Repräsentation auf der anderen Seite umwandeln zu müssen, denn die Erfahrung ist hier identisch mit der Sprache und er ist selber das Pergament. Bedeutung ist noch identisch mit dem Ausdruck und wird schmerzhaft erfahren.

Über diese eigene Interpretation reichert Seuse sein körperliches Leiden mit weiteren Deutungen an, die in der Untersuchung die Kontexte des Leidens bilden. So ist alles Ausdruck des Versuchs, Gott bzw. der Bedeutung innerlich habhaft zu werden. Alle Versprachlichungen sind Ausdruck dieses Verinnerlichungsversuches. Darüber hinaus ist der Vorgang von den Bedingungen der teilliteralen Kultur geprägt, mit denen der Körper Seuses sich direkt mit einem Memorialzeichen vergleichen lässt. Seuse rezipiert biblische Vorbilder der Körperzeichnung, sei es mit Schriftzeichen oder mit Blut, um sich selbst über seinen Körper als Raum Gottes zu markieren. Seine Selbststigmatisierung ist ein Einzelfall, steht aber in der Nähe zur

Stigmatisierung Franz von Assisis. Ebenfalls aus christlichen Zusammenhängen sind Tätowierungen überliefert, die in der Antike auch als Brandzeichen Identität stifteten. Schließlich bedient sich Seuse einer besonderen Form der Blutmetaphorik, die auf den kulturgeschichtlichen Zusammenhang von Strafen und Richten zurückgeht, weil sie eigentlich vor allem aus dem Strafrecht bekannt ist: Verwundungen werden als Bestrafungen zugefügt und machen die Ursache dafür, den Verstoß gegen Normen, unvergesslich.⁵⁴ Nietzsche hat darüber hinaus die generelle mnemonische Funktion des Schmerzes formuliert, wie sie auch für Seuse gilt. Seine umfangreiche Darstellung sei hier ausführlich wiedergegeben: „Dies uralte Problem [= der Erinnerung] ist, wie man denken kann, nicht gerade mit zarten Antworten und Mitteln gelöst worden, vielleicht ist sogar nichts furchtbarer und unheimlicher an der ganzen Vorgeschichte des Menschen, als seine Mnemotechnik. 'Man brennt Etwas ein, damit es im Gedächtniss bleibt: nur was nicht aufhört, weh zu thun, bleibt im Gedächtniss'- das ist ein Hauptsatz aus der allerältesten (leider auch allerlängsten) Psychologie auf Erden. [...] Es ging niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nöthig hielt, sich ein Gedächtniss zu machen; die schauerlichsten Opfer und Pfänder (wohin die Erstlingsopfer gehören, die widerlichsten Verstümmelungen (zum Beispiel die Castrationen), die grausamsten Ritualformen aller religiösen Culte (und alle Religionen sind auf dem untersten Grunde Systeme von Grausamkeiten)- alles Das hat in jenem Instinkte seinen Ursprung, welcher im Schmerz das mächtigste Hilfsmittel der Mnemonik errieth.“⁵⁵ Seuse fügt sich allerdings Schmerz nicht als Strafe zu, die peinigenden Handlungen haben jeweils Gott bzw. Jesus Christus zum Inhalt, den er damit bleibend memoriert. Und schließlich sei auf eine grundsätzliche Funktion des Schmerzes verwiesen. Torturen können dazu führen, körperliche Grenzen zu sprengen und die Kontrolle des eigenen Willens sowohl zu brechen bzw. zu übersteigen.⁵⁶ Dies kann zu geistiger Klarheit, zu Erfahrungen eines Durchbruchs

⁵⁴ Vgl. Toellner (1992), Schreiner: Sozialbezug (1992).

⁵⁵ Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Zweite Abhandlung. Abschnitt 3. S. 311. In: Colli, Giorgio und Montinari,azzino (Hgg.): Werke, kritische Ausgabe. Sechste Abteilung. Zweiter Band. Berlin 1968.

⁵⁶ So die Deutung Seuses in Wilke (2000) S. 117f.

oder einer veränderten Wahrnehmung führen. Letzteres zumindest wird von Seuse deutlich beschrieben.

2.2 Der Körper als Memorialzeichen

In einer verbalen Überlieferungskultur geschieht die Vermittlung von tradiertem Wissen über den Körper, was für das Mittelalter bis in das 13. Jahrhundert hinein gilt. Inhalte wurden dabei körperlich personifiziert und durch Nachahmung der Vorbilder weitervermittelt: „Die gesellschaftliche Überlieferung begegnet dem höfischen juvenis primär an seinem erfahrbaren Gegenüber, sie ist weder als inneres Wissen in der Vorratskammer der Memoria abgespeichert, noch als externalisiertes Wissen faßbar, nachzuprüfen in Schriften und Büchern.“⁵⁷ Zunehmend geht im 12./ 13. Jahrhundert diese Vermittlung auf die Schrift über. Teilliteralität als Charakteristikum der hier entstehenden Texte meint, dass verbale wie literale Überlieferung nebeneinander existieren, wie es M. Hubrath an Mechthild von Hakeborn feststellt: „Doch 'innere' und äußere Schriftzeichen können jetzt nebeneinander als Medien der Erinnerung fungieren [...]“⁵⁸

Memoriert wird in einer verbalen Überlieferungskultur durch Memorialzeichen, wie in der folgenden Übersicht an der Arbeit Horst Wenzels beschrieben wird: „Memorialzeichen sind weniger Datenspeicher als Denkhilfen, Auslöser für den Abruf von Informationen, die in den Köpfen bewahrt werden muß“.⁵⁹ Die Zeichen sind nicht rein kognitiv, sondern auch „multisensorisch“.⁶⁰ Entscheidendes Kennzeichen der Memorialzeichen ist ihre Wiederholbarkeit: „Die mediale Kopplung wird gesichert durch rituelle Wiederholung und Bestätigung des ursprünglichen Stiftungsaktes.“⁶¹ Von der Wiederholung der Zeichen bis hin zur Übung ist es gedanklich nur ein kleiner Weg. Memorialzeichen sind bei Wenzel nicht nur Symbole

⁵⁷ Wenzel: Hören und Sehen (1995) S. 27.

⁵⁸ Hubrath (1996) S. 28.

⁵⁹ Wenzel: Hören und Sehen (1995) S. 66. Vgl. Wenzel: Boten und Briefe (1997) und Wenzel: Mimesis (1988).

⁶⁰ Wenzel: Hören und Sehen (1995) S. 67.

⁶¹ Ebd.

wie das Siegel,⁶² ein Bild, das auch Seuse für seine Schmerzensinschrift verwendet. Es sind darüber hinaus nicht nur Gegenstände wie „Messer, Steine, Ringe, Gürtel“,⁶³ sondern auch, und dies trifft den hier zu schildernden Sachverhalt, Handlungen wie liturgische Gebärden im Abendmahl.⁶⁴ Der menschliche Körper selbst ist als Memorialzeichen bekannt: „Die beiden Hände [...] geben Schemata für die meditatio nocturna (links) und die meditatio diurna (rechts), jeweils fünf Beweisführungen dafür, Gott zu fürchten und zu lieben“.⁶⁵ Besonders an diesem Punkt bietet sich der Vergleich zu Seuse an, denn die Kasteiungen wirken bei ihm mnemonisch, weil sie Spuren hinterlassen: „Der versehrte Körper ist gezeichnet durch Geschichte und deshalb kann das Zeichen der Versehrung zerrissene Zusammenhänge heilen, den Bruch zwischen Einst und Jetzt in einer Gegenwart aufheben, die Fremdheit und Trennung überdauert.“⁶⁶ Seuse genügt keine kontemplative Betrachtung der Inhalte. Die Übungen, die in der zu beschreibenden Phase grundgelegt werden, verfleischlichen⁶⁷ die Bedeutung im alltäglichem Handeln.

Die Vita zeugt vielfältig von einer Teilliteralität, wie der folgende Hinweis über den Dialog in Seuses Schriften kurz illustriert. Insbesondere körperliche Personifikationen, die bei Seuse meistens als ewige Weisheit zum Dialog führen, imitieren die verbale Überlieferungstradition: „Die breite Akzeptanz der *fictio personae* in der volkssprachlichen Dichtung ist jedoch nicht nur aus der Tradition erklärbar, sondern deutet hin auf eine genuine Disposition der aktuellen Literatursituation: Jeder innere Konflikt und jede innere Entscheidung kann als eine Auseinandersetzung personifizierter Tugenden und Untugenden gezeigt werden, und dabei sind es immer wieder Bilder von Herrschaft, Kampf und Liebe, die in den höfischen Entwürfen dominieren.“⁶⁸ Der Dialog bei Seuse wurde ausführlich untersucht: „Die von Seuse bevorzugten Sprechweisen sind nicht der spekulative oder theoretische Diskurs, sondern der 'erzählende Bericht' und der 'Dialog' im

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd. S. 66.

⁶⁴ Ebd. S. 68.

⁶⁵ Ebd. S. 76.

⁶⁶ Ebd. S. 70.

⁶⁷ Dazu Graf (1988). Auf S. 3 findet sich der Begriff: „Einfleischung“

Wechsel von Frage und Antwort, Rede und Gegenrede."⁶⁹ Häufig tritt Seuse mit Personifikationen in der visionären Erfahrung in Dialog, worin die verbale Überlieferungskultur durchscheint: „Für die höfische Manuskriptkultur ist die narrative, spiegelnde Inszenierung von Körpern und Konfigurationen, die Vorführung von gesellschaftlichen Standards und gesellschaftlichem Status als konstitutiv anzusehen."⁷⁰

Auch wenn Seuse nicht zur höfischen Manuskriptkultur zu rechnen ist, greift dieses Merkmal bei ihm. Auch Seuses Interjektionen wie *ach*⁷¹, *owe*⁷² oder *eya*⁷³ weisen auf die Nachahmung verbaler Überlieferungsstrategien hin. Dabei erweitert Stirnimann die Körperlichkeit des Dialoges noch um eine weitere Komponente. Er zeigt auf, dass der Begriff des Kosens,⁷⁴ den Seuse häufig im Zusammenhang der Minnebeziehung zur ewigen Weisheit benutzt, eine dialogische Ebene hat, die deutlich auf die Verbalkultur hinweist: „Das mhd Wort für diesen Dialog: kosen, bzw. minnekosen, bezeichnet weniger ein Lehrgespräch, mit dem Ziel Begriffe zu klären und Gedanken zu schärfen, denn ein lebendiges Sprechen, ein Mitteilen von Person zu Person, von Gefühlen und Regungen durchzogen, von einem Wort, das verbindlich ist und verbindet, getragen."⁷⁵

⁶⁸ Wenzel: Hören und Sehen (1995) S. 451.

⁶⁹ Stirnimann (1980) S. 214. Vgl. S. 221.

⁷⁰ Wenzel: Hören und Sehen (1995) S. 43. Die Personalisierung des Buches ist für viele Texte an der Schwelle von Verbalität zur Schriftlichkeit kennzeichnend: „Der Text fingiert den Körper, den er repräsentiert, dessen faktisches Verschwinden aber auch die Reichweite der Schrift erst eigentlich begründet.“ Wenzel: Hören und Sehen (1995) S. 208f.

⁷¹ B Kapitel II- XII S. 11,9; 14,4+ 6+ 28+ 33.

⁷² B Kapitel II- IV S. 11,8; 13,4; 15,16; 16, 19.

⁷³ B Kapitel IV S. 16, 16.

⁷⁴ Vgl. B Kapitel XXXVI S. 113, 23.

⁷⁵ Stirnimann (1980) S. 221.

2.3 Der Körper als Pergament der Seele

a. Der Körper als Pergament am Beispiel der Selbstbeschriftung

Im vierten Kapitel zeichnet sich Seuse das Christusmonogramm auf sein Herz. Dabei verletzt er sich körperlich:

Und er fing an und stach da mit dem Griffel in das Fleisch in der Richtung über dem Herzen und stach also hin und her und auf und ab, bis er den Namen JHS (Jesus) genau auf sein Herz gezeichnet hatte. Von den scharfen Stichen quoll das Blut stark aus dem Fleische und rann über den Leib herab in den Busen (19).⁷⁶

Mit einer solchen Handlung steht Seuse nicht isoliert dar.⁷⁷ Die Gravur kann als Steigerung der Anweisungen zum mönchischen Beten verstanden werden: „Das Stundengebet sei zu sprechen Intellectualiter/Affectuabiliter/Venerabiliter. Herz, Verstand, Mund und Körper sollen beim Erfassen, bei der mündlichen Wiedergabe und geistigen Aneignung der Texte beteiligt sein.“⁷⁸ Als Vorbild für die Gravur kann die ebenfalls den Körper verletzende Stigmatisierung Franz von Assisis gelten, die als Akt der memoria passionis aufgefaßt wurde.⁷⁹ Am Anfang der gesamten Tradition von Schrift und Herz steht das Buch der Weisheit „[...] schreib sie [= die Gebote] auf die Tafel deines Herzens.“ (Spr 7,3)⁸⁰ Die Metaphorik der Herzenseinschreibung war in der christlichen Tradition präsent, so etwa bei Augustinus,⁸¹ und, für die Mystik entscheidend, bei Bernhard von Clairvaux, der im übertragenen Sinne formulierte, was Seuse körperlich ausführt: „er [= Christus] schreibt, sage ich, sein Gesetz nicht

⁷⁶ *Und wie an und stach dar mit dem grifel in daz flaisch ob dem herzen die richti, und stach also hin und her und uf un ab, unz er den namen IHS eben uf sin herz gezeichnet. Von den scharpfen stichen viel daz bluot vast uss dem fleische und ran über den lip abe in den buosen (Vita Kapitel IV S. 16, 9-13).*

⁷⁷ A. Hahn erwähnt das Einritzen des Namens Jesu in französischen Nonnenbiographien des 17. Jahrhunderts. Vgl. Hahn (1993) S. 214. Küsters (1997) S. 48f. berichtet von verschiedenen Fällen der Selbstgravur des Christusmonogramms bezeugt durch Frauenviten des Lüttich-Brabanter Raumes.

⁷⁸ Schreiner: Lautes Lesen (1997) S. 4.

⁷⁹ Vgl. Lentès (1995) S. 76.

⁸⁰ So auch Spr. 3,3. Der Ausdruck findet sich auch in Jer. 17,1 und 2. kor. 3,2f. Die Bibelzitate folgen der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Stuttgart 1985.

⁸¹ Etwa in *sermo* 11,1 zu Ps 118. Eine Zusammenstellung findet sich in: Ohly (1986) Sp. 992.

mehr auf Stein, sondern auf die fleischlichen Tafeln unseres Herzens [...]"⁸² F. Ohly bemerkt für mittelhochdeutsche Dichtung: „Das Herz wird ausgestattet mit Tür und Schlüssel oder Riegel, später Dach und Wänden [...]. Am Ende kann man die Liebe auf seine Wände schreiben."⁸³ Es werden aber noch weitere biblische Motive zitiert.⁸⁴ So etwa Gal 6,17: „In Zukunft soll mir niemand mehr solche Schwierigkeiten bereiten. Denn ich trage die Zeichen Jesu an meinem Leib." Hier sind die Narben solche von Misshandlungen, die Paulus im Dienst des Evangeliums erlitten hat und als Teilnahme an Jesu Tod interpretiert werden. Zusätzlich wird auf Cant 8,6: „Leg mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel an deinen Arm." sowie Dtn 6,9; 11,21, 11,18⁸⁵ angespielt. So heißt es in Dtn 11,18: „Diese Worte [= die Worte Jahwes] sollt ihr auf euer Herz und auf eure Seele schreiben." und in Dtn 11, 21: „Du sollst sie [= die Worte Jahwes] auf die Türpfosten deines Hauses und in deine Stadttore schreiben." J. Assmann bezeichnet dies als „'Limitische' Symbolik, Inschrift auf den Türpfosten (Grenze des Eigenen)".⁸⁶ Diese Art der Grenzmarkierung entspricht der Körpereinschreibung, insofern sie auch eine Funktion der Tätowierung ist. Als Brandmarkierung regelte sie in Griechenland und Rom die Besitzverhältnisse von Kriegsgefangenen und Sklaven,⁸⁷ auch Soldaten wurde bis ins 5. Jahrhundert der Name des Kaisers eingebrannt.⁸⁸ Nicht nur heidnische Kulte,⁸⁹ auch die christliche Frühzeit übernahm die Brandmarkierung oder auch Tätowierung (Symbole wie Kreuz

⁸² Bernhard von Clairvaux: Opera omnia. Ed. Jean Leclercq - Charles Hugh Talbot - Henri M. Rochais. 8 Bde. Rom 1957-1977. Bd. 5. S. 373. Übs.: Agnes Wolters: Die Schriften des honigfließenden Lehrers. 6 Bde. Wittlich 1934-38. Bd. 3. S. 275.

⁸³ Ohly (1977) S. 130.

⁸⁴ Der biblische Anspielungshorizont wurde im neuesten Aufsatz vom Spoerri (1999) zu dem Thema nicht gesehen. Die Autorin arbeitet weniger mit den verschiedenen Kontexten als vor allem zeichentheoretisch anhand von Scarry (1992).

⁸⁵ Vgl. Michel (1980) S. 295.

⁸⁶ Assmann (1991) S. 340.

⁸⁷ Vgl. Schönfeld (1960) S. 11.

⁸⁸ Vgl. Schönfeld (1960) S. 13.

⁸⁹ Vgl. Schönfeld (1960) S. 33f. Diese Praxis führte zu den vielen Verboten von Körpermarkierungen in Lev 19,28; 21,5; Dtn 14,1 bezüglich der Kennzeichnung von Toten. Beschreibungen von zum Teil heidnisch Markierten finden sich des Weiteren in Jer 16,6; 41,5; 47,5; 48,37. Nicht zu vergessen sind die in der Offenbarung beschriebenen körperlich gekennzeichneten Anhänger des Irrglaubens: Apk. 13,16f.; 14,9. Tertullian verurteilte wie später die Briten die Körperkennzeichnung. Vgl. Schönfeld (1960) S. 35f. An anderen Stellen

oder Tau, Anfangsbuchstaben des Namens Christi, Lamm oder Fisch) als Ausweis der Religionszugehörigkeit.⁹⁰

Auf der Grundlage des biblischen wie kulturgeschichtlichen Kontextes kann die Selbstbeschriftung Seuses als Grenzmarkierung verstanden werden. Sie grenzt Seuses Körper als Bereich Gottes gegenüber der Umwelt ab, wodurch das Innere zum Raum der Transzendenz wird. Gott hat die letzten Hoheits- und Besitzrechte, welche nicht mehr rückgängig zu machen sind. Wie die Beschneidung als körperlichen Vorgang den Bund mit Gott begründet, so ist auch die Gravur unauslöschbar.

Darüber hinaus verweist die Gravur nicht nur auf Bedeutungen und Zitate, sondern stiftet selbst Bedeutung, indem sie Trost spendet:

Das war ihm bei der feurigen Minne also minniglich anzusehen, daß er des Schmerzes nicht viel achtete (19).⁹¹

Das Christusmonogramm auf der Brust bleibt für immer tröstend und hat als bleibende Gnadenmöglichkeit eine mnemonische Funktion, in welcher der Körper zum Memorialzeichen wird:

Wenn über ihn darnach etwas Widerwärtiges ging, so sah er das minnigliche Minnezeichen an, dann ward ihm die Widerwärtigkeit desto leichter (19).⁹²

Über den Trost hinaus wird die Erfahrung der Liebe Gottes erinnert, im Folgenden durch den Ausdruck *ewiges minnezeichen* und *urkunde* wiedergegeben:

Ach, zarter Gott, könnte ich doch irgend ein Minnezeichen erdenken, das ein ewiges Minnezeichen wäre zwischen mir und dir, eine Urkunde, daß ich dein und du meines Herzens ewige Minne bist, ein Zeichen, das kein Vergessen je zu vertilgen vermöchte (18).⁹³

wird die Körperbeschriftung Ausweis der Zugehörigkeit zum rechten Glauben: Ez 9,6. Nach Jes 49,16 hat Zion den, der an ihm festhält, in seine Hand eingezeichnet.

⁹⁰ Vgl. Schönfeld (1960) S. 15. Paulus (Gal 6,17) berichtet von den Malzeichen Jesu an seinem Leib.

⁹¹ *Daz waz ime als minneklich an ze sehent von der fürinen minne, daz er dez smerzen nit vil ahtete (Vita Kapitel IV S. 16, 13f.).*

⁹² *So in dur na út widerwertigs an gie, so sah er daz minneklich minnezeichen an, so ward im dú widerwertikeit dest lihter (Vita Kapitel IV S. 16, 30-32).*

⁹³ *ach, zarter got, wan koend ich etwas minnezeichens erdenken, daz ein ewiges minnezeichen weri enzwischan mir und dir ze einem urkunde, daz ich din und du mins herzen ewigú minne bist, daz kein vergessen niemer me verdilgen moehti! (Vita Kapitel IV S. 15, 31+ S. 16, 1-4).*

Die Formulierung *urkunde*/Zeugnis weist deutlich auf die Gedächtnishaftigkeit des körperlichen Handelns hin. Der Inhalt, von dem der Körper als Memorialzeichen kündigt, ist der Bund mit Gott:

[...] *daß du aus meinem Herzen nimmermehr scheidest* (19).⁹⁴

Seuse gelingt die Vermittlung der Bedeutung ins Innere, wobei der Körper zum Memorialzeichen wird.

Er selbst reflektiert und bewertet sein Tun, wie im Folgenden durch Stellen beschrieben wird, in denen er sich zu der Gravur äußert. So möchte er Gott durch die Zeichen auf dem Körper ins Innere, in das Herz selber hineinversetzen:

Ach, gewaltiger Gott, nun gib mir heute Kraft und Macht mein Begehren zu vollbringen; denn du mußt heute in den Grund meines Herzens geschmelzt werden (18).⁹⁵

Nun gibt es im christlichen Kontext durchaus eine Metaphorik, in der die Bedeutung ins Herz geschrieben wird. K. Schreiner beschreibt ebenfalls die Einschreibung in das Herz am Beispiel Mariens: „Nur ein Herz, das in der Glut des Gottesgeistes von aller Feuchtigkeit fleischlicher Gelüste getrocknet und geläutert ist, bringt die geforderten Voraussetzungen mit, um die göttlichen Schriftzeichen für immer in sich aufzunehmen [...]“⁹⁶ Aber selbst die Anweisungen für die Schreiber sind sinnbildlich. Über den Schreiber heißt es: „Dann liniert er das Pergament, damit die Schrift ordentlich wird. All das müßt ihr auch mit eurem Herzen tun [...]“⁹⁷ Seuse selbst wird zum lebendigen Pergament der Schrift. Der Körper wird zum Memorialzeichen, das Herz soll das Siegelwachs der Einprägung werden:

o weh, Herr, ich bitte dich, daß du es vollbringest und daß du dich nun tiefer in den Grund meines Herzens drückest und deinen heiligen Namen in mich also zeichnest, daß du aus meinem Herzen nimmermehr scheidest (19).⁹⁸

⁹⁴ [...] *daz du uss minem herzen niemer me gescheidest* (Vita Kapitel IV S. 16, 21f.).

⁹⁵ *ach, gewaltiger got, nu gib mir hüt kraft und macht ze volbringen min begirde, wan du muost hüt in den grund mins herzen gesmelzet werden* (Vita Kapitel IV S. 16, 6-8).

⁹⁶ Schreiner: Buchmetaphorik (1970) S. 658.

⁹⁷ Curtius (1967) S. 322. E. R. Curtius stellt die Verschränkung von äußerem und innerem Schreiben an Guibert von Nogent (gest. 1121) dar.

⁹⁸ *owe herr, ich bite dich, daz du es volbringest und daz du dich nu fürbaz in den grund mins herzen drukest und dinen heiligen namen in mich also zeichnest, daz du uss minem herzen niemer me gescheidest* (Vita Kapitel IV S. 16, 19-22). Des Weiteren findet sich dieses Anliegen im Büchlein der Ewigen Weisheit: B Kapitel VII, 27-30 S. 228. Auch im

Auch hier soll aus der äußeren Handlung eine innere Bedeutung werden. Das Besondere ist hier, dass Gott als Akteur auftritt, der siegelt. Zwei Wertungen bieten sich an. Zum einen identifiziert sich Seuse nicht mit der aktiven Rolle, dass er sich selbst die Bedeutung gibt, denn vielmehr mit der passiven, dass er das lebendige Pergament oder Siegelwachs ist. Zum anderen wird Gott derjenige, welche die Bedeutung bewirkt, eine Sichtweise, die in der Nähe zu Vorstellungen der Gottgeburt steht.⁹⁹ Dies bewahrt Seuse auch vor der Anmaßung, über Gott verfügen zu können¹⁰⁰ und delegiert seinen Körper als passiv leidendes Siegelwachs an die Einprägkraft des siegelnden Gottes. Das Motiv des Siegelns wird aber nicht nur durch den teilliteralen Kontext als Memorialzeichen deutbar, Seuse bezieht sich gleichzeitig auf Zusammenhänge, wie sie in der Bibel niedergelegt sind. So bestätigt das Siegel die Weissagung (Dan.9,24) und die Wahrhaftigkeit Gottes (Joh.3,33). Außerdem trägt Jesus das Siegel des Vaters (Joh.6,27), die Kirche das Siegel Gottes (2 Tim.2,19), die Christen tragen das Siegel des Geistes (Eph.1,13; 4,30; 2. kor.1,22). Das Siegel als Name qualifiziert außerdem den Engel als Diener Gottes (Offb.14,1) und ist zusätzlich als Name auf der Stirn ein Heilszeichen (Offb.22,4).¹⁰¹

Das Motiv seiner Selbstgravur formuliert Seuse an späterer Stelle der Vita wie aus der Rückperspektive:

so ungleich es ist, daß man ein süßes Saitenspiel selber süßiglich erklingen hört, im Vergleich damit, daß man davon allein sprechen hört, so ungleich sind die Worte, die in der lauterer Gnade empfangen werden und aus einem lebendigen Herzen durch einen lebendigen Mund ausfließen, im Vergleich mit denselben Worten,

Horologium Sapientiae finden sich Bitten um Einprägung des Namens in das Herz, so in I,15 zweimal, siehe Künzle, Pius (Hrsg.): Heinrich Seuses Horologium Sapientiae. Erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer. Reihe: Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens. Bd. 23. Freiburg 1977. S. 502,19 und 503,2.

⁹⁹ Siehe dazu Spoerri (1999) S. 309.

¹⁰⁰ Vgl. Spoerri (1999) S. 311, die hier mit Begriffen Scarrys deutet, Seuse würde durch den Namen Gottes „Macht“ über ihn gewinnen.

¹⁰¹ Das Siegel kann auch aus der Sicht eines weiteren, des griechischen Schriftmodells erklärt werden. Platon vergleicht im Theaitetos 191c die Seele mit einer Wachstafel, was Aristoteles in De anima III 4,430a1 noch auf den Geist anwendet. Dieser Hinweis erhält seine zusätzliche Bedeutung dadurch, dass sich Platon im Phaidon mit dem Gleichnis von Theuth gegen die Schrift aufgrund ihrer Körperungebundenheit wendet.

*wenn sie auf das tote Pergament kommen, und sonderlich in deutscher Sprache [...] (187).*¹⁰²

Auffallend ist hier die Formulierung: *das tote Pergament*. Es enthüllt, welches Ziel die Selbstgravur hat, vor allem durch die Entgegensetzung zu dem *lebendigen Herzen* und dem *lebendigen Mund*. Zweimal wiederholt Seuse lebendig. Die Selbstgravur dient also dazu, eine lebendige Bedeutung zu transportieren. Dazu muss Seuse zum lebendigen Pergament werden, das den Sinn fühlt, im Gegensatz zu Schrift auf totem Pergament, deren Worte nur auf Bedeutung verweisen.

In der Forschung wurde dieser Vorgang unterschiedlich bewertet. Natürlich bezeugt die Gravur von *IHS* das Verlangen Seuses nach *imitatio Jesu*: „Die Eingravierung des Christusmonogramms in das eigene Fleisch über dem Herzen ist ein unmißverständlicher, beweiskräftiger Ausdruck seines großen (Liebes-) Verlangens nach Unwandelbarkeit und Unvergänglichkeit seiner Christusliebe und damit der Christusförmigkeit seiner Existenz überhaupt.“¹⁰³ Und es ist auch richtig, dass die Selbstbeschriftung die höhere Dignität der Aufrichtigkeit und Dringlichkeit seines Strebens manifestiert: „Sowohl durch seine Handschrift wie mittels einer Tätowierung kann man zeigen, wer man wirklich ist.“¹⁰⁴ Auch A. Diethelm beschreibt den Vorgang: „Die in den Körper geschlagenen Wunden sind Verbindungen zwischen den beiden Sphären [= irdischer und himmlischer] und zwar in einem ganz konkreten, blutigen Sinn.“¹⁰⁵ Trotzdem bleibt der Hinweis auf Seuse, der sich als lebendiges Pergament versteht, aus. Als lebendiges Pergament des Fleisches entgegen dem toten Pergament der Schrift kann die Selbststigmatisierung auf der Ebene der Bedeutungstheorie mystischen Sprechens bewertet werden. Seuse findet mit der Selbstgravur nicht etwa ein sprachliches Symbolsystem für körperliche Erfahrungen, vielmehr bilden Sprache und Erfahrung für ihn noch eine Einheit. In der Selbstgravur ist die Bedeutung präsent, während in der Schriftlichkeit das *tote Pergament* die Bedeutung nicht hat. Auf sie wird mittels der Worte verwiesen. Im

¹⁰² *als ungelich sint dú wort, dú in der lutren gnade werdent enpfangen und usser einem lebenden herzen dur einen lebenden munt us fliezent gegen den selben worten, so sú an daz tout bemit koment, und sunderliche in tútscher zungen; [...]* (B S. 199,16-19).

¹⁰³ Enders (1993) S. 130.

¹⁰⁴ Hahn (1993) S. 201.

¹⁰⁵ Diethelm (1988) S. 133.

Schmerz wird Seuse zum lebendigen Pergament und der Körper zur Nahtstelle, über welche die Bedeutung präsent werden kann.¹⁰⁶ Unschwer ist hier die teilliterale Bedingtheit des Schreibens zu erkennen, darüber hinaus wirken aber auch die erwähnten biblischen und kulturellen Kontexte wie etwa der Tätowierung¹⁰⁷ hier weiter.

Seuse führt den Gedanken der Bedeutungspräsenz weiter fort. Die Gravur auf dem Herzen ist in den Bewegungen identisch mit der Bedeutung im Herzen:

*Er trug den Namen also auf seinem Herzen bis an seinen Tod, und so oft sich das Herz bewegte, so oft wurde der Name bewegt (19).*¹⁰⁸

Die Formulierung *als dik sich daz herze bewegte, als dik wart der nam bewegt* überwindet das unkörperlich-Zeichenhafte, indem der Name unmittelbar mit dem Herzschlag verbunden wird. Seuse schaut im Schlaf darüber hinaus ein leuchtendes goldenes Kreuz auf seinem Herzen, das ihm visionär aus der Transzendenz die Gravur für wirksam erklärt, wodurch sie als innere Bedeutung göttlich legitimiert wird.

Den Abschluss dieser Ausführungen soll eine Deutung der Selbstbeschriftung bilden, die Seuse im *Horologium Sapientiae* vornimmt. Angesichts der Beispiele weltlicher Gesinnung in seiner Umgebung wendet sich Seuse zum *Innersten seines Herzens*, wo er Jesus Christus als göttliche Braut namentlich vorfindet. Über diesen Namen, dessen Existenz er ausdrücklich in seinem Innern verortet, heißt es, daß er

¹⁰⁶ So auch Scarry (1992) S. 53: „So ist zum Beispiel die Selbstgeißelung der Asketen durchaus kein Akt der Leugnung des Leibes (wie oft behauptet wird), sondern eine Strategie, den Leib so sehr in den Vordergrund zu rücken, daß die Welt samt allem, was in ihr ist, verschwindet und der Weg frei wird für das Eindringen einer außerweltlichen Kraft.“

¹⁰⁷ Die Gravur, dies hat sie mit einer Tätowierung gemein, kann mit Hahn (1993) S. 208 als „Autokalligraphie“ aufgefasst werden, der weiter bemerkt: „Tätowierung in diesem Sinn ist also die Konstruktion des physischen Selbst durch einen selbst [...]“ Ebd. S. 209. Bei Seuse fallen Schreiber und Beschriebener dann noch zusammen: „Die schreibende Hand schreibt das unergründlich verborgene Selbst ins physische Selbst des eigenen Leibes, der erst dadurch wird, was er immer schon ist: Mein Leib [...]“ Hahn (1993) S. 211. Abweichend von der Beobachtung A. Hahns handelt es sich bei Seuse nicht um eine Tätowierung, wo Mechanismen der Wahrnehmung durch die Umwelt greifen, denn Seuse verdeckt seine Gravur und zeigt sie nur nach mehrmaliger Aufforderung: *Er trug in [= den Namen Jesu] in der heinlich, daz in nie kein mensch gesah, denne eine sin gesell, dem zoeget er es in goetlicher heinlich.* Vita Kapitel IV, S. 16,29f.

¹⁰⁸ *Er truog den namen also uf sinem herzen unz an sinen tod, und als dik sich daz herze bewegte, als dik wart der nam bewegt* (Vita Kapitel IV S. 16, 26-28).

*nicht auf steinerne Tafeln oder auf Kleider eingeprägt, und nicht mit roter Erde oder Tinte, sondern auf die fleischlichen Tafeln des Herzens und mit blutigen Buchstaben geschrieben ist.*¹⁰⁹

Äußere Schmerzenschrift hat hier eine innere Bedeutung, von der sich Seuse rühmt, sie *unvergänglich in seinem Herzen zu tragen*. Ausdrücklich wird der Körper in der Schmerzbeschriftung zum Gedächtnis.

Die Tatsache, dass Seuse sich nicht mit diffusen Schmerzzeichen graviert, sondern mit dem sprachlichen Zeichen *IHS*, verdeutlicht, dass der Schmerz zu einem eigenen Code wird. Im Wechsel vom Außen des sprachlichen Zeichens auf der Haut und dem Innen, wo die Bedeutung empfunden wird, konstituiert sich der Körper als Gedächtnis. Es scheint, dass Seuse mit seiner Verwundung die Dominanz der graphischen Zeichen, die erst sekundär den Körper als Bedeutung substituieren, bricht.¹¹⁰ Das Substitut tierische Haut bzw. totes Pergament wird wieder gegen die eigene menschliche,¹¹¹ als teilliteraler Reflex auf das Ungenügen der graphischen Zeichen, zurückgetauscht.

b. Der Körper als Pergament am Beispiel des Nagelkreuzes, der Schreibgriffel, der Leidenszeichnung und der Brusttüchlein

Mit den folgenden Beispielen einer körperlichen Askese beschreibt sich Seuse weiter als lebendiges Pergament, allerdings wird die Bedeutung, die er einprägt, zunehmend mit Worten angereichert. Diese sind z.B. auf dem Kasteiungsinstrument eingeritzt, bis schließlich mit den Brusttüchlein, in welche die Buchstaben *IHS* gestickt sind, die

¹⁰⁹ Horologium (Künzle) II,7 S. 596, 24-S. 597,4: *Postmodum igitur cum hic divinus amator quemlibet terrenum amatorem suae sponsae vanum nomen in veste saeculari, ut a nonnullis fieri solet, deferri videbat, ex intimis praecordiis ad divinam sponsam suam conversus, eiusque amoris superexcellantissimas praerogativas commemorans, ipsius nomen non in tabulis lapideis aut vestimentorum picturis, rubrica vel atramento conscriptis, sed in tabulis carnalibus cordis atque litteris sanguineis, rosea vernantibus floratura consignatis, se gestare indelebiter in suis praecordiis gaudebat*. Vgl. Horologium (Künzle) I,6 S. 433, 22-28. Eine ausführliche Beschreibung der Selbstkasteiung als Kreuzigung auch in Ebd. S. 218. Übersetzt in Haas: Gelassenheit (1996) S. 172. Haas weist hier auf eine Deutung der Kreuzigung als ‚Buch‘ hin, was mit der vorliegenden Interpretation übereinstimmt: Die Verwundungen übermitteln Bedeutung. Allerdings verwendet der Autor keine mnemonischen Termini, vielmehr kommt er zu einer tropologischen Interpretation der einzelnen Details.

¹¹⁰ Vgl. Kamper (1993) S. 194.

¹¹¹ Vgl. Kamper (1993) S. 198.

Bedeutung noch körperlich nachgeahmt, aber nicht mehr selber durchlitten wird. Die Sprache löst damit in einzelnen hier beschriebenen Zwischenschritten die rein körperliche Praxis ab, der Körper wird im Schmerz zunehmend zu einem sprachlichen Repräsentationssystem von Bedeutung. Das Bild des lebendigen Pergaments wird damit erweitert und umgedeutet. Bei allen Umdeutungen will Seuse aber die Botschaft der Zeichen als eine lebendige erfahren.

Seuse benutzt ein Kasteiungsinstrument, das in der Form an die Passion Jesu erinnert: Das Nagelkreuz.

Vor allen anderen Uebungen hatte er einen begierlichen Einfall an seinem Leibe irgend ein Zeichen eines tiefempfundenen Mitleidens mit dem peinlichen Leiden seines gekreuzigten Herrn zu tragen. Also machte er sich selbst ein hölzern Kreuz, das war in der Länge wie eines Mannes Spanne und hatte dabei seine ordentliche Breite, und darein schlug er dreißig eiserne Nägel in sonderlicher Meinung aller seiner [= Christi] Wunden und seiner fünf Minnezeichen (41).¹¹²

Die einzelnen Nägel des Kasteiungsgerätes sind mit bestimmten Bedeutungen belegt, die von Seuse teilweise auch genannt werden. Dem einzelnen Nagel ist eine Situation des Leidens Christi zugeschrieben. Wenn der Nagel die Haut verletzt, so ist es die Bedeutung, die ihm zugeschrieben ist, welche sich sinnbildlich auf die Haut schreibt. Das ganze Instrument ist nicht nur Werkzeug der Kasteiung, sondern imitiert als solches die Kreuzesform. Darüber hinaus arbeitet Seuse auf der Rückseite das Christusmonogramm ein. Dieses bildet sich in den Wunden, welche das Kreuz schlägt, wieder auf den Körper ab. Die Buchstabenzeichen und die körperliche Anwendung des Kasteiungsinstruments sind miteinander verbunden, der Körper bleibt lebendiges Pergament. Diese Kasteiung gilt als Zeichen mitfühlenden Mitleidens Jesu. Es ist ein Zeichen, indem es mit dem Christusmonogramm bezeichnet ist und andererseits auch Seuse zeichnet. Die auf das Kasteiungsinstrument aufgetragene Bedeutung wird zu einer inneren.

Seuse entwickelt dies in seinen Übungen weiter zu einem Motiv der

¹¹² *Vor allen andren uebungen hat er einen begirlichen inval, etwaz zeichens an sinem libe ze tragene eines enpfintlichen mitlidens dez pinlichen lidens sines gekrúzgeten herren. Also machet er im selb ein húltezín krúz, daz waz in der lengi als eins mannes spang und hate dez*

Selbstbeschriftung, in welcher Schrift und Schmerz sich miteinander eng vermischen. Schon E. R. Curtius weist auf die Bedeutung von Wunden als Schrift hin,¹¹³ und U. Küsters findet ein historisches Beispiel für Geißelung als Schrift. Zu Caesarius von Heisterbach bemerkt er: „Christus selbst hat das erste Evangelium auf seine eigene Haut geschrieben, als er sich aus freiem Willen geißeln und kreuzigen ließ.“¹¹⁴ Die Blutbeschriftung knüpft an eine eigene symbolische Dimension an: „Im Blutaustausch zwischen Mensch und Gott wurde der Mensch in eine neue gottverbundene Lebensform überführt.“¹¹⁵ Das Kennzeichnende bei Seuse ist, dass er Askese in einem viel umfassenderen Maß als Beschriftung mit Bedeutung auffasst und seinen Körper selbst vollständig in den Schreibprozess als lebendiges Pergament eingliedert.

So konstruiert er eine Geißel, deren Enden einem Schreibgriffel nachgebildet sind, zu dem Zweck, durch ihre scharfen Messingspitzen zu verletzen:

Er hatte sich selber eine Geißel gemacht aus einem Riemen; den ließ er sich beschlagen mit messingenen spitzigen Stiften, die waren scharf wie ein Griffel, und es gingen die zwei Spitzen auf beiden Seiten aus dem Riemen, so daß ein jeglicher dreispitzig war, und mit welcher Stelle er auch den Leib traf, es machte Wunden (43).¹¹⁶

Bei Seuse verletzt die Geißel durch Schreibgriffel und beschreibt in diesem Vorgang den leidenden Menschen, was motivisch in einer Vision aufgenommen wird. In dieser öffnet Gott eine Büchse Blut, womit er Seuses Herz und alle Glieder bestreicht. Gott wird darauf gefragt:

„Ach, mein Herr und mein Gott, warum zeichnest du ihn so? Oder willst du ihm deine fünf Zeichen eindrücken?“ Er sprach: „Ja, ich

sin ordenlichen breiti, und schluog dar in XXX isniner nagel in sunderlicher mainunge aller siner wunden und siner fünf minnezeichen (B Vita Kapitel XVI S. 41, 3-9).

¹¹³ Vgl. Curtius (1967) S. 315f.

¹¹⁴ Küsters (1997) S. 48.

¹¹⁵ Lentjes (1995) S. 152.

¹¹⁶ *Er hat im selber ein geisel gemachet uss einem riemen; den schuof er ime beschlahen mit moeschinen spizzigen steften, die waren scharpf als ein grifel, und giengen die zwen spiz ietwedrent für den riemen, also daz ein ieckliches drispizig waz, mit welen ort es den lip trefe, daz es wunden machete (B Vita Kapitel XVI S. 43, 4-9).*

*will sein Herz und alle seine Natur mit Leiden minniglich zeichnen
[...]* (51).¹¹⁷

Auffällig ist, daß Seuse nicht vom Erleiden, sondern vom Gezeichnet- Werden durch Zeichen spricht. Er spielt dichterisch mit dem Bildbereich des Zeichnens, denn der Kontext benennt ebenfalls Schreiber und Tinte. Die fünf Wunden Jesu werden zu fünf Zeichen einer Schrift. Darüber hinaus gibt es mit Gott ein handelndes Subjekt, einen Schreiber, der Seuse mit Leiden zeichnet und den Schreibvorgang auch vorbereitet:

*Also ging unser Herr mit der Büchse zu dem Diener und tat sie auf;
da war in der Büchse frisches Blut. Von dem Blut nahm er heraus
und strich es an des Dieners Herz, daß es zumal blutig ward, und
dann strich er es ihm an seine Hände und Füße und an seine
Glieder allesamt* (51).¹¹⁸

Die Vision schließt die erste Phase des mystischen Weges ab: die des Anfangenden. Eröffnete Seuse die Kasteiungen mit der Selbstbeschriftung, so antwortet Gott am Ende mit einer eigenen Schmerzschrift. Das Christusmonogramm, welches als *urkunde*¹¹⁹ / Zeugnis bezeichnet wurde, wird von Gott gegengezeichnet. Die Wunden selbst werden zu niedergeschriebenen Zeichen und vervollständigen den Bildbereich des Geschrieben-Werdens durch Leiden: Im Leiden ist Seuse Pergament. Die Bedeutung des Geschriebenen sinkt in das Innere, das Zeichen dieser Schrift ist die Wunde, die zum Beispiel von der Griffelspitze einer Geißel zugefügt sein kann.

Im zweiten Teil der Vita, den Unterweisungen an Elsbeth Stigel, reflektiert Seuse seine eigene Praxis der Schmerzschrift. Er verneint sie nicht direkt, weitert aber das Verständnis des Menschen als lebendiges Pergament aus. Es wird nun nicht nur durch Schmerz, sondern auch durch Belehrung beschrieben. Die Beschriftung entfernt sich

¹¹⁷ *'ach, min herr und min got, wie zeichnest du in so? Ald wilt du ime dinú fúnf zeichen in truken?'* Er sprach: *'ja, ich wil sin herz und alle sin nature mit lidenne minneklichen zeichnen [...].'* (B Vita Kapitel XVIII S. 51, 26+ S. 52, 1-3)

¹¹⁸ *Also gie unser herre zuo dem diener mit der buechsen und det die uf, do was in der búchsen frisches bluot. Des bluotes nam her us und streich es an des dieners herz daz es zemaal blutig wart, und streich im do sin hend und fuesse und an sinú gelider ellú sament* (B Vita Kapitel XVIII S. 51, 22-26).

¹¹⁹ B Vita Kapitel IV S. 15, 31+ S. 16, 1-4.

aber von einer rein körperlichen Praxis und wird um sprachlich– symbolische Dimensionen ergänzt.

Der Mensch soll auch hier zum Zeichen Gottes werden:

Als diese heilige Tochter nach der guten Lehre ihres geistlichen Vaters auf alle Stücke bildreicher Heiligkeit nach dem äußeren Menschen wohl geformt war wie ein lindes Wächslein beim Feuer, das der Form des Insiegels empfänglich ist geworden [...] (143).¹²⁰

Das Bild des Siegelns ist aus der Vision zur Selbstgravur schon erwähnt worden. Auch hier ist der Mensch Wachs, in das sich Gott eindrücken soll. Der geistliche Vater ist Seuse selber, Elsbeth wird aber nicht durch Schmerz, sondern durch seine Belehrung geprägt und geformt. Die Formung kann allerdings auch körperlicher Art sein – an anderer Stelle warnt Seuse Elsbeth vor einem zu hohen Maß körperlicher Askese. Insgesamt formt die Lehre auch nicht mehr allein den Körper, sondern den gesamten äußeren Menschen. Das Bild des Siegels erläutert das Verhältnis von Innen und Außen in der Kommunikation genauer. Dem Siegelstempel steht der Stoff gegenüber, der die Form aufnimmt. Die Form des Siegels kann als Information gedeutet werden, die etwa von Seuse als Siegelwachs in allen Details aufgenommen wird, wenn auch gespiegelt und deswegen nicht identisch. Dementsprechend ist es nicht möglich, Gottes Weisungen an den Menschen zu verstehen oder in irgendeiner Form zu besitzen. Das Verstehen ist nur möglich, wenn es den gesamten Menschen von Grund auf neu formt, wenn alles am Menschen sich ausnahmslos nach der Information richtet und damit verschmilzt. Bild und Abbild werden bis auf die Spiegelung als bleibender kleinst- möglicher Unterschied identisch. Der ganze Mensch, und dies umfasst auch den Körper, wird auch hier Kommunikationsinhalt und Zeichen, als bleibender Siegelabdruck kann die Bedeutung bewahrt werden.

Im letzten Beispiel für die Körperlichkeit des Zeichens wird an die Weise der Bedeutungsübermittlung des Siegels angeknüpft, zugleich erwähnt Seuse aber zum ersten Mal ein Medium oder einen Zeichenträger, der den Menschen nicht direkt mit Schmerz beschriftet: Es sind die Tüchlein, auf denen Elsbeth das

¹²⁰ *Do disú heiligú tochter nah der guoten ler ired geischlichen vaters uf ellú stuk bildreicher heilikeit wol waz nah dem ussere menschen geberret als ein lindes wehslí bi dem fúre, daz der forme dez insiegels enpfenklich ist worden [...] (B Vita Kapitel XLVI S. 155, 15-18). Die biblische Anspielung auf Gal 6,17 wurde schon anhand der Selbstbeschriftung erwähnt.*

Christusmonogramm *IHS* näht. Wenngleich die Zeichen nicht mehr in der Verwundung auf die Haut übertragen werden, so gibt es immer noch eine körperliche Praxis, denn Seuse trägt diese Tücher über dem Herzen. Anschließend werden sie an hilfsbedürftige Schüler verschickt.

Als diese vorgenannte heilige Tochter mannigfaltig gemerkt hatte, daß ihr geistlicher Vater so große Andacht und guten Glauben zu dem minniglichen Namen Jesus hatte, den er auf seinem Herzen trug, da gewann sie eine besondere Minne dazu und in einer guten Andacht nähte sie denselben Namen Jesus mit roter Seide in dieser Gestalt IHS auf ein kleines Tüchlein, das sie heimlich bei sich selbst tragen wollte. Und sie machte dann demselben Namen gleich unzählig viele Namen und bewirkte, daß der Diener die Namen alle auf sein bloßes Herz legte und sie mit einem göttlichen Seegen seinen geistlichen Kindern hin und her sandte (141-142).¹²¹

Die Tüchlein sind Memorialzeichen und bewirken hilfreiche Gnade in der Todesstunde:

Wer den Namen also bei sich trüge und ihm zu Ehren täglich ein Paternoster spräche, dem wolle Gott hier gütig tun und wolle ihn begnaden bei seiner letzten Hinfahrt (143).¹²²

Auf der einen Seite scheint der Unterschied zur Beschriftung durch Kasteiungen groß, allerdings gehorchen die Tüchlein der gleichen Logik und sind kein totes Pergament. Auch sie werden körperlich angewendet und sind in gleicher Weise Memorialzeichen wie die Gravur. Im teilliteralen Zeitkontext gibt es Beispiele für die Verwendung von Stoff und Kleidung als mnemonische Hilfsmittel: „Die Kleidung hat Teil an der Körpersphäre. Mit der Übertragung der Kleider vollzieht sich eine wechselseitige Partizipation an der Aura des Anderen, ist der/die Geliebte metonymisch verbunden mit der/dem Geliebten.“¹²³ Die Namenstüchlein zeichnen sich durch

¹²¹ *Do disú vor genantú heiligú tochter hat gemerket manigvalteklich, daz ire geischlich vater so grossen andaht und guoten globen hate zuo dem minneklichen namen Jesus, den er uf sinem herzen truog, do gewan si ein sunder minne dur zuo, und in einem guoten andaht do nate si den selben namen Jesus mit roter siden uf ein kleines tuechli in diser gestalt: IHS, den si ir selben wolte heinlich tragen. Und machete do dez selben namen glich unzallichen vil namen und schuof, daz der diener die namen alle uf sin herz bloss leit und sú mit einem goetlichen segen sinen geischlichen kinden hin un her sante (B Vita Kapitel XLV S. 154, 3-8+ S. 155, 1-4).*

¹²² *wer den namen also bi im truege und im teglich ze eren ein Pater noster sprech, dem woelte got hie guetlich toun und woelti in begnaden an siner jungsten hinvarnt (B Vita Kapitel XLV S. 155, 4-7).*

¹²³ Wenzel: Hören und Sehen (1995) S. 173.

eine besonders virtuose Bedeutungsvermittlung vom Außen ins Innere des Körpers aus. Am Anfang steht das dem Tüchlein entsprechende Motiv des Christusmonogramms auf Seuses Brust. Zusammen mit seinem vorbildhaften Leben und seiner Verwirklichung des mystischen Weges, was mit *ihr geistlicher Vater so große Andacht und guten Glauben zu dem minniglichen Namen Jesus hatte* ausdrücklich formuliert ist, wird er Bedeutungsträger. Aus seinem Innenraum fließt diese Bedeutung versehen mit göttlicher Gnadenkraft, der *virtus*, in die bestickten Tücher, die er über dem Christusmonogramm trägt. Das Tüchlein „vervielfältigt und distribuiert“¹²⁴ dabei die Körperschrift. Die Bedeutung ist mit dem Tuch so verbunden, dass sie verschickt werden kann. Der Empfänger erhält nun die Bedeutung, indem diese durch das Tragen des Tuches in seinen Innenraum übergeht. Mindestens zweimal kommt es bei diesem Vorgehen zu einem Übergang der Bedeutung: vom Innen Seuses in sein Außen, dann von Seuses Außen in das Innen des Tuches, vom Innen des Tuches in das Außen des Empfängers, von dort dann in dessen Inneres.

Die Beispiele des Schreibgriffels, der Blutbeschriftung, des Siegels und der Tüchlein vervollständigen das Verständnis von Seuse als lebendigem Pergament und zeigen, wie der Körper zum Gedächtnis, zum erinnerbaren Text wird. Der Körper ist die Nahtstelle, an welcher die Bedeutung vom Außen in den Innenraum gezogen wird, allerdings nur durch eine körperliche Praxis lebendiger Zeichen. Der Übergang der Bedeutung findet in der Verwundung oder aber in der medialen Nachahmung durch Tüchlein statt, in beiden Fällen wird Seuse selbst mit der Schrift eins.

Wie auch immer die Beobachtungen bewertet werden, ob als Übergang von einer oralen zu einer literalen Überlieferungskultur, oder noch differenzierter: als Übergang von einer oralen zu einer literalen und dann zu einer literal-körperlichen, ob hier die Techniken der Selbstdisziplinierung Seuses im Gesamtzusammenhang der Vita von einem Prozess wachsender Verinnerlichung zeugen, unübersehbar ist, dass der Körper eine Schlüsselposition einnimmt: Er ist Initiant und Akteur der Handlungen, Geformter bzw. Artefakt. In wechselseitigen Beziehungen von Körper und Zeichen, Innen und Außen bringt sich das Subjekt auf dem mystischen Weg als ein

¹²⁴ Küsters (1997) S. 52.

Verändertes immer neu hervor. Anders ausgedrückt: Die Eigenständigkeit des inneren wie des äußeren Körpers ist in seiner Fähigkeit begründet, einen mystischen Diskurs selbst fortzuschreiben und nicht nur geschrieben zu werden. Der Körper wird zu lebendigem Text.

2.4 Die Stellung des Leidens auf dem mystischen Weg – Einordnungen Seuses

Leiden ist im Gesamtwerk Seuses multifunktional. Es kann nicht auf Kasteiungen und Schmerz reduziert werden. Als lebendiges Pergament dient es dazu, Gott zu erfahren, aber darüber hinaus reflektiert Seuse Leiden auch als etwas, das einem auf dem Lebensweg zugefügt wird und als bewusstes Leiden gegenüber Mitmenschen ethisch wirksam wird. Aus dem Schmerz als Erinnerungs – und Bedeutungsmedium wird dabei zunehmend eine habituelle Grundhaltung für das Handeln. Seuse entwickelt diese symbolischen Dimensionen des Leidens unter Rezeption des eckhartschen Terminus‘ der Gelassenheit, bindet aber auch ethische Diskurse der Zeit ein. Auch in der Forschung werden die Kasteiungen der Anfangsphase nicht entwertet: „Seuse rückt also von diesem äußeren Leidensverständnis ab, ohne aber diese Übungen in ihrer Sinnhaftigkeit ganz zu verwerfen.“¹²⁵ Der Beitrag der vorliegenden Untersuchung ist allerdings der Nachweis, dass Leiden plurale Dimensionen hat und nicht einfach nur von der Phase der Kasteiungen abgerückt bzw. die Sinnhaftigkeit des Schmerzes durch anderes ersetzt wird. Das vorliegende Kapitel zeigt dies anhand von Stellungnahmen Seuses zu den Kasteiungen, die diese aber nicht verwerfen. Darauf folgend wird in der ethischen Nutzbarmachung des Leidens gezeigt, dass es sich auch hier um körperliches Leiden handelt.

Was sich allerdings verändert, ist die Form des Schreibens über Leiden. Aus den Erfahrungsberichten der Vita werden wohlreflektierte Handlungsanweisungen, die innerhalb der pastoralen Aufgaben Seuses didaktische Funktion haben. Die Belege sind außerdem kritisch daraufhin zu befragen, inwieweit der Textbestand ein biographisches Muster redaktionell bewusst erzeugt, was bedeutet, dass der Redaktor

¹²⁵ Ulrich (1991) S. 128.

die Vita in Phasen des anfangenden und fortschreitenden Menschen eingeteilt hat. Aber auch wenn in der Vita die körperliche Askese an den Anfang gestellt wird, erhält sie innerhalb eines redaktionell erzeugten Eindrucks biographischen Fortschreitens weiterhin ihre Plausibilität.

Die Leidensphase wird früh als eine solche angekündigt,¹²⁶ denn sie ist ein guter Anfang:

[...] ward ihm von Gott gezeigt, daß die Strenghheit und die Weisen allesamt nichts anderes gewesen wären als ein guter Anfang und ein Durchbrechen seines ungebrochenen Menschen [...] (51).¹²⁷

Mäßigend äußert sich Seuse zu Elsbeth, die in der Kasteiungspraxis ihrem Vorbild folgen will:

was eines Menschen guter Zug ist, das schickt sich für den anderen nicht (101).¹²⁸

Allgemein zu sprechen, so ist es viel besser besonnene Strenge zu führen denn unbesonnene (101).¹²⁹

Die Worte mäßigen das Leiden, verwerfen es aber nicht, denn vor allem legen sie Wert auf die Betonung, dass Seuses Kasteiungspraxis nicht exemplarischen Wert hat, deswegen für Seuse selber als *eines Menschen guter Zug* nicht falsch sein musste.

Die Kasteiungen werden nicht negiert:

Du scheinst noch eine junge ungeübte Schwester, darum ist dir und deinesgleichen nützer zu wissen von dem ersten Beginn, wie man anfangen soll, und vom übenden Leben und guten, heiligen Vorbildern, wie dieser und jener Gottesfreund, die auch einen gottseligen Anfang hatten, sich zuerst mit Christi Leben und Leiden übten, was sie auf gleiche Weise erlitten und wie sie sich innen und außen hielten, ob sie nun Gott durch Süßigkeit oder durch Härte zog, und wann oder wie ihnen die Bilder abfielen. Sieh, damit wird

¹²⁶ *Und ich sage dir: Du mußt leiden und mußt auch weit mehr leiden denn viele andere Menschen* (33). *Und sag dir: du muost liden und muost och fürbaz me liden denn vil ander menschen* (B Kapitel XI S. 32, 15f.).

¹²⁷ *[...] und ward ime von got gezoaget, daz dú strenkheit und die wisen alle sament nit anders weri gewesen, denn ein guoter anvang und ein durprechen sines ungebrochen menschen [...]* (B Kapitel XVIII S. 52, 10+ S. 53, 1f.).

¹²⁸ *daz eines menschen guote fuog ist, daz fueget dem andern niht* (B Kapitel XXXV S. 108, 4f.).

¹²⁹ *Gemeinlich ze sprechen so ist vil bessrer bescheiden strenkheit fueren denn unbescheiden* (B Kapitel XXXV S. 108, 11- 13).

ein anfangender Mensch gereizt und gewiesen vorwärts in das Höchste zu kommen [...] (91).¹³⁰

Das Zitat teilt gleich mehrfach den mystischen Weg ein und präsentiert auch neue Motive. So gibt es einen *ersten* Beginn nach *heiligen Vorbildern*. Seuse vermittelt hier ein nützliches Wissen darüber, wie Elsbeth als *ungeübte* Schwester *anfangen* soll. Mit *jener Gottesfreund* meint Seuse sich selber, sein Weg ist durch die Kasteiungen einer, der *durch Härte* gekennzeichnet ist. Allerdings beansprucht dies keine Exemplarizität,¹³¹ auch die Alternative, des Anfangs *durch Süßigkeit*, ist für Seuse denkbar. Seine Kasteiungen gehören damit in den Anfang, dienen aber dem Zweck, dass *die Bilder abfielen*, ein Motiv, das über die bisherigen Schilderungen Seuses hinausgeht. Das Leiden bleibt ein nützliches Wissen.

An zentraler Stelle, am Ende der Vita, bewertet Seuse die anfangende Phase ebenfalls als sinnvoll für den mystischen Weg:

Gelobt sei die Ewige Wahrheit, daß ich von Euren weisen und lebendigen Worten so schön unterwiesen bin über den ersten Beginn eines anfangenden Menschen und über die ordentlichen Hilfsmittel des Meidens und Leidens und Uebens eines zunehmenden Menschen [...] (178).¹³²

Der Grundton knüpft an den vorigen Beleg an, auch hier ist das Leiden ein Hilfsmittel des Anfangs. Seuse beschreibt den genauen Übergang von der anfangenden zur fortschreitenden Phase, die wie eine deutliche redaktionelle Einteilung wirkt. In der Zeit nach der Frühmette kommt es zu einer Schau, in der ein Jüngling Seuse mitteilt, dass die Kasteiungen als *nidren schuolen* und *heiligen anvang* nun beendet seien:

¹³⁰ *Du schinest noh ein jungú ungeueptú swoester, dar umbe dir und dinen glichen ist núzzer ze wússene von dem ersten begin, wie man súl an vahen, und von uebigem lebene und guoten heiligen bilden, wie diser und der gotesfrúnd, die och einen goetlichen anvang haten, wie sich die des ersten mit Cristus leben und lidene uoptin, waz sú eblich erliddin und wie sú sich von innen und von ussnan hieltin, ob sú got dur sússekeit ald dur hertikeit zugi, und wenn ald wie in dú bild ab vielin. Sich, da mit wirt ein anvahender mensch gereizet und gewiset, fürbaz in daz nehst ze komen [...] (B Kapitel XXXIII S. 98, 9- 16.).*

¹³¹ Die Beobachtung von Diethelm (1988) S. 106 muss damit nach der jeweiligen Phase des mystischen Weges relativiert werden: „Leiden steht wie kein anderes Thema der Vita so sehr unter dem Siegel der Musterhaftigkeit, Vorbildlichkeit.“

¹³² *geloft sie dú ewig warheit, daz ich von úweren wísen und leiblichen worten so schon bewiset bin dez ersten beginnes eins anvahenden menschen, und der ordenlicher mitel midens und lidens und uebens eins zuonemenden menschen [...] (B Kapitel LIII S. 194, 3-7).*

*Du bist lange genug in den niederen Schulen gewesen und hast dich genug darin geübt und bist reif geworden. Wohlauf mit mir! Ich will dich nun zu der höchsten Schule führen, die in dieser Zeit ist; da sollst du nun mit Fleiß die höchste Kunst lernen, die dich in göttlichen Frieden setzen und deinen heiligen Anfang zu einem seligen Ende bringen soll (52).*¹³³

Die Kasteiungen des Anfangs, so der Jüngling, haben Seuse genug *geübt* und *reif* gemacht. Aber schon hier deutet sich an, dass damit das Thema des Leidens nicht erschöpft ist. Sie werden zwar auf den Anfang eingegrenzt, gleichzeitig erfahren sie von Seuse aber eine Wertschätzung als *heiligen Anfang*. An gleicher Stelle äußert Seuse schließlich, worin denn das selige Ende bzw. die fortschreitende Phase bestehen soll:

*Blick eifrig einwärts, so findest du dich selbst erst eigentlich und merkst, daß du noch mit allen deinen äußeren Uebungen, die du dir selbst aus deinem eigenen Grunde antatest, ungelassen bist fremde Widerwärtigkeit zu empfangen (53).*¹³⁴

Unschwer ist hier die eckhartsche Formulierung *ungelassen* zu erkennen. Die Metaphorik der Gelassenheit (*ungelassen*) wird in Anknüpfung an Eckhart auch durch den Titel des Kapitels forciert:

*Wie er gewiesen ward in die vernü[n]ftige Schule zu der Kunst rechter Gelassenheit (51).*¹³⁵

Der Mensch soll *Widerwärtigkeit(en)*, also kommendes Leiden, das ihm passiert, benutzen, um gelassen zu werden. Dem Leiden wird damit eine weitere Dimension

¹³³ *du bist gnuo lang in den nidren schuolen gewesen und hast dich gnuog dar inne geuebet und bist zitig worde. Wol uf mit mir! Ich wil dich nu fueren zuo der hoehsten schuole, dú in diser zit ist, da solt du nu lernen mit flisse die hoehsten kunst, dú dich in goetlichen frid sol sezzen und dinen heiligen anvang zuo eim seligen end bringen (B Kapitel XIX S. 53, 11- 16).* Entsprechend wurde das Zitat kommentiert: Jungclaussen (1986) S. 418: „Für Seuse sind die asketischen Übungen, das heißt die selbstzugefügten Leiden, eine deutlich begrenzte, wenn auch nicht gerade kurze Phase seines geistlichen Weges.“

¹³⁴ *luog inwert genote, so vindest du dich selb noch eigentlich und merkst, daz du noh mit allen dinen ussren uebungen, die du dir selb usser dinem eigen grund an tet, bist ungelassen ze enpfahene froemd widerwertikeit (B Kapitel XIX S. 54, 19- 22).* Darüber hinaus finden sich in der Diskussion auch weitere Begründungen für den Phasenabbruch, wie etwa Ulrich (1995) S. 150 formuliert: „Nur weil er sich eine hohe Sensibilität gegenüber dem Zuspruch Gottes bewahrt hat, bricht er die Kasteiungen sofort ab, als er ihre weitere Nutzlosigkeit erkennt.“

¹³⁵ *Wie er ward gewiset in die vernünfftigen schuole zuo der kunst rechter gelassenheit (B Kapitel XIX S. 53, 6f.).*

neben den Selbstkasteiungen beigefügt. Das passive Erleiden löst die aktiven Selbstkasteiungen ab und dienen der Aufgabe des Eigenwillens.

Hinter der Unterscheidung des Leidens in eine aktive und passive Haltung ist der Konflikt verschiedener Mentalitäten zu erkennen: Einer äußeren Frömmigkeitshaltung stehen Tendenzen der Verinnerlichung gegenüber. Aber indem Seuse die Selbstkasteiungen als Phase nicht entwertet, stellt er inhaltliche Verbindungen zu einer Praxis der Leidensmystik her, die seinen historischen Kontext kennzeichnet. Auch darin bleibt er nicht stehen, Leiden wird im Folgenden mit weiteren Deutungen versehen: durch den Kontext des *compassionalen* Mitleidens mit Jesus sowie durch die Darstellung als ethisiertes Handlungsmuster.

2.5 Die Körperlichkeit und Zeichenhaftigkeit der *compassio*

Neben Zusammenhängen, mit denen das Thema der Schrift und des Schreibens Seuse im Leiden zu einem lebendigen Pergament werden lassen, ist es die *compassio*, welche der leitende Kontext der sprachlichen Präsentation von Erfahrungen körperlichen Leidens ist. Trotzdem sind sowohl das aus teilliteralen Bedingungen stammende Phänomen der Selbstbeschriftung wie auch die in der Tradition der Passionsmystik vorgegebene *compassio* miteinander innerlich verknüpft, denn *compassionales* Leiden ist Nachahmung und Angleichung an das Vorbild Jesu. Die *compassio* ist der Versuch, sich Jesus Christus nicht meditierend, sondern körperlich handelnd anzugleichen, sich gewissermaßen über das Leiden die Bedeutung zu inkorporieren. Die Untersuchung fragt hier nach der Rolle des Körpers, schildert Funktion und die genaue Form der *compassio*, welche - in der Logik des lebendigen Pergaments - die Bedeutung körperlich materialisiert. Daraus resultieren aber auch Probleme, auf die Seuse Antworten findet: Inwieweit ist seine Fassung der *compassio* auf Schüler übertragbar und wo hat sie ihre Grenzen?

In der Forschung wurde die strukturgebende Bedeutung der *compassio* ausführlich thematisiert, teilweise allerdings mit der Neigung, sie zum einzigen Kontext zur Deutung des Leidens zu machen, und nicht wie hier als eine Dimension unter von Seuse selbst beschriebenen vielfältigen Sichtweisen. Seuse knüpft damit an den

Kontext der Zeit an: „Wir müssen diese Kasteiungen darum auch als Nachfolge Christi sehen, eine Nachfolge, wie sie das Mittelalter verstand.“¹³⁶ *Compassio* ist der Versuch, Jesus Christus durch ihn selbst zu erreichen: „In der Leidensnachfolge konkretisiert sich somit das Leitmotiv der als Wegphilosophie konzipierten philosophia spiritualis: per Christum hominem ad Christum Deum.“¹³⁷

Durch die *compassio* gelten die Kasteiungen nicht als Willkür, sondern sind sinnvolle Übungen: „Sie [= die asketischen Übungen] haben keinen Wert in sich, sondern sollen zu Christus führen.“¹³⁸ Ebenfalls wurde das Ziel der *compassio* beschrieben: „Denn ihm [= Seuse] geht es in erster Linie nicht um das Leid, um die Betrachtung des Leidens und dessen imitatio, sondern im Zentrum seiner Schriften steht die im Horizont der Soteriologie behandelte Lehre von der Vervollkommnung des Menschen.“¹³⁹ Deswegen lautet der Schluss: „Eine so konzipierte Theologie ist wesentlich Soteriologie.“¹⁴⁰ Und in diese Soteriologie, in deren Zentrum sowohl Schmerz wie Erlösung stehen, stellt Seuse seine Nachfolge.¹⁴¹

Die *compassio* hat eine zeichenhafte Dimension, in der Seuse lebendiges Pergament bleibt. Begründet ist dies dadurch, dass sie sich selbst als Zeichen versteht: „Aber schließlich ist auch die *compassio* nur Weg zum Ziel der vollkommenen Verähnlichung mit Gott.“¹⁴² Der Grundgedanke der hier praktizierten *compassio* kann mit E. Scarry als Versuch der Materialisation des Christuskörpers beschrieben werden.¹⁴³ So versucht Seuse den Glauben an sich materiell zu erzeugen, und dies mittels der Übungen, mit denen er sich Jesus Christus angleicht. Die Person Jesu Christi wird zum körperlich nachvollziehbaren Heilmittler des bislang

¹³⁶ Pleuser (1966) S. 152. So auch Haas: *Gelassenheit* (1996) S. 130: „Seuse selber ist nun Beispiel für die Bedeutsamkeit dieser Frömmigkeitsform, die als solche weit über ihn hinausreicht.“

¹³⁷ Ulrich (1991) S. 133. Vgl. dazu Haas: *Gelassenheit* (1996) S. 146.

¹³⁸ Ulrich (1991) S. 131.

¹³⁹ Ulrich (1991) S. 126.

¹⁴⁰ Ulrich (1995) S. 160.

¹⁴¹ Vgl. Haas: *Gelassenheit* (1996) S. 147f.

¹⁴² Michel: *Seuse* (1980) S. 343.

¹⁴³ So auch beschrieben in Haas: *Gelassenheit* (1996) S. 174-176. Dazu Diethelm (1988) S. 118: „Der leidende Christuskörper ist der unvermeidbare Zugang zur körperlosen Gottheit.“

unkörperlichen und unsichtbaren Gottes.¹⁴⁴ So spricht Scarry etwa von einem „[...] Wandel vom körperlosen Verhältnis zwischen Gott und dem menschlichen Körper im Alten Testament zum körperlichen Verhältnis zwischen Gott und dem menschlichen Körper im Neuen Testament [...]“.¹⁴⁵ Gott kann durch Jesus nur negativ im Schmerzensreichtum des Kreuzes erreicht werden. Die schmerzvolle *imitatio Christi* entspricht der schon im Alten Testament festgeschriebenen Substantiierung Gottes im Schmerz: „Wie bereits angemerkt, läßt Gott es auf zweierlei Weisen zu, materialisiert zu werden: im Körper des Menschen oder in der Waffe. Beide Weisen der Substantiierung begegnen uns in den Verwundungsszenen.“¹⁴⁶

Der Blick auf Seuse zeigt, dass er *compassio* eminent körperlich versteht. Darüber hinaus initiiert und beendet nicht etwa Seuse, sondern Gott die *compassio*. Wird auf diese Weise die Rolle des Subjekts begrenzt, so erscheint die *compassio* durch den Hinweis darauf, dass sie nicht exemplarisch zu verstehen sei, bei Seuse in ihrem Sinn verändert.

Die *compassio* ist ein Zusammenhang, der sich auf den gesamten mystischen Weg bezieht, und dies durch die Rezeption altmonastischer Traditionen. Hier ist sie der Hauptweg, also *via regia*¹⁴⁷ glaubender Verwirklichung:

[...] *vielmehr daß wir uns an sein [= Jesu] Kreuz nageln, auf daß wir durch ihn, gleichsam durch eine königliche Straße, hin zu der ewigen Seligkeit kommen* (466).¹⁴⁸

"Die Nachfolge ist der 'Königsweg' (*via regia* HS 384,8) zur Gotteserkenntnis, ja zur Verähnlichung mit Gott. Seuse ist vielleicht der erste, der den altmonastischen Begriff der *via regia* (aus Num 21,22) als *compassio* deutet."¹⁴⁹ Als Königsweg bezieht sich *compassio* auch auf nicht körperliches Tun und Handeln. So sagt Christus selber am Ende der Selbstkasteiungen:

¹⁴⁴ Vgl. Scarry (1992) S. 313.

¹⁴⁵ Scarry (1992) S. 318.

¹⁴⁶ Scarry (1992) S. 346.

¹⁴⁷ Im *Horologium Sapientiae* S. 493,16f., 22. Erwähnung als solche schon bei Bernhard von Clairvaux, vgl. Haas: *Gelassenheit* (1996) S. 159.

¹⁴⁸ [...] *mer daz wir uns an sin crütz negelen, daz wir durch in sam dur ein kuniglich strasse hin ze der ewigen saelikeit komen* (B Minnebüchlein Kapitel I S. 538, 16-18).

¹⁴⁹ Michel: Seuse (1980) S. 309.

*Lerne leiden christförmiglich (133).*¹⁵⁰

Und in diesem Sinne gibt Seuse auf die Frage Elsbeths, welches Leiden anzustreben sei, eine detaillierte Auflistung möglicher Leidensarten und –formen, die in der *compassio* gipfeln:

*Aber das edelste du das beste Leiden ist ein christförmiges Leiden, ich meine das Leiden, das der himmlische Vater seinem eingeborenen Sohn gab und noch seinen lieben Freunden gibt (124).*¹⁵¹

In der anfangenden Phase ist es aber die Körperlichkeit, worin der Vergleichspunkt zu Christus besteht:

*Da er also blutend dastand und sich selber ansah: das war der jämmerlichste Anblick, so daß er ihn oft in mancher Weise mit dem Anblick verglich, da man den geminnnten Christus schrecklich geißelte (43).*¹⁵²

Wenn *compassio* körperlich und materialisiert praktiziert wird, ergeben sich zwei Probleme. Zum einen muss eine konsequente *compassio* zum Tod führen, zum anderen ist dies ein schlechtes Beispiel für Seuses Schüler. Seuse beschreibt selber, wie er den Tod Jesu nacherlebt und in eine langanhaltende Totenstarre fällt:

*Und also mit erbarmungsvoller Klage und mit weinenden Augen neigte er sich darnieder und griff ihm auf das Herz und gegen den Mund und an die Arme, ob er noch lebe oder tot sei. Da war keine Bewegung da; das Antlitz war ihm erbleicht, sein Mund schwarz geworden und alles Leben war dahin wie bei einem toten Menschen, den man auf die Bahre gelegt hat (79).*¹⁵³

An dieser Stelle greift Gott selbst in den mystischen Weg ein:

¹⁵⁰ *lern liden cristfoermklich* (B Kapitel XLIII S. 145, 4.).

¹⁵¹ *Aber daz edelst und daz best liden, daz ist ein cristfoermig liden, ich mein daz liden, daz der himelsch vater sinem einbornen sun und noh sinen lieben fründen git* (B Kapitel XL S. 134, 5- 7).

¹⁵² *Do er also bluotende da stuond und sich selber an sach, daz waz der jemerlichest anblik, daz er in dik gelichte in etlicher wise der geschoewde, als do man den geminten Cristus freischlich geislete* (B Kapitel XVI S. 43, 22- 25).

¹⁵³ *Und alsus mit erbermklicher klag und mit weinenden ogen neigte er sich ie dar und greif im uf daz herz und gen dem munde und an die arme ob er noh leпти oder tod weri. Do waz kein bewegde da; daz anlüt war ime erbleichet, sin mund erswarzet und ellú leblich waz da hin als eines toten menschen, den man uf die bare hat geleit* (B Kapitel XXX S. 88, 3- 9).

Da dem Diener derlei äußere Uebungen, die ihm an sein Leben gingen, von Gott abgesprochen wurden [...] (53).¹⁵⁴

Auch an anderen Stellen wird deutlich, dass Gott und nicht Seuse die *compassio* initiiert:

Dazu habe ich [= Gott] ihn [= Seuse] mir auserwählt, daß er in solcher leidenden Weise nach meinem eingebornen Sohn gebildet werde; [...] (65).¹⁵⁵

Damit ist die *compassio* zwar *via regia*, aber nicht nur für Seuse, sondern auch für seine Schüler begrenzt:

Der liebe Christus sprach nicht: ‚Nehmet mein Kreuz auf euch!‘ Er sprach: ‚Jeder Mensch nehme sein Kreuz auf sich!‘ (101)¹⁵⁶

Der Unterschied, den auch die konsequenteste Aneignung des Leidensweges nicht überwinden kann, wird von Seuse auch theologisch begründet. So hat allein Jesus schuldlos gelitten:

Herr, Herr, du bist allein der Leider der nie mit einer Schuld dem Leiden Ursache gegeben; [...] (82).¹⁵⁷

Und schließlich wertet Seuse die *compassio* insgesamt auf, indem er sie ethisiert. In der Angleichung an Jesus hat das Leiden bei Seuse dieselbe Funktion wie bei dem Vorbild, denn Seuse kann durch stellvertretendes Leiden für andere zum Heilsmittler werden:

Und ich, dein armer Diener, begehre heute aller leidenden Menschen, die vielleicht ihren Leiden nicht recht tun könnten mit geduldigem dankbaren Gotteslobe, der getreue Verweser zu sein, daß ich dir ihre Leiden an ihrer Statt heute lobreich darbringe, in welcher Weise sie auch gelitten haben, und opfere es dir an ihrer Statt, als ob ich selbst das alles insgesamt nach meines Herzens Wunsch an meinem Leib und Herzen allein erlitten hätte [...] (82).¹⁵⁸

¹⁵⁴ *Do dem diener derley usser uebungen, di ihm an sin lieben giengen, wurden von got abgesprochen [...] (B Kapitel XX S. 55, 3f.). Als weiteres Beispiel vgl. B Kapitel XVI S. 44, 6- 12: Es wird eine Schlagader getroffen, der ganze Arm schwillt blau an.*

¹⁵⁵ *do han ich in mir userwelt, daz er in soelcher lidender wise na minem einbornen sun gebildet werde; [...] (B Kapitel XXIII S. 70, 10f.).*

¹⁵⁶ *Der lieb Cristus sprach nüt: 'nement min krüz uf úch,' er sprach: 'ieder mensch neme sin krüz uf sich!'* (B Kapitel XXXV S. 107, 11f.)

¹⁵⁷ *Herr, herr, du bist allein der lider, der lidene mit schulden ursach nie gegab; [...] (B Kapitel XXXI S. 92, 10f.). Vgl. Enders (1993) S. 149.*

¹⁵⁸ *Und ich, din armer diener, beger húte aller lidender menschen, die vil liht iren liden nit kondan rehte tuon mit gedultigem dankberem gotes lobe, der getrüwer fürweser beger ich sin,*

Seuse wünscht das Leiden Anderer durch *als ob ich selbe daz alles sament nah mines herzen wunsch an minem lib und herzen allein erliten heti* auf sich zu nehmen und damit das Erlösungswerk Christi zu vollenden helfen.¹⁵⁹

2.6 Der Durchbruch durch den anfangenden Menschen: Passives Erleiden und Gelassenheit

Eine der wichtigsten Formulierungen bei Seuse ist die des Durchbruchs. Der Durchbruch zu Gott gliedert den mystischen Weg und wurde von der Forschung zum Anlass genommen, ihn qualitativ zu unterteilen. So sei die anfangende Phase mit den Erfahrungsberichten der körperlichen Übung eine äußere, die Seuse als fortschreitender mit einer inneren Frömmigkeit überwindet: „Die vorher selbstzerstörerische Askese formt sich um in Bewältigung von seelsorglichen Alltagsaufgaben.“¹⁶⁰ Körperliches Leiden hat demnach für die verinnerlichte Phase des fortschreitenden Menschen keinen Stellenwert mehr. Haas beschreibt den Durchbruch dagegen nicht als Beendigung der Körperlichkeit, sondern als Änderung in der Leidenshaltung: „Die Leiden nehmen von einer aktiven Strategie der Selbstpeinigung eine Wendung ins Innerliche, Passive.“¹⁶¹ Hier überprüft das Kapitel, welche Rolle der Körper darin einnimmt.

Der Durchbruch ist eine verdichtete Formulierung sprachgewordener religiöser Erfahrung. Es liegt nahe, ihn als Ende der anfangenden Phase zu verstehen, weil im Werk Seuses sonst kaum Erklärungen für ein Fortschreiten gegeben werden und die Einteilung seines mystischen Weges in Phasen neben einem Anfang eben auch ein Ende impliziert. Dennoch sei einschränkend erwähnt, dass die Einteilung auch Hilfsmittel der sprachlichen Präsentation sein kann, d.h., dass hier sprachliche Bilder

daz ich dir irú liden an ire stat hüt loblich uf trage, in weler wise sú geliten hein, und opfren dir es an ire stat, als ob ich selbe daz alles sament nah mines herzen wunsch an minem lib und herzen allein erliten heti [...] (B Kapitel XXXI S. 91, 12- 18).

¹⁵⁹ Stellvertretendes Leiden bildet im übernächsten Kapitel (2.7) einen einzeln beschriebenen Zusammenhang.

¹⁶⁰ Angenendt (1980) S. 151. Vgl. Haug: Erfahrung (1997) S. 527. Haas: Gelassenheit (1996) S. 64 deutet den Durchbruch wie folgt: „Damit wechselt er radikal seine Strategie.“

¹⁶¹ Haas: Gelassenheit (1996) S. 166.

eines Phasenweges etwas wiedergeben, was auch als prozessuale Erfahrung einer Entwicklung zu verstehen ist. Zumindest die Möglichkeit eines solchen Gedankens, der wiederum aus der redaktionellen Inszenierung des mystisch Erfahrenen bei Seuse begründet werden kann, muss hier erörtert werden. Dafür spricht der Fundort: Zwar wird der Durchbruch an zentraler Stelle am Ende des körperlich-asketischen Erfahrungsberichtes dargestellt, andererseits findet sich die Formulierung an weiteren Orten, so etwa im Prolog, der auf jeden Fall redaktionell bewusste Gestaltung des Inhalts ist. Der Durchbruch wird damit von einer momentanen Erfahrung, welche die anfangende Phase beendet, zu einem Ziel des gesamten Weges.

Der Folgerung, Seuse ließe körperliches Leiden in der anfangenden Phase hinter sich, ist damit die Grundlage entzogen. Eine Untersuchung der genauen Kontexte, in denen die Formulierung des Durchbruchs erwähnt wird, ergibt zweierlei. Zum einen steht der Durchbruch immer in Verbindung mit Leiden, das auch danach nicht aufhört, zum anderen wird er mit eckhartschen Formulierungen der Gelassenheit erklärt, eine Verknüpfung, die schon Eckhart selber vornahm.¹⁶² Gelassenheit wurde in der Forschung bei Seuse mehrfach untersucht: „Die Wesensbestimmung der als heilsnotwendig erkannten *compassio* mit Christus liegt in der 'Kreuzigung' des Eigenwillens, in der Aufhebung des eigenen Willens vor Gott als der einen, einzig notwendigen 'Übung'.“¹⁶³ Gelassenheit als Vernichtung des Selbst wiederum ist mit Leiden verknüpft: „Diesem Leiden steht man wehrlos gegenüber. Hat das äußerliche Leiden als Resultat strenger Übungen noch Bewunderung bei den Mitmenschen hervorgerufen, so besteht das innere Leiden gerade darin, auch noch diese Bewunderung zu verlieren. In diesem Leiden muß der Mensch zunichte werden.“¹⁶⁴

Im vielfach redaktionell überarbeiteten Prolog der *Vita* schildert der Redaktor den mystischen Weg bei Seuse insgesamt als Durchbruch:

Es [= die Vita] redet von einem zunehmenden Menschen, wie er mit Meiden und mit Leiden und Ueben einen Durchbruch nehmen soll

¹⁶² Langer: *Christliche Mystik* (2004) S. 351: „Eckharts Rede vom Lassen Gottes und vom Durchbruch in die Gottheit enthält die Summe seiner Stellungnahme zum säkularen Diskurs über die Armut.“

¹⁶³ Enders (1994) S. 162.

¹⁶⁴ Ulrich (1995) S. 151.

*durch seines Selbst unerstorbene tierische Sinnlichkeit hin zu großer loblicher Heiligkeit (4).*¹⁶⁵

Der Weg soll fort von der *Sinnlichkeit* hin zur *Heiligkeit* führen. Nach diesem Verständnis dient das Fortschreiten auf dem Weg der Überwindung körperlicher Sinnlichkeit. In der Vita findet sich die Wertung, dass der Durchbruch fort vom Körper führe, nicht wieder. Hier heißt es vielmehr:

*Du mußt den Durchbruch nehmen durch meine leidende Menschheit, sollst du wahrlich kommen zu meiner bloßen Gottheit (35).*¹⁶⁶

In Kapitel 13 der Vita, gegen Ende der Kasteiungen, soll nicht von der Sinnlichkeit zur Heiligkeit, sondern von der leidenden Menschheit zur bloßen Gottheit fortgeschritten werden. Unverkennbar ist *bloß* ein erster Hinweis auf die Gelassenheitsmetaphorik Eckharts. Der Körper ist hier nicht Inhalt des Durchbruchs. Verstärkt auf das Durchbrechen fort von den körperlichen Übungen weist Eckhart in Kapitel 18 hin:

[...] ward ihm von Gott gezeigt, daß die Strenghheit und die Weisen allesamt nichts anderes gewesen wären als ein guter Anfang und ein Durchbrechen seines ungebrochenen Menschen [...] (51).¹⁶⁷

Dieses Zitat ist Ausgangspunkt einer eng gehaltenen Deutung des Durchbruchs: Er beendet die Phase der körperlichen Kasteiungen. Aber Seuse bleibt dabei nicht stehen, im darauf folgenden Kapitel findet sich zweierlei: Einerseits die Verknüpfung des Durchbruchs mit Gelassenheit, andererseits darauf aufbauend die Erneuerung des Leidens als Mittel der Gelassenheit:

Die hohe Schule und ihre Kunst, die man hier liest, das ist nichts anderes als eine ganze, vollkommene Gelassenheit seiner selbst,

¹⁶⁵ *Es sait von aim zuonemenden menschen, wie er mit miden und mit lidenn und uebenne einen durpruch sol nemen durch sin selbs unerstorben vichlichkeit hin zuo grosser loblichen heilikeit (B Kapitel S. 3, 10- 12.).*

¹⁶⁶ *Du muost den durpruch nemen dur min gelitnen menscheit, solt du warlich komen zuo miner blossen gotheit. (B Kapitel XIII S. 34, 11f.)*

¹⁶⁷ *[...] und ward ime von got gezoetet, daz dú strenkheit und die wisen alle sament nit anders weri gewesen, denn ein guoter anvang und ein durprechen sines ungebrochen menschen [...]* (B Kapitel XVIII S. 52, 10+ S. 53, 1f.).

*also daß ein Mensch in solcher Entwordenheit stehe, wie immer sich Gott ihm erzeige [...] (52).*¹⁶⁸

An gleicher Stelle werden die aktiven Übungen als ungelassen gekennzeichnet, Gelassenheit dagegen muss auch den eigenen Willen zur Übung aufgeben:

*Blick eifrig einwärts, so findest du dich selbst erst eigentlich und merkst, daß du noch mit allen deinen äußeren Uebungen, die du dir selbst aus deinem eigenen Grunde antatest, ungelassen bist fremde Widerwärtigkeit zu empfangen (53).*¹⁶⁹

In dieser Passivität dient Gelassenheit dazu, Leiden nicht zu üben, sondern sich ihm passiv auszusetzen. Die Verknüpfung von Gelassenheit und Leiden wiederholt Seuse mehrfach:

*„Herr, zeige mir, wie manche Leiden ich noch vor mir habe.“ Er antwortete und sprach: „Blick aufwärts an den Himmel: kannst du die unzählige Menge der Sterne zählen, so magst du auch deine Leiden zählen, die dir noch künftig sind; [...]“ (54).*¹⁷⁰

Gelassenheit führt also keinesfalls zur Leidlosigkeit, Seuses Nachfolge bleibt Leidensmystik, die sich auf seinen ganzen Weg erstreckt. Aspekte der Körperlichkeit der äußeren Kasteiungen übertragen sich auf dieses passive Leiden:

*Du schlugst dich bisher selber mit deinen eigenen Händen und hörtest auf, wann du wolltest, und hattest Erbarmen über dich selbst. Ich will dich nun dir selber nehmen [...] hier wirst du niedergeschlagen und musst zunichte werden (55).*¹⁷¹

So wie sich Seuse vorher selbst mit Kasteiungsinstrumenten fast bis zum Tode niedergeschlagen hat, soll nun Gott in der gleichen Radikalität Seuse niederschlagen. Die Metaphorik der Gelassenheit steigert sich zur Selbstvernichtung, deren eindrucksvollstes Bild Seuse in einem Fußtuch findet, das im Mund eines Hundes umhergeschüttelt und in diesem passiven Leiden auf Seuse übertragen wird:

¹⁶⁸ *Dú hohe schuol und ir kunst, die man hie liset, daz ist nit anders denn ein genzü, volkommnú gelassenheit sin selbs, also daz ein mensch stand in soelicher entwordenheit, wie im got ist mit im selb ald mit sinen creaturen [...] (B Kapitel XIX S. 54, 1-4).*

¹⁶⁹ *luog inwert genote, so vindest du dich selb noch eigentlich und merkst, daz du noh mit allen dinen ussren uebungen, die du dir selb usser dinem eigen grund an tet, bist ungelassen ze enpfahene froemd widerwertikeit (B Kapitel XIX S. 54, 19- 22).*

¹⁷⁰ *„herr, zoeg mir, wie meng liden ich noh vor mir habe.“ Er entwürt und sprach: „luog uf wärt an den himel: mahst du die unzallichen mengi der sternem gezellen, so maht du och dinú liden gezellen, dú dir noch künfftig sint; [...]“ (B Kapitel XX S. 56,20-23).*

Gerade also wirst du in deiner Brüder Munde auch geworfen und gezerrt (55).¹⁷²

Das Fußtuch bestimmt auf dem Hintergrund des Evangeliums Seuses Selbstverständnis, in welchem Leiden keine Absicht mehr verfolgt, sogar nicht mehr direkt auf zu erwartendes Heil verweist. Unschwer ist die Anspielung auf die Fußwaschung Jesu zu erkennen. Doch Seuse ahmt hier nicht die Haltung Jesu nach, er ist vielmehr das Tuch, das Jesus benutzt hat und das weggeworfen wurde. Anstatt in direktem Heilszusammenhang zu stehen, wird er als weggeworfenes Tuch von einem Hund gezerrt, und ist damit noch niedriger als der Hund selber. Leiden ist hier sowohl passiv wie auch intentionslos ohne Streben nach Heil oder Gnade als Mittel der Selbstvernichtung zu interpretieren.

Am Ende der Vita fasst Seuse sowohl die körperlich-asketische Leidensform wie auch das passive Leiden zusammen:

Das erste Bild ist eine unbehinderte Abkehr von der Welt Lüsten und von sündigen Gebrechen, sich kraftvoll mit emsigem Gebete auf zu Gott zu kehren, mit Abgeschlossenheit und mit tugendlichen, besonnenen Uebungen, um den Leib dem Geiste untertänig zu machen.

Das andere Bild, das ist: sich williglich und geduldig dar bieten die unzählige Menge all der Widerwärtigkeit zu leiden, die ihm von Gott oder von Kreaturen zufallen mag (177).¹⁷³

Im ersten Teil des Zitats werden äußere Übungen und die Abgeschlossenheit in einem Zusammenhang genannt. Seuse hat bisher nur das passive Leiden mit Abgeschlossenheit verbunden. Der zweite Teil beschreibt in der Logik des Weges den fortschreitenden Menschen bzw. die zweite, auf den anfangenden Menschen folgende Phase. Hier sind es *Widerwärtigkeit(en)*, die das Bild des passiven Leidens

¹⁷¹ *du schluogde dich selben bis her mit dinen eignen handen und hortest, so du wolltest, und hatest erbermende über dich selb. Ich will dich nu dir selber nehmen [...] hie wirst du under geschlagen und muost ze nihtú werden (B Kapitel XX S. 57, 1-3+9f.).*

¹⁷² *reht also wirst du in diner bruoder munde (B Kapitel XX S. 58, 10f.).*

¹⁷³ *Daz erst bilde ist ein lidiger vonker von der welt lústen und von súnlichen gebrechen, sich vermügentlich ze keren uf ze gote mit emzigem gebete, mit abgescheidenheit und mit tugentlichen bescheiden uebungen, uf ein undertenig machen den lip dem geiste. Daz ander bild daz ist: sich willeklich und gedulteklich dar biten ze lidenen die unzalllichen mengi aller*

bestätigen. Insgesamt führt der Durchbruch nicht zu einer Aufgabe des Leidens, es bleibt die Mitte des Weges, wie er im gleichen Kapitel bemerkt:

Er [= der Mensch, der nach Gott strebt] mag gern leiden, den du um seines Leidens willen also willst ergötzen! (180)¹⁷⁴

Insgesamt ist festzustellen, dass sich das Übergewicht der Schriftmetaphorik zugunsten einer der Gelassenheit und Selbstvernichtung ablöst. Seuse als lebendiges Pergament wird zu einem Tuch, das in der Selbstverneinung nicht einmal mehr beschrieben, sondern fortgeworfen wird. Welche Rolle der Körper in den Leiden des fortschreitenden Menschen spielt, wird im Folgenden gezeigt.

2.7 Die Leiden des fortschreitenden Menschen und ihre Versprachlichung

Die Vita hat eine Fülle von Leidensbeschreibungen, die kein Feld menschlichen Lebens und keine Weise des Leidens auslöst. Leiden in jeder Form ist der Inhalt des mystischen Weges auch nach den Kasteiungen. Das vorliegende Kapitel führt vor, dass Seuse Leiden in der Phase des fortschreitenden Menschen vollständig sprachlich durcharbeitet und zur begrifflichen Präsenz bringt. Dazu werden nicht die vielen einzelnen Beispiele des Leidens wiedergegeben, sondern vielmehr von Seuse explizit formulierte Erklärungen. Seuse kann genau ausdrücken, wodurch er lebendiges Pergament ist. Indem er dies ausdrückt, verändert sich aber der Stellenwert dieser Metapher: Nicht mehr Seuse selbst beschreibt sich symbolisch im Leiden, sondern er drückt den Vorgang der Beschreibung in ihrer Bedeutung selber aus. Das Leiden hat für ihn eine Bedeutung, die er sprachlich formulieren kann. Die anhand der Selbstgravur beschriebene Identität von Zeichen und Bezeichnetem wird aufgehoben in eine sprachliche Bewältigung. Die Deutungen, die Seuse selbst dem Leiden gibt, sind aber keine Erklärungen mit toter Bedeutung – ein Gedanke, aus dem heraus sich Seuse als lebendiges Pergament selbst beschrieben hat. Seuse kann innerhalb der Vita die Bedeutung des Leidens als eine lebendige formulieren, weil er sie selbst in vielfältigen, teilweise radikalisierten Formen erprobt und erfahren hat: „Seuse ist und

der widerwertikeit, so im von got ald von creatur mag zuo gevallen (B Kapitel LIII S. 192, 15- 22).

¹⁷⁴ *Er mag gern liden, den du sines lidens also wilt ergezzen* (B Kapitel LIII S. 195, 1f.).

will gelebte Dogmatik. [...] Man wird daher durchaus mit Recht nach der spekulativen Begründung von Seuses Passionsmystik und ihrer experimentellen Einwurzelung in seinem Lebenslauf fragen müssen.“¹⁷⁵

Seuses sprachliche Durcharbeitung des Leidens wird an drei exponierten Beispielen dargestellt. Ein erster Schritt untersucht, wie Seuse Leiden phänomenhaft ergründet, indem er Arten des Leidens aufführt, unterscheidet und ihnen jeweils eine Wirkung zuordnet, die sie auf das menschliche Leben haben. Im zweiten Schritt wird gezeigt, dass Seuse mit stellvertretendem Leiden eine Art des Leidens besonders betont, die vom eigenen subjektiven Leidenserlebnis fortweist. Im dritten Schritt wird die grundsätzlich positive Wertung beschrieben, mit der Seuse Liebe und Leiden verknüpft. Das von ihm so formulierte minnigliche Leiden ist eine Möglichkeit der Einheit mit Gott.

a. Seuses Kartographie der Formen des Leidens als sprachlicher Vorgang

Die Kapitel 24-30 der Vita beschreiben eine Vielzahl von Beispielen aus dem Leben Seuses, in denen er leidet. Diese Beispiele umfassen unterschiedliche Belastungen und Zwänge, denen Seuse ausgesetzt ist, so z. B., wie er unter der Lebensführung anderer Menschen leidet (Kapitel 24 und 25), wie er einem Mordversuch verletzt überlebt (Kapitel 26), wie er fast ertrinkt (Kapitel 27) und wie ihn eine rätselhafte Krankheit an den Rand des Todes bringt (Kapitel 30). Auch darüber hinaus gibt Seuse Beispiele, wie er unter Intrigen, Neid und Missgunst leidet (z.B. Kapitel 38). Mehr als die Hälfte der Kapitel führt auch ab Kapitel 20 den Begriff des Leidens schon im Titel: So etwa sieben von verbleibenden zwölf Kapiteln im Buch I der Vita und sechs Titel im zweiten Buch.

Innerhalb der Fülle von Erfahrungs- und Lebenssituationen bildet Kapitel 40 eine Besonderheit. In ihm findet sich eine Beschreibung des Leidens in seinen möglichen vorhandenen Ausprägungen wie auch denkmöglichen Spielarten. Die nüchtern gehaltene Aufzählung ist eine genaue und differenzierte Beschreibung des Phänomens, das den einzelnen Formen des Leidens bestimmte Funktionen für den

¹⁷⁵ Haas: Gelassenheit (1996) S. 135.

Menschen zuweist. Die reflexive Untergliederung, die Seuse der Beschreibung gibt, beeindruckt, wenn er zwischen erlittenem, selbst zugefügtem, empfundenem und eingebildetem Leiden unterscheidet.

Diese Reflexion der Schilderung der Leidensarten kartographiert das Leiden vollständig. In Kapitel 31 umreißt Seuse, was er als Leiden versteht:

*Ach, zarter Herr, diese vorgenannten Leiden, die sind auswendig anzusehen wie die scharfen Dornen, die durch Fleisch und Bein dringen; darum zarter Herr, laß aus den scharfen Dornen der Leiden etwas süßer Frucht einer guten Lehre herausdringen, auf daß wir mühseligen Menschen desto geduldiglicher leiden und unser Leiden desto besser zu Gottes Lob aufopfern können (81).*¹⁷⁶

Das Zitat fasst als die *vorgenannten Leiden* die Fülle der beschriebenen Lebenssituationen auf. Der Begriff des Leidens wird geöffnet, es umfasst nicht mehr nur körperlichen Schmerz, sondern darüber hinaus auch lebensgeschichtliche Situationen. Diese Erfahrungen werden als Kreuzigung aufgefasst, *wie die scharfen Dornen, die durch Fleisch und Bein dringen*. Was zuvor noch durch eine Kasteiung wie etwa das Nagelkreuz in direkter Nachahmung Jesu körperlich umgesetzt wurde, kann jetzt auch symbolisch durch Schicksalsschläge nachgeahmt werden, was nicht nur körperliches Leiden umfasst. Im Zentrum steht der Widerspruch, dass aus *den scharfen Dornen der Leiden* die *Frucht einer guten Lehre* hervordringt.

In Kapitel 40 geht Seuse von diesem Gedanken aus:

*Dies alles sollst du ansehen, meine Tochter, und sollst nicht ungerne leiden, denn von wannen das Leiden herkommt, kann es dem Menschen nütze werden, wenn er es allsamt recht von Gott aufnehmen und es wieder in Gott tragen und mit ihm überwinden kann (124).*¹⁷⁷

Leiden, welcher Art auch immer, es muss *von Gott, mit Gott, und in Gott* verstanden werden. In der Suche nach der rechten Art des Leidens arbeitet Seuse das Phänomen

¹⁷⁶ *ach zarter herr, disú vor genantú liden dú sint uswendig an ze sehene als die scharpfen dorne, die dur fleisch und bein tringent; dar umbe, zarter herr, so lass usser den scharpfen dornen dero liden etwas suesser fruht us dringen einer guoter lerer, daz wir erbetseligú menschen dest gedultklicher liden und unser liden in gotes lob dest baz kunnin uf tragen (B Kapitel XXXI S. 90, 11- 16).*

¹⁷⁷ *Dis alles solt du an sehen, tochter minú, und solt nit ungerne liden, wan swannen liden her kumt, so mag es dem menschen núzz werden, ob er es reht alles sament kan von got uf nemen und es wider in got tragen und mit im überwinden (B Kapitel XL S. 134, 15- 18).*

des Leidens insgesamt durch. So nennt er auch Leiden, das nicht zweckgerichtet innerhalb eigener mystischer Ziele steht, wie etwa säkulares Leiden weltlich orientierter Menschen:

Man findet auch in dieser Welt manches eitle und trostlose Leiden, wie die haben müssen, die der Welt nach weltlichen Dingen Genüge tun wollen; [...] (123).¹⁷⁸

Und an gleicher Stelle beschreibt Seuse pointiert die Grenzen des Leidens, die in der menschlichen Einbildungskraft liegen, wie etwa das Beispiel einer Frau, die leidet, weil sie ihre verlorene Nadel nicht finden kann:

Sie sprach: ‚Da ist mir eine Nadel entfallen und die kann ich nirgends finden.‘ Er kehrte sich um und ging hinaus und gedachte: ‚O weh, du stumpfsinniger Mensch, hättest du meiner Bürden eine auf dir, du weintest um keine Nadeln (124).¹⁷⁹

Demgegenüber steht das wirksame Leiden des Gläubigen, für den es, in welcher Form auch immer, eine Erinnerung an das Streben nach Gott ist, wie im Folgenden Beispiel, in dem Gott die Bequemen in ihrer *hinlessikeit* durch *zühet got underwilent mit lidenne* wieder auf den rechten Weg führt:

So sind etliche Menschen, die Gott innerlich oft vermahnt, daß sie die rechte Hinkehr zu Gott nehmen, weil er ihnen gern vertraut wäre, die aber mit Fahrlässigkeit widerstreben. Diese zieht Gott zuweilen mit Leiden: wo sie sich hinkehren und gern Gott entränen, da ist Gott da mit zeitlichem Unglück dieser Welt [...] (124).¹⁸⁰

Das Leiden wird dadurch sinnvoll, weil es ein Erziehungsmittel Gottes ist. Angesichts der Kritik, die Seuse in der anfangenden Phase anhand der Selbstgravur der Sprache zukommen ließ, die tote Bedeutung transportiere, formuliert er nun sprachlich sehr genau die läuternde Bedeutung des Leidens:

es lastet aber etwas anderes Fehlerhaftes auf ihm [= dem Leidenden], darum Gott Leiden über ihn verhängt, wie gar oft

¹⁷⁸ *Wan vindet och in diser Welt meng úpig und trostloses liden, als die muessen han, die der welt nah weltlichen sachen gnuog wen sin [...] (B Kapitel XL S. 133, 16- 19).*

¹⁷⁹ *Si sprach: ‚da ist mir ein nadel enpfallen, und die kan ich niene finden‘ Er [= Seuse] kert sich umb und gie us und gedahte: owe, du tobe mensch, hetist du miner burdinen eine uf dir, du weinetist kein nadlen! (B Kapitel XL S. 133, 32- S. 134, 2).*

¹⁸⁰ *So sint etlichú menschen, dú got inrlich dik vermant, daz sú den rehten ker zuo got nemen, wan er in gern heinlich were, die da widerstrebend mit hinlessikeit. Dú zúhet got underwilent mit lidenne: wa sú sich hin kerent und gern got endrunnin, so ist got da mit zitlichem ungeluk diser welt [...] (B Kapitel XL S. 133, 20- 24).*

*geschieht, daß Gott übermäßige Hoffart drückt und den Menschen zu sich selber weiset mit einem schweren Untergang seines hochfahrenden Wesens in einer solchen Sache, an der er vielleicht da gerade ganz und gar unschuldig ist (123).*¹⁸¹

Leiden *drückt* die *hofart* und vernichtet die *übertragenheit*, also die Überheblichkeit, wodurch dem Menschen zur Tugend der Demut verholfen wird. Dabei richtet sich Seuses Blick vor allem auf zwei Tugenden: die Demut und die Geduld.¹⁸² Erziehung bzw. Läuterung ist eine Funktion, die dem Leiden auch in der Tradition zukommt, insbesondere in asketischen Übungen.¹⁸³ Seuse weitet diese Erziehungsfunktion auf alle Bereiche menschlichen Leidens aus, trennt dabei aber nützlich Leiden von unnützem ab, denn letzteres ist eingebildet oder auf weltliche Ziele gerichtet. Über eine grundsätzliche erzieherische Funktion erarbeitet Seuse aber eine besondere Form des Leidens, die sich auf den Mitmenschen richtet: das stellvertretende Leiden.

b. Sprachliche Zuordnungen von Bedeutung: Stellvertretendes Leiden

Die Vorstellung, für andere stellvertretend zu leiden, ist in den christlichen Vorstellungen des Mittelalters grundgelegt und entspricht den Bußvorstellungen der Zeit: „Der zeitlichen Sündenstrafen vermochte man sich freilich auch noch auf andere Weise zu entledigen; ihre Abbüßung konnte nämlich in stellvertretender Ableistung von einem anderen übernommen werden.“¹⁸⁴ Mit zwingender Logik muss Seuse körperlich für seine pastorale Praxis einstehen: „Wer darum von Bußwerken freisprechen wollte, musste selber für das Abbezahlen aufkommen.“¹⁸⁵ Seuse widerspricht in dieser Deutung der Praxis des Ablasswesens seiner Zeit, wenn er „den Ablass der *Compassio*“¹⁸⁶ gegenüberstellt, denn mit der Fähigkeit, für andere zu

¹⁸¹ *es hat aber etwas anders gebresthaftiges uf ime, dar umb got liden über in verhenget, als vil dik beschilt, daz got übrig hofart drückt und den menschen zuo im selben wiset mit einem sweren undergang siner übertragenheit in einer soelicher sach, der er vil liht denn zermal gar unschuldig ist* (B Kapitel XL S. 133, 2- 6).

¹⁸² Vgl. B Kapitel LIII S. 192, 15- 25.

¹⁸³ „Wo sich eine Tugend festigen- Seuse würde sagen: 'bleibend werden soll', bedarf sie der Einübung, der Askese.“ Weilner (1966) S. 252.

¹⁸⁴ Angenendt (1980) S. 146.

¹⁸⁵ Angenendt (1980) S. 147.

¹⁸⁶ Angenendt (1980) S. 152.

büßen, ahmt Seuse Christus nach: „Das Leiden des christusförmigen Menschen verliert mit dem Maß seiner Christusförmigkeit seinen läuternden und reinigenden Charakter und gewinnt an stellvertretender Wirkung und heilsmittlerischer Bedeutung für Andere.“¹⁸⁷ Die Belege zeigen, wie genau Seuse das stellvertretende Leiden beschreibt. In den einzelnen Differenzierungen wird das Leiden mit der Fähigkeit der Sprache, Bedeutung zuzuordnen, vollständig zu einem sprachlichen Phänomen.

Leiden kann im Sinne einer auf Erden vorgezogenen Fegefeuer- Funktion größeres Leiden verhindern:

Etliche Leiden werden dem Menschen von Gott in der Treue gegeben, daß der Mensch dadurch noch größerer Leiden überhoben werde, wie den Menschen geschieht, denen Gott hier ihr Fegefeuer gibt mit Siechtum oder mit Armut [...] (123).¹⁸⁸

In diesen Zeilen scheint das in der Scholastik entwickelte Bußverhalten durch: „Als dann mit der anhebenden Scholastik deutlicher zwischen Schuld und Strafe geschieden wurde, hieß die Lösung, daß sofort bei der Rückkehr des Sünders zu Gott die Schuld vergeben werde und damit auch die Gefahr einer ewigen Verdammung behoben sei. Es blieb aber die Strafe, die jetzt allerdings, weil mit der göttlichen Verzeihung die ewige Strafe ausgeschlossen war, als zeitliche verstanden wurde. Die zeitlichen Strafen waren auf Erden abzubüßen, wenn man nicht Gefahr laufen wollte, dafür im Fegefeuer belangt zu werden.“¹⁸⁹

Stellvertretendes Leiden kann nicht nur für eigenes, sondern auch für das Leiden anderer wirksam werden. Durch sein Leiden verkürzt Seuse etwa das Fegefeuer sowohl seines Vaters¹⁹⁰ wie der Menschen überhaupt, wie er im Büchlein der Ewigen Weisheit beschreibt:

Leiden nimmt die Sünde ab, es mindert das Fegefeuer, vertreibt Versuchungen, löscht fleischliche Gebrechen aus und erneuert den

¹⁸⁷ Enders (1994) S. 163.

¹⁸⁸ *Etlichú liden werdent dem menschen von gote in der trúwe geben, daz der mensch dur von werd noh groesser liden überhaben, als den mensch geschiht, den got hie ir fegfür git mit siechtagen als mit armuot ald dez glich [...] (B Kapitel XL S. 133, 7- 10).* Das Beispiel des Fegefeuers wird auch thematisiert in Haas: Gelassenheit (1996) S. 131 und Haas: Gelassenheit (1996) S. 157.

¹⁸⁹ Angenendt (1980) S. 146.

¹⁹⁰ Vgl. B Kapitel Kapitel VI S. 23, 21ff.

*Geist. Es bringt wahre Zuversicht, ein lauterer Gewissen und steten hohen Mut. Wisse, es ist ein gesunder Trank und ein heilsames Kraut über allen Kräutern des Paradieses (231).*¹⁹¹

Die sprachliche Arbeit erreicht hier ihren Höhepunkt. Insgesamt sechs Prädikate ordnen dem Leiden eine Bedeutung zu. So *nimmt* es Sünde ab, *mindert* Fegefeuer, *vertreibt*, *löscht*, *erneuert* und *bringt* Zuversicht. Seuse ordnet virtuos Bedeutungen zu und wendet sich damit gegen die mühevollen Selbstbeschriftung, wie er sie selbst am Anfang seines Weges vornahm. Er kann jetzt lebendiges Pergament sein, indem er die Bedeutung sprachlich formuliert und sie sich selbst nicht mehr körperlich im Schmerz einschreibt.

Die Kasteiungen haben trotzdem ihren Platz, wenn auch nicht mehr, um zur Bedeutung der Kreuzigung zu gelangen, sondern innerhalb ihrer Funktion, die Sünden anderer zu reduzieren. So geißelt sich Seuse für eine Nonne, die nicht von Liebschaften lassen kann, um damit heilsbringende Wirkung für sie zu erlangen:

*Eines Tages ging er auf die Kanzel unter sein gewohntes Kruzifix und nahm auf seinen bloßen Rücken eine starke Disziplin, so daß ihm das Blut herausdrang und er bat Gott für sie, daß sie gezähmt werde. Und das geschah auch so; [...] (125).*¹⁹²

Seuse versteht stellvertretend Leiden wiederholt körperlich. Im gleichen Kapitel versucht er dadurch, dass er sich in einer Krankheit Schmerzen bereitet, eine irregeleitete Gläubige zu trösten:

*Der Diener ging darnach einstmals aus, auf daß er seine neue Tochter im guten Leben festigte und, wenn sie in einem Leiden wäre, sie gütlich tröstete, und er tat sich selber viel weh mit Gehen in der Krankheit, in der er damals war (127).*¹⁹³

Insgesamt ist körperliches Leiden eine Spielart des ausgeweiteten Leidensbegriffes Seuses. Allen Leidensformen kann stellvertretend eine Wirkung zukommen. So

¹⁹¹ *Liden daz leit sünd ab, es minret daz vegfür, vertribet bekorunge, verswendet gebresten, ernúwret den geist; es bringet war zuoversiht, ein luter gewissen und steten hohen muot. Wússist, es ist ein gesundes trank und ein heilsames krut ob allen krútern des paradyses (B Kapitel XIII S. 251, 21-25). Der Gedanke wiederholt sich im Folgekapitel, vgl. B Kapitel XIV S. 258,8f.).*

¹⁹² *Eins tages gie er uf die canzell under sin gewonlich crucifixus und nam uf sinen blossen ruggen ein stark disciplin, daz im daz bluot dur na trang, und bat got úber si, daz si gezemet wurdí. Und daz geschah also; [...] (B Kapitel XLI S. 135, 24- 28).*

gelingt es Seuse, die Seele eines Chorherrn bzw. in der metaphorischen Umschreibung das Kleid der Seele durch sein stellvertretendes Leiden auf den rechten Weg zu bringen:

Er [= Seuse] fragte den Herren, was seine schönen Kleider bedeuteten. Er [= der Chorherr] sprach: ‚Die roten Rosen in dem grünen Felde, das ist Euer geduldiges Leiden, mit dem habt Ihr mich gekleidet, und Gott will Euch darum mit sich selbst ewiglich kleiden.‘ (136)¹⁹⁴

c. Das minnigliche Leiden in seiner Heilsdimension

In der Bewertung des Leidens als Möglichkeit der *unio* mit Gott und Erfahrung der Liebe überschreitet Seuse alle bisher vorgestellten sprachlichen Muster: „Liebe und Leiden und ihre schwer durchschaubare Verbindung in der Vita Heinrich Seuses sind die Ursache einer Faszination, die immer wieder von neuem packt und nicht nur geistig, sondern auch seelisch, ja körperlich spürbar ist.“¹⁹⁵ In der christlichen Tradition ist die dialektische Sicht des Leidens als Auferstehung gerade durch den Zustand der Erniedrigung tief verwurzelt: „Der leidende Mensch Christus gehört zum Niedrigsten. Die Aufforderung, sich mit dem Leidenden zu vereinen, bedeutet zugleich die Verheissung, dadurch vom Niedrigsten zum Höchsten, zur *ungewordenen gotheit*, erhoben zu werden.“¹⁹⁶ Wie dieses Kapitel darstellt, führt Leiden bei Seuse auch ohne Deutung durch symbolische Verstehensmuster wie der *compassio* zu Liebe, Leiden ist mit der Liebe phänomenhaft verbunden. Der Trost des Leidens liegt dabei sowohl im Diesseits wie im Jenseits.

¹⁹³ *Der diener gie dur na eins males us, daz er sin nūwen tohter in guotem lebene gevestneti, und ob si in keinem liden weri, daz er si guetlich trosti, und tet im selb vil we mit gene in der krankheit in der er do waz* (B Kapitel XLI S. 138, 23- 26).

¹⁹⁴ *Er [Seuse] fragte den herren, waz sinú schoenú kleider betutin. Er sprach: ‚die roten rosen in dem gruenen velde, daz ist úwer gedultiges liden, mit dem hend ir mich gekleidet, und got wil úch hier umb mit im selben eweklich kleiden* (B Kapitel XLIII S. 148, 25- 28).

¹⁹⁵ Diethelm (1988) S. 3. Dazu auch Diethelm (1988) S. 105: „Leiden ist gottgewollt, hat einen Zweck und ist immer mit Liebe verbunden.“

¹⁹⁶ Diethelm (1988) S. 137. Haas: Gelassenheit (1996) S. 167: „Alles Leiden hat im Zeichen des Kreuzes seinen Sinn; [...]“

Körperliches Leiden bei Seuse als zutiefst positiv qualifiziert zu sehen widerspricht einer Abwertung desselben in der Forschung: „Die *unio mystica* als höchste Erfüllung mystischer Liebe entzieht sich jeder Stofflichkeit. – Nur das Leiden ist untrennbar dem Materiellen verhaftet. Alles Körperhafte wird unter diesem Aspekt vernichtet.“¹⁹⁷ Selbst eine Sichtweise, die körperliches Leiden als anfangshafte Vorbereitung in der ersten Phase des mystischen Weges sieht, greift zu kurz: „Im Kreuzesleiden offenbart sich die wahre Größe und wahre Liebe Gottes. Diese Sicht des Leidens Christi als Liebeserweis bildet den Hintergrund dafür, daß das Leiden dessen, der in der *imitatio Christi* mit ihm mitleidet, als Vorbereitung zur *unio* gesehen werden kann.“¹⁹⁸ Leiden ist nicht Vorbereitung der *unio*, sondern die *unio* selber. Die hier genannten Interpreten übersehen die bei Seuse im Folgenden dargestellten positiven Wertungen des Leidens.

Am Ende des ersten Teils der *Vita* fasst Seuse fünf Funktionen des Leidens zusammen. Über die Menschen, die vom Eigenwillen befreit sind, schreibt er:

wie vermag ihnen dann der leidende Anblick schwer zu sein, darinnen sie Gott sehen, Gott finden, Gottes Willen gebrauchen und um ihren Willen nicht wissen? Ich will schweigen von all' dem lichtreichen Trost und der himmlischen Lust, womit Gott verborgentlich seine leidenden Freunde oft aufrecht erhält. Diese Menschen sind gleichsam recht wie in dem Himmelreich; [...] (85).¹⁹⁹

¹⁹⁷ Diethelm (1988) S. 107. Für eine Vernichtung des Körperhaften gibt es kaum Indizien – gerade nach dem Durchbruch durch den anfangenden Menschen. Der Körper und sein Leiden bleiben in der Generalisierung auf den Alltag eine hervorragende Möglichkeit der Gotteserfahrung. Auch an anderer Stelle unterstellt die Autorin Seuse Körperfeindlichkeit (vgl. Diethelm (1988) S. 117), wo in der vorliegenden Untersuchung in Phasen differenziert von körperlich-memorialen Einschreibungen oder *compassionalen* Handlungen gesprochen wird. Zwei Seiten später (Diethelm (1988) S. 119) kommt sie zu einem anderen Urteil: „[...] vor diesem Hintergrund zusammen gelesen, so bedeutet das Durchbrechen durch die eigene *vichlichkeit* nicht mehr das Abtöten des sinnhaft-sinnlichen Lebens[,] sondern im Gegenteil das tiefe Niedersteigen in diese *vichlichkeit* im Sinn des völligen Aufgehens in der *gelitnen menscheit* Christi [...]“. Weil Diethelm (1988) S. 108 selbst ihre unklare Darstellungsform bemerkt, wird diese in der vorliegenden Untersuchung nicht weiter aufgearbeitet: „Wichtig ist es mir, im Verlauf dieses Teils zur Auflösung des Leidens zu kommen, einer Stufe des mystischen Prozesses, die mir im jetzigen Moment noch nicht klar ist.“

¹⁹⁸ Ulrich (1991) S. 129. Vgl. Ulrich (1995) S. 155.

¹⁹⁹ *wie mag inen denne der lidend anblick swer sin, da sú inne got sehent, got vindent, gotes willen gebruchent und umb den iren willen nüt wússent? Ich wil geswigen alles dez liehtrichen trostes und himelschen lustes, mit den got verborgenlich sin lidenden fründe dik*

Der leidende Mensch gewinnt Eingang zur Transzendenz, er ist *als in dem himelrich* in die Einheit mit Gott eingegangen, die Schau des Leidens ist für die möglich, die Gottes Willen gebrauchen. Dreifach wird in diesem Beleg Leiden als positiv gewertet: So ist der Anblick nicht schwer, es spendet *lichtreichen Trost* und *himmlische(n) Lust*. Dieser Trost ist zweifach:

Und also wird dem Menschen, der wohl leiden kann, von seinem Leiden ein Teil in der Zeit gelohnt, denn er gewinnt Friede und Freude in allen Dingen, und nach dem Tode folgt ihm das ewige Leben (85).²⁰⁰

Das Leiden führt zu Friede und Freude sowohl *in der Zeit*, d.h. im irdischen Leben, wie auch nach dem Tod. Leiden gilt Seuse als höchstes Gut:

Er lobte Gott inniglich um das minnigliche Leiden und sprach, daß er nicht die ganze Welt dafür genommen hätte, er hätte es alles erlitten (120).²⁰¹

Das Kapitel 38 beschreibt, wie Seuse an Beispielen von Missgunst und Neid der Welt leidet, bis sich dieses Leiden auflöst und sich ein Zustand von Herzensfrieden, Ruhe und Gnade einstellt. Dieses Umschlagen des Leidens in Erlösung wiederholt sich in der Vita weiterhin, wobei es neben einer funktionalen Deutung des Leidens steht, dem ein läuternder Sinn zugewiesen wird. Die positive Wertung gewinnt das Leiden aus sich selbst und ist dabei der Sprache entzogen. Als minnigliches Leiden ist es nicht nur Ausdruck einer undifferenzierten mystischen Erfahrung, weil Seuse das Thema des Leidens sprachlich vollständig erarbeitet hat. Es ist bewusste Beschreibung, in der sich Seuse auf die Konstatierung beschränkt und sich jede Erklärung versagt.

uf enthaltet. *Disú menschen sind neiswi reht als in dem himelrich; [...]* (B Kapitel XXXII S. 95, 24- 29).

²⁰⁰ *Und alsus wirt dem menschen, der wol liden kan, sins lidens in der zit ein teil gelonet, wan er gewinnet frid und froed in allen dingen und na dem tod folget im daz ewig leben* (B Kapitel XXXII S. 95, 31- 33).

²⁰¹ *Er lopte got inneklich umb daz minneklich liden und sprach, daz er nit alle die welt dur wider hetu genommen, er hetu es alles erliten* (B Kapitel XXXVIII S. 130, 18- 20).

3. *Imagination und Vision*

Visionen, innere ausgemalte Bilder, aber auch äußere Andachtsbilder sind bei Seuse eine der wichtigsten Offenbarungsquellen der Transzendenz. Der besondere Reiz des Themas bei Seuse liegt in der Vielfalt der Arten und Formen, zwischen denen Seuse sich bewegt. Im ersten Schritt werden Imaginationen beschrieben, die ein inneres bewusstes Ausmalen von Bildern sind, was so weit gehen kann, dass sich Seuse sogar in das Bild ganz hineinversetzt fühlt und entrückt ist. Zum Zweiten entwickelt Seuse eine Form der Bildandacht – zu seiner Zeit eine Novität. Er lässt zu Texten Andachtsbilder an die Wände seiner Kapelle malen, führt aber auch Bilder zur frommen Betrachtung mit sich. Im dritten Schritt werden Visionen beschrieben, die einerseits als Erfahrungsbericht abgefasst sind, andererseits von Seuse als verschiedene Arten der Vision reflektiert und beschrieben werden. Sowohl die Erfahrungsberichte wie die Reflexionen über Visionen präsentieren die Fülle der in der Mystik präsenten Formen und werden von Seuse selbst verknüpft und miteinander verglichen, eine Fundgrube zur Untersuchung visionärer Erfahrung.

Alle visuell gefassten Gotteserfahrungen und ihre Spielarten modulieren das Thema der Untersuchung, wie religiöse Erfahrung sprachlich gefasst werden kann. Sowohl in der Imagination wie in der Bildandacht oder den Visionen selbst werden transzendente Inhalte symbolisch präsentiert, entweder durch Benennung oder aber bewusste Bebilderung, die dann im zweiten Schritt versprachlicht wird. Das Ziel der Versprachlichung ist bei Seuse sowohl ein Begreifen und Erläutern des Erfahrenen als auch ein Memorieren. Seuse will die Inhalte der Erfahrung bleibend machen und auch später als lebendige Bedeutung im Innern seiner selbst erfahren. In den einzelnen Themen wird beschrieben, wie und mit welchen Inhalten visuelle Erfahrungen verknüpft werden und inwieweit sie körperlich – sinnlich oder sprachlich – symbolisch gefasst sind, und aus welchem begrifflichen Bereich Seuse seine Benennungen schöpft. Innerhalb des dritten Themas der Vision führt dies zu einer Untersuchung der eckhartschen Terminologie bei Seuse. Die Untersuchung gipfelt in Seuses Vergleich von bildhafter und bildloser Vision. Die Sprache wird hier bei Seuse zum Hauptproblem einer transzendenten Erfahrung, die nur bedingt mit

Begriffen kongruiert. Seuse findet körperliche Beschreibungen für bildlose Visionen und konkretisiert Eckhart in dem Versuch, gelassen und abgeschieden die göttliche Wahrheit als lebendige Bedeutung zu erlangen.

3.1 Imaginationen: Gott handelnd erleben

Vor allem in den Kapiteln VII-XIII der Vita kommt es zu Beschreibungen von Handlungen, die Gott im irdischen Alltag vergegenwärtigen und memorieren können. Kennzeichen aller Handlungen ist, dass sie aktiv vom Subjekt durchgeführt werden und dadurch zu einer Übung werden. Der Leser erhält den Eindruck einer spirituellen Methodik, denn das Verhalten knüpft an den irdischen Alltag an: Zu nennen sind hier Handlungen und Situationen wie das Essen, Trinken, verschiedene weltliche Feste (Neujahr, Fastnacht etc.) und auch der Klosteralltag, aus dem heraus Seuse eine Kreuzwegandacht entwickelt.

Die Handlungen lassen sich mit T. Lentes als Imaginationen charakterisieren. Imaginationen sind visionär Erlebtes, das seinen Ausgang von äußeren Bildern und Figuren nimmt: „Beim Gebet begannen die Kruzifixe, aber auch die Tafelbilder und Statuen Jesu, Mariens wie der übrigen Heiligen mit den Betern zu sprechen, sie wurden lebendig, umarmten, ja liebkosten die Betrachter.“²⁰² Insbesondere Visionen²⁰³ werden in der Imagination als vorgestellte innere Bilder²⁰⁴ fortgesponnen und dienen dazu, zu einem handelnden Umgang mit der Transzendenz zu gelangen, denn aus dem passiv visionär Schauenden wird ein aktiv Handelnder. Bei Seuse verlässt die Gottesbegegnung den engen Raum subjektiver Schau und wird generalisiert: Der ganze irdische Alltag wird durchwoben mit Öffnungspforten mystischen Erlebens. Die visionäre Haltung innoviert die Frömmigkeit: „Nicht Worte wurden hergesagt, vielmehr erstellte man imaginative Bilder, schaute sie an und

²⁰² Lentes (1993) S. 132.

²⁰³ Angenendt (1999) S. 885 bestimmt Imaginationen kurzgefasst wie folgt: „Zur Unterscheidung werden im Folgenden die immittierten Bilder als Visionen und deren eigenes Fortdenken als Imagination bezeichnet.“

²⁰⁴ Lentes (1993) S. 126: „Evozierung innerer Bilder“. Lentes (1993) S. 132: „reine Imaginationsleistung vor dem inneren Auge der Betrachter“.

betete sie durch.“²⁰⁵ In der vorliegenden Untersuchung rückt dabei die Frage in den Mittelpunkt, inwieweit Imaginationen ein körperliches Handeln anregen, und nicht nur, inwieweit sie als körperliche nur vorgestellt werden. Seuse bildet schon hier Handlungsmuster aus, die sich auf dem folgenden Weg der Vita in der sich anschließenden Leidensphase wiederholen: Die Übungen sind körperliche Akte, in denen äußere Handlung und innerer Habitus miteinander verknüpft sind und der Nachfolge Christi dienen.

Die Beispiele, die dem Kapitel zugrunde liegen, fallen vor allem in die Anfangsphase des Übens. Neben den hier thematisierten Vorbildern weltlicher Bräuche und Feste ist darauf hinzuweisen, dass Seuse auch schon existente Formen religiöser Praxis visionär- imaginativ umgestaltet, wie etwa die Liturgie bzw. die Totenliturgie und die Eucharistie.²⁰⁶

a. Imaginationen im irdischen Alltag: Vom Essen und Trinken

Im siebten Kapitel knüpft Seuse an den Brauch an, einen Platz in der täglichen Mahlzeit Jesus Christus zu überlassen.²⁰⁷ In der Konsequenz dieses Gedankens differenziert und übersteigert er ihn, so dass Essen wie Trinken zu Handlungen mit vielfältigen spirituellen Bedeutungen werden.²⁰⁸ Kapitel VII setzt ein:

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 (26).²⁰⁹

Imaginationen entspringen dem gleichen Kontext der Selbstgravur auf die Brust: Seuse dürstet mit dem Herzen nach Christus. Jesu Anwesenheit ist dabei nicht symbolisch, sondern körperlich-gestalthaft gedacht:

²⁰⁵ Angenendt (1997) S. 542.

²⁰⁶ Siehe dazu Angenendt (1999) S. 886-896.

²⁰⁷ Vgl. Angenendt (1997) S. 541.

²⁰⁸ Dazu Angenendt (1999) S. 892: „Man kann sich ob solcher auch Einzelheiten durchspielender Konkretheit befremden, muß aber eher die Religionslogik bewundern, mit der Seuse das Phänomen des religiösen Mahles zu visualisieren vermochte.“

²⁰⁹ *aller suessester Jesu Criste, ich lade dich mit grosser begirde mins herzen und bite dich, als du mich milteklich spisest, daz du mir och hute din zarten gegenwürtikeit verlihest (B Kapitel VII S. 24, 14- 16).*

*Wenn er dann bei Tische saß, so setzte er den geminnten Gast der reinen Seele gerade vor sich zu seinem Tischgenossen und sah ihn viel gütiglich an; zuweilen neigte er sich auf die Seite seines Herzens (26).*²¹⁰

Der Handlungsbereich Essen wird Merk-mal der körperlich imaginierten Präsenz Jesu, denn in jeder Mahlzeit wird das Zeichen mit dem Inhalt neu verknüpft. Aufgrund der körperlichen Anwesenheit Jesu kann Seuse mit ihm in Dialog treten:

*Ach, zarter Tischgenosse, nun iß mit mir; mein Herr, nun greife zu und iß mit deinem Knechte! (26)*²¹¹

Seuse weitet die Mnemonik des Essens auf das Trinken aus:

*So er trinken wollte, hob er den Becher auf und bot ihn ihm auch vorher, daß er trinke (26).*²¹²

Wieder wird Jesus körperlich imaginiert, wieder kommt es zum Dialog. Seuse unterlegt dabei dem Trinken eine differenzierte Bedeutung:

*Er trank da bei Tisch gewöhnlich fünf Trünke und tat die aus den fünf Wunden seines geminnten Herrn; weil aber Wasser und Blut aus der göttlichen Seite rann, darum tat er diesen Trunk zwiefältig; den ersten Mund voll und den letzten genoß er in der Minne des minnereichsten Herzens, das dieses Erdenreich hervorzubringen vermag, und in der glühendsten Minne des höchsten Geistes der Seraphim, daß die mit seinem Herzen völliglich geteilt würden (27).*²¹³

Trinken wird mit seinem spezifischen Erinnerungsgehalt, erster Schluck als Zuneigung zum liebevollen Herzen und letzter Schluck als Liebe zum Seraphim, zu einer Möglichkeit, Transzendenz zu imaginieren. Schließlich wird der Bildbereich des Essens und Trinkens mit einem Beispiel abgerundet, dem Seuse viel Aufmerksamkeit widmet, dem Essen von Obst:

²¹⁰ *So er über tisch gesass, so saste er den geminten gast der reinen sele eben für sich zuo einem gemassen und sah in vil guetlich an; etwen neigte er sich uf die siten sines herzen (B Kapitel VII S. 24, 17- 19).*

²¹¹ *'ach zarter gemasse, nu isse mit mir, herr mine, nu grife vor dar und isse mit dinem kneht!' Und derley minnekosendú wort hat er gen ime (B Kapitel VII S. 24, 22- 24).*

²¹² *So er trinken wolte, so huob er den kopf uf und bot im in och vorhin, daz er trunki (B Kapitel VII S. 24, 25f.).*

²¹³ *Er trank do ob tisch gewonlich fünf trünke und tet di uss den fünf wunden sines geminnten herren; wan aber wasser und bluot uss der goetlichen siten ran, hier umbe tet er disen trunk zwivalt: den ersten muntvol und den jungsten noss er in der minne dez minnerichsten herzen, so dis ertrich geleisten mag, und in der inhizigosten minne dez hoechsten geistes von Sera-phin, daz die mit sinem herzen wurdin voelleclich geteilet (B Kapitel VII S. 24, 26- 32).*

*Das große Obst teilte er in vier Teile: Drei aß er in dem Namen der heiligen Dreifaltigkeit, den vierten Teil in der Minne, in der die himmlische Mutter ihrem zarten Kindlein Jesus ein Aepflein zu essen gab (27).*²¹⁴

A.M. Diethelm bemerkt dazu: „Doch auch ein spielerisch-leichter Umgang mit dem Tischgenossen findet sich in der Vita. So zerschneidet Seuse großes Obst in vier Teile.“²¹⁵ Die an gleicher Stelle wiederholt behauptete Verspieltheit Seuses reduziert die von ihm auffällig differenziert und gehäuft beschriebenen memorialen Handlungen.

Die äußere Übung des Verzichtes wird gleichzeitig auch als Vision im Innern gnadenhaft empfunden, wenn Seuse Früchte von einem himmlischen Knaben überreicht bekommt.

Dies ist mir eine Sendung von dem minniglichen himmlischen Knaben; des soll sich mein Herz und meine Seele immer freuen!
(33)²¹⁶

b. Imaginationen als Umdeutungen von Bräuchen, Festen und Räumen

Auch weltliche Bräuche werden zu Zeichen, die an die Anwesenheit Gotte erinnern. So deutet Seuse den Brauch des Kranzschenkens unter Liebenden um:

*Als er das hörte, fiel es so fest auf sein junges minnereiches Herz ein, daß er in derselben Nacht auch vor sein ewiges Lieb ging und auch um das Gemeite bat (28).*²¹⁷

Seuse überträgt den Brauch auf seine Minnebeziehung zur *schoenen ewigen wisheit*²¹⁸. Wie beim Essen ist es auch hier die Beziehung zur Transzendenz, welche die Umdeutung des Brauchtums kennzeichnet.

²¹⁴ *Daz gross ops teilt er in vier teil: dú drú ass er in dem namen der heiligen drivaltekeit, daz vierde teil in der minne, als dú himelsch muoter irem zarten kindlin Jesus ein epfelli gab ze essen* (B Kapitel VII S. 25, 19- 22).

²¹⁵ Diethelm (1988) S. 76.

²¹⁶ *Dis ist mir ein liebú sandunge von dem minneklichen himelschen knaben; des sol sich min herz und min sel iemer gester* (B Kapitel XI S. 32,4-6).

²¹⁷ *Daz viel sinem jungen minnerichen herzen also vast in, so er es horte, daz er och der selben naht für sin ewiges lieb gie und bat och des gemeiten* (B Kapitel VIII S. 26, 7- 9). Hofmann: Seuse Schriften (1966) S. 36 übersetzt *das Gemeite* als „Kränzlein“, in diesem Fall ein Neujahrskränzlein als Liebesgabe in Schwaben.

²¹⁸ B Kapitel VII S. 25, 11.

Für Seuse wird darüber hinaus die Fastnacht in der imaginativen Umdeutung zum Memorialzeichen mit zwei Bezugsebenen. Sie mahnt ihn zuerst an die Kurzfristigkeit der irdischen Freude:

*Er betrachtete des Ersten die kurze, schädliche Lust dieser leiblichen Fastnacht, und wie etlichen um kurzes Lieb langes Leid folgt [...] (32).*²¹⁹

Zum Zweiten ist das Fest ein Bild dafür, wie sich Trosterfahrung aus der Transzendenz Gottes dem irdischen Menschen vermittelt:

*Die andere Fastnacht war eine Betrachtung des Vorspiels der Ewigkeit, wie Gott mit seinen auserwählten Freunden dennoch in diesem sterblichen Leibe mit himmlischem Troste spielt, und er nahm dann mit dankbarem Lobe hervor, was ihm davon geworden war, und ließ sich mit Gott wohl sein (32).*²²⁰

Die geistliche Fastnacht drückt Zweisamkeit mit Gott aus: *liess im mit got wol sin*. Darüber hinaus verdeutlicht der Beleg Seuses Körperbejahung, wenn er die Sinnenfreude der Fastnacht nicht einfach disqualifiziert, sondern feststellt, dass auch der sterbliche Körper ein Ort der Freude sein kann. Das Nebeneinander *in disem toedmigem libe mit himelschem troste* drückt dabei auch die Spannung Sterblichkeit in Freude stilistisch treffend aus.

Seuse wendet sich dem volkstümlichen Brauch eines Maibaums zu, der die Gegenwart Gottes bezeugen soll. Der Querbalken des Maibaumes, kühn als Querbalken des Kreuzes gedeutet,²²¹ hat in seiner Ausschmückung sechs mnemonische Ebenen. So verweist er auf Inhalte, die fast alle einer brautmystischen Gotteseinung entstammen: *herzliches Minnen (34)*,²²² *Demut in demütiges Neigen (34)*,²²³ *lauteres Umfängen (34)*,²²⁴ *geistliches Küssen (34)*²²⁵ und *unergründliches*

²¹⁹ *Er betrachtet dez ersten den kurzen schedlichen lust diser liplichen vasnaht, und wie etlichen umb kurzes lieb langes leid volget [...] (B Kapitel XI S. 30, 22- 24).*

²²⁰ *Dú ander vasnaht waz ein betrachtunge des vorspils der ewikeit, wie got mit sinen userwelten fründen dennoch in disem toedmigem libe mit himelschem troste spilt, und nam denn her für mit dankberem lobe, waz im dez worden was, und liess im mit got wol sin (B Kapitel XI S. 31, 2- 6).*

²²¹ Vgl. B Kapitel XII S. 33, 1f.

²²² *herzkliches minnen (B Kapitel XII S. 33, 11).*

²²³ *diemuetiges nigen (B Kapitel XII S. 33, 13).*

²²⁴ *luterliches umbvahan (B Kapitel XII S. 33, 14).*

Loben (34)²²⁶. Der Maibaum wird als Zierde zum Synonym der Anbetung der Zierde Gottes:

[...] *daß du, gesegneter Maie, mir helfest, auf daß ich dich in dieser kurzen Zeit also lobe, daß ich dich, lebendige Frucht, ewiglich werde genießen* (34).²²⁷

Geschickt nutzt Seuse darüber hinaus die Konnotationen des Bildbereiches Frühling: „Blumen und Vögel, der ganze Schmuck des Frühlings werden verehrt- und sogleich und in gleichem Atemzug auch schon überstiegen. [...] Von Natur ist die Rede und ihr spiritueller Überbau ist mitgemeint [...], ohne dass die Schönheit der ursprünglichen Bilder zerstört wird.“²²⁸

Die Generalisierung der Gnadenerfahrung schließt mit einer Art von Kreuzwegandacht: „Das Leiden Christi stellt er, Kapitelsaal, Kreuzgang und Chor der Kirche seines Klosters zur *via dolorosa* machend und die einzelnen Stationen des Leidensweges in Betrachtung miterlebend, in so dramatischer Lebendigkeit sich und uns vor, dass man mit Fug bei ihm die Idee der Kreuzwege, deren Darstellung doch erst im 15. Jh. auftaucht, vorgebildet sehen darf.“²²⁹ Im Folgenden wird die Kreuzwegandacht vollständig in ihren einzelnen sprachlich – symbolischen Verknüpfungen beschrieben. Die Art der Zuordnung zur Bedeutung hat verschiedene Grade der Körperlichkeit und Sprachlichkeit, mit denen er die Imagination an die Grenzen ihrer Möglichkeiten führt.

Am Anfang werden Inhalte erinnert, worauf sich Seuse in steigendem Maße körperlich in den Kreuzweg hineinversetzt, was auf dem Höhepunkt dazu führt, dass er sich geißelt. Das gesamte Klostergebäude wird dabei zum Memorialzeichen, das die Inhalte an einzelnen räumlichen Abschnitten (Schwelle, Seitengänge des Kreuzganges) präsentiert und Imaginationen auslöst. Der erste erinnerte Inhalt

²²⁵ *geischliches küssen* (B Kapitel XII S. 33, 17).

²²⁶ *grundloses loben* (B Kapitel XII S. 33, 19).

²²⁷ [...] *daz du, gesegneter meye, mir helfest, daz ich dich in diser kurzen zit also gelobe, daz ich dich, lebendú fruht, eweklich werd niessende* (B Kapitel XII S. 33, 22- 24).

²²⁸ Diethelm (1988) S. 80f. Zitat sprachlich verbessert durch M.B.: „wird“ statt „werden“.

²²⁹ Bihlmeyer S. 58.

besteht aus Verzicht, dem Streben nach trostloser Verbannung wie auch williger Armut:

In der ersten Gasse ging er mit ihm hinaus in den Tod in der Begierde, daß er beide, Freunde und zergängliches Gut, aufgeben und ihm zu Lobe trostloses Elend und willige Armut leiden wolle (36).²³⁰

Der zweite Gang des Kreuzweges erinnert, dass Ehre und Würde als vergänglich verachtet werden sollen.²³¹ Am Anfang des dritten Ganges vergegenwärtigt Seuse den Inhalt Verzicht auf Bequemlichkeit körperlich, indem er niederkniet und die Erde küsst:

Am Anfang der dritten Gasse kniete er abermals nieder mit einem Kuß auf die Erde zu einer freien Aufgabe aller unnotdürftigen Gemächlichkeit und aller Zartheit des Leibes [...] (36).²³²

Der vierte Gang steigert die Körperlichkeit, denn Seuse versetzt sich ganz in das Geschehen der Passion:

Wenn er dann kam in die vierte Gasse, so kniete er nieder mitten in dem Wege, als ob er kniete vor dem Tore, da er für ihn hinausgehen mußte, und fiel dann vor ihm nieder und küßte das Erdreich und rief ihn an und bat ihn [...] (36).²³³

Schließlich wird dieses willentliche Imaginieren zu einer Entrückung.²³⁴ Seuse befindet sich jetzt als Passant auf dem Kreuzweg, grüßt in verschiedene Richtungen und reagiert mit Tränen, als Maria vorübergeht. Die Ekstase wird haptisch, da es Seuse möglich ist, ihre Fußspuren zu küssen:

Dann kniete er nieder vor die zarte Mutter, die man in unergründlichem Herzeleid vor ihm dahinführte, und nahm wahr, wie kläglich sie sich gehub, und der heißen Zähren und der elenden

²³⁰ *Die ersten gassen gieng er mit ime us in den tod in der begirde, daz er baide, fründen und zerganklichem guote woelti us gan und liden im ze lobe trostloses ellende und willig armuot (B Kapitel XIII S. 35, 7-9).*

²³¹ Vgl. B Kapitel XIII S. 35, 10- 13.

²³² *An dem anvang der dritten gassen knüwet er nider mit einem kuss der erde in einem frien ufgebene alles unnotürftiges gemaches und zartheit dez libes [...] (B Kapitel XIII S. 35, 14-16).*

²³³ *So er denn kom an die vierden gassen, so knüwet er nider enmitten in den weg, als ob er knüweti vor dem tor, da er muoste für in us gan und viel denne engegen für in und kuste daz ertrich und ruoft in an und bat in [...] (B Kapitel XIII S. 35, 21- 24).*

²³⁴ Vgl. Haas: Gelassenheit (1996) S. 165. Verkannt wird dieser Vorgang von Diethelm (1988) S. 119, die Seuses Tun ausschließlich als Spiel deutet.

Seufzer und ihrer traurigen Gebärde und gedachte ihrer mit einem ‚Salve Regina‘ und küßte ihre Fußstapfen (37).²³⁵

Schließlich vollzieht Seuse den Kreuzweg körperlich in der Weise nach, dass er sich geißelt. Damit ist der Höhepunkt der imitatio, worauf sich der Kreuzweg in wachsender Körperlichkeit langsam hin steigert, erreicht.

Als er so unter das Kreuz kam, wo ihm einmal die hundert Betrachtungen seines Leidens wurden, da kniete er nieder in dem Anschauen des Abziehens seiner Kleider und des grimmen Annagelns seines Herrn an das Kreuz; da nahm er abermals eine Disziplin und nagelte sich mit herzlicher Begierde zu seinem Herrn an sein Kreuz und bat ihn, daß seinen Diener weder das Leben noch der Tod, weder Lieb noch Leid je von ihm scheiden möchten (37).²³⁶

Der Kreuzweg ist bewusstes Memorieren und kann als Imagination bezeichnet werden: „Dafür sind keine Bilder angebracht oder etwa aufgestellt. Die Bilder bestehen vielmehr in Seuses Imagination und erheben sich in seinem Geiste, sobald er die einzelnen Stationen der im Kreuzgang vergegenwärtigten Passion aufsucht; an diesen Stationen verweilt er dann, imaginiert das Geschehene, ja spielt es nach.“²³⁷ Der Autor der Vita beschreibt ein religiöses Ereignis, das körperlich – figural²³⁸ für Seuse wie auch den Leser nachvollziehbar wird. Das religiöse Erlebnis wird äußerlich inspiriert und innerlich weitergewoben: „Was Seuse noch durch das Handeln vor dem Bild realisiert, das Bekränzen der Gottesmutter, wurde nun gänzlich in die Imagination der Beter verlagert.“²³⁹

An dieser Stelle liefert Seuse das Muster für die in der Phase der Kasteiungen folgenden Handlungen: Sie sind *compassio* als Mitleiden mit Jesus Christus, dem er

²³⁵ *Denn knüwet er nider gen der zarten muoter, die man in grundlosem herzeleid da hin für in fuorte, und nam war, wie kleglich si sich gehuob und der heissen trehen und ellenden süfzen und ir trureklichen geberde, und meinde sú mit einem Salve Regina und kuste ir fuostapfen (B Kapitel XIII S. 35, 30- 32+ S. 36, 1f.).*

²³⁶ *So er also kom under daz krúz, da im eins males die hundert betrachtunge sins lidens wurden, da knüwet er nider in dem anschowene dez abziehens siner kleider und des grimmen annegelens sins herren an das krúz; so nam er aber ein disciplin und negelt sich mit herzklicher begierde zuo sinem herren an sin krúzz und bat in, daz sinen diener weder daz leben noh der tod, noch lieb noch leid niemer von ime gescheiden moehten (B Kapitel XIII S. 36, 13- 19.) Zitat auch behandelt in Haas: Gelassenheit (1996) S. 167.*

²³⁷ Angenendt (1999) S. 885.

²³⁸ Vgl. Haas: Gelassenheit (1996) S. 202.

²³⁹ Lentens (1993) S. 123.

so ähnlich wie möglich zu werden versucht, was an dieser Stelle drastisch ausgedrückt wird: *nagelte sich mit herzlicher Begierde zu seinem Herrn an sein Kreuz.*

Insgesamt hat der von Seuse vollzogene Kreuzweg eine Sonderstellung als Imagination, weil er die meisten Formen erlebnismystischer Frömmigkeit auf sich vereinigt: Ruhige Betrachtung, willentliche Imagination, Vollzug einer memorial aufgeladenen Handlung, Entrückung und schließlich Selbstkasteiung. Nicht nur die memoriale Form verbindet sie mit Handlungsformen religiöser Bräuche und Feste, sondern auch die Räumlichkeit. Direkt voran geht die gegenständlich – materielle Ausdeutung des Maibaumes, die in ihrer Differenziertheit schon auf die räumliche Erinnerungsmethode des Kreuzweges vorausweist, der nicht als Einzelphänomen gelten kann, sondern Ausdruck der imaginativen Methode Seuses ist. Seuses Umdeutung des Alltags, der Feste und der Klosterumgebung generalisieren die Trosterfahrung Gottes für das gesamte menschliche Leben. Damit entwickelt er eine spirituelle Methodik, in der Handlungen zur Grundlage der Frömmigkeit werden, indem sie die Gegenwart Gottes oder Jesu Christi imaginativ memorieren.

Aus der Methode religiösen Handelns lassen sich Folgerungen auf die Stellung des Subjektes anstellen. Es ist nicht mehr passiv empfindend, sondern in Übungen handelnd aktiv, wodurch es sich auf dem mystischen Weg von dem reinen Gnadenerlebnis fortbewegt. Dabei bezieht Seuse vorhandene Formen der Übung, etwa des Fastens, ein, um sie dann in einer sehr hohen Vielfalt mit symbolisch zu memorierenden Inhalten zu belegen. Der Anspruch, ein religiöses Handlungsmuster für alle Menschen zu bieten, ist auch aus dem formulierten Adressatenkreis abzulesen: Das Verhalten weltlich Liebender wird genauso spiritualisiert wie der klösterliche Alltag, und in ihrer Volkstümlichkeit stehen die geistlichen Feste den weltlichen Vorbildern nicht nach.

Die Quellenbelege zur Imagination entstammen vor allem der Phase des anfangenden Menschen. Die Imagination ist dabei nicht als rein äußerlich zu bezeichnen, weil sich

in ihr innerliche und äußerliche Sphäre ausbalancieren.²⁴⁰ Immer wieder ist die Innerlichkeit der Bezugsraum der Übungen. So geschieht die Mahlzeit *mit innerlicher Betrachtung seines Herzens* (26).²⁴¹ Die geistliche Fastnacht wird *in seinem Herzen* (32)²⁴² zusammengestellt und die von Seuse missachtete äußere Übung des Verzichtes führt zu einer innerlich empfundenen Scham:

*Und dessen schämte er sich in sich selbst, und es waren zwei Jahre,
daß er kein Obst essend genoß* (27).²⁴³

Insgesamt begründet Seuse mit den generalisierten Trosterfahrungen imaginative Handlungen, in denen er irdische Gebräuche umdeutet und mit neuem geistlichen Sinn belegt.

In der Imagination wird Bedeutung körperlich empfunden und die Empfindung sinnlich ausgestaltet. Religiöse Erfahrung wird in Bilder gefasst, die beschrieben werden können, jedoch als imaginative Bilder eine bewusste Formulierung und Praktizierung religiöser Erfahrung noch vor der Sprache sind.

3.2 Formen subjektiver Frömmigkeit: Seuses Praxis der Bildbetrachtung

Seuse entwickelt eine Form der Bildandacht, die historisch bis dahin einmalig ist. Er lässt Bilder zu einer Ausgabe der Altvätersprüche anfertigen und kontempliert sie. Darüber hinaus führt er Bilder bei sich, um jederzeit in die Bildbetrachtung einzusteigen. Die Quellenbelege dazu sind übersichtlich auch in der Forschung erwähnt,²⁴⁴ als symbolische Präsentation religiöser Erfahrung aber nicht untersucht worden. An dieser Stelle erfolgt die Schilderung der bildlichen und sprachlichen

²⁴⁰ Der Kreuzweg nimmt darin eine exponierte Stellung ein, weil er neben dem äußerlich einzuübenden noch einen zweiten, innerlichen stellt. Vgl. Heller S. 38, B Kapitel XIII S. 36,20.

²⁴¹ *So er ze tisch sollte gan, so knüwet er nider mit inrlicher betrachtung sines herzen für die ewigen wisheit [...]* (B Kapitel VII S. 24,11f.).

²⁴² [...] *in sinem herzen ein himelsch vasnaht zesamen tragen* (B Kapitel XI S. 30,21).

²⁴³ *Und dez erschamt er sich in im selb, und was zwei jar, daz er nie keines opses enbeiss* (B Kapitel VII S. 25,8f.).

²⁴⁴ Die Literatur dazu ist übersichtlich, vgl. Hamburger (1989), Lentes (1993), Angenendt (1993).

Logik, welche der Bildandacht zugrunde liegt, und eine historische Einordnung und Begründung in die Bildpraxis der Zeit.

Zunächst zum Phänomen selber:

*Er hatte sich auch da in seinem Anfang eine heimliche Stätte, eine Kapelle, auserwählt, wo er seiner Andacht nach bildreicher Weise Genüge zu tun vermochte (95).*²⁴⁵

Seuse stattet die Kapelle mit Bildnissen und Sprüchen der Altväter aus:

*Was aber da seine anderen Bilder waren nach innerem Vorwurf, wie es ihm und anderen anfangenden Menschen zugehört, das mag man merken an den gemalten Bildern und guten Sprüchen der Altväter [...] (96).*²⁴⁶

Die Frömmigkeitsbilder lässt Seuse sich von einem Maler anfertigen:

*Damit ihm sein Gefängnis [= die Klosterzelle] desto leichter würde, als er sich nämlich selber die zehn Jahre ohne Eisen eingeschlossen hatte zu bleiben in der Kapelle, da bestellte er bei einem Maler, daß er ihm die heiligen Altväter entwerfe und ihre Sprüche und etliche andere andächtige Materien [...] (57).*²⁴⁷

Seuse bedient sich hier für die Darstellung des mystischen Weges einer Fülle von Vorbildern innerhalb einer Andacht in *bildreicher wise*.²⁴⁸ Damit innoviert er vorhandene Muster bildreichen Übens. Im Dominikanerorden waren Bilder zu seiner Zeit eine hervorgehobene Möglichkeit des Übens, dessen Wert vor allem in der pastoralen Vermittlung gesehen wurde: „The Dominicans were teachers first and foremost, and images were used, as were exempla, as aids in preaching and in other forms of instruction.“²⁴⁹ So legten die Dominikaner eine bildhafte Übersetzung der Altvätergeschichte vor.²⁵⁰

²⁴⁵ *Er hat im och do in sinem anvang ein heinlich stat, ein capell uss erwelet, da er sinem andaht nah bildlicher wiese moehti gnuog sin.* (B Kapitel XXXV S. 103, 14-16). Vgl. dazu Angenendt (1999) S. 879f.

²⁴⁶ *Waz aber endrú sinú bild do werin nah inrem gegenwurf, als es im und andren anvahenden menschen zuo gehoeret, daz mag man merken an den gemaleten bilden und guoten sprüchen der alten veter; [...]* (B Kapitel XXXV S. 103, 25f.+ S. 104, 1).

²⁴⁷ *Daz im sin gevangnüst dest lichter wurde, als er sich selber dú X jar ane isen hate in geschlossen nah blipnust in der capell, do frumt er von einem maler, daz er im entwarf die heiligen alten veter und ire sprüch und etlich ander andehtig materien [...]* (B Kapitel XX S. 60, 10-13).

²⁴⁸ B Kapitel XXXV S. 103, 15.

²⁴⁹ Hamburger (1989) S. 27f. Die dominikanischen Generalkapitel 1239 schränkten Bildgebrauch ein und leiteten ihn 1254/1256 wiederum an.

²⁵⁰ Vgl. Hamburger (1989) S. 42.

Neu an Seuses beschriebenem Vorgehen ist die Konzentration auf das Subjektive. So dient die Kapelle seiner persönlichen Frömmigkeit, sie ist *eine heimliche Stätte*²⁵¹. Es verwundert, dass Seuse über eine eigene Kapelle verfügt, eine Formulierung, die auch metaphorisch gemeint sein kann.²⁵² Seuse bestimmt, was als Bild taugt, welche Altvätersprüche geübt werden sollen, und formuliert sich selbst sein Betrachtungsprogramm. Die Kultivierung der Privatsphäre ist als bewusste Einschränkung unter Zwang zu verstehen, wenn die Klosterzelle als Gefängnis bezeichnet wird.²⁵³ Der private Zugang wird früh kultiviert, denn Seuse praktizierte schon in der Jugend eigene Formen der Bildandacht:

*Sonderlich hatte er sich in seiner Jugend auf ein Pergament die Ewige Weisheit malen lassen [...] (95).*²⁵⁴

Die Privatheit der Bildbetrachtung wird betont, wenn Seuse beschreibt, dass ihn dies Bild immer begleitete:

*Das minnigliche Bild führte er mit sich, dieweil er zur Schule fuhr, und setzte es vor sich in seiner Zelle Fenster und blickte es liebreich an mit herzlicher Begierde (95f.).*²⁵⁵

Nicht mehr die Kapelle verfügt über einen formal gestalteten Bereich, in dem es Seuse möglich ist zu üben, sondern Seuse erzeugt diesen Raum erst selber, wobei sich Kapelle und Klosterzelle vermischen:

*Er brachte es [= das Andachtsbild] wieder heim und verbrachte es in die Kapelle mit minniglicher Meinung (96).*²⁵⁶

²⁵¹ Vgl. B Kapitel XXXV S. 103, 14.

²⁵² Vgl. dazu Hamburger (1989) S. 36. Der Verfasser äußert mehrere Vermutungen darüber, so u.a., dass dies in der architektonischen Eigenart des Klosters begründet sein könnte (vgl. S. 36), oder dass es sich hier um eine Kapelle handele, deren Fenster eine Donation der Familie Seuses waren (vgl. S. 39). Auch könnte Seuse von der Klosterkapelle inspiriert sein (vgl. S. 37), deren Anfertigung er erlebt habe (ca. 1310-1320, vgl. S. 37), von der ausgehend er möglicherweise wiederum Ideen für ein eigenes Bildprogramm entwickelte. Dies ergänzt eine biographische Erklärung, die den Bildgebrauch in der Frömmigkeit der Mutter begründet findet (B Kapitel XLII S. 143, 1-9; vgl. Haas: Gelassenheit (1996) S. 202; ähnlich auch: Angenendt (1999) S. 886). Zum Verdacht der Simonie im Zusammenhang der Donation siehe z.B. Haas: Gelassenheit (1996) S. 9f.

²⁵³ Vgl. B Kapitel XX S. 60, 10.

²⁵⁴ *Sunderlich hat er im in siner jugend heissen gemalet an ein bermit die ewige wisheit [...]* (B Kapitel XXXV S. 103, 16f.).

²⁵⁵ *Daz minneklich bilde fuort er mit ime, die will er ze schuol fuor, und sast es für sich in siner celle venster und blickt es an lieplich mit herzklicher begirde* (B Kapitel XXXV S. 103, 20-22).

Und schließlich empfiehlt Seuse sein Vorgehen als Methode, die auch Elsbeth benutzen solle, der er eine Kopie sendet:

Diese Bilder und Lehren sandte der Diener seiner geistlichen Tochter und sie nahm es in sich und faßte es so auf, als meinte er damit, daß sie nach der Altväter strenger Weise ihren Leib auch mit großer Kasteiung üben sollte, und sie fing an sich selber Abbruch zu tun und sich zu peinigen mit härenen Hemden und mit Seilen und greulichen Banden, scharfen, eisernen Nägeln und desgleichen viel (101).²⁵⁷

Insbesondere die wunderhaften Umstände der Malerei legitimieren die Andachtsbilder aus dem Transzendenten heraus. Und zwar beschreibt Seuse, wie der Künstler erblindet, aber geheilt wird, als Seuse nach eigener Berührung der Bilder die Augen des Malers bestreicht: „Seuses Hand überträgt also die in den Gemälden anwesende Heilkraft.“²⁵⁸ In der Beschreibung der Vita wohnt dem Bild noch sakramentale Heilswirkung inne.

Mit der Bildandacht innoviert Seuse die Frömmigkeitsgeschichte, weil es für sie keine Vorbilder gibt. Im Falle der Altvätersprüche hat Hamburger das vollständige Fehlen illustrierter Exemplare und ein Fehlen jeglicher ikonographischer Tradition bis 1300 festgestellt.²⁵⁹ Seuses Bildandacht ist aber keine reine Illustration, stattdessen löst er die Bilder vom Text der *Vitas Patrum* und benutzt sie in eigener Verwendung einzeln zur Kontemplation, um der göttlichen Wahrheit als lebendige Bedeutung habhaft zu werden. Die räumliche Inszenierung als Wandbilder gab es wohl im norditalienischen Raum, Verknüpfungen können nur vermutet werden:

²⁵⁶ *Er braht es wider hein und verwurkt es in die capell mit minneklicher meinunge* (B Kapitel XXXV S. 103, 22-24).

²⁵⁷ *Disú bild und lere der alten veter sante der diener siner geischlichen tochter, und si nam es in sich und kerte es uf den weg, daz er meinde da mite, daz si nah der alten veter strenger wise iren lip oh mit grosser kestgung soelti ueben, und vie an, ir selben ab ze brechene und sich ze pingin mit herinen hemdern und mit seiln und grülichen banden, mit scharpfen isninen nageln und dez gelich vil* (B Kapitel XXXV S. 107, 1- 6).

²⁵⁸ Angenendt (1993) S. 115. Vgl. B Kapitel XX S. 60, 26-28. Vgl. Diethelm (1988) S. 29.

²⁵⁹ Hamburger (1989) S. 32: „The novelty of the cycle originating in Susos chapel emerges still more clearly when one measures the complete absence of illustrated manuscripts of the *Vitae Patrum* prior to 1300 against the volume of unillustrated exemplars of monastic provenance. The lack of any established iconographic tradition only reinforces the impression that, at least in this case, images had previously been considered an unnecessary supplement to the text.“

„Although connections between a set of paintings in a transalpine chapel and cisalpine frescoes and panels may seem unlikely, the relationship testifies to the international character of mendicant patronage and practice.“²⁶⁰ Wenn Beziehungen vorlagen, so sind sie in der Globalität der dominikanischen Frömmigkeit begründet, welche darstellende Kunst mit asketischer Praxis verbindet: „Artistic technique ist allied to ascetic practice; [...]“²⁶¹ Im vorliegenden Fall steigert dies Seuse noch, wenn er beschreibt, dass die Betrachtungsbilder zur dominierenden Frömmigkeitsform in der Zeit werden, in der er keinen Kasteiungen nachgeht, das körperliche Leiden also bildlich ablöst:

[...] *als er sich nämlich selber die zehn Jahre ohne Eisen eingeschlossen hatte* [...] (57).²⁶²

Seuses Bildgebrauch zeugt von einem Umbruch der Mentalitäten, in denen sich öffentliche und private Frömmigkeit, literale wie orale Tradierungsmuster²⁶³ überschneiden. Mit den Andachtsbildern ist es möglich, das imaginative Verfahren zu begründen: „Die gemalten Bilder wie die Jesusfiguren und –wiegen und der fromme Umgang mit diesen waren ja das Vorbild für das Erstellen der inneren Bilder.“²⁶⁴ Diese Folgerung liegt nahe, weil der Umgang mit Andachtsbildern Kennzeichen der Imaginationen hat: Der Glaubende produziert selbst die Bilder zur eigenen Betrachtung, wenn auch im Falle der äußeren Bilder mittels eines Malers. In beiden Fällen dienen Bilder als „an aid and stimulent“.²⁶⁵ Ob dahinter eine „certain

²⁶⁰ Hamburger (1989) S. 35. Ebenso Hamburger (1989) S. 35f.: „Nothing in the Exemplar’s description of the paintings in Suso’s chapel, whether of their content, their form, or their intended function, falls outside the pattern of usage suggested by the later Italian panels and frescoes with similar subject matter.“ Als ein Beispiel dieser Internationalität stellt Hamburger (1989) S. 41 Heinrich von Klingenberg, den Bischof von Konstanz von 1293 bis 1306, vor, der in Pavia wie auch Bologna studierte.

²⁶¹ Hamburger (1989) S. 35.

²⁶² [...] *als er sich selber dú X jar ane isen hate in geschlossen* [...] (B Kapitel XX S. 60, 10f.).

²⁶³ Wenzel: Hören und Sehen (1995) S. 28f. beschreibt Oralität als genaue Beobachtung und Mimese der wahrgenommenen Vorbilder: „Der geforderte Lernprozeß der juvenes vollzieht sich zunächst weder in der Schule noch als bloße Teilhabe am höfischen Leben, sondern primär als Nachahmung von vorbildlichen Traditionsträgern, deren lebendige Erscheinung mit allen Sinnen wahrgenommen werden soll.“ Seuse schaut sich entsprechend dazu Altväter – Vorbilder an und ahmt sie nach.

²⁶⁴ Lentes (1993) S. 143. Die Schwierigkeit dieser Bewertung liegt darin, dass die Andachtsbilder in Seuses Vita erst nach den Verfahren der Imagination beschrieben werden.

²⁶⁵ Hamburger (1989) S. 20.

uniformity of practice“²⁶⁶ steht, kann nur vermutet werden. Andachtsbilder wie Imaginationen dienen der privaten Einübung und sind räumlich bzw. innerlich immer verfügbar.

3.3 Vision als transzendente Erfahrung und ihre sprachliche Präsentation

Das umfangreichste Quellenmaterial für visuelle Sprachlichkeit bilden Seuses Zeugnisse der Visionen. In der Sprachwerdung religiöser Erfahrungen durch visionäre Deutungen wird die Grammatik des Körpers bis an ihre Grenze geführt und endet in der körperlichen Beschreibung bildloser Visionen, in welcher das Thema bei Seuse zur Reflexion der Möglichkeit wird, inwieweit die Erfahrung der Transzendenz überhaupt sprachliche Entsprechungen haben kann. Das vorliegende Kapitel lässt der Beschreibung von trostreich empfundenen Visionen der Anfangsphase die Darstellung der zunehmenden Reflexion der Visionen mit Eckharts Begriffen der Gelassenheit und Abgeschlossenheit folgen, bis zum Schluss Seuses widersprüchlich scheinende Verknüpfung von bildlicher und bildloser Vision erörtert wird. An der Verwendung der eckhartschen Terminologie fällt auf, dass sie sich auch in der Anfangsphase des mystisch Übenden findet, obwohl Seuse hier noch nicht über sie verfügen kann. Deswegen muss sie unter Beachtung der bewussten Redaktion des Stufenweges erörtert werden.

Bildlichkeit wie Bildlosigkeit sind in Seuses Bildungsprogramm grundgelegt:

*Ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo und überbildet in der Gottheit (155).*²⁶⁷

Diese Dreiteilung hat Vorbilder, ist aber trotzdem eine eigenständige Konstruktion.²⁶⁸

An das Ende dieses Weges rückt eine bildlose Überbildung. Sie ist Ausdruck der Bilddidaxe Seuses, die dazu auffordert, dass man

[...] Bilder mit Bildern austreibe [...] (176).²⁶⁹

²⁶⁶ Hamburger (1989) S. 42.

²⁶⁷ *Ein gelassener mensch muoss entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Cristo, und überbildet in der gotheit* (B Kapitel IL S. 168, 9f.).

²⁶⁸ Angenendt (1999) S. 882: „Im Hintergrund steht der alte mystische Dreischritt von Reinigung, Erhebung und Einung, hier freilich mit Graden von Bildhaftigkeit verbunden, mit der Dreiheit von ‚Entbildung‘, ‚Gebildung‘ und ‚Überbildung‘.“

Am Ende der Vita stellt Seuse der bildreichen die bildlose Schau entgegen. Aus Sicht des Körpers ist es unumgänglich, das genaue Verhältnis beider zueinander zu erläutern, hinter dem sich Traditionslinien mystischer Frömmigkeit verbergen. Während die bildlose Schau Ausdruck einer geistigen und zur Abstraktion neigenden Mystik ist, die von Eckhart thematisiert wurde, kann die bildreiche Vision als Ausdruck volksfrommer, erlebnisorientierter Mystik verstanden werden. Seuse kombiniert als Schüler des Meisters beide Strömungen, formuliert einen nur scheinbaren Gegensatz beider und gelangt zu Formulierungen, die davon zeugen, dass beides zum mystischen Weg werden kann.

Im Folgekapitel wird dargestellt, auf welche Weise Visionen körperlich sind. Ein zweiter Abschnitt ordnet mit einer überraschenden Beobachtung die körperlich empfundenen Visionen in den mystischen Weg ein: Er weist auf die eckhartsche Terminologie von Gelassenheit hin, welche verdeutlicht, dass Seuse schon am Anfang der Vita den Leser durch die Wortwahl in ein Verständnis von mystischem Erleben führt, über das der anfangende Mensch noch gar nicht verfügen kann und das in aller Klarheit erst am Ende der Vita beschrieben wird. Der dritte Abschnitt unterstützt diesen Eindruck, indem er das Ende der Vita untersucht: Dabei ist es das Ziel nachzuweisen, dass es in allen Phasen des mystischen Weges sowohl zu bildreich-körperlichen wie bildlosen Visionen kommen kann. Ein letzter Schritt beschreibt schließlich, was als Seuses historische Leistung gelten kann und worin seine Rezeption Meister Eckharts liegt: Die bildlose Schau mittels adjektivischer Umschreibungen als sinnlich erlebbar darzustellen.

a. Die Motivation des mystischen Weges durch trostreiche Visionen

Wenn Seuse Visionen beschreibt, so findet dies auf dem Hintergrund einer entwickelten Systematik derselben statt.²⁷⁰ Schon in der Spätantike wurde zwischen

²⁶⁹ [...] *daz man bild mit bilden us tribe* [...] (B Kapitel LIII S. 191, 9).

²⁷⁰ Zur Klärung des Phänomens ‚Vision‘ siehe: Benz (1979). Blank (1962). Dinzelsbacher: Mittelalterliche Visionsliteratur (1989). Einen geschichtlichen Überblick gibt Haas:

einer körperhaften (*corporale*), einer geisthaften (*spirituale*) und einsichtshaften (*intellectuale*) Vision unterschieden,²⁷¹ die zusätzlich durch verschiedene Arten visionärer Träume ergänzt wurden.²⁷² Im Bewusstsein dieser Traditionen schildert Seuse Erlebnisse, die alle Spielarten der Vision umfassen²⁷³ und von körperlichen Erfahrungen zeugen, die ihn in die Nähe der Erlebnismystik seiner Zeit rücken.²⁷⁴ „Sie [= Visionen] sind für ihn unbezweifelbarer Modus geistlicher Erfahrung.“²⁷⁵ Das Erfahrene ist in hohem Maße körperlich, wenn es mit allen Sinnen und in übersteigender Intensität erlebt wird und damit das Subjekt des Religionsvollzuges aufwertet, in einer Art und Weise, die es individueller als etwa bei Eckhart erscheinen lässt.²⁷⁶ Das Geschaute, Gehörte usw. wird mit Seele und Körper empfunden und spendet Trost. Im Vergleich zu Eckhart ist in dieser Verbindung keine Trennung von innerem und äußerem Erlebnis möglich, was bedeutet, dass Seuses Beschreibung der Visionen auf der Ebene eines bei Eckhart als dynamisiert²⁷⁷ beschriebenen inneren und äußeren Menschen einsetzt: „Die Visionen der Vita sind ohne die Vorstellung

Gelassenheit (1996), hier besonders S. 181 (Vision in der Antike), S. 182-189 (Vision in der Bibel und Spätantike). Eine genauere Unterscheidung der Visionsarten muss Folgendes berücksichtigen: „Vorab ist zu betonen, daß alle Formen der visuellen Begegnung mit der Welt der Unirdischen- seien es nun Räume oder Personen- zumeist unterschiedslos mit denselben Worten bezeichnet werden. Im allgemeinen ist die von uns gemacht Aufspaltung dieses Phänomens in Vision, Erscheinung und Traumvision dem Mittelalter unbekannt.“ Dinzelsbacher: Visionsliteratur (1981) S. 45.

²⁷¹ Vgl. Haas: Gelassenheit (1996) S. 188.

²⁷² So z. B. *somnium* (rätselhafter Traum), *visio* (prophetischer Traum), *insomnium* (Alptraum), *visum* (Halluzination). Vgl. Haas: Gelassenheit (1996) S. 189.

²⁷³ Hier nicht vermerkt sind Seuses Visionszeiten, unter denen der Frühschlaf nach der Mette einen exponierten Platz einnimmt, wie A. Angenendt (1999) S. 882 f. feststellt. Vgl. auch: Diethelm (1988) S. 51f. Vgl. dazu: Langer: Vision (1994).

²⁷⁴ Die Visionsbeschreibungen entsprechen der Frauenmystik, siehe Langer (1987) S. 123 oder Langer (1994) S. 73.

²⁷⁵ Haas: Gelassenheit (1996) S. 202. A. M. Haas formuliert an dieser Stelle den Gedanken ausgehend vom *Horologium Sapientiae*.

²⁷⁶ Vgl. hierzu Haas: Gelassenheit (1996) S. 219. Eine solche Erscheinung bei Seuse wird auch in einer 1691 erschienenen Legendezusammenstellung von Friedrich Steill erwähnt, von der ausgehend eine genaue Datierung des umstrittenen Todesdatums Eckharts möglich sei, vgl. Senner (1997) S. 233.

²⁷⁷ Dynamisierung von außen und innen wird auch von Haas: Gelassenheit (1996) S. 215 beschrieben: „Die Übergängigkeit in einer Vermittlung vom Körperlichen ins Geistige verstärkt sich noch in der zweiten Engelsvision.“ Vgl. Eckhart Kapitel 3.3.

des doppelten Menschen, des äusseren und des inneren Menschen gar nicht zu verstehen.²⁷⁸

Das vorliegende Kapitel geht insgesamt der Frage nach, wie auf der Grundlage einer Dynamisierung die Bedeutung ins Innere gelangt. Die Begründung des Vorgangs ist vergleichbar dem der Herzensinschrift: Die starke sinnliche Beschreibung zeigt, dass Seuse die Bedeutung als eine lebendige in seinem Innenraum haben will. Eine solche Dynamisierung des Außen zum Innen widerspricht der Einordnung des visionären Erlebens zu einer äußerlich- körperlichen Frömmigkeit, denn an verschiedensten Stellen verdeutlicht Seuse, dass die Visionen innerliches Erleben der inneren Sinne sind.²⁷⁹ Insgesamt aber entspricht die Fülle der Visionen wie der brautmystischen Erlebnisse kaum einem verengten Bild Seuses als Leidensmystiker: „Aber hier von einer Leidensmystik zu sprechen, wird der Konzeption Seuses nicht ganz gerecht.“²⁸⁰ Die Forschungsliteratur hat auf brautmystische Züge Seuses hingewiesen: „Erfahrung der Liebe geschieht in der Vita über die Erfahrung der Sinne.“²⁸¹ Hier fragt die Erörterung genauer nach, auf welche Weise die visionäre Sprache eine des Körpers ist.²⁸² Die begehrend- sinnlichen Beschreibungen der Minne drücken den positiven Körperbegriff Seuses aus, was in letzter Konsequenz theologisch motiviert ist: „Heinrich Seuses Theologie unter dem Gesichtspunkt der Liebe ist eine eindeutig lebensbejahende erotische Theologie, die Glücksgefühle vermittelt, die menschliche Begrenztheiten in alle Richtungen sprengt“.²⁸³

²⁷⁸ Diethelm (1988) S. 65. Vgl. Diethelm (1988) S. 67.

²⁷⁹ Zu Beginn des Kapitels V grüßt er die Erscheinung des Morgensterns: *er sprach die Worte nicht einfältiglich, er sprach sie mit einem süßen, stillen Getön in seiner Seele (20). und sprach denn du wort nit einvalteklich, er sprach sú mit einem suessen stillen gedoene in siner sele* (B Kapitel 5 S. 17,23f.).

²⁸⁰ Ulrich (1991) S. 126.

²⁸¹ Diethelm (1988) S. 100.

²⁸² Die Körperlichkeit der Sprache, welche die Erfahrung des Trostes kennzeichnet, wird teilweise ganz übersehen, so etwa von Winkhofer (1966) S. 221: „Dies geschieht nicht wie nach Origenes einfach auf der real-ontischen Grundlage der Gnadenwirklichkeit, die gar nicht erlebt und erfahren zu werden braucht, sondern gerade aufgrund einer existenziellen Erfahrung. Diese nimmt für Seuse ihren Ausgang von Gott selber und ist gnadenhaft.“

²⁸³ Diethelm (1988) S. 85.

In seiner Anfangsphase in den ersten Kapiteln beschreibt Seuse, wie er trotz Berufung zum mystischen Weg unter Rückschlägen leidet:

*Zu derselben Zeit hatte er ein sonderliches Gedränge von schwerem Leiden, das auf ihm lag (14).*²⁸⁴

Es ist beim anfangenden Menschen ein gesteigertes Leiden zu beobachten, das in der hier vorliegenden Formulierung die Unruhe der Anfangszeit übersteigt, allerdings bleibt der Glaubende mit dem Leiden nicht alleine. Dem gesteigerten Leiden entgegenwirkend erfährt er in Form einer Vision Tröstung:

*Da sah er und hörte, was allen Zungen unaussprechlich ist: es war formlos und weiselos und hatte doch aller Formen und Weisen freudenreiche Luft in sich (14).*²⁸⁵

In vielfältigen Formulierungen wird diese Vision als liebliches Wahrnehmen eines Ortes umschrieben, der für Seuse nur mit dem Himmelreich identifiziert werden kann und über alles erlebte Leiden hinwegtröstet. Die Vision wird als Tröstung an Seele wie Körper gleichermaßen empfunden:

*aber seine Seele und sein Gemüt waren inwendig voll himmlischen Wunders; [...] (15).*²⁸⁶

Die Sinnlichkeit des Erlebnisses, und darin gleicht sich die Vita erlebnismystischen Beschreibungen an, findet ihren Ausdruck in einer sinnlich-körperlichen Metaphorik, an dieser Stelle der Geruchsmetaphorik:

*Die Kräfte seiner Seele waren erfüllt von süßem Himmelsgeschmack, wie wenn man ein gut Latweg aus einer Büchse schüttet und die Büchse dennoch darnach den guten Geschmack behält (15).*²⁸⁷

²⁸⁴ *Dez selben zites hat er sunderlich gedrenge von swerem liden, daz im ob lag (B Kapitel II S. 10, 14f.).*

²⁸⁵ *Da sah er und horte, daz allen zungen unsprechlich ist: es waz formlos und wiselos und hate doch aller formen und wisen froedenrichen lust in ime (B Kapitel II S. 10, 17-19).*

²⁸⁶ *aber sin sele und muot waren inwendig vol himelsches wunders; [...] (B Kapitel II S. 11, 11f.).*

²⁸⁷ *Die kreft siner sele waren erfüllet dez suessen himelsmakes, als so man ein guot latweggen usser einer bühsen schütet und du bühs dennoch dur na den guoten smak behaltet (B Kapitel II S. 11, 14-16.).*

Trosterfahrungen bilden den zweiten Schritt auf dem mystischen Weg, wie Seuse im Titel von Kapitel fünf formuliert.²⁸⁸ Er knüpft damit an ein für ihn zeitgenössisches Motiv an: „Doch schon das zweite Kapitel berichtet den Beginn der iubilatio, der göttlichen Tröstung, die am Anfang des mystischen Weges steht.“²⁸⁹ Die von Seuse beschriebenen Erfahrungen werden körperlich-sinnlich versprachlicht, und dies in gedrängter Fülle vor allem am Anfang der Vita, auch wenn sich dieses Merkmal im gesamten Werk findet. Nach der von Seuse in Kapitel zwei sehr ausführlich beschriebenen ersten Vision der Vita zählt er in Kapitel fünf eine Fülle weiterer trostreicher Visionen und Auditionen auf. Sie verdeutlichen, auf welche Weise bildreiche Visionen erlebt werden und welche Intensität sowie Wirkung sie besitzen: An ihnen sind alle Sinne beteiligt, sie sind von großer Intensität, haben eine bleibende Wirkung und stützen sich gleichzeitig auf tradierte Muster wie etwa das der Brautmystik.

So beschreibt er eine Stimme, deren Marienlied er vernimmt:

*Dieser Gesang hallte so übernatürlich wohl in ihm, daß ihm sein ganzes Gemüt entrückt ward und fröhlich mit ihm sang (20).*²⁹⁰

Das Lied führt zu einer synästhetischen Trosterfahrung:

*Als sie es miteinander freudig ausgesungen hatten, da ward ihm eine unsägliche Umarmung [...] (20).*²⁹¹

Schließlich bricht Seuse durch die Fülle des Trostes in Tränen (*Zähren*) aus:

*Also gingen ihm die Augen auf, die Zähren wallten ihm das Antlitz herab und er grüßte den aufgehenden Morgenstern nach seiner Gewohnheit (20).*²⁹²

²⁸⁸ 5. Kapitel. *Von dem Vorspiel göttlichen Trostes, mit dem Gott etliche anfangende Menschen anreizt (XIII). Von dem vorspil goetliches trostes, mit dem got etlichú anvahendú menschen reizzet* (B Inhaltsverzeichnis S. X).

²⁸⁹ Pleuser (1966) S. 150f.

²⁹⁰ *Dis gesang erhal als übernatürlich wol in ime, daz im alles sin gemuet verfloeget ward, und sang mit ime froelich* (B Kapitel V S. 18, 1-3).

²⁹¹ *Do sú es mit einander hüglich us gesungen, do ward im ein unsaglicher umbvang [...]* (B Kapitel V S. 18,3f. Vgl. S. 18,7).

²⁹² *Also giengen im die ogen uf, die trehen waletan im daz antlüt abe, und gruezte den ufgenden morgensternen nah siner gewonheit* (B Kapitel V S. 18,7-9). Auch am Fastnachtstag berichtet Seuse von einer ihn in dieser Weise erfassenden Audition (vgl. B Kapitel V S. 18,20-29).

Ebenso intensiv erfährt Seuse Trost einer Vision von zwei Engeln, die ihn sein Leiden vergessen lassen:

*Davon ward ihm so wohl, daß er all' seines Leidens vergaß (23).*²⁹³

Wiederholt beschreibt Seuse die Wirkung des Erfahrenen, welches das Leiden mindert:

*Derselbe Jüngling kam so recht wohlgemütlich zu ihm und meinte, sie seien darum von Gott zu ihm herabgesendet, daß sie ihm in seinem Leiden himmlische Freude machen sollten, und er sprach, er sollte sich sein Leiden aus dem Sinne schlagen und ihnen Gesellschaft leisten und er müßte auch mit ihnen himmlisch tanzen (23).*²⁹⁴

In der Entrückung handelt Seuse mit allen Körpersinnen und –gliedern, wie etwa innerhalb des in der Brautmystik häufig verwendeten Bild des Tanzens:²⁹⁵

*Der Vorsänger konnte den Reigen gar wohl regieren, und er sang vor und sie nach und sie sangen und tanzten mit jubilierendem Herzen (24).*²⁹⁶

Und schließlich ordnet Seuse die Trosterfahrungen ein. Sie kennzeichnen nicht nur den anfangenden Menschen, sondern werden den mystischen Weg weiterhin begleiten:

*Dieser und derlei himmlischen Trostes ward ihm unzählig viel in denselben Jahren und allermeist zu den Zeiten, da er von großen Leiden umgeben war, und diese wurden ihm dann desto leichter zu leiden (24).*²⁹⁷

In den Trosterfahrungen wird der Körper bis auf seine maximale Erlebnissfähigkeit ausgeschöpft. So ergänzt Seuse zu der Beschreibung der ersten Vision der Vita:

²⁹³ *Da von ward im als wol, daz er alles sines lidens vergass (B Kapitel V S. 20, 26f.).*

²⁹⁴ *er selb jungling kom als recht wol gemueteklich zuo ime und meinde, sù werin dar umb her ab von got zuo im gesendet, daz sù im soeltin in sinem liden himelsch froed machen und sprach, er soelti sinú liden uz den sinnen werfen und inen geselschaft leisten, und er muesti mit in och himelschlich tanzen (B Kapitel V S. 21, 12-16).*

²⁹⁵ Der Tanz wird etwa bei Mechthild von Magdeburg zu einer zentralen Vision: In einer Tanzszene wird zum Beispiel die Seele als Braut angekleidet (Vgl. FL I, XLIV, 15.), tanzt dann mit einem Jüngling (Vgl. FL I, XLIV, 38.) und geht mit diesem in eine Kammer, wo sie das Minnebett erwartet (Vgl. FL I, XLIV, 79f.).

²⁹⁶ *Der vorsenger der kond es als gar wol rueren, und der sang vor und sù na, und sungen und tanzeten mit jubilierendem herzen (B Kapitel V S. 21, 23-25).*

²⁹⁷ *Dis und derley himelsches trostes ward ime unzallich vil in den selben jaren, und aller meist zuo den ziten, so er mit grossem liden waz umgeben, und dú wurden im denne dest lichter ze lidene (B Kapitel V S. 21, 28f. + S. 22, 1f.).*

*Dem Leibe geschah so weh von dem kurzen Augenblick, wie er nicht wöhnte, daß einem Menschen außer dem Tode in so kurzer Frist so weh geschehen möchte (14).*²⁹⁸

Und schließlich übersteigt die Intensität die Erlebnisfähigkeit:

*Da sie kaum ein klein wenig gesungen hatten, da ward des himmlischen Getöns die Seele so voll, daß es der kranke Leib nicht mehr erliden mochte, und es giengen ihm die Augen auf und das Herz ging ihm über und es flossen ihm die inbrünstigen Tränen herab (22).*²⁹⁹

Die Visionen nehmen zunehmend die Form der völligen Entrückung an, wenn sie brautmystisch sind. Im dritten Kapitel erscheint Seuse die Weisheit körperlich als begehrenswerte Geliebte:

*Nun erbietet sich die Ewige Weisheit in der heiligen Schrift also minniglich wie eine holdselige Minnerin, die sich feinlich aufgeputzt, darum daß sie männiglich wohlgefalle, und redet zärtlich im Bilder einer Jungfrau, auf daß sie alle Herzen zu sich neigen möge (15).*³⁰⁰

Die Weisheit wird an dieser Stelle mit *finlich uf machet* als hübsch aufgemacht und dem Ziel des *wol gevalle* beschrieben, außerdem als eine *zärtlich* redende Frau, und preist sich selbst gegenüber *ander minnerin* als liebenswerte und treue Geliebte an. Auf diese körperlich begehrenswerte Geliebte reagiert Seuse durch *junger muot* mit seinem jugendlichen Sinn:

*Hiervon ward sein junges Gemüt angezogen und es geschah ihm von ihr, als wenn ein Panther seinen süßen Geruch von sich läßt und die wilden Tiere des Waldes an sich zieht (15).*³⁰¹

Der Geruch lockt ausgesprochen körperlich - sinnlich, was die Metapher des Panthers noch unterstützt, die in diesem Kontext auf den Physiologus angespielt, ein Kontext,

²⁹⁸ *Dem lip geschah als we von dem kurzen ogenblik, daz er nit wande, daz keinem menschen ane den tod in so kurzer frist so we moeht geschehen (B Kapitel II S. 11, 2-4.).*

²⁹⁹ *Do sú kumme ein vil wenig gesungen, do wart dez himelschen gedoenes dú sel als vol, daz sin der krank lip nit me moht erliden, und giengen im dú ogen uf, und daz herze gieng über und flussen die inbrünstigen trehen über abe (B Kapitel V S. 18, 26-29).*

³⁰⁰ *Nú erbütet sich dú ewig wisheit in der heiligen scrift als minneklich als ein lútselígu minnerin, dú sich finlich uf machet, dar umb daz si menlich wol gevalle, und redet zärtlich in froewlichem bilde, daz sie ellú herzen gen ir geneigen muge (B Kapitel II S. 11, 27f.+ S. 12, 1- 3).*

³⁰¹ *Hie von wart sin junger muot gezogen, und geschah im von ir, als so ein pantier sinen suessen smak us lat und dú wilden tier dez waldes zuo ime zúhet (B Kapitel III S. 12, 4- 7).*

den Seuse auch im *Horologium Sapientiae* formuliert.³⁰² Die Reize körperlicher Erotik werden aus dieser Beschreibung nicht desintegriert. Seuse spielt souverän mit dem Thema der Minne, wenn er darauf das Begehren mit *hohú minnerin* in den Bildern einer höfischen Minne beschreibt:

Du solltest recht dein Glück versuchen, ob dir diese hohe Minnerin möchte werden zu einem Lieb, von der ich so große Wunder höre sagen, weil doch dein junges wildes Herz ohne besondere Liebe auf die Länge nicht wohl bleiben kann (15).³⁰³

In der Erfüllung des Liebesverlangens kommt es zum tröstenden Gnadenerweis.³⁰⁴ Die Verschmelzung mit der Weisheit, die körperlich-sinnlich erlebt wird,³⁰⁵ findet an dieser Stelle in der Seele statt und ist nicht mehr wie zuvor beschrieben *geischlich*, also rein geistlich. Insgesamt hat die *unio* eine anhaltende Wirkung

Hiermit kam er in eine Gewohnheit [...] (18).³⁰⁶

Diese trostvolle Erfahrung geht bei Seuse sogar so weit, dass er mit ihr sein Leiden begründet, dem er damit eine positive Wertung verleiht:

Der Minne gehört nach altem Recht Leiden zu (16).³⁰⁷

Das Leiden ist nicht der alleinige mystische Weg, vor allem kein Leiden als Selbstzweck, denn Seuse beschreibt eine Minne- Leidensmystik. Die Vita mag durch ihre intensive Auseinandersetzung mit dem Leiden zu einer einseitigen

³⁰² Vgl. Michel: *Stilwandel* (1992) S. 321, der Autor nennt hier einen Verweis auf Seuses *Horologium* in der kritischen Ausgabe von Pius Künzle S. 418,23.

³⁰³ *du soltest reht versuochen din gelük, ob dir disú hohú minnerin moehti werden ze einem liebe, von der ich als groessú wunder hoer sagen, wan doch din jungez wildes herz ane sunder liebi nit wol mag die lengi beliben* (B Kapitel III S. 12, 12- 15).

³⁰⁴ *Und dann drückte es sich in seine Seele wie der ursprüngliche Ausfluß alles Guten, in dem er geistlich alles fand, was schön, lieblich und begehrllich war; das war alles da in unaussprechlicher Weise* (17).

Und denne so trunkte sich in sin sele neiswi der ursprünglich usfluss alles guotes, in dem er bevand geischlich allez, daz schoen, lieplich und begirlich waz; [...] (B Kapitel III S. 11, 34+ S. 12, 1f.).

³⁰⁵ Das Erleben hat hier mit *herz und muot* körperliche Anklänge. Die Vereinigung mit der Minne wird auch weiterhin körperlich beschrieben, wie die dafür verwendeten Verben, z. B. *umbvangen* oder in das Herz *gedruket*, bezeugen. *Wie oft das minnigliche Lieb mit minneweinenden Augen, mit ausgebreitetem, unergründlichem Herzen umfangen und in das minnereiches Herz leiblich gedrückt ward, das wäre unsagbar* (18).

Wie dik daz minneklich liep mit minneweinenden ogen, mit uszerspreitem grundlosen herzen sie umbvangen und in daz minnenrich herz lieplich gedruket, daz weri unsaglich (B Kapitel III S. 15,7-9).

³⁰⁶ *Hie mite kom er in ein gewonheit [...]* (B Kapitel III S. 15, 3).

Leidensperspektive verführen, was auch Seuse zugesteht, wenn er sagt, dass das Thema der Minne an anderer Stelle deutlicher ausgeführt sei:

*Aber wie das zuerst einen Anfang gewann, das mag man merken an seinem Büchlein der Weisheit in Deutsch und in Latein, das Gott durch ihn gemacht hat (15).*³⁰⁸

Schließlich ordnen sich Visionen bei Seuse in ein Spannungsfeld von „Privatoffenbarungen“³⁰⁹ und kirchlicher Lehrautorität ein. Auf der einen Seite können Visionen der Kirchenkritik dienen,³¹⁰ auf der anderen werden sie durch Zeit und Ort in die Nähe zu monastischen Frömmigkeitsformen gerückt. Beispielsweise sind Visionen in direktem Zusammenhang zur Frühmette zu sehen. Auch die erste Verzückerung des 2. Kapitels findet unter Angabe des kirchlichen Kontextes, des Raumes (Chor) wie auch des Festtages statt:

*In seinem Anfang, da geschah es einmal, daß er in den Chor ging am Sankt Agnesen-Tag, als der Konvent zu Mittag gespeist hatte. Er war da allein und stand in dem niedern Gestühl des rechten Chores (14).*³¹¹

Seuse behauptet zwar keine ursächliche Verknüpfung von klösterlicher Frömmigkeit und visionärem Erlebnis, aber er lässt keinen Zweifel an der Selbstverständlichkeit kirchlicher Lebensformen, die visionäres Erleben umrahmen.³¹²

Die Visionen des Anfangs drücken sich in einer körperlich sinnlichen Sprache aus, welche den Bezug vom Außen zum Inneren des Herzens dynamisiert. In ihrer sprachlichen Präsentation wird als ihre Hauptfunktion bezeichnet, im Leiden Trost zu spenden. Dabei umfassen sie alle Formen der in der Mystik gängigen visionären Erfahrungen, die bis zur ganzkörperlichen Ekstase reichen: Die Schau des Himmels, süßer Himmelsgeschmack, Hören des Gesangs des Himmels, haptische

³⁰⁷ *Der minne von altem recht hoeret zú liden* (B Kapitel III S. 13, 15).

³⁰⁸ *Aber wie daz des ersten gewunni einen anvang, daz mag man merken an sinem buechlin der wisheit in tuetsch und in latin, dú got dur in hat gemachet.* (B Kapitel III S. 11, 24- 26).

³⁰⁹ Haas: Gelassenheit (1996) S. 190.

³¹⁰ Siehe dazu: Haas: Kirchenkritik (1992).

³¹¹ *In sinem anvang, do geschah eins males, daz er kom in den kor.gende an sant Agnesen tag, do der convent hat enbissen ze mitem tag. Er waz da alleine und stuond in dem nidren gestuele dez rehten chores* (B Kapitel 2 S. 10,11-14).

³¹² Seuses Visionen lesen sich damit auf dem Hintergrund einer Einstellung, die das monastisch Alte, das strenge Ideal der Wüstenväter den zeitbedingten Frömmigkeitsformen entgegensetzt. Vgl. Haas: Gelassenheit (1996) S. 86.

Umarmungen, Ausbrüche des Weinens bei gleichzeitiger Freude, Tanzen und inneres Jubeln. Die einzelne Fülle der sinnlichen Erfahrungen wird dabei vor allem geschildert und dagegen kaum funktional gedeutet. Allen Erfahrungen ist gemeinsam, dass sie direkt der Transzendenz entstammen. Die Visionen sind alle eng beieinander am Anfang des mystischen Weges beschrieben und werden in dieser Form nicht fortgesetzt bzw. sogar in ihr Gegenteil verkehrt. Künftig dienen Visionen nicht dem Trost im Leiden, das Leiden selber wird zum Trost und von visionären Erfahrungen nur mehr ausgedeutet.

b. Innovation des Stufenweges: Die Gelassenheit der anfänglichen Visionen

Bisher wurden nur sinnlich-bildreiche Visionen geschildert. Weil bildlose Visionen vor allem am Ende der Vita reflektiert werden, entsteht der Eindruck, Seuses Stufenweg ginge von der Sinnlichkeit hin zur Abstraktion. Demnach wäre sein Frömmigkeitsweg nur am Anfang erlebnishaft, während er insgesamt mit Gelassenheit und Bildlosigkeit am Ende der Vita einem geistigen Verstehen entgegenstrebt.³¹³ Das vorliegende Kapitel sucht nach sprachlichen Spuren einer Rezeption Eckharts und findet sie in Formulierungen der Gelassenheit.

Eine Gliederung der Vita in Phasen rezipiert missachtet dabei ihre redaktionelle Inszenierung zum Zweck der Didaxe. Am *Horologium Sapientiae* stellt A. M. Haas fest, dass gerade die Darstellung von Visionen eine „didaktische Herrichtung“³¹⁴ benötige. Seuse liefert hier keine erlebnishaften Beschreibungen eigener Visionserlebnisse, vielmehr sind sie gekonnt überarbeitet: „Die Visionen, deren Seuse gewürdigt wird, sind nicht alle – auch wenn viele genau wie geschildert vor sich gegangen sind – nach dem Buchstaben, sondern nach ihrer Bedeutung im Gesamtzusammenhang zu nehmen und zu deuten [...]“³¹⁵ Visionen stehen demnach

³¹³ Auch Diethelm (1988) S. 67 hierarchisiert zugunsten der bildlosen Vision: „Die höchste Vision, die unmittelbare Schau der blossen Gottheit, findet bei einer völligen Trennung von äusserem und innerem Menschen statt.“

³¹⁴ Haas: *Gelassenheit* (1996) S. 201.

³¹⁵ Haas: *Gelassenheit* (1996) S. 44 -im Zusammenhang einer Untersuchung des *Horologium Sapientiae*. An gleicher Stelle kommentiert der Verfasser sowohl Auditionen wie Visionen sehr deutlich mit der Bemerkung: „wie immer die literarisch-rhetorisch aufgeschönt wurden!“

nicht ausschließlich am Anfang des mystischen Weges, sondern werden dort redaktionell eingefügt, wie etwa durch ausdrückliche Betitelung (Kapitel V).³¹⁶ Auch der Umstand, dass Seuse in der Phase der Selbstkasteiungen die Abwesenheit trostspendender Visionen beklagt, zeigt, dass er selbst über seine Redaktion bewusst reflektiert:

*Gott hatte ihn zu Anfang viele Zeit mit himmlischem Trost verwöhnt, und er war darin so gar erpicht [...] (35).*³¹⁷

Die redaktionelle Inszenierung, welche die Einordnung von erlebnishaften Visionen zum anfangenden Menschen nahelegt, wird besonders deutlich, wenn die Anfangsvisionen auf Motive hin gelesen werden, über die ein anfangender Mensch noch nicht verfügen kann, weil sie Seuse erst am Ende als Ziel mystischen Fortschreitens darlegt: die eckhartschen Topoi von Abgeschiedenheit und Gelassenheit.

Über die erste in der Vita beschriebene Vision heißt es:

*Da sah er und hörte, was allen Zungen unaussprechlich ist: es war formlos und weiselos und hatte doch aller Formen und Weisen freudenreiche Luft in sich (14).*³¹⁸

A. M. Diethelm urteilt, dass dies die „bildloseste“ Vision der Vita sei.³¹⁹ Im Folgekapitel ergänzt die Vita *formlos*³²⁰ und *wiselos* durch *abgescheiden inblik*:

Siehe dazu auch Haas: Gelassenheit (1996) S. 218: „Die Berichte, von Visionen, die er gibt, sind keine reinen Erfahrungsnotizen, sondern literarisch stilisierte Niederschriften seelischer Ereignisse, die einem bestimmten didaktischen Ziel dienen.“

³¹⁶ 5. Kapitel. Von dem Vorspiel göttlichen Trostes, mit dem Gott etliche anfangende Menschen anreizt (XIII).

Von dem vorspil goetliches trostes, mit dem got etlichú anvahendú menschen reizzet (B Inhaltsverzeichnis S. X).

³¹⁷ *Got der hat in an der ersti vil zites verwennet mit himelschem troste, und waz dar inn so gar verliket [...]* (B Kapitel XIII S. 34, 4f.).

³¹⁸ *Da sah er und horte, daz allen zungen unsprechlich ist: es waz formlos und wiselos und hate doch aller formen und wisen froedenrichen lust in ime* (B Kapitel II S. 10, 17-19).

³¹⁹ Diethelm (1988) S. 53.

³²⁰ Diethelm (1988) S. 35 weist ebenfalls auf die Formlosigkeit dieser Vision hin, allerdings nur um eine Fortsetzung dieser Terminologie, die von ihr nicht als von Eckhart stammend identifiziert wird, sofort zu verneinen: „In diesem Kapitel des *Anfangs* wird das einzige Mal in der ganzen Vita so unmittelbar vom allerhöchsten Erlebnis in dieser formlosen Weise gesprochen.“ Die folgende Beschreibung der Visionen, die eine Motivik der Gelassenheit durchzieht, wie auch Kapitel 2.4 der vorliegenden Untersuchung, welche Prädikationen der Bildlosigkeit in eben diesen Visionen nachweist, widersprechen der Beobachtung Diethelms.

Wenn er Loblieder hörte singen oder süßes Seitenspiel erklingen oder von zeitlicher Liebe hörte singen oder sagen, so ward ihm sein Herz und Gemüt geschwindigkeitlich mit einem abgeschiedenen Einblick in sein lieblichstes Lieb entführt, aus dem alle Liebe fließt (18).³²¹

Eine Formulierung, die in der Nähe zur Abgeschlossenheit steht, ist die schon zitierte Grundlosigkeit des Herzens:

Wie oft das minnigliche Lieb mit minneweinenden Augen, mit ausgebreitetem, unergründlichem Herzen umfängen und in das minnereiche Herz lieblich gedrückt ward, das wäre unsagbar (18).³²²

Die Rede vom *grundlosen herzen* wird von Heller wie Hofmann³²³ mit *unergründlichem Herzen* übersetzt, was von der eckhartschen Begriffswahl des *grundlosen herzen* fortführt.

Bei Eckhart wurde innerhalb der Abgeschlossenheit die Mittellosigkeit - *ane mittel*³²⁴ zur Beschreibungsmöglichkeit der Einung mit Gott. Eine solche Formulierung findet sich bei Seuse im Zusammenhang mit der Umarmung des Engels in Kapitel V:

Der Diener fährt geschwind auf und umfängt den geminnten Engel und umschließt ihn und drückt ihn an seine Seele, so minniglich er immer konnte, so daß so recht kein Mittleres zwischen ihnen beiden war, wie ihn deuchte; [...] (22).³²⁵

Daran anschließend beschreibt der Engel das Umfängen Gottes mit einem Ausdruck, der ins lexikalische Umfeld von Gelassenheit gehört:

³²¹ *wenn er loblieder horte singen oder suezzú seitenspiel erklingen oder von zitlichem lieb hort sagen ald singen, so wart im sin herz und muot geswintlich in gefuert mit einem abgescheiden inblik in sin lieplichostes lieb, von dem alles liep flüsset (B Kapitel III S. 15, 3-7).*

³²² *Wie dik daz minneklich liep mit minneweinenden ogen, mit uszerspreitem grundlosen herzen sie umbvangen und in daz minnenrich herz lieplich gedruket, daz weri unsaglich (B Kapitel III S. 15, 7-9).*

³²³ Zum Vergleich: *Wie oft das schöne Lieb mit von Liebe überfließenden Augen, mit weit aufgetanem, unergründlichem Herzen umfängen und an das liebevolle Herz gedrückt ward – er wußte es nicht zu sagen (Hofmann: Seuse Schriften (1966) S. 25).*

³²⁴ DW Bd. II S. 506.

³²⁵ *Der diener vert geschwind uf und ummahet den geminnten engel, und umschlüssset in und trukt in an sin sele, so er iemer minneklichest konde, daz reht kein mitel was enzwischen in zwein, dez in duhte [...] (B Kapitel V S. 19,4-20,3).* Hier erweist sich der Nachteil einer nhd. Übersetzung nach G. Hofmann, in welcher die eckhartsche Terminologie der Gelassenheit nicht mehr zu erkennen ist: *Er fuhr auf, umfaßte den geliebten Engel, umarmte ihn und drückte ihn, so liebevoll er nur konnte, an sich, so daß sie, wie ihm schien, auch gar nichts mehr trennte.* Hofmann: Seuse Schriften (1966) S. 29f.

*Sieh, Gott hat dich also lieblich umfassen in seiner Ewigkeit, daß er dich nimmer lassen will (22).*³²⁶

Zum vorläufigen Abschluss der Visionsbeschreibungen schließlich werden die Bezüge zu Meister Eckhart auf ein neues Niveau gehoben: Der Meister selbst erscheint Seuse in einer Vision.³²⁷ Es mag wie eine *Contradictio in adiecto* erscheinen, wenn er visionär-gestalthaft von Gelassenheit berichtet:

*Da begehrte der Diener zwei Dinge von ihm [= Meister Eckhart] zu wissen; das eine war: wie die Menschen in Gott stünden, die der höchsten Wahrheit mit rechter Gelassenheit ohne allen Falsch gern Genüge getan hätten. Darauf ward ihm gezeigt, daß solcher Menschen Eingenommenheit in die weiselose Abgründigkeit niemand in Worte kleiden könne. Er fragte weiter also: was einem Menschen, der gern dahin käme, die förderlichste Uebung sei. Da sprach er: „Er soll sich selber nach seiner Selbstheit mit tiefer Gelassenheit entsinken und alle Dinge von Gott, nicht von der Kreatur nehmen und sich in eine stille Geduldigkeit setzen gegen alle wölfischen Menschen.“ (25)*³²⁸

Von Seuses Zitat der eckhartschen Abgeschiedenheit zeugen *rehter gelassenheit, wiselosen abgründkeit, selbsheit* und *gelassenheit*. Die Form der Anordnung lässt auf die Stellung von Gelassenheit am Anfang der Vita schließen: Das Kapitel selbst ist überschrieben mit *Von etlichen Visionen (24)*³²⁹, enthält aber insgesamt nur die

³²⁶ *Luog, got der hat dich also lieplich umbvangen in siner ewikeit, daz er dich niemer will gelassen* (B Kapitel V S. 20,7-9). Die hier vorliegende Verwendung von ‚gelassen‘ entspricht am ehesten der von Haas: *Gelassenheit* (1996) S. 253 festgestellten positiven Komponente von Gelassenheit.

³²⁷ Haas: *Gelassenheit* (1996) S. 214 erwähnt in seiner Untersuchung der Visionen Seuses die Erscheinung Eckharts. Eine ausführlichere Untersuchung aber fehlt – vielleicht aus räumlicher Begrenztheit, wie sie etwa auf S. 213 vom Autor selbst angemerkt wird.

³²⁸ *Also begerte der diener zweier ding von im ze wüssene; daz ein waz: wie dú menschen in got stuendin, dú der nehsten warheit mit rehter gelassenheit ane allen falsch gern gnuog werin. Dez wart ime erzoaget, daz dero menschen ingenomenheit in die wiselosen abgründkeit nieman moehti gewoerten. Er fraget aber fürbaz also: ein mensch, der gern dar zuo kemi, waz dem dú fürderlichest uebung weri? Do sprach er: „er sol im selb nah sin selbsheit mit tiefer gelassenheit entsinken, und ellú ding von got nüt von der creatur nehmen, und sich in ein stille gedultkeit sezzen gen allen wülffinen menschen.“* (B Kapitel VI S. 23,3-12).

³²⁹ *Von etlichen visionen* (B Kapitel VI S. 22,20). Der unmittelbare Kontext verstärkt den Eindruck, dass sich die vorliegende ‚Erklärungs - Vision‘ auf das bisher Geschaute bezieht, welches Seuse, wie er vorgibt, in der Ausführlichkeit nicht einzeln schildert: *Damals in selben Zeiten hatte er gar viele Visionen künftiger und verborgener Dinge, und Gott gab ihm irgendwie, soferne es denn sein mochte, eine fühlbare Kunde, wie es im Himmelreich und in der Hölle und im Fegfeuer stünde* (24).

Vision Eckharts mit einer Erscheinung Johannes Futerer des Älteren.³³⁰ Der Text schließt die Beschreibung der trostreichen Visionen zu Beginn der Vita ab und bestätigt die bisherigen Motivbezüge zur Gelassenheit. Für eine bewusste redaktionelle Plazierung spricht, dass die Vision auch in ihrer Form nicht den bisherigen entspricht. Sie ist als reflektierend zu bezeichnen: Statt erlebnishaft zum Beispiel von synästhetischen Sinnesfreuden zu berichten, lässt Seuse die Erscheinung eine Kurzdefinition von eckhartscher Gelassenheit referieren. Im Gegensatz zu bisherigen Visionen und Entrückungen ist diese Vision sehr explikativ, die von einer Metaebene den Meister selbst zu Vision reflektieren lässt, was im Gegensatz zu anderen sinnlichen Visionen in dieser Weise kaum trostspendend wirkt.

Der Kontrast wird durch die inhaltlich summierende Einführung verstärkt: Es seien verschiedene Verstorbene erschienen,

[...] und taten ihm kund, wie es ihnen ergangen wäre, womit sie ihre Buße verschuldet hätten und womit man ihnen helfen könnte oder wie ihr Lohn vor Gott wäre. Unter anderen erschien ihm auch der selige Meister Eckhart [...] (24f.).³³¹

In die äußerlich-körperhaft erscheinende Reihung von Verstorbenen fügt sich Eckhart kaum ein, weil er nicht berichtet, wie es ihm ergangen sei noch welche Buße er verschuldet habe, sondern stattdessen göttlich legitimierte Didaxe betreibt.

Die bis hierher dargestellten Bezüge führen zu einer Neubewertung der Phase des anfangenden Menschen. Erlebnishaft Visionen, die eher einer körperlich - äußeren und nicht innerlichen Frömmigkeitsmentalität zuzurechnen sind, werden durch eine Motivik der Gelassenheit kontrastiert, die einer innerlich-bildlosen Erkenntnis Gottes zuzurechnen ist. In der Präsentation der erlebten Visionen wird eine Verständnisebene eingewoben, die den Leser lenkt und ihn schon am Anfang mit Konzepten der Gelassenheit, die sich eher in das Ende der Vita einfügen, instruiert.

Do in den selben ziten hat er gar vil vision künftiger und verborgenr dingen und gab im got neiswi ein enpfintlich kuntsami, als verr es denn moht sin, wie es in himelrich und in helle und in vegfür stuende (B Kapitel VI S. 22,21-24).

³³⁰ Vgl. Haas: Seuse Verfasserlexikon (1992). Spalte 1112.

³³¹ *[...] und im kund taten, wie es in ergangen weri, wa mit sú ir buosse hetin verschuldet und wa mit man in gehelfen moehte, oder wie ir lon vor got weri. Under den andren erschei in och vor der selig meister Eghart [...] (B Kapitel VI S. 22,25-28).*

Insgesamt handelt es sich also in der vom Redaktor der Vita selbst so bezeichneten Phase des anfangenden Menschen schon um eine, die sich mit den Zielen des Endes der Vita auseinandersetzt.

Diese Ergebnisse ergänzen die Forschungsdiskussion, die bisher eckhartsche Formulierungen vor allem am Ende der Vita untersucht hat. Die Blickrichtung vom Ende auf den Anfang führt mindestens zu einer Entgegensetzung,³³² wenn nicht zu einer Abwertung³³³ der anfänglich-sinnlichen Visionen zu einem reiferen Endzustand der Vita. Nach dem in dieser Untersuchung Dargestellten wiederholt eine solche Deutung allerdings eher die bewusste didaktische Redaktion für den Leser: die Stufen des mystischen Fortschreitens. Seuse trägt die Einteilung in Phasen selber vor. Die Zitate hierzu grenzen wiederholt Gelassenheits- Themen aus dem Anfang des mystischen Weges aus und stellen sich damit in Gegensatz zu dieser eckhartschen Motivik. Der Befund in der Beschreibung der Einzelvisionen konnte die Terminologie der Gelassenheit jedoch nachweisen. Der Verdacht liegt nahe, dass Seuses bewusste Phaseneinteilung eine redaktionelle Bearbeitung ist, die nicht mit dem beschriebenen Weg übereinstimmt.

Drei Belege sind als Beispiele der Ausgrenzung von Gelassenheit in den anfänglichen Visionen zu nennen. So zunächst der Anfang des zweiten Buches der Vita. In Kapitel XXXIV berichtet Elsbeth Stigel von der Lektüre Eckharts:

In ihrem ersten Anfang wurden ihr von irgend jemand hohe und übersinnliche Gedanken eingegeben, die gar überschwenglich waren: von der bloßen Gottheit von aller Dinge Nichtigkeit, von der Gelassenheit seiner selbst in das Nichts, von aller Gebilde Bildlosigkeit und von derlei Gedanken, die mit schönen Worten bedeckt waren und dem Menschen Lust eintrugen. Es lag aber etwas verborgenen Schadens dahinter für einfältige und anfangende Menschen; denn ihr gebrach allzumal die notwendige

³³² So etwa Haas: Gelassenheit (1996) S. 204: „Die Vision ist geradezu das Beweismittel der Lehre. Das schafft insofern Probleme, da sich Seuse dem Diktat einer möglichst geistigen Gotteserfahrung ganz im Sinne Meister Eckharts beugt und damit in den Zwiespalt, Bildloses mit Bildhaftem beweisen zu müssen, gelangt.“

³³³ Diethelm (1988) S. 50 urteilt: „Je bildloser und vernünftiger eine Vision ist, desto wahrer ist sie. Die edelste Vision ist die *mitellose* Schau der blossen Gottheit, die Schau, die keine vermittelnde[n] Bilder oder Gestalten benötigt.“ In dieser Perspektive fällt demgemäß die Bewertung zugunsten der bildlosen Schau aus, ebd. S. 53: „Mitten in den Anfang des hin- und-her-gerissenen Mönches hinein fällt die bildloseste und somit höchste Vision der Vita.“ [Zeichensetzung des Zitats korrigiert; M.B.]

*Unterscheidung, so daß man die Worte hin und her auf Geist und auf Natur beziehen könnte, wie eben der Menschen Gemüt war. Diese Lehre war gut in sich selbst, und doch konnte sie ihr nicht Genüge tun (91).*³³⁴

Seuse grenzt an dieser Stelle Eckhart aus dem Anfang des mystischen Weges aus, denn auch wenn seine Lehre *gut in sich* ist, richtet sie *verborgenen Schaden(s)* an. Ein Unterschied ist jedoch zu der Verwendung von Gelassenheit in der Beschreibung der Einzelvisionen festzustellen. Elsbeths Rezeption der Gelassenheit ist *überschwenglich*. Dies gilt für die Kommentierung der Einzelvisionen nicht, die vielmehr erklärend waren. Damit richtet sich Seuses Kritik auf die Art der Aufnahme der Gelassenheit, die als Überschwang die Gelassenheit selber verfehlen muss. Vielleicht, so der Verdacht, beschreibt Seuse hier eine in seiner historischen Umgebung vorhandene oberflächliche Aufnahme der Gelassenheit. Auch das zweite die Übende charakterisierende Adjektiv spricht hierfür: Der Schaden entsteht bei *einfältige(n)* Menschen. Auf die Doppeldeutigkeit, die dieser Kritik innewohnt, ist schon bei Eckhart hingewiesen worden,³³⁵ denn einfältig können dabei auch gelehrte Theologen sein.

Stattdessen ist die erste Phase des Anfangenden vor allem durch aktives Üben bestimmt:

*Dessen darfst du dich aber nicht viel freuen, denn du kannst damit in einen schädlichen Irrgang kommen. Rechte Seligkeit liegt nicht in schönen Worten, sie liegt in guten Werken. Fragst du aber nach den Dingen um eines lebendigen Verfolgens willen, so laß die hohen Fragen noch unbehelligt und nimm solche Fragen hervor, die dir angemessen sind. (91).*³³⁶

³³⁴ *In irem ersten anevang wurden ihr ingetragen von neiswem hohe und vernünftig sinne, die vil überswenk waren: von der blossen gotheit, von aller dingen nihtkeit, von sin selbs in daz niht gelassenheit, von aller bilden bildlosekeit und von derley sinnen, die mit schoenen worten bedaht waren und dem menschen lust in truogen. Es lag aber etwas verborgen schaden da hinder einvaltigen und anvahenden menschen, wan im gebrast alzemal noturftiges underschaides, daz man dú wort mohte hin und her zihen uf geist und uf natur, wie der mensch genuot waz. Disú lere waz guot in ire, und kond im aber doch nit getuon (B Kapitel XXXIII S. 97,10-19).*

³³⁵ Siehe Kapitel 6.2 b zu Eckhart.

³³⁶ *Dez darfst du dich aber nit vil froewen, wan du maht dur mit in einen schedlichen iergang komen. Rehtú selikeit lit nút an schoenen worten, si lit an guoten werken. Fragest du aber nah den dingen dur ein lebliches ervolgen, so la die hohen fragen noch underwegen und nim soelich fragen her für, die dir gemesse sind (B Kapitel XXXIII S. 98,4-9).*

Seuse wendet sich hier gegen das Streben nach Gelassenheit, sofern es von dem Ehrgeiz des Subjekts beseelt ist, etwas zu erreichen. So führen *hohe Fragen* nicht zum Ziel, auch nicht die Freude über Erreichtes. Die Wendung gegen alles Hohe und Gebildete führt bei Seuse dazu, dass der Mensch den Weg zunächst mit Übungen beginnen soll. Sie verdrängen nicht die Gelassenheit, sondern sind Ausdruck eines bewussten Verzichts auf anfängliches Streben nach Gelehrsamkeit, was auch Intention der Gelassenheit ist:

*Aber wenn ich es so recht ansehe, so spüre ich mit Freuden deine große Einsicht in der Sache, daß du so gewerbig bist mit Fragen, wie der erste Anfang sei eines hohen, sicheren Lebens oder mit welchen Uebungen ein Mensch zuerst dazu kommen soll (92).*³³⁷

Die hier vorgetragenen Zitate als Argument gegen eine Gelassenheits-Motivik am Anfang der Vita zu werten, setzt die von Seuse vorgenommene Phasierung unreflektiert um.³³⁸ Denn er schließt hier nicht eckhartsche Gedanken aus dem Anfang des Weges aus, sondern Formen der Lektüre Eckharts, die *dem Menschen Lust bereiten* (91).³³⁹ Die vordergründig als Wendung gegen Gelassenheit zu bewertenden, hier zitierten Belege sind aus einer neuen Intention zu erklären. Am Anfang des zweiten Teils der Vita beschreibt Seuse nicht nur, sondern betreibt bewusste Didaxe. Innerhalb dieser muss er übertriebene Entwicklungen vorausschauend unterbinden, weil es dem anfangenden Menschen an der notwendigen Urteilsfähigkeit fehle. Damit haben sich bei Seuse in der Vita die sprachlichen Voraussetzungen zur Beschreibung religiöser Erfahrung verändert. In

³³⁷ *Aber so ich es recht an sihe, so spür ich mit froeden din grossen wizze in der sach, daz du als gewirbig bist mit fragen, wie der erst anfang sie eins hohen sichern lebens, ald mit welen uebungen ein mensch dez ersten sul dur zuo komen (B Kapitel XXXIII S. 99,15-19).*

³³⁸ So etwa Diethelm (1988) S. 30: „mystisches Fortschreiten, wie es in der Vita beschrieben wird, geht stufenweise vor sich.“ Nach dem hier vorgetragenen Gedanken ist der Stufenweg eine bewusst didaktische Darstellungsweise, die schon in der Anfangsphase mit ‚Gelassenheit‘ reife mystische Motive verwendet. Ebd.: „Heinrich Seuse weist Elisabeth Stagel, welche die lange, mühsam zu erklimmende Stufenleiter in ihrer Begeisterung glaubt bereits überflogen zu haben, auf die allerersten Anfänge mystischer Bildung zurück.“ Dem ist zuzustimmen, allerdings ist die Formulierung des „Anfang(s)“ bei Diethelm nicht weiter vertieft. Zumindest aber eine Unterscheidung zwischen redaktionell erzeugter Didaxe und mystischem Konzept ist unumgänglich. Auf der anderen Seite urteilt Diethelm (1988) S. 50, dass Visionen quer zu einem Stufenweg liegen: „Visionen sind plötzliche Durchbrüche in den Bereich des Unsagbaren, unverhoffte Vorwegnahmen des Ziels des mystischen Weges.“

³³⁹ *dem menschen lust in truogen* (Schon zitiert in B Kapitel XXXIII S. 97,10-19).

den Einzelberichten von Visionen wird eine deutliche Gelassenheitsmetaphorik benutzt, die in didaktischer Metareflexion als missverstandene Gelassenheit inhaltlich begrenzt, aber trotzdem intendiert wird.

Aufgrund der Gelassenheits - Motivid ist die Phase des anfangenden Menschen nur vorgetäuscht äußerlich – körperlich. Spätestens hier kann gefragt werden, ob sich die Phase des anfangenden Menschen noch als solche im mystischen Weg getrennt betrachten lässt. Die Antwort lautet, dass sich der Stufenweg mit abgeschiedenheitsmystischen Gedanken, die einer Einheitsargumentation entsprechen, verschränkt.

c. Das Nebeneinander von bildloser Schau und erlebnishafter Vision

In Kapitel LI belehrt Seuse seine Schülerin Elsbeth Stigel über den Wert der Visionen und stellt sie in den dort vorherrschenden Zusammenhang der Bildlosigkeit, der an dieser Stelle kurz geschildert sei.³⁴⁰

Bildlosigkeit verweist streng auf die Innerlichkeit des Menschen. So heißt es in Kapitel IL *Eine vernünftige Einführung des äußeren Menschen in seine Innerlichkeit* (150)³⁴¹:

Halte dich innerlich und erzeuge dich dem Wesen Gottes gleich; [...]
(153).³⁴²

Diese Aufforderung setzt Seuse in der Bildlosigkeit um, in der das Auge aufgefordert wird, sich nicht an flüchtige Eindrücke zu verschwenden:

Das Auge soll kein Hinaussehen haben, es habe denn ein Austreiben der Erscheinungsformen (154).³⁴³

Es ist Ziel der Bildlosigkeit, zum reinen Sein vorzudringen:

³⁴⁰ Siehe dazu ausführlich Kapitel 4.

³⁴¹ *Ein vernünftiges inleiten dez ussren menschen zuo siner inrekeit* (B Kapitel IL, S. 163,13f.).

³⁴² *Hab dich inne und erzoeg dich dem nüt glich [...]* (B Kapitel IL, S. 167,5). Ergänzend z.B.: *Hab ein stetes Bleiben in dir selbst [...]* (B Kapitel IL S. 153). *Hab ein vestes bliben in dir selb [...]* (B Kapitel IL, S. 162,28).

³⁴³ *Daz oge sol nüt ussehens han, es hab denn ein ustragen der bilden* (B Kapitel IL, S. 163,30f.). Der Gedanke der Läuterung von den Bildern gehorcht der eckhartschen Logik der Abgeschiedenheit, wie er im ersten Teil der Arbeit an optischen Vorstellungen beschrieben wurde und deshalb hier nicht weiter ausgeführt zu werden braucht.

*Nimm allein das Sein an sich selbst, das unvermischt sei mit Nichtsein; [...] (162).*³⁴⁴

Ähnlich wie Eckhart kommt Seuse zu vielfältigen Beschreibungen dieses Versuchs im Bildbereich des Sehens:

*Zu dem Sein in seiner lauterer Einfachheit kehre deine Augen, während du dies Teil-Sein fallen läßt (161f.).*³⁴⁵

*Nun tu deine inneren Augen auf und sieh, wenn du kannst, das Sein in seiner einfaltigen Lauterkeit genommen an, so siehst du geschwinde, daß es von niemand ist und nicht ein Vorher und Nachher hat [...] (162).*³⁴⁶

Aufbauend auf Innerlichkeit und Abgeschlossenheit formuliert Seuse seine Formel der Entbildung und Überbildung³⁴⁷ und gelangt zu der Feststellung:

*Ein unmittelbares Schauen der bloßen Gottheit, das ist rechte, lautere Wahrheit ohne allen Zweifel; und eine jegliche Vision ist um so edler, je übersinnlicher und bildloser sie ist und je mehr sie derselben bloßen Schauung gleicht (168).*³⁴⁸

Demnach ist die bildlose Schau einer bildreichen übergeordnet. Auf der anderen Seite kann Seuse bildreiche Visionen kaum verwerfen, weil sie, etwa in der von ihm so oft zitierten Traumvision, biblisch beschriebene Offenbarungsform sind.³⁴⁹ Deswegen

³⁴⁴ *Nim allein wesen an im selb, daz unvermischet sie mit nütwesens (B Kapitel LI S. 176,11f.).*

³⁴⁵ *Zuo dem wesen ker dinú ogen in siner luter einvaltekeit, daz du lassest vallen dies und daz teilhaftig wesen (B Kapitel LI S. 176, 9f.).*

³⁴⁶ *Nu tuo dine inren ogen uf und sih an, ob du maht, daz wesen in siner einvaltigen luterkeit genomen, so sihst du geswinde, daz es von nieman ist und nit hat vor noh na, und daz es weder innan noh von ussnan kein verwandelkeit hat, denn daz es einvaltig wesen ist; [...] (B Kapitel LI S. 177, 21- 25).*

³⁴⁷ *Ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo und überbildet in der Gottheit (155). Ein gelassener mensch muoss entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Cristo, und überbildet in der gotheit (B Kapitel IL S. 168, 9f.).* Eine ausführliche Darstellung dieses Zusammenhanges erfolgt in der Behandlung der Bildlosigkeit und Bildlichkeit als spirituelle Methode in Kapitel 4.

³⁴⁸ *Ein mitelloses schowen der blossen gotheit, daz ist rehtú lutrú warheit ane allen zwivel; und ein iecklichú vision, so si ie vernünftiger und bildloser ist und der selben blosser schowung ie glicher ist, so si ie edelr ist (B Kapitel LI S. 183,4-8).*

³⁴⁹ An gleicher Stelle zitiert Seuse Jeremias. Die Formulierungen zu den bildreichen Visionen werden in der Konsequenz dieses Gedankens als notwendige, aber qualitativ mindere Anleihe an die biblische Grundlage verstanden. So etwa Haas: *Gelassenheit* (1996) S. 209: „Seuse tendiert mit aller Deutlichkeit auf die Anerkennung der intellektualen Vision hin, weiß aber aus der Bibel und aus eigener Erfahrung, daß körperliche und vor allem einbildliche Visionen doch recht häufig vorkommen.“

gibt es auch rechte bildreiche Visionen, die er im vorliegenden Zitat als Visionen in *Abgeschiedenheit* bezeichnet.

Solche bildreiche Visionen werden noch oft Gottes vertrauten Freunden zuweilen im Wachen, zuweilen im Schlafe, in stiller Ruhe und Abgeschiedenheit der äußeren Sinne zuteil (168).³⁵⁰

Diese Visionen sind mit einer *Unterscheidung von innen* (169)³⁵¹ versehen, die darüber entscheiden, ob es sich um mystisch wirksame bildreiche Visionen handele oder gewöhnliche Träume.

So klar sich zunächst Seuses Wertung bildloser Visionen liest, so wenig schildert er an gleicher Stelle die bildreichen als unterlegen. Mit einem orakelhaften Satz endet seine Darstellung, welche die Bewertung der rechten Visionen dem Einzelnen überlässt:

Und welchem Menschen Gott dieselbe Gabe [= einer bildreichen Vision] gibt, der kann sich desto besser hierin berichten. Es kann es niemand dem andern wohl mit Worten geben, nur der merkt es, der es empfunden hat (169).³⁵²

Das Zitat formuliert den Kern der Sprachkritik Seuses: Die Worte haben nur erloschene Bedeutung, Seuse will aber eine lebendige Bedeutung beschreiben, die empfunden ist. Deutlich formuliert er hier den Gegensatz von Sprache und Erfahrung. Insgesamt stellt sich ein gegensätzliches Bild ein: Der anfänglichen Überordnung der bildlosen Schau über alle bildreichen Visionen folgt eine ausführliche Rechtfertigung der Letzteren. In der Weise, wie ihre Rechtschaffenheit an den Einzelnen delegiert wird, liegt eine Aufwertung des Subjekts, das über das selbst Gesehene verantwortungsbewusst entscheiden muss. Bevor auf das grundsätzliche Problem einer Bewertung der bildhaften gegenüber bildlosen Visionen eingegangen wird, folgen zunächst Hinweise zum redaktionell erzeugten Kontext der Ausführungen in Kapitel LI gegenüber dem Anfang der Vita.

³⁵⁰ *Soelich bildrich vision werdent noh dike gotes heinlichen fründen, etwen wachende, etwen schlafend, in stiller ruow und abgescheidenheit der ussren sinnen (B Kapitel LI S. 183,9-11).*

³⁵¹ [...] *underschaid von innen* [...] (B Kapitel LI S. 183,25).

³⁵² *Und welem menschen got die selben gabe git, der kann sich dest bas hier inne berihten. Es kann nieman dem andern wol mit worten geben, denn der merkt es, der es enpfunden hat (B Kapitel LI S. 183,28-30).*

Wenn Seuse hier generalisiert über Visionen spricht, so liegt dies in den Anweisungen an Elsbeth Stigel begründet, die das Gespräch mit der Bitte beginnt, dass ihr Lehrer sie über Visionen belehren möge.³⁵³ Diese Frage weist auf das Grundthema der Unterweisung Elsbeths im Schlussteil der Vita hin, die Bildlosigkeit. Die Schwierigkeit der Äußerungen Seuses liegen an dieser Stelle darin, dass sie sich auf einer verallgemeinerten theoretischen Ebene befinden, ohne einen klärenden Bezug zum praktisch Erlebten bzw. als erlebt Beschriebenen herzustellen, so dass der genaue Referenzpunkt fehlt. Der Vorteil dieser Darstellungsweise ist, dass sich ihr Bedeutungsspielraum ausweitet. Dementsprechend bedürfen diese allgemeinen Anweisungen einer Interpretation durch den Leser, welcher sich damit in einen Entscheidungsprozess gestellt sieht, der die Frage nach Wert und Unwert der eigenen Vision selbst beantworten muss. Dies korrespondiert mit dem Abschlussatz des einundfünfzigsten Kapitels, der die Entscheidung über rechte oder unrechte Vision ebenfalls dem einzelnen Subjekt überlässt.³⁵⁴

Von den Formulierungen des Kapitel LI ausgehend ist nicht zu entscheiden, welche Visionsart nun die favorisierte sein soll. Gleiches gilt allerdings nicht für den Gesamtzusammenhang der Vita: Wird die Perspektive eines hierarchisierten Stufenweges eingenommen, so scheint an dessen Ende mit der Bildlosigkeit ein Konzept von höherer Qualität zu stehen. Erst eine Sichtweise, die auf der Grundlage der redaktionellen Überarbeitung der Vita diese nicht nur vom Ende, sondern auch vom Anfang her liest und hier eine Metaebene nachweisen kann, die eckhartsche Formulierungen quer zum Stufenweg schon am Anfang implementiert, kann den Textbefund, wie er in Kapitel LI vorliegt, würdigen: Seuse kultiviert beide Formen der Visionen auf seinem mystischen Weg und wertet bildreiche Visionen nicht ab.

³⁵³ Siehe Heller S. 167 / B Kapitel LI S. 181,24-30.

³⁵⁴ Insgesamt wird damit der Bewertung Seuses als Schüler Eckharts zugestimmt, die Haas: Gelassenheit (1996) S. 219 ausgehend von der Untersuchung der Visionen Seuses vornimmt: „So sehr Seuse ein Schüler Meister Eckharts ist – und damit auch als solcher gedeutet werden kann und muss – ist nicht zu übersehen, daß bei ihm menschliche Individualität mit weit mehr Gewicht als bei Eckhart betrachtet wird.“

d. Innovationen der religiösen Sprache: Adjektive des Erlebens bildloser Visionen

Im folgenden Kapitel wird das Verhältnis von bildreicher zu bildloser Vision als ein produktives Nebeneinander untersucht. Auffällig ist darüber hinaus, dass Seuse auch bildlose Visionen durch Adjektive körperlich-sinnlichen Erlebens beschreibt, womit er Bildlosigkeit konkretisiert und vorstellbar werden lässt.

Insgesamt findet sich in der Vita eine Fülle von bildreichen neben einer geringeren Anzahl bildloser Visionen: „Die Arten der Vermittlung reichen von der Schau *one mittel* bis zu jenen Gesichtern, in denen es der Gottheit gefällt, sich in grossem Bilderreichtum zu vermitteln.“³⁵⁵ In Kapitel II der Vita wird die erste Vision³⁵⁶ mit den Attributen formlos und weiselos³⁵⁷ beschrieben. Die Vision ist weder dem Außen noch Innen zuzuordnen. Darüber hinaus gilt sie als unaussprechlich:

[...] *da ward die Seele verzückt in dem Leibe oder außer dem Leibe. Da sah er und hörte, was allen Zungen unaussprechlich ist [...]* (14).³⁵⁸

Der in der Mystik übliche Unaussprechlichkeits-Topos³⁵⁹ durchzieht die Visionen des anfangenden Menschen:

Und dann drückte es sich in seine Seele wie der ursprüngliche Ausfluß alles Guten, in dem er geistlich alles fand, was schön, lieblich und begehrllich war; das war alles da in unaussprechlicher Weise (17).³⁶⁰

³⁵⁵ Diethelm (1988) S. 64. Kritisch ist die Wertung des Körpers anhand der Visionen zu sehen, wie sie Diethelm (1988) S. 70 formuliert: Der Körper sei bloßer Durchgang, was hier durch den Prolog belegt wird. Unbeachtet bleibt dabei einmal mehr die redaktionelle Gestalt der Vita, ein Charakteristikum, das angesichts seiner heterogenen Autorschaft gerade auf den Prolog zutrifft.

³⁵⁶ Auch Haas: Gelassenheit (1996) S. 211f. untersucht die Vision aus der Perspektive der am Ende der Vita mit Paulus dargestellten fortgeschrittenen, nicht mehr nur bildreichen Schau.

³⁵⁷ Siehe Kapitel 2.2.

³⁵⁸ [...] *da ward sin sel verzuket in dem libe neiss uss dem libe. Da sah er und horte, daz allen zungen unsprechlich ist [...]* (B Kapitel II S. 10, 16-18).

³⁵⁹ Auch von Diethelm (1988) bemerkt: „Mit dem Aussprechen des Satzes über die Unbeschreibbarkeit zugleich beginnen die Versuche unendlichen Beschreibens des Unbeschreibbaren, was wohl zum Packendsten mystischen Schreibens überhaupt gehört.“

³⁶⁰ *Und denne so trukte sich in sin sele neiswi der ursprunglich usfluss alles guotes, in dem er bevand geischlich allez, daz schoen, lieplich und begirlich waz; [...]* (B Kapitel III S. 11, 34+ S. 12, 1f.).

So auch: *Wie oft das minnigliche Lieb mit minneweinenden Augen, mit ausgebreitetem, unergründlichem Herzen umfängen und in das minnereiche Herz lieblich gedrückt ward, das*

Der Sinneszustand der Vision des zweiten Kapitels wird ebenfalls unter Anknüpfung an die in der Mystik vorhandene Topik als paradoxal³⁶¹ beschrieben:

*Das Herz war gierig und doch gesättigt [...] (14).*³⁶²

Die Paradoxalität des Wortgebrauchs besitzt eine Form, wie sie sich bei Nikolaus von Kues findet,³⁶³ und zwar gleicht sie einem sprachlicher Ausdruck der *coincidentia oppositorum*.³⁶⁴

*Sie [= die Weisheit] war fern und nah, hoch und niedrig, sie war gegenwärtig und doch verborgen. Sie ließ mit sich umgehen und doch vermochte niemand sie zu greifen. Sie reichte über den obersten Kreis des Himmels und berührte das Tiefste des Abgrundes. Sie verbreitete sich von einem Ende zum andern gewaltiglich und richtete alle Dinge süßiglich aus (17).*³⁶⁵

In Vision zwei benennt Seuse schließlich den geschauten Inhalt. Er geht davon aus, dass er zwar etwas sieht, beschreibt aber das Gesehene Objekt in einer Sprache, die visionäre Eindrücke überschreitet:

*Er tat nichts als hineinstarren in den glanzreichen Widerglast [...] (14).*³⁶⁶

In *glanzreichen Widerglast* verdient genauere Aufmerksamkeit, weil sich hier die Art und Weise darstellt, wie Seuse bildlose, mit eckhartschen Begriffen durchsetzte Visionen prädiziert. *glanz* ist als Adjektiv (= hell/glänzend) zu bestimmen und *glast* in diesem Fall das Substantiv „Glanz“.³⁶⁷ Die Figur ist nicht paradoxal, weil das

wäre unsagbar (18). Wie dik daz minneklich liep mit minneweinenden ogen, mit uszerspreitem grundlosen herzen sie umbvangen und in daz minnenrich herz lieplich gedruket, daz weri unsaglich (B Kapitel III S. 15, 7- 9).

³⁶¹ Vergleiche etwa Mechtild von Magdeburg: *O du giessender got an diner gabe, o du vliessender got an diner minne, o du brennender got an diner gerunge, o du smelzender got an der einunge mit dinem liebe, o du ruowender got an minen brüsten, ane dich mag ich nüt wesen! FL I, XVII, 2- 5.*

³⁶² *Das herz waz girig und doch gesatet [...] (B Kapitel II S. 10, 19f.).*

³⁶³ Siehe Haas: Seuse Verfasserlexikon (1992). Spalte 1125: Nikolaus von Kues wird als Rezipient des *Horologium Sapientiae* genannt.

³⁶⁴ Ausführlich erörtert etwa in Stallmach (1989).

³⁶⁵ *Si waz verr und nahe, hoh und nider, si waz gegenwürtig und doch verborgen; si liess mit ir umb gan, und moht si doch nieman begriffen. Si reichete über daz obrest dez hoechsten himels und ruorte daz tiefst des abgrundes; sie zerspreite sich von ende ze ende gewalteklich und richte ellú ding us suesseklich (B Kapitel III S. 14,13-18).*

³⁶⁶ *Er tet núwen ein steren in den glanzenrichen widerglast [...] (B Kapitel II S. 10, 21f.).*

Hofmann: Seuse Schriften (1966) S. 21 übersetzt: *er starrte nur in den hellen Abglanz [...].*

³⁶⁷ Vgl. Lexer (1986) S. 73.

wider den Glanz der Vision dem Schauenden zurückspiegelt. Mit *glanzreichen Widerglast* benutzt Seuse eine Umschreibung für die Vision, die als *glast* keine genauere Gestalt oder Substanz hat – gewissermaßen offen bleibt, welche darin aber durch das zugeordnete Adjektiv noch gesteigert wird, weil es tautologisch das charakteristische Merkmal der Vision wiederholt. Neu an dieser Umschreibung der bildlosen Vision ist die Formulierung in sinnlichen Begriffen für das Ziel des bildlosen Schauens.

Diese bildlose Schau wird als positiver Sinneseindruck nicht nur empfunden, sondern übersteigert, denn die Intensität der Schau überschreitet die sinnliche Rezeptions- und Belastungsfähigkeit des Menschen:

Da sie kaum ein klein wenig gesungen hatten, da ward des himmlischen Getöns die Seele so voll, daß es der kranke Leib nicht mehr erliden mochte, und es gingen ihm die Augen auf und das Herz ging ihm über und es flossen ihm die inbrünstigen Tränen herab (22).³⁶⁸

Dem Leibe geschah so weh von dem kurzen Augenblick, wie er nicht währte, daß einem Menschen außer dem Tode in so kurzer Frist so weh geschehen möchte (22).³⁶⁹

Die gesamte Vision wird nicht nur erlebt, sondern führt zu einer vollständigen innerlichen Verwandlung:

die himmlischen Blicke gingen und gingen wieder in seiner innersten Innerlichkeit und es war ihm, gleich als ob er in der Luft schwebte (15).³⁷⁰

Letztendlich sind es Formulierungen der Innerlichkeit, auf die Seuse immer wieder zurückgreift:

Eines Tages las man ihnen bei Tisch von der Weisheit vor, wovon sein Herz ingründlich bewegt ward (16).³⁷¹

³⁶⁸ *Do sú kumme ein vil wenig gesungen, do wart dez himelschen gedoenes dú sel als vol, daz sin der krank lip nit me moht erliden, und giengen im dú ogen uf, und daz herze gieng über und flussen die inbrünstigen trehen über abe (B Kapitel V S. 18, 26-29).*

³⁶⁹ *Dem lip geschah als we von dem kurzen ogenblik, daz er nit wande, daz keinem menschen ane den tod in so kurzer frist so we moeht geschehen (B Kapitel II S. 11, 2-4.).*

³⁷⁰ *die himelschen blike giengen und wiedergiengen in siner innigosten inrkeit, und waz im neiswi als ob er in dem lufte swebti (B Kapitel II S. 11, 12-14).*

³⁷¹ *Eins tages las man in ze tische von der wisheit, da von sin herz ingruntlich bewegt ward. Si sprach also [...] (B Kapitel III S. 13, 26f.).*

Insgesamt sind die Visionen am Anfang des mystischen Weges durchwirkt von einer Metaphorik der Innerlichkeit. Seuse bezieht sich auf vorgegebene mystische Darstellungsarten und entwickelt mit ihnen eine Beschreibungsmöglichkeit, welche eine bildlose Schau darzustellen vermag, indem er unaussprechliche, übersteigerte und nicht kontextuierte Adjektive verwendet, die das bildlos Geschaute positiv formulieren³⁷² und ihre sinnlich- körperliche Wirkung beschreiben.³⁷³ Diese Darstellungsweise löst sich dabei konfliktfrei mit sehr konkret-gestalthaften Visionen ab: „einmal wird es [= das Unaussprechliche] in Namenlosigkeit respektiert, dann wieder mit allen Namen bezeichnet [...]. In den allerhöchsten Formulierungen jedoch wird darauf bestanden, dass beide einander scheinbar widersprechenden Aussagen zugleich wahr sind. Diese paradox erscheinende Feststellung sprengt das Vorstellungsvermögen [...].“³⁷⁴

Mit der Verwendung sinnlicher Beschreibungen für bildlose Visionen bestimmt der Anfang der Vita die am Ende vorliegende Beschreibung bildloser wie bildreicher Visionsarten als produktives Nebeneinander.³⁷⁵ A. M. Diethelm bemerkt zu diesem Zusammenhang: „Dieser Sprung vom Anfang zum Ziel, der tiefe Zusammenhang des

³⁷² Seuse nimmt damit eine Lösung vorweg, die auch Nikolaus von Kues zur Bewältigung des Sprachproblems fand. Statt verneinend von Gott zu sprechen, weist H. G. Senger bei Cusanus auf eine intellektuale Sprechweise supraoppositioneller Rede hin: Verneinungen sollen darin nicht privativ (selektiv ausgrenzend), sondern übersteigend gebraucht werden. Siehe: Senger (1997) S. 74- 101.

³⁷³ Diethelm (1988) S. 36f.: „Das Unaussprechliche hat weder Form noch Weise..... [die Punkte sind durch Diethelm gesetzt; M. B.] und doch enthält es die freudreiche Lust aller Formen und Weisen. In der sinnlich erlebbaren Freude, die mit allem in der Körperlichkeit Existierenden verbunden ist, erhält die im ersten Teil der Aussagen angesprochene Bildlosigkeit ihr reiches Gegen-Bild.“

³⁷⁴ Diethelm (1988) S. 37. Durch die im vorliegenden Kapitel vorgestellte Erklärung erhält dieses ‚Paradoxon‘ im Gegensatz zur hier zitierten Autorin eine Begründung.

³⁷⁵ Es ist insofern nicht notwendig, von einem Zwiespalt der bildreich-körperlichen wie bildlosen Vision zu sprechen, wie etwa Haas: Gelassenheit (1996) S. 215: „Die taktile Fassung der Einigung (mit dem Engel, mit Gott) konkretisiert, was an sich ein rein geistiger Vorgang sein müßte.“ Auf der Grundlage des vorgetragenen Nebeneinanders von geistiger und bildlicher Schau ist nicht mehr ersichtlich, warum dies bei Seuse ein geistiger Vorgang sein „müßte“. Treffend findet der Interpret an dieser Stelle das in der Redaktion der Vita konfliktfreie und produktive Ineinander der Mentalitäten. Nur ein Festhalten an einem präsupponierten Stufenweg als mystisches Konzept und nicht als redaktionelle Form ließe auf einen Konflikt schließen.

Anfangskapitels und der Schlusskapitel, entspricht der mystischen Theorie [...].³⁷⁶ Allerdings bleibt die Autorin einer naiven Interpretation der Stufung vom anfangenden zum fortgeschrittenen Menschen verhaftet, die diese Beobachtung nicht auszuwerten vermag. Wie wenig das hier Beobachtete mit einer Stufung, sondern vielmehr mit einer einheitsmystischen Gliederung des Weges korrespondiert, bemerkt Diethelm, wenn auch nebulös, an gleicher Stelle selber: „So will sich mein Text ebenfalls gerade jetzt mitten in die höchste mystische Erfahrung begeben, ohne dass der vorbereitende Weg beschreibend abgeschritten worden wäre, in der Ueberzeugung, dass dieses Erlebnis vor dem Weg ein anderes ist als am Ende des Weges.“³⁷⁷

Mit der Verwendung sinnlicher Beschreibungen für bildlose Visionen innoviert Seuse den mystischen Sprachgebrauch. Das Folgekapitel fragt, ob es sich hier um einen Einzelfall handelt, oder ob sich dies als Beitrag zur Sprachauffassung der Mystik verallgemeinern lässt.

³⁷⁶ Diethelm (1988) S. 35. Es wird an gleicher Stelle nicht deutlich, welche ‚mystische Theorie‘ gemeint ist. Zu zitieren wäre hier etwa das dionysisch-plotinische Einheitskonzept, wie es etwa bei Meister Eckhart in der Korrespondenz des inneren und äußeren Menschen dargestellt wurde.

³⁷⁷ Diethelm (1988) S. 35.

4. Der Körper in der Bildung, Entbildung und Überbildung

Wie bei Eckhart so steht auch bei Seuse das Thema der Bildung am Ende der Untersuchung, denn das Voranschreiten auf dem mystischen Weg begreift Seuse in Metaphern der Bildung. Am Ende der Vita gewinnen Formulierungen der Bildlosigkeit an Bedeutung:

Ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo und überbildet in der Gottheit (155).³⁷⁸

Seuse formuliert in Anspielung auf den mystischen Stufenweg ein Konzept, das mit Entbildung zweifelsohne eckhartsche Grundgedanken aufnimmt.³⁷⁹ Überbildung, die zur Bildlosigkeit führen soll, ist eine bei Seuse spät in die Vita eingefügter Gedanke. Er umfasst den gesamten mystischen Weg. Das Leiden kann sowohl als Bildung nach dem Vorbild Jesu wie auch als Entbildung von der Welt und sich selbst verstanden werden. Der fortschreitende Mensch soll von allen Formen der Bilder lassen um zur *unio* oder dem Ziel der *Überbildung* zu kommen. Die Bildungslehre Seuses bezieht sich auf alle bis hierher untersuchten Themen. Die folgende Darstellung knüpft an die bisherigen Ausführungen dazu an und verweist auch auf sie zurück.

In der jeweils angemerkten Forschungsliteratur wird die Entbildung nicht auf die Phasen des mystischen Weges bezogen. Genauer thematisiert wird hier das Leiden als Entbildung, der Zusammenhang von Bildlosigkeit zu Eckhart und in Ansätzen auch die Sprache Seuses. Im Folgenden wird die Bildungslehre dagegen insgesamt vierfach thematisiert. Zum Ersten findet sie sich in dem inneren Aufbau und der Struktur der Vita konzeptionell wieder.³⁸⁰ Sie ist in Vorbild und Nachahmung organisiert, und ein so angelegter mimetischer Bildungsvorgang wird von Seuse auch

³⁷⁸ *Ein gelassener mensch muoss entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Cristo, und überbildet in der gotheit* (B Kapitel IL S. 168, 9f.).

³⁷⁹ Stirnimann (1980) S. 247. Bei Eckhart ist neben Bildung (Kapitel 6.2) vor allem die Frage des Bildens und Bild-Werdens des Menschen innerhalb der Imago- Dei- Lehre in Kapitel 5.3 thematisiert.

³⁸⁰ Diese Sicht ist ein insgesamt neuer Forschungsbeitrag. Die Schriften Seuses werden konzeptionell vor allem aus überlieferungsgeschichtlicher Sicht thematisiert, nicht aber in ihrer Didaxe einer bildlich – mimetischen Gliederung, siehe dazu als neueste Publikation: Altrock (2001) und Störmer-Caysa (2002).

reflektiert.³⁸¹ In einem zweiten Schritt wird die entbildende Funktion des Leidens umrissen. Drittens wird der Körper in der Überbildung und Bildlosigkeit entgrenzt. Viertens schließlich führt die Bildungslehre zu einer Theorie mystischen Sprechens, ein Thema, das in wenigen Forschungsbeiträgen angerissen wurde,³⁸² und dies teilweise nicht in der Wahrnehmung der hier präsentierten Quellenbefunde. Seuse bringt eine Sprache der Überbildung hervor, in der er die Bildlosigkeit sinnlich beschreibt. Diese Sprache ist genau wie die Bildungslehre selber paradoxal: So wie Bilder zur Bildlosigkeit führen wird hier Unbeschreibbares beschrieben. Seuse schöpft vor allem hier aus eckhartschen Vorstellungen der Abgeschiedenheit, was damit korrespondiert, dass Eckharts Diskursverknüpfungen paradoxal mittels der Zirkularität oder Sprengmetaphorik beschrieben wurden.³⁸³ Die Paradoxalität der Sprache ist Ausdruck dessen, was die Perspektive der Arbeit ist. Die Sprache muss paradox bleiben, weil in Seuses entgrenzter Syntax religiöse Erfahrung zu sprachlicher Präsenz gelangt, obwohl Erfahrung einer vorsymbolischen Sphäre entstammt und nur mittelbar zu versprachlichen ist.³⁸⁴ Auch die Selbstbeschriftung Seuses als lebendiges Pergament war ein Versuch, diese Differenz zwischen Bedeutung und Zeichen zu überwinden. In der abschließenden Beschreibung der entgrenzten Syntax als Kennzeichen der Sprache bei Seuse findet die Erfahrung ihre sprachliche Entsprechung.

³⁸¹ Dies spricht für die Bewusstheit seiner Ausführungen, wie auch Haug: Erfahrung (1997) S. 528 urteilt: „Es ist entscheidend zu sehen, daß dieser Wechsel zwischen Bild und Begriff bewußt gehandhabt wird; [...]“ und S. 529: „Sehr viel stärker als bei Mechthild oder bei Tauler aber gerät dabei die Darstellungsebene selbst in die Reflexion.“

³⁸² Einige Ausnahmen sind zu nennen, so beispielsweise Stirnimann (1980), Egerding (1997), Haug: Erfahrung (1997) und Haas: Gelassenheit (1996).

³⁸³ Siehe dazu die Einleitung zu Eckhart und Eckhart Kapitel 2.1.

³⁸⁴ Vgl. die Thematisierung des mystischen Paradoxes in der Einleitung zur Arbeit und der Einleitung zu Eckhart.

4.1 Vorbild und Nachahmung als Bedingung der literarischen Form der Vita

Die Vita ist durchwirkt von Strategien der Verbildlichung im Dienst der Didaxe: „Das Lexem bild erscheint bei Seuse in folgenden morphologischen Abwandlungen: bildunge, bilder, bilden... bildlich, bildrich, bildlos bildgebend.“³⁸⁵

Zum ersten Mal klingt Seuses Bildungs- und Bildkonzept im zweiten Satz des Exemplars an:

*Das erste redet, überall in bildgebender Weise, von einem anfangenden Leben und gibt vertraulich zu erkennen, in welcher Ordnung ein recht anfangender Mensch den äußeren und den inneren Menschen nach Gottes allerliebstem Willen richten soll (1).*³⁸⁶

bildgebender wise ist an dieser Stelle durch zwei Kennzeichen bestimmt: Zum einen ist bildgebend ein Redaktionsprinzip, welches die Vita gliedert. Als Redaktionsrahmen bezieht sich Seuse mehrfach darauf, zum Beispiel in Kapitelüberschriften.³⁸⁷ Zum Zweiten ist die Vita das Vorbild bzw. Seuse der biographische Bildgeber dessen, was der Leser nachahmen soll. Vorbild und Nachahmung konstituieren die Vita: Seuse beschreibt vor allem in Buch I sein Leben, während die Beschreibung der Nachahmung, die Bildung in der körperlichen Nachahmung des Vorbildes, Buch II umfasst. So versucht Elsbeth Seuses Selbstkasteiungen in der gleichen Intensität zu imitieren,³⁸⁸ wovon ihr abgeraten wird. Das gesamte zweite Buch der Vita wird im ersten Kapitel als Nachbildung des Vorbildes bezeichnet:

Du scheinst noch eine junge ungeübte Schwester, darum ist dir und deinesgleichen nützer zu wissen von dem ersten Beginn, wie man anfangen soll, und vom übenden Leben und guten, heiligen Vorbildern, wie dieser und jener Gottesfreund, die auch einen gottseligen Anfang hatten, sich zuerst mit Christi Leben und Leiden

³⁸⁵ Stirnimann (1980) S. 235.

³⁸⁶ *Daz erst seit überal mit bildgebender wise von eim anvahenden lebene und git togenlich ze erkennen, in weler ordenhafti ein reht anvahender mensch sol den usserrn und den inren menschen richten nah gotes aller liebsten willen* (B Prolog S. 3, 2f.).

³⁸⁷ Vgl. B Kapitel XXXV S. 103, 2f.

³⁸⁸ Vgl. B Kapitel XXXV S. 107, 1- 6.

übten, was sie auf gleiche Weise erlitten und wie sie sich innen und außen hielten, ob sie nun Gott durch Süßigkeit oder durch Härte zog, und wann oder wie ihnen die Bilder abfielen. Sieh, damit wird ein anfangender Mensch gereizt und gewiesen vorwärts in das Höchste zu kommen [...] (91).³⁸⁹

Die Einübung ist Nachahmung eines der *heiligen Vorbilder(n)*, was damit korrespondiert, dass sich in der Vita an verschiedenen Stellen Hinweise auf Elsbeths nachahmendes Verhältnis zu ihrem Lehrer finden.³⁹⁰ Das Zitat weist auf eine weitere Ebene hin, denn über die Buchform hinaus ist das Leiden als Entbildung zu verstehen. Bevor dieses ausführlich geschildert wird, soll zuvor dargestellt werden, wie Vorbild und Nachahmung als Bildungsprinzip formal auch in der sprachlichen Komposition der Vita wirksam werden.

Die Bilderfülle der Vita,³⁹¹ die Beispielgeschichten³⁹² wie auch die Metaphorik zeugen von einer Überfülle der Bilder. Bildliches Sprechen ist hier eine der wichtigsten Strategien, den Leser zu unterweisen: „Im Gegensatz zur absoluten Bildlosigkeit des Ziels steht der Bilderreichtum des Weges, vor allem des Leidensweges der Vita [...].“³⁹³ Dabei zeugen die Bilder von einer hohen Körperlichkeit, wie etwa der Auftritt von Dämonen,³⁹⁴ das Beispiel des Pelikans³⁹⁵ und das Bild des Fußtuches, mit dem der Hund spielt.³⁹⁶

³⁸⁹ *Du schinest noh ein jungú ungeueptú swoester, dar umbe dir und dinen glichen ist núzzer ze wüssene von dem ersten begin, wie man súl an vahen, und von uebigem lebene und guoten heiligen bilden, wie diser und der gotesfrúnd, die och einen goetlichen anvang haten, wie sich die des ersten mit Cristus leben und lidene uoptin, waz sú eblich erliddin und wie sú sich von innen und von ussnan hieltin, ob sú got dur süssekeit ald dur hertikeit zugí, und wenn ald wie in dú bild ab vielin. Sich, da mit wirt ein anvahender mensch gereizet und gewiset, fürbaz in daz nehst ze komen [...] (B Kapitel XXXIII S. 98, 9- 18.).* Das Zitat wurde schon unter dem Aspekt der Begrenzung des Leidens untersucht (Kapitel 2.4).

³⁹⁰ *Dieses Vorbild nahm die Tochter gar sorgfältig in ihr Herz [...] (93). Dis bilde nam dú tochter vil eben in ir herze [...]* (B Kapitel XXXIV S. 100, 5).

³⁹¹ Siehe Haas: Seuse Verfasserlexikon (1992). Spalte 1119: „Strategie emotionaler und schmuckreicher Diktion“.

³⁹² Von A. M. Haas als „narrativer Zug“ bezeichnet, in dem sich ein „Rückbezug auf die höfische aventiure“ abzeichnet. Haas: Seuse Verfasserlexikon (1992). Spalte 1125.

³⁹³ Diethelm (1988) S. 124. Vgl. Stirnimann (1980) S. 235.

³⁹⁴ Vgl. B Kapitel XX S. 61, 7-21. Diethelm (1988) S. 126: „Sie [= die Dämonen] haben eine ungeheure, höllische Gestalt, sie sprechen mit bellender Stimme und blicken mit feurigen Augen.“

³⁹⁵ Vgl. B Kapitel XXXIII S. 99, 2-9.

³⁹⁶ Vgl. B Kapitel XX S. 58, 10f.

Darüber hinaus zeugt die Art der Bilder, die Seuse prägt, von der Nachahmung als gestalterischem Prinzip, denn Seuse adaptiert seine Umgebung ebenfalls mimetisch. Dies ist beim Neujahrs- und Fastnachtsfest der Fall, in denen die weltliche Funktion geistlich nachgeahmt wird. Auch die Beziehung zur Weisheit formuliert Seuse in Nachahmung weltlicher Vorbilder, wenn er das Bild einer höfischen Minnebeziehung zitiert.³⁹⁷ Gleiches liegt in Seuses Rezeption des Ideals der Ritterlichkeit vor: „Eine Schnittstelle zwischen höfischem und religiösem Handeln stellt der mystische Minnedienst des ‚Ritters der Ewigen Weisheit‘, Heinrich Seuse [...] dar.“³⁹⁸ Und darüber hinaus zeugt dies von der Übernahme des Prototyps der Vita, der Franziskuslegende, die das Bild einer christlichen Ritterschaft kultiviert.³⁹⁹ Am Anfang der fortgeschrittenen Schule, nach den Kasteiungen, wird dieser Bildbereich eingeführt.⁴⁰⁰ Die Minnegebundenheit eines Ritters überträgt Seuse auf die Weisheit⁴⁰¹ und die streitsame Tapferkeit des Ritters auf sein tapferes Annehmen von Leid.⁴⁰²

Der Grund dieser Bilderfülle gründet bei Seuse in einer Sprachskepsis:

Und weil gute Werke ohne allen Zweifel mehr unterweisen und dem Menschen eigentlich so recht sein Herz erheben, mehr denn Worte allein, so redet es [= die Vita] weiterhin in gleichnisgebender Weise von mancherlei heiligen Werken, die in Wahrheit also geschahen (4).⁴⁰³

³⁹⁷ *Du solltest recht dein Glück versuchen, ob dir diese hohe Minnerin möchte werden zu einem Lieb, von der ich so große Wunder höre sagen, weil doch dein junges wildes Herz ohne besondere Liebe auf die Länge nicht wohl bleiben kann (15).*

du soltest reht versuochen din gelük, ob dir disú hohú minnerin moehti werden ze einem liebe, von der ich als groessú wunder hoer sagen, wan doch din jungez wildes herz ane sunder liebi nit wol mag die lengi beliben (B Kapitel III S. 12, 12- 15).

³⁹⁸ Lentes (1993) S. 122.

³⁹⁹ Vgl. Haug: Erfahrung (1997) S. 527.

⁴⁰⁰ Vgl. B Kapitel XX S. 55, 21- 26.

⁴⁰¹ Vgl. B Kapitel XLVI S. 157, 6f.

⁴⁰² Bindschedler (1966) S. 234: „Bei Seuse hingegen wird der Begriff der Ritterschaft allmählich zum Inbegriff der Leidensbereitschaft: einer auf alles gefaßten und völlig 'gelassenen', das ist doch wohl jenseits aller Kämpfe liegenden Hinnahme des Leidens.“ Siehe dazu Jungclaussen (1986) S. 425.

⁴⁰³ *Und wan guotú werk ane allen zwivel me wisent und dem menschen neiswi reht sin herz erluphent, me denn wort allein, so seit es für sich an hin mit glichnusegebender wise von mengerley hailigen werken, dú in der wahrheit also geschahen (B Prolog S. 3, 10).*

Der Beleg wird durch seinen Fundort am Anfang der Vita aufgewertet. Er fügt sich in den gedanklichen Kontext Seuses ein, der schon anhand von Sprache und Schrift an der Selbstgravur der Zeichen *IHS* dargestellt wurde, denn auch hier will Seuse das *Herz erheben* und vertraut dabei nicht allein den Worten. Die Kasteiungen betrieb Seuse mit der Intention, zum lebendigen Pergament zu werden, um der toten Bedeutung der Worte zu entgehen. Die Schilderung der Werke soll in *gleichnisgebender Weise* geschehen. Beide, die Bedeutung durch schmerzhaftes Selbstbeschriftung wie die bildhafte Sprache der Werke, können auf den teilliteralen historischen Kontext zurückgeführt werden, der Skepsis gegen die reine Textlichkeit nährt. Die Episoden aus Seuses Leben sind Gleichnis der hinter ihnen zu versprachlichenden Wirklichkeit Gottes. Die Werke als Gleichnisse begründen Seuses Bilderfülle.

Entbildung und Überbildung zeigen sich bei Seuse in der virtuosen Verwendung von Bildern in formaler wie inhaltlicher Hinsicht: Verankert in der hagiographischen Form werden Vorbild und Nachahmung zu Gestaltungsprinzipien der zwei Bücher der Vita, die ihren Widerhall in den Anweisungen Elsbeths finden. In der Adaption gesellschaftlicher und religiöser Vorbilder verfolgt Seuse gleichermaßen volkstümlich wie höfisch sein Konzept, das seinen bildlichen Ausdruck in der Fülle des Metapherngebrauchs findet. Die so geschilderte Bildlichkeit gibt dementsprechend den Rahmen vor, innerhalb dessen Seuse Entbildung betreibt, für die sich folgende Bestimmungen vornehmen lassen:

Der Fortschreitende auf dem mystischen Weg soll sich von

- gesellschaftlich-weltlich vorgegebenen Bildern entbilden (z.B. weltliche Vorstellungen vom Maifest u.a., Bilder der Ritterschaft),
- religiösen Vorbildern entbilden (Seuse rät von strikter Nachahmung seiner selbst ab),
- einem Stufen- oder Aufstiegsweg als Gestaltungsprinzip des mystischen Fortschreitens entbilden (der Durchbruch zu Gott ersetzt angeordnete Phasen).

Von Eckhart unterscheidet Seuse, dass seiner Entbildung zunächst die Orientierung an Bildern vorhergeht. Im Gegensatz dazu ist Abgeschiedenheit bei Eckhart das erste und in allen Zusammenhängen einsetzende Gebot. In der Konkretheit unterscheidet

sich Seuse von Eckhart, denn bei dem Meister ist Abgeschiedenheit verallgemeinert und darin gleichzeitig unkonkreter. Die lebensweltliche Konkretheit gilt für Seuse besonders innerhalb des für ihn zentralen Themenbereichs des Leidens, denn die Entbildung im Leiden gibt dem Konzept eine Handlungsorientierung, welche die eckhartsche Abgeschiedenheit vermissen lässt. Im Leiden als Entbildung ist eine letztgültige Einordnung des Körpers als Medium des mystischen Weges möglich. Hier lautet die Frage, ob Entbildung im Leiden den Körper überwinden soll bzw. das Leiden selber, oder ob körperliches Leiden auch in der Entbildung noch ein Medium ist, das dementsprechend nicht überwunden werden muss, sondern als solches die Ziele des mystischen Weges anstrebt.

4.2 Entbildung des Menschen – am Beispiel körperlichen Leidens

An zentraler Stelle, dem Anfang des zweiten Buches der Vita, schildert Seuse, wie im Leiden *die Bilder abfielen* (91).⁴⁰⁴ Leiden bildet um, gestaltet den Körper und formt ihn neu: Im schon dargestellten Fall der Gravur von *IHS* prägt Seuse in sich hinein, was er anstrebt. Er wird zum Bild bzw. Gebildeten, weil er sich wie eine Skulptur formt und bildet. Darin ist Seuse Skulptur und Bildhauer zugleich, was an den etymologischen Ursprung des Worte bilden erinnert: „Die deutschen Mystiker des 14. Jh.'s haben den Begriff 'bilden' aus der Sphäre des rein Handwerklichen, Konkreten - 'bilden' im Sinn von 'ein Bild (Abbild, Gemälde, Plastik) machen' - auf die geistige bzw. theologische Ebene gehoben.“⁴⁰⁵ Jedesmal, wenn sich Seuse in den Kasteiungen eine Wunde zufügt, bildet er sich in diesem Sinne neu, um sich dem Göttlichen zu öffnen. Die Körperlichkeit eines solchen Bildens ist in der *compassio* mimetischer Natur, wie die Unterteilung des Siegels in Urbild- und Abdruck zeigt.⁴⁰⁶ Die Überformung des Leidens durch die Terminologie der Gelassenheit⁴⁰⁷ hob hervor, wie Seuse jede Art des körperlichen Leidens als Entbildung und Bloß-Werden

⁴⁰⁴ [...] *wie in dú bild ab vielin* (B Kapitel XXXIII S. 98, 15.).

⁴⁰⁵ Diethelm (1988) S. 27.

⁴⁰⁶ Siehe Kapitel 2.3.

⁴⁰⁷ Siehe Kapitel 2.6.

funktionalisierte. Darüber hinaus konkretisiert die *compassio*, was es heißt, mit Christus entbildet zu werden:⁴⁰⁸

Nun haben wir zuvor gesprochen, der Mensch solle und müsse über alle Bilder kommen. Sollen wird dann auch von dem lieblichen Bild unseres Herrn absehen, von dem wir viel gesprochen haben? [...] Er (= Jesus) ist zum Himmel gefahren in das väterliche Herz, in des Vaters Schoß, wir wollen recht mitfahren, wohin er gefahren ist, mit allen unsern Sinnen [...] (452).⁴⁰⁹

Christus ist das einzige Vorbild, das nicht der Bildlosigkeit unterliegt, wie es *wir wollen recht mitfahren* ausdrückt. Er bleibt ein Vorbild, die Leidensnachfolge entbildet auf ihn hin – so der paradoxe Vorgang, und dies wie etwa in den Kasteiungen körperlich. Beide, die Bedeutung durch schmerzhaftes Selbstbeschriftung wie die bildhafte Sprache der Werke, können auf den teilliteralen historischen Kontext zurückgeführt werden, der Skepsis gegen die reine Textlichkeit nährt.⁴¹⁰ Widersprochen wird damit Diethelm, denn Entbildung ist körperlich umzusetzen, und zwar im Leiden, in welchem der Körper Medium der Christusnachfolge wird, die nicht durch das Ziel eines körperlosen Lebens ersetzt werden kann: „Mit gezielten Eingriffen am menschlichen Körper versucht Seuse, die Entbildlichung, Entsinnlichung in Richtung körperloses Leben voranzutreiben.“⁴¹¹

Der Körper bleibt in der Entbildung die materielle Grundlage mystischen Strebens und entlarvt gleichzeitig die anfangshafte Form der Materialisation als bildlich, auf

⁴⁰⁸ [...] *gebildet werden mit Cristo* [...] (B Kapitel IL S. 168, 9f.).

⁴⁰⁹ *Nu haben wir hie vor gesprochen, der mensch sollte und muosz über alle bilden komen. Sollen wir dan das liebliche bilt uns heren ab sprechen, von dem wir vil gesprochen haben? [...] Er ist zuo hymmel gefaren in das vaetterliche hertz, in des vatters schosz, wir willen recht mit faren, da er hin gefaren ist, mit alle unsern sinnen* [...]. (B Predigt III S. 527,11-13+23-25).

⁴¹⁰ So auch Stirnimann (1980) S. 249.

⁴¹¹ Diethelm (1988) S. 108. Ausdrücklich soll hier einer fehlgeleiteten Interpretation Seuses widersprochen werden, welche die Autorin noch an weiteren Stellen formuliert: Diethelm (1988) S. 129: „Leiden ist Durchgang zum Leidlosen; [...]“. Der missverständliche Satz müsste lauten: Leiden ist der Durchgang zum Bildlosen, wobei das Leiden als passives compassionales Leiden in der Vita nicht überwunden noch durchbrochen oder gar hin zum Leidlosen abgelegt wird. Darüber hinaus finden sich bei Diethelm auch Widersprüche zur eigenen Aussage, siehe Diethelm (1988) S. 106: „Die Bewegung vom einen Pol, jenem der Bilder, der Welt, der Sinne und des Körpers, zum andern Pol, jenem der Bildlosigkeit der blossen Gottheit, der Sinnenlosigkeit, der Körperlosigkeit, wird im Bildungsprozess des Leidens in aller Härte am Menschen in seiner Ganzheit von Körper, Geist und Seele durchgeführt...“.

das Selbst des Glaubenden gerichtet und als frommen Eigennutz. Körperliches Leiden bleibt das Medium des Strebens nach Gott auch in der Bildlosigkeit und begründet diese compassional, gerade im Unterschied zu Eckhart, dessen Christusbezug in seinen Formen der Abgeschiedenheit weitaus geringer ist. Die Passionsmystik erfährt an dieser Stelle durch Seuse eine neue Umsetzung. Entbildung wird dadurch praktisch umsetzbar.

4.3 Der entgrenzte Körper: Körperliche Attribute der Bildlosigkeit

Im Zentrum des folgenden Kapitels steht die Bildlosigkeit im Zustand der Überbildung durch Gott, wie es Seuse ausdrückt.⁴¹² Selbst Bildlosigkeit ist noch mit Körperlichkeit verknüpft, und zwar indem Seuse eine eigene Sprache hervorbringt, welche die mystische Erfahrung bzw. die *unio* in Begriffe fassen soll. Dafür findet er die Beschreibung eines Körpers, dessen Grenzen aufgehoben sind, der als Körper aber dennoch beschrieben wird.

Seuse lässt keinen Zweifel daran, dass der Zustand der Bildlosigkeit alle inneren wie äußeren Bilder loslassen muss:

*Der Mensch soll stehen losgeschält von Bildern und Stützen, darin liegt die meiste Lust (150).*⁴¹³

Religiöse Handlungsmuster wie das der Bildandacht oder Imagination fallen mit der ausdrücklichen Verneinung von Bildern und Stützen fort. In der Beschreibung, wie der gelassene Mensch sein soll, heißt es wie folgt:

*sittig und ruhig in den Sinnen, nicht hin und her sich bewegen – denn das zieht gar viele Bilder herein -, so entsteht den inneren Sinnen ein müßiges Spazieren (153).*⁴¹⁴

Seuse stellt selbst den Zusammenhang zwischen äußeren Bildern und innerer Sinnestätigkeit her, jetzt allerdings negativ. Er formuliert, was als Möglichkeit frommen Strebens an die Stelle sowohl der Materialisation wie der Imagination tritt:

⁴¹² Vgl. B Kapitel IL S. 168, 9f.

⁴¹³ *Ein mensch sol in siner unbiltlichkeit und in siner unenthaltlichkeit stan, dar inne lit der maist lust (B Kapitel IL S. 164, 9f).*⁴¹³

⁴¹⁴ *Sitig und ruowig in den sinnen, nüt hin und her woldenieren- wan daz ist gar inzügig der bilden-, so wurd den inren sinnen ein muessiges spacieren (B Kapitel IL S. 166, 23- 25).*

*Wie kann man Bildloses im Bilde darstellen und Weiseloses in Weisen fassen, das über alle Sinne und über die menschliche Vernunft ist? (176)*⁴¹⁵

Seuse schafft hierfür den Begriff des *einvaltigs*, ein inneres Phänomen, dass als spiritueller Raum beschrieben wird und wie ein spirituelles Organ heilswirkend ist:

*Es gibt etwas in seinem Innersten Einfaltiges, und da minnt der Mensch nicht die Gegenwärtigkeit der Gestalt, sondern das, wo der Mensch und er selbst und alle Dinge Eins sind, und das ist Gott (150f.)*⁴¹⁶

Seuse zitiert hier mit der Einfaltung plotinisches Gedankengut, und damit ist das Trachten des Menschen auf die Voraussetzung seiner Gestalt gerichtet:

*Nun wohlan, mein liebliches Lieb, so entblöße ich mein Herz und in der einfaltigen Entblößung von aller Geschaffenheit umfange ich deine bildlose Gottheit (160)*⁴¹⁷

Die plotinische Einfaltung war auch bei Eckhart ein Schlüssel, der Gegensätze zwischen innerem und äußerem Menschen dynamisierte.⁴¹⁸ Unzweifelhaft benutzt auch Seuse den hier von Eckhart beschrittenen Weg. In diesem Zusammenhang findet sich auch der Gedanke eines selbstreflexiven Rückganges als mystischer Weg, wie er an Eckhart dargestellt wurde:

Aber ein verständiger Mensch kehrt sich wegen des lichten Fünkleins der Seele wieder hinauf in das, was ewig ist, aus dem es geflossen ist; [...] (177)⁴¹⁹

Im *einvaltigs* ist jede Art von Form und Geschaffenheit aufgehoben:

Nun tu deine inneren Augen auf und sieh, wenn du kannst, das Sein in seiner einfaltigen Lauterkeit genommen an, so siehst du geschwinde, daß es von niemand ist und nicht ein Vorher und

⁴¹⁵ *wie kann man bildlos gebildet und wiselos bewiesen, daz über alle sinne und menschlich vernunft ist?* (B Kapitel LIII S. 191, 6f.).

⁴¹⁶ *Es ist neiswas von innen einvaltigs, und da minnet der mensch nüt gegenwürtikeit dez bildes, mer, da der mensch und er selbs und ellú ding eins sind, und daz ist got* (B Kapitel IL S. 164, 14- 16).

⁴¹⁷ *nu dar, min liepliches liep, so enbloez ich min herz, und in der einvaltigen blossheit aller geschafenheit umbvah ich din bildlosen gotheit* (B Kapitel L S. 174, 6- 8).

⁴¹⁸ Siehe vor allem Eckhart Kapitel 3.5 b.

⁴¹⁹ *Aber ein bekanter mensch von dem liechten fúnklin der sele kert sich wider uf in daz, daz ewig ist, usser dem es geflossen ist; [...]* (B Kapitel LIII S. 192, 9-11).

Nacher hat und daß es weder von innen noch von außen eine Wandelbarkeit hat, sondern daß es einfach Sein ist; [...] (162).⁴²⁰

Die Darstellung zerfließt hier in Bildern der Einheitsmystik, die Übungsformen der Materialisation wie der Imagination gleichermaßen verneinen. Jedoch bleibt sie darin nicht stehen, sondern findet Lösungen, worin sich Seuse von Eckhart unterscheidet, denn trotz der Bildlosigkeit des *einvaltigs* ist eine körperliche Beschreibung der Erfahrung Gottes möglich:

Eines Tages war es ihm, wie wenn das väterliche Herz in geistlicher Weise so ganz unsagbar ohne jedes Hindernis zärtlich an sein Herz geneigt wäre und wie wenn sein Herz ganz gegen das väterliche Herz begierlich aufgetan wäre, und es deuchte ihn, wie wenn das väterliche Herz, die Ewige Weisheit, minniglich und bildlos in sein Herz spräche (159).⁴²¹

Das hier beschriebene Bild der *unio* erscheint paradoxal: Auf der einen Seite ist sie *ane alles mittel* und bildlos, auf der anderen Seite handelt es sich hier um einen Vorgang, der als körperliche Annäherung der Herzen beschrieben wird. Das Herz Seuses wird dabei durch *formlosklich* entgrenzt und geöffnet, ein Vorgang, den er ursprünglich als materiale Herzensbeschriftung geübt hatte. Der Körper wird entgrenzt, was zu unvereinbaren Beschreibungen führt, die in ihrer paradoxalen Wendung die Entgrenzung des Körpers ins Unendliche steigern. So reagiert er auf eine Schau des kindlichen Jesus:

Und da sie ihm das [= das Kind] gütlich bot, so breitete er seine Arme aus in die endlosen Teile der weiten Welt [...] (31).⁴²²

Am Ende der Vita nimmt Seuse das Bild des entgrenzten Körpers mit endlosen Armen wieder auf:

Nun wohlan, Frau Tochter, nun hast du deinen Gott gefunden, den dein Herz lange gesucht hat. Nun sieh aufwärts mit leuchtenden

⁴²⁰ *Nu tuo dine inren ogen uf und sih an, ob du maht, daz wesen in siner einvaltigen luterkeit genomen, so sihst du geswinde, daz es von nieman ist und nit hat vor noh na, und daz es weder innan noh von ussnan kein verwandelkeit hat, denn daz es einvaltig wesen ist; [...] (B Kapitel LI S. 177, 21- 25).*

⁴²¹ *Eines tages waz im, wie daz veterlich herz in geischlicher wise neiswi unsaglich ane alles mittel an sin herz zartlich geneiget were, und daz sin herz eben gen dem veterlichen herzen begirlich ufgetan were, und duht in, wie daz veterlich herz, die ewigen wisheit, minneklich und formlosklich in sin herz spreche (B Kapitel L S. 174, 1- 5).*

⁴²² *Und do si im daz guetlich bot, so zerspreit er sin arme in dú endlosen teil der witen welt (B Kapitel X S. 30, 5f.).*

Augen, mit lächelndem Antlitz, mit aufspringenden Herzen und sieh ihn an und umfange ihn mit den endlosen Armen deiner Seele und deines Gemütes [...] (159).⁴²³

Die Rede vom *auffspringenden Herzen* knüpft an die Herzmetaphorik an und betont, wie lebendig Seuse die Bedeutung der Vision empfindet.

Das Begriffssystem des Körpers prägt auch in der Bildlosigkeit der Überbildung die Sprache mit der Rede vom entgrenzten Körper. Als Steigerung dieses Ansatzes soll im Folgenden ein Verfahren bei Seuse beschrieben werden, das das bildlose Erlebnis mittels körperlich-sinnlicher Prädikationen beschreibbar macht und welches die gesamte Vita durchzieht, auch wenn sie Seuse in der gedrängtesten Form am Ende vorträgt. Wie zuvor der entgrenzte Körper, so sprengt hier die Sprache ihre eigenen Verwendungskontexte.

4.4 Die Sprache der Überbildung als körperliche Prädikationen der Bildlosigkeit

Seuse hat einen eigenen Sprachgebrauch, der eigenen Gesetzen folgend in der Lage ist, die Bildlosigkeit zu beschreiben. Das Paradoxon ist, für die Stufe der Entbildung Begriffe zu bilden, ein Versuch, der zu einer Sprache führt, die sich in ihrem Sprechen zirkulär konstruiert und verneint. Seuse findet dazu bildlich – sinnliche Ausdrücke, mit denen er die Bildlosigkeit ausmalt. In der Konsequenz führt dies zu einer Syntax entbildeter Sprache. Die Untersuchung zeigt erst den Quellenbefund und ergänzt damit eine Leerstelle in der Forschung, die dieses Anliegen in Teilen formuliert aber nicht in der Form der Quellenuntersuchung der Vita erarbeitet hat. Im darauf folgenden Kapitel wird die an den Quellen vorgeführte Beobachtung mittels der Forschungsliteratur bewertet und darin Seuses Leistung als über Eckhart hinausgehend charakterisiert.

Seuse beschreibt die Erfahrung der bildlosen *unio* mit zweiteiligen Abstrakta, die Teilweise der negativen Theologie sowie der Dreifaltigkeitsbeschreibung entlehnt

⁴²³ *Nu dar, fro tohter, nu hast du dinen got funden, den din herz lang hat gesuochet. Nu sich ufwert mit spilnden ogen, mit lechlichem anlút, mit ufspringendem herzen, und sich in ane und umbvah in mit den endlosen armen diner sele und gemuetes [...] (B Kapitel L S. 173, 5-8).*

sind.⁴²⁴ Die Erfahrung Gottes ist eine *entwordene(r) Wiedergeboreneheit* (173)⁴²⁵ und *Bloßheit dieses Nichts* (173)⁴²⁶, die Seuse als *bedeckte Bloßheit* (171),⁴²⁷ als *weiselose Weise* (173),⁴²⁸ *namenlosen Namen* (170)⁴²⁹ oder als *namenlose Nichtigkeit* (172)⁴³⁰ benennt. Allen gemeinsam ist ihre paradoxe Struktur, die kennzeichnet, dass das Adjektiv die Eigenschaft dessen verneint, worauf es referiert.

Allerdings verharrt Seuse nicht bei abstrakten Beschreibungen, sondern ergänzt sie unter Beibehaltung ihrer paradoxalen Struktur um visuell – sinnliche Begriffe: Gott ist vergleichbar einer *finsternen Weiselosigkeit* (170),⁴³¹ einer *glanzreichen Dunkelheit* (172),⁴³² die bildlose Erfahrung der Gottheit ist *entkleidet von dem dunklen Lichte* (171)⁴³³ und ist unter Aufnahme einer Beschreibung der bildlosen Vision des Anfangs der Vita ein *überschwengliche(r) Widerglast der göttlichen Dunkelheit* (175).⁴³⁴ In Synästhesie mit visuellen sind auch auditive Zuschreibungen der Gotteserfahrung zu nennen, so etwa die Formulierung der *dunklen Stille* (171)⁴³⁵ oder in abgewandelter Form die *dunkle Stille und müßige Muße* (171).⁴³⁶ Die Formulierungen sind nicht nur paradoxal, sondern darin auch tautologisch. Er betreibt keine negative Theologie, insofern er Gott nicht einfach verneint, was vielmehr nach

⁴²⁴ Die hier gewählte Methode der Sprachuntersuchung auf lexikalischer Ebene ist inspiriert von Stirnimann (1980) S. 244f., der die wichtigsten mystischen Grundvokabeln auflistet. Die Auflistung versteht sich als Fortsetzung aus der Perspektive des Titels: Körperliche Prädikationen der Bildlosigkeit. Die Ausführungen setzen da an, wo Stirnimann (1980) S. 274 verallgemeinernd bemerkt: „Das Ziel des mystischen Weges wird mit kaum enden wollenden Metaphern angesprochen. Mit Metaphern, die durch apophatische, mehr noch durch kataphatische, bisweilen auch durch paradoxe Qualifikatoren gekennzeichnet sind.“

⁴²⁵ *entwordenr widergebornheit* (B Kapitel LII S. 186, 14).

⁴²⁶ *nihtes blossomheit* (B Kapitel LII S. 188, 9).

⁴²⁷ *bedahten blossomheit* (B Kapitel LII S. 186, 16).

⁴²⁸ *wiselos wise* (B Kapitel LII S. 188, 11).

⁴²⁹ [...] *und daz ist na sinem namlosen namen ein nihtekheit* (B Kapitel LII S. 184, 21f.).

⁴³⁰ *namlosen nihtekheit* (B Kapitel LII S. 187, 11). Stirnimann (1980) S. 246 beschreibt diesen Begriff als von Eckhart inspiriert.

⁴³¹ *vinstren wiselosekeit* (B Kapitel LII S. 184, 225 – S. 185, 1).

⁴³² *glanzenreichen dünsterheit* (B Kapitel LII S. 187, 17f.).

⁴³³ *entkleidet von dem tinbern liehte* (B Kapitel LII S. 186, 17).

⁴³⁴ *hin in den überweslichen widerglast der goetlichen vinstri* (B Kapitel LII S. 190, 12f.).

Vgl. dazu: *Er tat nichts als hineinstarren in den glanzreichen Widerglast* [...] (14). *Er tet núwen ein steren in den glanzenreichen widerglast* [...] (B Kapitel II S. 10, 21f.).

⁴³⁵ *vinster stillheit* (B Kapitel LII S. 186, 11).

⁴³⁶ *vinster stillheit und ein muessigú mussekeit* (B Kapitel LII S. 186, 11f.).

Abzug der verneinenden Qualität übrig bleibt, ist eine Seinsbehauptung, die allerdings im Fall von *weiselose Weise* (173)⁴³⁷ auch noch überschritten werden kann. Die Transzendierungen sind am ehesten mittels einer plotinischen Logik der Einfaltung und Ausfaltung zu beschreiben, wie im Folgenden Fall. Im *inne bleibenden Ausschlag* (170)⁴³⁸ oder *inneschwebenden Widerschlag* (171)⁴³⁹ wird die Handlung Aus-/Widerschlag vor der Ausführung schon in ihrer nach außen gehende Wirkung verneint.

In einem letzten Schritt rundet Seuse seine gefundene Ausdrucksweise ab:

Hier muß jede Fessel gelöst, alle Dinge müssen gelassen sein, denn in der überweslichen Dreifaltigkeit der übergöttlichen Gottheit, in dem verborgenen, überunbekannten, überglänzenden, allerhöchsten Giebel, da hört man mit still sprechendem Schweigen Wunder, Wunder; man empfindet da neue, abgeschiedene, unwandelbare Wunder in der überlichten, finsternen Dunkelheit, die da ein überoffenbarer, lichtreicher Schein ist, in dem da alles wiederleuchtet und der die unsichtbare Vernunft überfüllt mit den unbekanntem, unsichtbaren, überglänzenden Lichtern. (175)⁴⁴⁰

Es überwiegen mit glänzend, lichtreich und Schein sinnlich-visuelle Beschreibungen, die über die bis hierher geschilderten Kennzeichen um Zwei weitere ergänzt werden: Seuse übersteigert die tautologischen Gegensatzpaare fast systematisch durch *über* sowie *un*, Ersteres wird im vorliegenden Zitat siebenfach, das Zweite vierfach benutzt. Hier erzeugt er Formulierungen, welche die Sprachlogik sprengen,⁴⁴¹ wie etwa die *unsichtbare Vernunft*, die mit *unsichtbaren* Lichtern *überfüllt* ist, demonstriert: Die verneinte Qualität *un* wird hier mit *über* noch gesteigert. Darüber hinaus steigert Seuse mit *über* nicht steigerungsfähige Worte wie etwa den

⁴³⁷ *wiselos wise* (B Kapitel LII S. 188, 11).

⁴³⁸ *inneblibendem usschlag* (B Kapitel LII S. 184, 23).

⁴³⁹ *inswebenden widerschlage* (B Kapitel LII S. 185, 16).

⁴⁴⁰ *Hie muoss alle haft entheftet sin, ellú ding gelassen sin, was in der überweslichen drivaltekait der übergegoeteten gotheit, in dem togenlichen, überunbekantem, überglestigen, aller hoehsten gibel da hoert man mit stillsprechendem swigene wunder, wunder; man enpfindet da núwú abgeschaidnú unwandelberú wunder in der überlichten dunklen vinsternheit, daz da ein überoffenbar liehtriche schin ist, in dem da al widerlühtet, und daz die ungesihtigen vernunft überfüllet mit den unbekantem, ungesihtigen, überglestigen liechten* (B Kapitel LII S. 190, 13-20).

⁴⁴¹ Dazu Stirnimanns (1980) S. 244, wenn auch ungenau: „Ein weit gespanntes Netz von Wörtern wird da ausgebreitet, ein in Bewegung geratener Verein von assoziierten Lexemen,

überoffenbare(n) Schein. Durch die Reihung der Nebensätze ist es kaum möglich zu durchschauen, welche Zuschreibungen sich negativ oder positiv auf die Ausgangsqualität beziehen, wodurch die gesamte Beschreibung etwas Einheitliches wie auch Zirkuläres erhält. Die Formulierungen nehmen durchaus poetische Züge an, zu nennen ist etwa der Parallelismus in *übergegoeteten gotheit* oder die klangvolle Steigerung am Ende des folgenden Zitates auf *un* und *ú*: *daz die ungesihtigen vernunft überfüllet mit den unbekanten, ungesihtigen, überglestigen liechten*.

Für das hier beschriebene Verfahren gibt die Vita ein geeignetes Beispiel, das noch einen Schritt über die bisher beschriebenen hinausgeht. In ihm wird die geometrische Vorstellung eines Kreises transzendiert, dessen Mittelpunkt überall und Umfang nirgends ist.⁴⁴² In einem Druck der Vita findet sich eine Abbildung⁴⁴³ der Figur, womit sie weiter als die bisherigen Beispiele reicht, weil sie bildlose Formulierungen wieder in Bildlichkeit zurückübersetzt.

4.5 Zur Bewertung der mystischen Sprache Seuses: Die Syntax der entbildeten Sprache

Seuses Phasen des mystischen Weges entsprechen, wie Stirnimann herausgestellt hat, bestimmte Sprachhaltungen: dem anfangenden Mensch die bildgebende Sprache, dem zunehmenden die gleichnisgebende und dem fortgeschrittenen Menschen die Rede der *guten Unterscheidung* (4).⁴⁴⁴ Die hier beschriebenen Befunde der Bildlosigkeit reihen sich in die letztgenannte ein, denn hier findet Seuse eine Methode der Beschreibung des religiösen Erlebnisses, in der er bildlose Zusammenhänge körperlich – sinnlich ausmalt. Dieses Sprechen ist gleichermaßen

Morphemen und Phonemen.“ Die Gesetzlichkeiten der Sprachbildung, von Stirnimann als Assoziation bezeichnet, werden in den vorliegenden Ausführungen beschrieben.

⁴⁴² Vgl. B Kapitel LI S. 178, 12-13. Diese Figur entspricht dem, was Flasch: Kues (2001) S. 257 bei Nikolaus von Kues als Sprache in *Minima und Maxima* beschreibt: „Diese Größtheit kann nicht größer oder kleiner sein. Sie ist das Maximum, das mit dem Minimum zusammenfällt.“ Und auch bei Mechthild von Magdeburg finden sich Ähnlichkeiten, die Haug (1984) S. 497 wie folgt beschreibt: „das Göttliche ist das Hohe und zugleich jenseits von allem Hoch-sein, also Überhöhung oder Abgrund.“

⁴⁴³ Der zweite Druck des Exemplars, Druck 1512, vgl. Diethelm (1988) S. 248.

⁴⁴⁴ *guot underschaid* (B Prolog S. 3, 16). Hierzu siehe Stirnimann (1980) S. 231.

paradoxal, tautologisch und transzendierend. In der Fülle bilden sie einen eigenständigen Aspekt in der Vita, die erst vom Ende der mystischen Entwicklung her mit Bildlosigkeit erklärt werden kann. So entstammt ein Großteil der Belege Kapitel LII, nur einzelne Kapitel II.⁴⁴⁵

In der Forschung wurde die Paradoxalität der Sprache Seuses gesehen, die auf den Einfluss Eckharts zurückgeführt wird: „Suso’s ambivalence in part reflectes the confluence of two partly irreconcilable sets of attitudes. To this mixture, he added an interest, inherited from Meister Eckhart, in a highly intellectual form of mysticism that ostensibly shunned all forms of imagery.“⁴⁴⁶ Die vorliegenden Ausführungen werten die vorgeführten Quellenbelege einer entgrenzten Syntax als Begründung für eine Vermutung, wie sie Haug äußerte. Seuse geht über Eckhart hinaus, indem er ihn konkretisiert: „Und doch entwirft auch er [= Seuse] – gegen das weglose Konzept des Meisters – ein Wegmodell, und er gibt dabei dem Erfahrungsprozeß überraschend viel Raum.“⁴⁴⁷

Der Versuch, für Seuses Sprache einen angemessenen Begriff zu finden, kann sich an der Bezeichnung der Imagination orientieren: Hier malt Seuse innere Bilder in sinnlicher Ausgestaltung, nur dass nun der Referent bildlos ist. Unter Wiederholung der Sprachform Seuses wäre im Vergleich etwa zu *überoffenbarer Schein*⁴⁴⁸ die Methode als überimaginative Bildlosigkeit zu bezeichnen. An dieser Stelle wird dafür die Formulierung Transsumption herangezogen: In wörtlicher Bedeutung handelt es sich bei der Transsumption um das Einfügen sprachlicher Einheiten in einen vorgegebenen Zusammenhang,⁴⁴⁹ und auch Seuse fügt in die bildreich imaginative Sprache seinen Gedanken der Bildlosigkeit ein: Die Bildlosigkeit wird mittels körperlich-sinnlicher Attribute ausgedrückt.

⁴⁴⁵ *glanzenrichen widerglast* [...] (B Kapitel II S. 10, 21f.).

⁴⁴⁶ Hamburger (1989) S. 26.

⁴⁴⁷ Haug: Erfahrung (1997) S. 527.

⁴⁴⁸ Vgl. B Kapitel LII S. 190, 13-20.

⁴⁴⁹ Transsumption (lat.: transsumere): In der Diplomatik als Fachwort kultiviert, das das Einfügen einer Urkunde in eine vorhandene als Form der Bestätigung meint, auch ‚Insertion‘ genannt. A. M. Haas prägt einen eigenen Begriff für Seuses Sprachhaltung, die er als „transkategoriales“ Sprechen beschreibt. Haas: Seuse Verfasserlexikon (1992). Spalte 1120.

Der Begriff Transsumption findet sich bei Nikolaus von Kues und wird hier rückwirkend auf die Mystik Seuses angewendet. Mit Transsumption beschreibt Cusanus eine Methode, mit Bildern, die in einen anderen, transzendenten Kontext eingereiht sind, den unbeschreibbaren Gott zu beschreiben. Zwei Belege des Cusaners veranschaulichen die Transsumption:

Wenn eine Untersuchung vom Bild aus geschieht, ist es jedoch notwendig, daß beim Bild, in dessen übertragenem Verhältnisbezug das Unbekannte erforscht wird, kein Zweifel besteht, da der Weg zum Ungewissen nur durch das Vorausgesetzte und Gewissen möglich ist.⁴⁵⁰

Wenn ich mit Hilfe von Begriffen über die Gottheit sprach, dann mußt du diese auf die göttliche Natur übertragen.⁴⁵¹

Auch hier fügt Nikolaus von Kues sprachliche Beschreibungen in einen davon unterschiedenen Zusammenhang ein, der Beschreibung Gottes. Bei ihm dient in der Regel die Mathematik dazu, transsumptiv Gott sprachlich darstellbar zu machen.

Das von Seuse entwickelte Verfahren der Transsumption nimmt die sprachskeptischen Bemerkungen seiner Vorgehensweise ernst⁴⁵² und entspricht in seiner Paradoxalität fast allen Kennzeichen mystischen Sprechens, wie W. Haug sie beschreibt: „1) die apophatische Aussage (Negation), 2) die affirmative Übersteigerung ($\upsilon\pi\epsilon\rho$ -Bildungen), 3) die offene, evtl. sich steigernde Reihung, 4) die Hyperbel, 5) antithetische Formulierungen, insbesondere Oxymoron und

⁴⁵⁰ Quando autem ex imagine inquisito fit, necesse est nihil dubii apud imaginem esse, in cuius transsumptiva proportione incognitum investigatur, cum via ad incerta non nisi per praesupposita et certa esse possit. Deutsches und lateinisches Zitat nach: Nikolaus Kues: De docta ignorantia. In: Philosophisch-Theologische Schriften. Hrsg.: Leo Gabriel. Übersetzung: Wilhelm Dupré. Bd. I. S. 228. Die Cusanus-Zitate sind nicht kursiv, weil dies meiner Einleitung folgend nur Zitate Seuses und Eckharts als Quellengrundlage der Untersuchung kennzeichnet.

⁴⁵¹ Dum enim de divinitate per terminos locutus sum, eos ad eius naturam transsumas. Deutsches und lateinisches Zitat nach: Ebd.: De coniecturis. Schriften Bd. II. S. 200.

⁴⁵² *Und weil gute Werke ohne allen Zweifel mehr unterweisen und dem Menschen eigentlich so recht sein Herz erheben, mehr denn Worte allein, so redet es weiterhin in gleichnisgebender Weise von mancherlei heiligen Werken, die in Wahrheit also geschahen* (4).

Und wan guotú werk ane allen zwivel me wisent und dem menschen neiswi reht sin herz erluphent, me denn wort allein, so seit es für sich an hin mit glichnusgebender wise von mengerley hailigen werken, dú in der wahrheit also geschahen (B Prolog S. 3, 10).

Paradoxie, und 6) die Metapher.⁴⁵³ Seuse lässt in der Sprache konventionelle Semantik und Syntax zurück und führt sie „an ihre Grenze“.⁴⁵⁴ Der historische Beitrag Seuses ist es dabei, die Grenze sprechbar zu machen, so dass für ihn die Konsequenz des mystischen Sprachproblems nicht mehr gilt: „Das Sprechen mündet ins Schweigen [...]“.⁴⁵⁵ Ihm gelingt dies, indem er an Eckhart anknüpft, der wie Seuse nicht mehr vorgegebene Formen mystischen Sprechens kultiviert, sondern der Abgeschlossenheit eine Vielzahl von Ausdrücken verleiht, welche als Syntax der Entbildung bei Seuse wirksam werden. Indem Seuse in transsumptiver Sprache den genauen Referenten im Unklaren lässt, entgeht er dem mystischen Verschweigen, gleichzeitig überwindet er aber auch festgefügte Metaphoriken als privilegiertes Ausdrucksmittel religiöser Erfahrung.⁴⁵⁶

Transsumption ist, und auch dies unterscheidet sie von Materialisation oder Imagination, keine Übung, vielmehr beendet sie die religiösen Handlungen des Leidens und Schauens. In Anknüpfung an den Sprachgebrauch Seuses ließe sich diese als überwirkende Nicht-Handlung bezeichnen. Insgesamt entwickelt er ein Beschreibungssystem, das Wahrnehmungsstrukturen und die ihnen vorausgehenden Wirklichkeitsannahmen verändert.

Auch wenn Seuse keine Handlungsanweisungen gibt, ist der bildlose Eindruck trotzdem noch mit körperlichen Attributen versehen, die von ihm in den Beschreibungen plastisch ausgemalt werden, und welche nicht zulassen, Bildlosigkeit als körperlos zu bewerten,⁴⁵⁷ sondern beides, Bildlosigkeit und Körperlichkeit als

⁴⁵³ Haug (1984) S. 494.

⁴⁵⁴ Haug (1984) S. 500.

⁴⁵⁵ Haug (1984) S. 501.

⁴⁵⁶ So auch Haug (1984) S. 507 „Seuse rettet das Ganz-Andere der Differenz über seine Sprach- und Gleichnistheorie.“

⁴⁵⁷ Widersprochen wird z. B., als ein exemplarisches Beispiel dafür, dass Bildlosigkeit mit Körperlosigkeit gleichgesetzt wird, Diethelm (1988) S. 151: „Körper und Bilder fallen auf dieser Stufe des Weges und der nachfolgenden Beschreibung einfach weg, sind nicht mehr vorhanden.“ Auch muss nicht bei dem folgendem Urteil von Haug: Erfahrung (1997) S. 528 innegehalten werden: „Nicht nur schlagen die äußeren Qualen des ersten Teils der ‚Vita‘ im zweiten Teil in innere Leiden um, sondern es geht die bildhafte Sprache in den letzten Kapiteln in eine abstrakte Erörterung über.“

transsumptive Sprache miteinander zu kombinieren vermag.⁴⁵⁸ Allerdings fehlt dem transsumptiv beschriebenen Eindruck, weil er bildlos ist, die genaue Referenz, denn zwar besitzt das bildlose Erlebnis einen transzendenten Bezugspunkt, aber im Vergleich zu den Objekten, welche körperliche Imaginationen als Gegenstände der Anbetung ausmalen, bleibt die transsumptive Beschreibung hier vieldeutig.

Seuse innoviert mit der entbildeten Syntax der Transsumption die von ihm selbst als mystischer Weg geschilderte Formen des Leiden und bildlichen Schauens, und es bleibt zu fragen, ob er damit nicht Imagination als Andachtsübung überwindet und mit Bildlosigkeit eine Haltung schafft, welche in ihrer Wirkung eine bildlose Kontemplation begründet: „A mystical poem of the late thirteenth century, the ‚Büchlein von der Tochter Syon‘, defines contemplation as unmediated vision [...]“.⁴⁵⁹ Dies ist nicht zuletzt auf den Einfluss Eckharts zurückzuführen, dessen Rede vom grundlosen Grund kennzeichnend für sein Denken ist,⁴⁶⁰ innerhalb dessen sich das bildlos- Werden und Formulierungen der Nichtigkeit finden. Mit Seuses Prädikationen der Bildlosigkeit knüpft er an die Ausführungen des Meisters an, die er mit sinnlichen Wendungen fortschreibt und veranschaulicht.

⁴⁵⁸ Schon Stirnimann (1980) S. 232 weist auf die Gleichzeitigkeit bildlicher und unbildlicher Sprache hin- allerdings nur im Nebeneinander und nicht wie in der hier dargestellten Auffassung, beides als Gesetz der Sprachwerdung derselben Formulierungen wie etwa *weiselose weise* zu verstehen.

⁴⁵⁹ Hamburger (1989) S. 27 untersucht hier mystische Formen kontemplierender Bildandachten von dominikanischen Nonnen in der Folgezeit Seuses.

⁴⁶⁰ Vgl. Haug (1984) S. 497.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Hrsg. und übersetzt von Josef Quint u.a. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart 1936ff.
- Pfeiffer, Franz: Deutsche Mystiker. Bd. II. Meister Eckhart. Predigten, Traktate. Neudruck des Jahres 1962 der Ausgabe Leipzig 1857.
- Seuse, Heinrich: Deutsche Schriften. Im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte. Hrsg. v. Karl Bihlmeyer. Stuttgart 1907. Übersetzung nhd.: Nikolaus Heller: Des Mystikers Heinrich Seuse deutsche Schriften. Regensburg 1926.
- Künzle, Pius (Hrsg.): Heinrich Seuses Horologium Sapientiae. Erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer. Reihe: Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens. Bd. 23. Freiburg 1977.

Forschungsliteratur

Mit Kurzsigel sind die Angaben versehen, die in der Arbeit zitiert wurden. Darüber hinaus ist in das Literaturverzeichnis für das Thema hilfreiche, ergänzende oder weiterführende Literatur aufgenommen.

- Acklin Zimmermann (1998)*: Acklin Zimmermann, Béatrice W.: Die Nonnenviten als Modell einer narrativen Theologie. In: Haug, Walter; Schneider-Lastin, Wolfram (Hgg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neue erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Tübingen 2000. S. 563-580.
- Acklin Zimmermann (1993)*: Acklin Zimmermann, Béatrice W.: Gott im Denken berühren. Die theologischen Implikationen der Nonnenviten. Reihe: Dokimion Bd. 15. Freiburg (Schweiz) 1993.
- Acklin Zimmermann (1994)*: Acklin Zimmermann, Béatrice W. (Hrsg.): Denkmodelle von Frauen im Mittelalter. Reihe: Dokimion 15. Freiburg (Schweiz) 1994.
- Aertsen, Jan A.: Natur, Mensch und der Kreislauf der Dinge bei Thomas von Aquin. In: Mensch und Natur im Mittelalter. In: Zimmermann, Albert; Speer, Andreas (Hgg.): Mensch und Natur im Mittelalter. 1. Halbband. Berlin, New York 1992. Reihe: Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln. Bd. 21/1. S. 143-161.
- Albert, Karl: Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum. Ratingen, Kastellaun 1976.
- Albert, Karl: Meister Eckhart und die Quellen seiner Philosophie. In: Philosophischer Literaturanzeiger. Ein Referatsorgan für die Neuerscheinungen und ihrer gesamten Grenzgebiete. Jg 32 1979. S. 168-177.

- Albert, Karl: Meister Eckhart und die Deutsche Mystik. In: Philosophischer Literaturanzeiger. Ein Referatsorgan für die Neuerscheinungen und ihrer gesamten Grenzgebiete. Jg 36 1983. S. 196-207.
- Albert, Karl: Meister Eckharts Mystik der Seinserkenntnis. In: Ruh, Kurt (Hrsg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg. 1984. S. 7-17.
- Altrock (2001)*: Altrock, Stephanie; Ziegeler, Hans-Joachim: Vom *diener der ewigen wisheit* zum Autor Heinrich Seuse. Autorschaft und Medienwandel in den illustrierten Handschriften und Drucken von Heinrich Seuses ‚Exemplar‘. In: Peters, Ursula (Hrsg.): Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150 – 1450. Reihe: Germanistische Symposien-Berichtsbände Bd. 23. Stuttgart 2001. S. 150-188.
- Angenendt (1980)*: Angenendt, Arnold: Seuses Lehre vom Ablaß. In: Bäumer, Remigius (Hrsg.): Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh. Paderborn, München, Wien, Zürich 1980. S. 143-154.
- Angenendt (1993)*: Angenendt, Arnold: Figur und Bildnis. In: Kerscher, Gottfried (Hrsg.): Hagiographie und Kunst: Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur. Berlin 1993. S. 107-120.
- Angenendt (1997)*: Angenendt, Arnold: Religion zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Der Prozeß des Mittelalters. In: Kasper, Clemens M.; Schreiner, Klaus (Hgg.): Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters. Reihe: Melville, Gert (Hrsg.): Vita regularis. Band 5. Münster 1997. S. 37-50.
- Angenendt (1999)*: Angenendt, Arnold: Die Liturgie bei Heinrich Seuse. In: Felten, Franz J. und Jaspert, Nikolas (Hgg.): Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag. Berlin 1999. Reihe: Berliner Historische Studien. Band 31. Ordensstudien XIII. S. 877-899.
- Aristoteles: Über die Seele. Griechischer Text in der Edition von Bihl, Wilhelm und Apelt, Otto. Hrsg. v. Seidl, Horst. Reihe: Meiner Philosophische Bibliothek Nr 476. Hamburg 1995. S. VII-LVII.
- Artikel Leib, Körper. In: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hgg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5. Basel 1990. Sp. 173-185.
- Artikel Leib - Seele Verhältnis. In: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hgg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5. Basel 1990. Sp. 185-206.
- Artikel Leiden. In: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hgg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5. Basel 1990. Sp. 206-211.
- Assmann, Aleida: Zur Metaphorik der Erinnerung. In: Assmann, Aleida; Harth, Dietrich (Hgg.): Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung. Frankfurt am Main 1991. S. 13-35.
- Assmann, Aleida: Die Sprache der Dinge. Der lange Blick und die wilde Semiose. In: Gumbrecht, Hans Ulrich; Pfeiffer, Karl Ludwig (Hgg.): Materialität der Kommunikation. Frankfurt am Main 1988. S. 237-252.
- Assmann, Aleida: Zeichen-Allegorie-Symbol. In: Assmann, Jan (Hrsg.): Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie. Reihe: Studien zum Verstehen fremder Religionen. Bd. 6. Gütersloh 1993. S. 28-51.
- Assmann (1991)*: Assmann, Jan: Die Katastrophe des Vergessens. Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik. In: Assmann, Aleida; Harth, Dietrich (Hgg.): Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung. Frankfurt am Main 1991. S. 337-355.
- Assmann: Herz (1993)*: Assmann, Jan: Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten. In: Ders. (Hrsg.): Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen

- Anthropologie. Reihe: Studien zum Verstehen fremder Religionen. Bd. 6. Gütersloh 1993. S. 81-114.
- Assmann: Innerer Mensch (1993)*: Assmann, Jan: Vorwort. In: Ders. (Hrsg.): Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie. Reihe: Studien zum Verstehen fremder Religionen. Bd. 6. Gütersloh 1993. S. 9-11.
- Assmann (1995)*: Assmann, Jan: Kulturelles Gedächtnis als normative Erinnerung. Das Prinzip 'Kanon' in der Erinnerungskultur Ägyptens und Israels. In: Oexle, Otto Gerhard (Hrsg.): Memoria als Kultur. Göttingen 1995. S. 95-115.
- Auerbach, Erich: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Bern/München 1977.
- Bächtold-Stäubli, Hanns (Hrsg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Band 5. Berlin und Leipzig 1932/ 33.
- Bauer (1988)*: Bauer, Dieter R., Dinzelbacher, Peter (Hgg.): Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter. Köln 1988.
- Bauer (1990)*: Bauer, Dieter R.: Diskussionsüberblick. In: Dinzelbacher, Peter (Hrsg.): Frauenmystik im Mittelalter. 2. Auflage. Ostfildern 1990. S. 366-391.
- Bauer, Martin: 'Secundum modum Albertistarum'- ein albertistischer Kommentar zu De anima (Köln 1482) im Vergleich mit dem Text des Albertus. In: Meyer, Gerbert und Zimmermann, Albert (Hgg.): Albertus Magnus, Doctor universalis. Walberberger Studien: Philosophische Reihe. Band 6. Mainz 1980. S. 7-47.
- Baxandall (1984)*: Baxandall, Michael: Die Wirklichkeit der Bilder. Malerei und Erfahrung im Italien des 15. Jahrhunderts. Übersetzt von Hans Günter Holl. Frankfurt am Main 1984.
- Beck, P. Magnus: Wege der Mystik bei Thomas von Aquin. St. Ottilien 1990.
- Beierwaltes (1963)*: Beierwaltes, Werner: Der Begriff des 'unum in nobis' bei Proklos. In: Wilpert, Paul (Hrsg.): Die Metaphysik im Mittelalter. Berlin 1963. Reihe: Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln. Bd. 2. Berlin 1963. S. 255-266.
- Beierwaltes (1972)*: Beierwaltes, Werner: Platonismus und Idealismus. Frankfurt a. M. 1972.
- Beierwaltes (1984)*: Beierwaltes, Werner: Einführung. In: Ruh, Kurt (Hrsg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg. 1984. S. 116-125.
- Beierwaltes (1985)*: Beierwaltes, Werner: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt a. M. 1985.
- Beierwaltes (1998)*: Beierwaltes, Werner: Platonismus im Christentum. Reihe: Philosophische Abhandlungen Bd. 73. Frankfurt am Main 1998.
- Beling (2000)*: Beling, Marcus: Der Körper als Pergament der Seele. Gedächtnis, Schrift und Körperlichkeit bei Mechthild von Magdeburg und Heinrich Seuse. In: Wischermann, Clemens und Haas, Stefan (Hgg.): Körper mit Geschichte. Der menschliche Körper als Ort der Selbst- und Weltdeutung. Reihe: Studien zur Geschichte des Alltags. Bd. 17. Stuttgart 2000. S. 109-132.
- Belting, Hans: Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München 1990.
- Benz (1979)*: Benz, Ernst: Vision und Offenbarung. Zürich 1979.
- Berger, Klaus: Die Ausdrücke der unio mystica im Mittelhochdeutschen. Reihe: Germanistische Studien. H. 168. Berlin 1935.
- Berger, Klaus: Innen und Außen in der Welt des Neuen Testaments. In: Assmann, Jan (Hrsg.): Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie. Reihe: Studien zum Verstehen fremder Religionen. Bd. 6. Gütersloh 1993. S. 161-168.
- Bernhart, Josef: Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance. München 1922.

- Bertau, Karl: Sprache als Spur der Abwesenheit- nicht nur im Stuttgarter Ackermann. In: Lindemann, Dorothee; Volkmann, Berndt; Wegera, Klaus-Peter (Hgg.): *bibelwort und wildiu maere*. Festschrift für Eberhard Nellmann zum 65. Geburtstag. Reihe: Göppinger Arbeiten zur Germanistik. Nr. 618. Göppingen 1995. S. 393-398.
- Beutin, Wolfgang: *Anima*. Untersuchungen zur Frauenmystik des Mittelalters. Teil 1: Probleme der Mystikforschung - Mystikforschung als Problem. Reihe: Metscher, Thomas; Beutin, Wolfgang (Hgg.): *Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte*. Band 19. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1997.
- Bindschedler (1985)*: Bindschedler, Maria: Die Trostgründe Meister Eckharts für die Königin Agnes von Ungarn. In: B., M.: *Mittelalter und Moderne*. Gesammelte Schriften zur Literatur. Zur Feier des 65. Geburtstages hrsg. von Andre Schnyder. Bern 1985 S. 154-160.
- Bindschedler (1966)*: Bindschedler, Maria: Seuses Begriff der Ritterschaft. In: Filthaut, Ephrem M. (Hrsg.): *Heinrich Seuse*. Studien zum 600. Todestag 1366-1966. Köln 1966. S. 233-241.
- Blank (1962)*: Blank, Walter: Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts. Eine Studie zur hagiographischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der Visionen und ihrer Lichtphänomene. Freiburg i. Breisgau 1962.
- Blank, Wilhelm: Zur narrativen Bildstruktur im Mittelalter. In: Harms, Wolfgang; Speckenbach, Klaus (Hgg.): *Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit*. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion. Tübingen 1992. S. 25-43.
- Blumrich (1994)*: Blumrich, Rüdiger: Zu Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae*. In: Craemer-Ruegenberg, Ingrid (Hrsg.): *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*. Berlin 1994. Bd. 2. S. 620-632.
- Boiadjiev, Tzotcho: Der menschliche Körper und seine Lebenskräfte in der Ideenwelt des Mittelalters. Ein Versuch über die mittelalterliche Erotik. In: Zimmermann, Albert; Speer, Andreas (Hgg.): *Mensch und Natur im Mittelalter*. 2. Halbband. Berlin, New York 1992. Reihe: *Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln. Bd. 21/2. S. 143-161.
- Böhmer (1954)*: Böhmer, Philotheus; Gilson, Etienne: *Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*. 2. Auflage Paderborn 1954.
- Bräuer (1992)*: Bräuer Rolf: Kriterien der Literaturgeschichtsschreibung. In: Ders. und Ehrismann, Gustav (Hgg.): *Mediävistische Literaturgeschichtsschreibung*. Gustav Ehrismann zum Gedächtnis. Symposium Greifswald, 18.9. bis 23.9.1991. Göppingen 1992. S. 63-80.
- Brembeck (1998)*, Brembeck, Stefan: *Der Begriff der Bildung bei Meister Eckhart*. Univ. Diss. Passau 1998.
- Brodwin, Paul Eric; Mary-Jo DelVecchio Good; Byron Good (Hgg.): *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*. Berkeley 1992.
- Brundage, James A.; L. Bullough; Vern L. (Hgg.): *Handbook of Medieval Sexuality*. New York, London 1996.
- Bühlmann, Joseph: *Christuslehre und Christumystik des Heinrich Seuse*. Luzern 1942.
- Bürkle (1994)*: Bürkle, Susanne: Weibliche Spiritualität und imaginierte Weiblichkeit. Deutungsmuster und -perspektiven frauenmystischer Literatur im Blick auf die Thesen Carolin Walker Bynums. In: *ZfdPh* 113 (Sonderband), 1994. S. 116-143.
- Bürkle (1999)*: Bürkle, Susanne: *Literatur im Kloster: historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts*. Reihe: *Bibliotheca Germanica* Bd. 38. Tübingen, Basel 1999.
- Büttner (1959)*: Büttner, Theodora; Werner, Ernst: *Circumcellionen und Adamiten - Zwei Formen mittelalterlicher Haeresie*. Berlin 1959.

- Burkhardt, Hans: Die unverstandene Sinnlichkeit. Wiesbaden 1963.
- Bynum (1982)*: Bynum, Caroline Walker: Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London 1982.
- Bynum (1987)*: Bynum, Caroline Walker: Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women. Berkley, Los Angeles, London 1987.
- Bynum (1996)*: Bynum, Caroline Walker: Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Große. Frankfurt am Main 1996.
- Cassirer (1956)*: Cassirer, Ernst: Der Begriff der Symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. Vorträge der Bibliothek Warburg 1, 1921-22. In: E. C.: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt 1956.
- Cassirer (1990)*: Cassirer, Ernst: An Essay on Man. 1944. New Haven. Dt. Übs. v. Reinhard Kaiser: Ernst Cassirer: Versuch über den Menschen. Frankfurt am Main 1990.
- Clouse, Rebecca: A Postmodern Look at the Mystical Body. In: *Mystics Quarterly* 20/1. März 1994. S. 3-9.
- Craemer-Ruegenberg (1980)*: Craemer-Ruegenberg, Ingrid: Albertus Magnus. München 1980.
- Craemer-Ruegenberg, Ingrid: Die Seele als Form in einer Hierarchie von Formen. Beobachtungen zu einem Lehrstück aus der *De anima*-Paraphrase Alberts des Großen. In: Meyer, Gerbert; Zimmermann, Albert (Hgg.): Albertus Magnus, *Doctor universalis*. Walberberger Studien: Philosophische Reihe. Band 6. Mainz 1980. S. 59-89.
- Curtius (1967)*: Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. 6. Auflage. Bern und München 1967.
- Davies, Oliver: Predigt 18: 'Adolescens, tibi dico Surge'. In: Steer, Georg; Sturlese, Loris (Hgg.): *LECTURA ECKHARDI*. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet. Bd. 1. Stuttgart, Berlin, Köln 1998. S. 97-117.
- Degenhardt (1997)*: Degenhardt, Ingeborg: Studien zum Wandel des Eckhartbildes. Leiden 1967.
- Dempff, Alois: Meister Eckhart. Freiburg im Breisgau 1960.
- Denifle: Grundanschauung (1886)*: Denifle, Heinrich: Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre. In: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*. 2/1886. S. 417-615.
- Denifle: Predigtweise (1886)*: Denifle, Heinrich: Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystik. In: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*. 2/1886. S. 641-652.
- Denifle: Deutsche Mystiker (1951)*: Denifle, Heinrich: Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts. Beitrag zur Deutung ihrer Lehre. Freiburg/Schweiz 1951.
- Derrida (1972)*: Derrida, Jacques: Das Theater der Grausamkeit und die Geschlossenheit der Repräsentation. In: J. D.: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt am Main 1972. S. 351- 380.
- Diethelm (1988)*: Diethelm, Anna Margaretha: Durch Sin Selbs Unerstorben Vichlichkeit Hin Zuo Grosser Loblichen Heilikeit. Körperlichkeit in der Vita Heinrich Seuses. Reihe: Haas, Alois Maria (Hrsg.): Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700. Bd. 1. Bern, Fankfurt am Main, New York, Paris 1988.
- Dinzelbacher: Mentalitätsgeschichte (1981)*: Dinzelbacher, Peter: Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1993.
- Dinzelbacher: Visionsliteratur (1981)*: Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Reihe: Bosl, Karl (Hrsg.): Monographien zur Geschichte des Mittelalters. Bd. 23. Stuttgart 1981.

- Dinzelbacher: Interpretation (1988)*: Dinzelbacher, Peter: Zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 117. 1988. S. 1-23.
- Dinzelbacher: Mittelalterliche Visionsliteratur (1989)*: Dinzelbacher, Peter (Hrsg.): Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie. Darmstadt 1989.
- Dinzelbacher: Frauenmystik (1990)*: Dinzelbacher, Peter (Hrsg.): Frauenmystik im Mittelalter. 2. Auflage. Ostfildern 1990.
- Dinzelbacher: Christliche Mystik (1994)*: Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Paderborn, München, Wien, Zürich 1994.
- Döpp, Siegmund, Geerlings, Wilhelm (Hgg.): Lexikon der antiken christlichen Literatur. Freiburg, Basel, Wien 1998.
- Duden, Barbara: Body History-Körpergeschichte. A Repertory. Ein Repertorium. Reihe: Müller-Jerina, Alwin; Weyrauch, Erdmann (Hgg.): TANDEM- Kultur- und Sozialgeschichte. Band 1. Wolfenbüttel 1990.
- Egerding (1984)*: Egerding, Michael: Got bekennen. Strukturen der Gotteserkenntnis bei Meister Eckhart. Interpretation ausgewählter Predigten. Frankfurt am Main, Bern, New York 1984.
- Egerding (1997)*: Egerding, Michael: Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik. 2 Bde. Paderborn 1997.
- Enders (1993)*: Enders, Markus: Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse. Reihe: Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. Nr. 37. Paderborn, München, Wien, Zürich 1993.
- Enders (1994)*: Enders, Markus: Das mystische Wissen Seuses. Ein Beitrag zu seiner theologischen Relevanz. In: Blumrich, Rüdiger; Kaiser, Phillip (Hgg.): Heinrich Seuses Philosophia spiritualis. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.- 4. Oktober 1991. Reihe: Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/ Eichstätt. Bd. 17. Wiesbaden 1994. S. 139-173.
- Enders (1999)*: Enders, Markus: Von der Wahrheits- zur Weisheitssuche im Dialog. Bemerkungen zur Entwicklung der Form des Dialogs im Werk Heinrich Seuses. In: Jacobi, Klaus (Hrsg.): Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter. Reihe: ScriptOralia Bd. 115. Tübingen 1999. S. 359-378.
- Feher, Michael; Nadaff, Ramona; Tazi, Nadia: Fragments for a history of the Human Body. 3 Bde. New York 1989.
- Filthaut: Studien (1996)*: Filthaut, Ephrem M. (Hrsg.): Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366-1966. Köln 1966.
- Filthaut: Seuse (1996)*: Filthaut, Ephrem M.: Heinrich Seuse in dominikanisch-priesterlich-seelsorgerlicher Sicht. In: Ders. (Hrsg.): Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366-1966. Köln 1966. S. 267-305.
- Fischer, Heribert: Thomas von Aquin und Meister Eckhart. In: Theologie und Philosophie. Jg. 49. 1974. S. 213-235.
- Flasch: Intention (1974)*: Flasch, Kurt: Die Intention Meisters Eckharts. In: Sprache und Begriff. Festschrift für Bruno Liebrucks. Meisenheim 1974. S. 292-318.
- Flasch: Procedere ut imago (1984)*: Flasch, Kurt: Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg. In: Ruh, Kurt (Hrsg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg. 1984. S. 125-135.
- Flasch: Denken (1986)*: Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. Stuttgart 1986.

- Flasch: Einführung (1987)*: Flasch, Kurt: Einführung in die Philosophie des Mittelalters. Darmstadt 1987.
- Flasch: Deutsche Mystik (1988)*: Flasch, Kurt: Meister Eckhart und die ‚Deutsche Mystik‘ – Zur Kritik eines historiographischen Schemas. In: Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam K. Michalski. Reihe: Bochumer Studien zur Philosophie 10. Amsterdam 1988. S. 439-463.
- Flasch: Predigt 52 (1998)*: Flasch, Kurt: Predigt 52: 'Beati pauperes spiritu'. In: Steer, Georg; Sturlese, Loris (Hgg.): LECTURA ECKHARDI. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet. Bd. 1. Stuttgart, Berlin, Köln 1998. S. 163-201.
- Flasch: Kues (2001)*: Flasch, Kurt: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Sonderausgabe. Frankfurt am Main 2001.
- Fohrmann (1997)*: Fohrmann, Jürgen: Diskurs. In: Weimar, Klaus (Hrsg.): Reallexikon der Deutschen Literaturwissenschaft. Berlin, New York 1997. S. 372-374.
- Gebauer, Gunter; Wulf, Christoph: Mimesis. Kultur-Kunst-Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg 1992.
- Gieraths, P.; Kunibert M.: Die Pastorale Klugheit in den asketischen Forderungen bei Jordan von Sachsen und Heinrich Seuse. In: Filthaut, Ephrem M. (Hrsg.): Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366-1966. Köln 1966. S. 305-319.
- Gladigow, Burkhard: Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter. In: Approaches to Iconology. Reihe: Visible Religion. Annual for Religious Iconography Bd. 4-5. Leiden 1985/86. S. 114-133.
- Gladigow, Burkhard: 'Tiefe der Seele' und 'inner space'. Zur Geschichte eines Topos von Heraklit bis zur Science Fiction. In: Assmann, Jan (Hrsg.): Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie. Reihe: Studien zum Verstehen fremder Religionen. Bd. 6. Gütersloh 1993. S. 114-133.
- Göhler, Peter: Zum Boten in der Liebeslyrik um 1200. In: Wenzel, Horst (Hrsg.): Gespräche-Boten-Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter. Reihe: Philologische Studien und Quellen. Heft 143. Berlin 1997. S. 77-86.
- Graf (1988)*: Graf, Dietrich: Eingefleischte Metaphern. Die Vergesellschaftung des Individuums an der Nahtstelle von Sprache und Realität. Reihe: tuduv- Studien Sozialwissenschaften. Bd. 45. München 1988.
- Grabmann (1923)*: Grabmann, Martin: Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters. Augsburg 1923.
- Grubmüller: Verändern (2001)*: Grubmüller, Klaus: Verändern und Bewahren: zum Bewusstsein vom Text im deutschen Mittelalter. In: Peters, Ursula (Hrsg.): Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450. Reihe: Germanistische Symposien-Berichtsbände Bd. 23. Stuttgart 2001. S. 8-33.
- Grubmüller: Überlieferung (2002)*: Grubmüller, Klaus: Überlieferung – Text – Autor. Zum Literaturverständnis des Mittelalters. In: Schiewer, Hans-Jochen; Stackmann, Karl (Hgg.): Die Präsenz des Mittelalters in seinen Handschriften. Ergebnisse der Berliner Tagung in der Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, 6.-8. April 2000. Tübingen 2002. S. 5-17.
- Grundmann: Deutsche Mystik (1934)*: Grundmann, Herbert: Die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur und Geschichte Bd. XII 1934. S. 400-429.
- Grundmann: Bildungsnorm (1958)*: Grundmann, Herbert: Litteratus – illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter. In: Archiv für Kulturgeschichte. Bd. 40 1958. S. 1-65.
- Grundmann: Religiöse Bewegung (1961)*: Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. 2., verbesserte und ergänzte Auflage 1961.

- Haas: Selbsterkenntnis Eckhart (1968):* Haas, Alois M.: Zur Frage der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart. In: Stirnimann, Heinrich O.P. (Hrsg.): Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Jg. 15 1968. S. 190-261.
- Haas: Selbsterkenntnis Seuse (1970):* Haas, Alois M.: Thema und Funktion der Selbsterkenntnis im Werk Heinrich Seuses. In: FZPhTh 84. 1970. S. 84-138.
- Haas: Selbsterkenntnis Tauler (1971):* Haas, Alois M.: Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse. Reihe: Dokimion Bd. 3. Freiburg/Schweiz 1971.
- Haas: geistliches Leben (1979):* Haas, Alois M.: Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens. Reihe: Kriterien Bd. 51. Einsiedeln 1979.
- Haas: Sermo mysticus (1979):* Haas, Alois M.: Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik. Reihe: Dokimion Bd. 4. Freiburg/Schweiz 1979.
- Haas: Deutsche Sprache (1980):* Haas, Alois M.: Meister Eckhart und die deutsche Sprache. In: Kern, Udo (Hrsg.): Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute. Grünewald 1980. S. 146-169.
- Haas: Einführung (1984):* Haas, Alois M.: Einführung. In: Ruh, Kurt (Hrsg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg. 1984. S. 1-7.
- Haas: Mort mystique (1984):* Haas, Alois M.: Mort mystique. In: Ders.: Geistliches Mittelalter. Reihe: Dokimion. Band 8. Freiburg/Schweiz 1984. S. 477-500.
- Haas: Predigtprogramm (1984):* Haas, Alois M.: Meister Eckharts geistliches Predigtprogramm. In: Ders.: Geistliches Mittelalter. Reihe: Dokimion. Band 8. Freiburg/Schweiz 1984. S. 317-337.
- Haas: Theologie und Spiritualität (1984):* Haas, Alois M.: Die deutsche Mystik im Spannungsfeld von Theologie und Spiritualität. In: Grenzmann, Ludger; Stackmann, Karl (Hgg.): Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposion Wolfenbüttel 1981. Stuttgart 1984. S. 604-640.
- Haas: Was ist Mystik (1986):* Haas, Alois M.: Was ist Mystik? In: Ruh, Kurt (Hrsg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg. 1984. Stuttgart 1986. S. 319-341.
- Haas: Gottleiden (1989):* Haas, Alois M.: In: Ders.: Gottleiden-Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter. Frankfurt am Main 1989.
- Haas: Kues (1989):* Haas, Alois M.: Deum mistice videre... in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik. Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel 24. Basel 1989.
- Haas: Sermo mysticus (1989):* Haas, Alois M.: Sermo mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik. (Dokimion 4). Freiburg (Schweiz) 2. Auflage 1989.
- Haas: Überlegungen zum mystischen Paradox (1991):* Haas, Alois M.: Überlegungen zum mystischen Paradox. In: Jain, Elenor; Margreiter, Reinhard (Hgg.): Probleme philosophischer Mystik. Festschrift für Karl Albert zum siebzigsten Geburtstag. Sankt Augustin 1991. S. 109-124.
- Haas: Das mystische Paradox (1992):* Haas, Alois M.: Das mystische Paradox. In: Geyer, Paul; Hagenbüchle, Roland (Hgg.): Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens. Tübingen 1992. S. 273-297.
- Haas: Kirchenkritik (1992):* Haas, Alois M.: Civitatis Ruinae. Heinrich Seuses Kirchenkritik. In: Janota, Johannes (Hrsg.): Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger. Bd. 1. Tübingen 1992. S. 389-405.
- Haas: Seuse Verfasserlexikon (1992):* Haas, Alois M.: Heinrich Seuse. In: Ruh, Kurt (Hrsg.): Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2. Auflage. Band 8. Berlin, New York 1992. Sp. 1109-1133.
- Haas: Gelassenheit (1996):* Haas, Alois M.: Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik. 2. Auflage Bern 1996.

- Haas: Predigt 12 (1998)*: Haas, Alois M.: Predigt 12: 'Qui audit me'. In: Steer, Georg; Sturlese, Loris (Hgg.): LECTURA ECKHARDI. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet. Bd. 1. Stuttgart, Berlin, Köln 1998. S. 25-43.
- Haas: Verständlichkeit mystischer Erfahrung (2000)*: Haas, Alois M.: Die Verständlichkeit mystischer Erfahrung. In: Haug, Walter; Schneider-Lastin, Wolfram (Hgg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neue erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Tübingen 2000. S. 9-29.
- Haas: Mystik im Kontext (2004)*: Haas, Alois M.: Mystik im Kontext. München 2004.
- Habermas (1976)*: Habermas, Jürgen: Was heißt Universalpragmatik?. In: Apel, Karl-Otto (Hrsg.): Sprachpragmatik und Philosophie. Frankfurt a.M. 1976. S. 174-272.
- Hahn (1988)*: Hahn, Alois: Kann der Körper ehrlich sein? In: Gumbrecht, Hans Ulrich; Pfeiffer, Karl Ludwig (Hgg.): Materialität der Kommunikation. Frankfurt am Main 1988. S. 666-680.
- Hahn (1990)*: Hahn, Alois: Religiöse Dimension der Leiblichkeit. In: Volker Kapp (Hrsg.): Die Sprache der Zeichen und Bilder: Rhetorik und nonverbale Kommunikation in der frühen Neuzeit. Reihe: Ars Rhetorica 1. Marburg 1990. S. 130-142.
- Hahn (1993)*: Hahn, Alois: Handschrift und Tätowierung. In: Gumbrecht, Hans Ulrich; Pfeiffer, Karl Ludwig (Hgg.): Schrift. München 1993. S. 201-219.
- Halfwassen (1997)*: Halfwassen, Jens: Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg. In: Theologie und Philosophie. Vierteljahresschrift. Bd. 72. Freiburg, Basel, Wien 1997. S. 337-359.
- Hamburger (1989)*: Hamburger, Jeffrey F.: The Use of Images in the Pastoral Care of Nuns: The Case of Heinrich Suso and the Dominicans. In: The Art Bulletin. Ausgabe März 1989. S. 20-46.
- Harth, Dietrich (Hrsg.): Die Erfindung des Gedächtnisses. Reihe: Kronauer. Ulrich (Hrsg.): Exkursionen. Frankfurt am Main 1991.*
- Hasebrink: Grenzverschiebung (1992)*: Hasebrink, Burkhard: Grenzverschiebung. Zu Kongruenz und Differenz von Latein und Deutsch bei Meister Eckhart. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 121. 1992. S. 369-398.
- Hasebrink: Inzitative Rede (1992)*: Hasebrink, Burkhard: Formen inzitativer Rede bei Meister Eckhart. Untersuchungen zur literarischen Konzeption der deutschen Predigt. Reihe: Texte und Textgeschichte Bd. 32. Tübingen 1982.
- Hasebrink: Predigtverfahren (1992)*: Hasebrink, Burkhard: Das Predigtverfahren Meister Eckharts. Beobachtungen zur thematischen und pragmatischen Kohärenz der Predigt Q 12. In: Mertens, Volker; Schiewer, Hans-Jochen (Hgg.): Die deutsche Predigt im Mittelalter. Reihe: Internationales Symposium 1989. Tübingen 1992. S. 150-168.
- Hasebrink: Predigt 71 (1998)*: Hasebrink, Burkhard: Predigt 71: 'Surrexit autem Saulus'. In: Steer, Georg; Sturlese, Loris (Hgg.): LECTURA ECKHARDI. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet. Bd. 1. Stuttgart, Berlin, Köln 1998. S. 219-247.
- Hasebrink: Einic Ein (2002)*: Hasebrink, Burkhard: Ein Einic Ein. Zur Darstellbarkeit der Liebeseinheit in mittelhochdeutscher Literatur. In: PBB Nr. 124 2002 Heft 3. S. 442-465.
- Haug: Gebet (1977)*: Haug, Walter: Gebet und Hieroglyphe. Zur Bild- und Architekturbeschreibung in der mittelalterlichen Dichtung. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. Band 106. Heft 3. 1977. S. 163-183.
- Haug: Allegorie (1978)*: Haug, Walter: Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978. Reihe: Schöne, Albrecht (Hrsg.): Germanistische Symposien Berichtsbände. Nr. III. Stuttgart 1979.

- Haug: Schriftlichkeit (1983):* Haug, Walter: Schriftlichkeit und Reflexion. In: Assmann, Aleida; Assmann, Jan (Hgg.): Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation I. München 1983. S. 141-157.
- Haug: Grundlegung (1984):* Haug, Walter: Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens. In: Ruh, Kurt (Hrsg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg. 1984. S. 494-508.
- Haug: Ästhetik (1997):* Haug, Walter: Weisheit, Reichtum und Glück. Über mittelalterliche und neuzeitliche Ästhetik. In: Ders.: Brechungen auf dem Weg zur Individualität: Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters. Tübingen 1997. S. 17-31.
- Haug: Begierde (1997):* Haug, Walter: Struktur, Gewalt und Begierde. Zum Verhältnis von Erzählmuster und Sinnkonstitution in mündlicher und schriftlicher Überlieferung. In: Ders.: Brechungen auf dem Weg zur Individualität: Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters. Tübingen 1997. S. 3-17.
- Haug: Erfahrung (1997):* Haug, Walter: Grundformen religiöser Erfahrung als epochale Positionen: Vom frühmittelalterlichen Analogiemodell zum hoch- und spätmittelalterlichen Differenzmodell. In: Ders.: Brechungen auf dem Weg zur Individualität: Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters. Tübingen 1997. S. 501-531.
- Haug: Literaturkanon (1997):* Haug, Walter: Klassikerkataloge und Kanonisierungseffekte. Am Beispiel des mittelalterlich-hochhöfischen Literaturkanons. In: Ders.: Brechungen auf dem Weg zur Individualität: Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters. Tübingen 1997. S. 45-59.
- Haug: Rede und Schrift (1997):* Haug, Walter: Das Geständnis. Liebe und Risiko in Rede und Schrift. In: Wenzel, Horst (Hrsg.): Gespräche-Boten-Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter. Reihe: Philologische Studien und Quellen. Heft 143. Berlin 1997. S. 23-45.
- Haug: Das Wort (1997):* Haug, Walter: Das Wort und die Sprache bei Meister Eckhart. In: Ders.: Brechungen auf dem Weg zur Individualität: Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters. Tübingen 1997. S. 579-592.
- Haug: Predigt 63 (1998):* Haug, Walter: Predigt 63: 'got ist mynne'. In: Steer, Georg; Sturlese, Loris (Hgg.): LECTURA ECKHARDI. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet. Bd. 1. Stuttgart, Berlin, Köln 1998. S. 201-219.
- Haug: Wendepunkte (1999):* Wendepunkte in der Geschichte der Mystik. In: Ders.: (Hrsg.): Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze. Tübingen 1999. S. 357-377.
- Heinzle, Joachim (Hrsg.): Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit. Bd. II: Vom hohen zum späten Mittelalter. Teil 2: Wandlungen und Neuansätze im 13. Jh. (1220/30-1280/90). 2. Aufl. Tübingen 1994.
- Heinzmann (1994):* Heinzmann, Richard: Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten. Berlin, Köln 1994.
- Herold (1985):* Herold, Norbert: Bild der Wahrheit- Wahrheit des Bildes. Zur Deutung des 'Blicks aus dem Bild' in der Cusanischen Schrift 'De visione Dei'. In: Gerhardt, Volker; Herold, Norbert (Hgg.): Wahrheit und Begründung. Würzburg 1985.
- Hille-Coates (2003):* Hille-Coates, Gabriele: Lux und lumen in den Bibelkommentaren Meister Eckharts. Göttingen 2003.
- Hillenbrand (1997):* Hillenbrand, Eugen: Der Strassburger Konvent der Predigerbrüder in der Zeit Eckharts. In: Jacobi, Klaus (Hrsg.): Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen. Reihe: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge. Bd. 7. Berlin 1997. S. 151-175.

- Hirschberger (1969)*: Hirschberger, Johannes: Platonismus im Mittelalter. In: Beierwaltes, Werner (Hrsg.): Platonismus in der Philosophie des Mittelalters. Reihe: Wege der Forschung Bd. CXCVII. Darmstadt 1969. S. 56-73.
- Hirschberger: Seele und Leib (1969)*: Hirschberger, Johannes: Seele und Leib in der Spätantike. In: Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt am Main. Band 8. Jg. 1969. Nr. 1.
- Hofmann: Freigeister (1966)*: Hofmann, Georg: Die Brüder und Schwestern des freien Geistes zur Zeit Heinrich Seuses. In: Filthaut, Ephrem M. (Hrsg.): Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366-1966. Köln 1966. S. 9-33.
- Hofmann: Seuse Schriften (1966)*: Hofmann, Georg (Übersetzer): Heinrich Seuse. Deutsche Schriften. Übertragen und herausgegeben von G. Hofmann. Düsseldorf 1966.
- Hogrebe, Wolfram: Mantik und Allegorese. In: Harms, Wolfgang; Speckenbach, Klaus (Hgg.): Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion. Tübingen 1992. S. 73-93.
- Holenstein-Hasler, Anne-Marie: Studien zur Vita Heinrich Seuses. Zeitschrift für Schweizer Kirchengeschichte. Nr. 62. 1968. S. 185-332.
- Honemann, Volker: Der Laie als Leser. In: Schreiner, Klaus (Hrsg.): Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien Bd. 20. München 1992. S. 241-253.
- Hubrath (1996)*: Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur 'memoria' im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn. Paderborn 1996.
- Hummler, Susanne: Sprache als Medium der mystischen Erfahrung. Über das Verhältnis von Aktion, Kontemplation und Sprache in Eckharts Interpretationen von Luk 10, 38. In: Janota, Johannes (Hrsg.): Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger. Bd. 1. Tübingen 1992. S. 363-389.
- Illich, Ivan: Von der Prägung des Er-Innerns durch das Schriftbild. Überlegungen zur Arche Noah des Hugo von St. Victor. In: Assmann, Aleida; Harth, Dietrich (Hgg.): Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung. Frankfurt am Main 1991. S. 48-56.
- Illich (1991)*: Illich, Ivan: Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand. Aus dem Englischen von Ylva Eriksson-Kuchenbuch. Reihe: Luchterhand Essay. Hrsg.: Freimut Duve. Frankfurt am Main 1991.
- Imhof, Arthur E. (Hrsg.): Leib und Leben in der Geschichte der Neuzeit. Berlin 1983.
- TRE Art. Predigt: Isnard, W. Frank: Predigt. Art. TRE Bd. 27 1997. S. 248-262.*
- Jacobi (1997)*: Jacobi, Klaus (Hrsg.): Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen. Reihe: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge. Bd. 7. Berlin 1997.
- Jeggle, Utz: Im Schatten des Körpers. Vorüberlegungen zu einer Volkskunde der Körperlichkeit. In: Zeitschrift für Volkskunde 76. 1980.
- Joessen, Uta: Die Terminologie der Innerlichkeit in den deutschen Werken Heinrich Seuses. Frankfurt am Main 1983.
- Jungclaussen (1986)*: Jungclaussen, Emmanuel: Leid und Erleuchtung. Eine Hinführung zu Heinrich Seuse. In: Heinrich Seuse. Deutsche Schriften. Übertragen und herausgegeben von G. Hofmann. Düsseldorf 1986. S. 406-428.
- Kaiser (1994)*: Kaiser, Philipp: Die Christozentrik der philosophia spiritualis Heinrich Seuses. In: Blumrich, Rüdiger; Kaiser, Philipp (Hgg.): Heinrich Seuses Philosophia spiritualis. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.-4. Oktober 1991. Reihe: Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/ Eichstätt. Bd. 17. Wiesbaden 1994. S. 109-124.
- Karrer, Otto: Von Meister Eckhart und seiner Nachwirkung. In: Schweizerische Rundschau 35. 1935/36. S. 403-416.

- Keller, Hildegard Elisabeth: Wort und Fleisch. Körperallegorien, mystische Spiritualität und Dichtung des St. Trudperter Hohenliedes im Horizont der Inkarnation. Reihe: Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700. Bd. 15. Bern, Frankfurt am Main, New York, Paris 1993.
- Keller, Hildegard Elisabeth: 'wan got geschuof inen nie schemeliche lide'. Zur Geschichte der Sexualität und Scham im Spiegel des 'Fließenden Lichts der Gottheit' der Mechthild von Magdeburg. In: Brinker, Claudia; Herzog, Urs; Largier, Niklaus und Michel, Paul (Hgg.): *Contemplata aliis tradere*. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität. Bern, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Paris, Wien 1995. S. 19-47.
- Keller (2002)*: Keller, Hildegard Elisabeth: Vom beredten Bekenntnis Verstummender. Kommunikationstheoretische und sprachtheologische Reflexionen zu menschlicher Sprachnot in deutschsprachiger Literatur. In: *LiLi* Heft 32 2002. S. 48-78.
- Kemper, Hans-Georg: Allegorische Allegorese. Zur Bildlichkeit und Struktur mystischer Literatur (Mechthild von Magdeburg und Angelus Silesius). In: Haug, Walter: *Formen und Funktionen der Allegorie*. Symposium Wolfenbüttel 1978. Reihe: Germanistische Symposien Berichtsbände. Nr. III. Stuttgart 1979. S. 90-126.
- Kern (1980)*: Kern, Udo (Hrsg.): *Freiheit und Gelassenheit*. Meister Eckhart heute. Grünewald 1980.
- Kern (2003)*: Kern, Udo: "Gottes Sein ist mein Leben". Philosophische Brocken bei Meister Eckhart. Reihe: Theologische Bibliothek Töpelmann. Bd. 121. Berlin New York 2003.
- Kerscher, Gottfried: Einleitung: Die Mentalität des mittelalterlichen Hagiographen und das Gegensatzpaar Hagiographie und Kunst. In: Kerscher, Gottfried (Hrsg.): *Hagiographie und Kunst: Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur*. Berlin 1993. S. 11-21.
- Kobusch, Theo: *Mystik als Metaphysik des moralischen Seins*. Bemerkungen zur spekulativen Ethik Meister Eckharts. In: Ruh, Kurt (Hrsg.): *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposium Kloster Engelberg. 1984. S. 49-63.
- Koch (1969)*: Koch, Josef: Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus. In: Beierwaltes, Werner (Hrsg.): *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*. Reihe: Wege der Forschung Bd. CXCVII. Darmstadt 1969. S. 317-343.
- Koch: Schriftauslegungen (1973)*: Koch, Josef: Sinn und Struktur der Schriftauslegungen Meister Eckharts. In: Ders.: *Kleine Schriften*. Band 1. Rom 1973. S. 399-428.
- Köbele: Bilder (1993)*: Köbele, Susanne: *Bilder der unbegriffenen Wahrheit*. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache. Tübingen und Basel 1993.
- Köbele: Schriftauslegung (1993)*: Susanne Köbele, *Primo aspectu monstruosa*. Schriftauslegung bei Meister Eckhart. In: *ZfDA* 122, 1993, S. 62-81.
- Köbele: Grammatik (1994)*: Köbele, Susanne: *Biwort Sin. „Absolute“ Grammatik bei Meister Eckhart*. In: *ZfdPh* 113 (Sonderband), 1994. S. 190-206.
- Köbele: Hunde des Herrn (1994)*: Köbele, Susanne: Meister Eckhart und die ‚Hunde des Herrn‘. Vom Umgang der Kirche mit ihren Ketzern. In: *PBB* Nr. 124 2002 Heft 1. S. 48-73.
- Köbele Predigt 16b (1998)*: Köbele, Susanne: Predigt 16b: 'Quasi vas auri solidum'. In: Steer, Georg; Sturlese, Loris (Hgg.): *LECTURA ECKHARDI*. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet. Bd. 1. Stuttgart, Berlin, Köln 1998. S. 43-75.
- Köpf, Ulrich: Ein Modell religiöser Erfahrung in der monastischen Theologie: Bernhard von Clairvaux. In: Haug, Walter; Mieth, Dietmar (Hgg.): *Religiöse Erfahrung*. Historische Modelle in christlicher Tradition. München 1992. S. 109-125.

- Köpping, Klaus Peter: Person. In: Cancik, Hubert; Gladigow, Burkhard (Hgg.): Handbuch der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe. Karl-Heinz Kohl. Bd. IV. Stuttgart, Berlin, Köln 1998. S. 312-321.
- Kösslin, Konrad: Körper-Verständnisse. In: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung. Neue Folge Hessische Blätter für Volkskunde. Bd. 31: Körper-Verständnis-Erfahrung. Hrsg. v. d. Hessischen Vereinigung für Volkskunde durch Max Matter. Marburg 1996. S. 9-21.
- Krause, Burkhardt: 'er enpfienec diu lant unt ouch die magt': Die Frau, der Leib, das Land. Herrschaft und body politic im Mittelalter. In: Krause, Burkhardt und Scheck, Ulrich (Hgg.): Verleiblichungen. Literatur- und kulturgeschichtliche Studien über Strategien, Formen und Funktionen der Verleiblichung in Texten von der Frühzeit bis zum Cyberspace. Reihe: Mannheimer Studien zur Literatur- und Kulturwissenschaft. Band 7. St. Ingbert 1996. S. 31-82.
- Krebs, Engelbert: Elsbeth Stagel. In: Ruh, Kurt (Hrsg.): Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Band 4. Berlin 1953.
- Kreuzer (2000)*: Kreuzer, Johann: Gestalten mittelalterlicher Philosophie. München 2000.
- Krieger (1998)*: Krieger, Gerhard: Mystik und Scholastik. Zur Diskussion um Meister Eckhart im Blick auf seine ‚Quaestiones parisienses‘. Trierer Theologische Zeitschrift Bd. 107 1998. S. 123-147.
- Küsters (1997)*: Küsters, Urban: Zeichen auf der Haut in der religiösen Kultur des Mittelalters. In: Krause, Günter (Hrsg.): Literalität und Körperlichkeit. Littéralité et corporalité. Reihe: Kultur-Kreise/Aries Culturelles. Band 1. Tübingen 1997. S. 47-55.
- Kunze, K.: Deutschsprachige Hagiographie von den Anfängen bis 1350. In: Phillipart, Guy (Hrsg.): Corpus Christianorum. Hagiographie. Internationale Geschichte der lateinischen und einheimischen Literatur im Abendland von den Anfängen bis 1550. Turnhout 1996. Bd. I. S. 211-238.
- Lanczkowski: Gertrud die Große von Helfta: Mystik des Gehorsams. In: Bauer, Dieter R., Dinzelbacher, Peter (Hgg.): Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter. Köln 1988. S. 153-165.
- Langer: Innerlichkeit (1984)*: Langer, Otto: Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart. In: Ruh, Kurt (Hrsg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg. 1984. S. 17-33.
- Langer: Gottesgeburt (1986)*: Langer, Otto: Meister Eckharts Lehre von der Gottesgeburt und vom Durchbruch in der Gottheit und seine Kritik mystischer Erfahrung. In: Schmidt, Margot; Bauer, Dieter R. (Hgg.): 'Eine Höhe, über die nichts geht'. Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik? 1. Band 1966. Reihe: Mystik in Geschichte und Gegenwart. Stuttgart, Bad Cannstatt 1986. S. 135-147.
- Langer: Seelengrund (1987)*: Langer, Otto: Eckharts Lehre vom Seelengrund. In: Schmidt, Margot; Bauer, Dieter R. (Hgg.): Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung Theologia mystica in Weingarten vom 7.-10. November 1985. Reihe: Mystik in Geschichte und Gegenwart. Band 5. Stuttgart, Bad Cannstatt 1987. S. 173-193.
- Langer: Mystische Erfahrung (1987)*: Langer, Otto: Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. München und Zürich 1987.
- Langer: Frauenmystik (1990)*: Langer, Otto: Zur dominikanischen Frauenmystik im spätmittelalterlichen Deutschland. In: Dinzelbacher, Peter (Hrsg.): Frauenmystik im Mittelalter. 2. Auflage. Ostfildern 1990. S. 341-347.

- Langer: Erfahrung (1992)*: Langer, Otto: Zum Begriff der Erfahrung in der mittelalterlichen Frauenmystik. In: Haug, Walter; Mieth, Dietmar (Hgg.): Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition. München 1992. S. 229-247.
- Langer: Vision (1994)*: Langer, Otto: Vision und Traumvision in der spätmittelalterlichen dominikanischen Frauenmystik. In: Hiestand, Rudolf (Hrsg.): Traum und Träumen. Inhalt, Darstellung, Funktionen einer Lebenserfahrung in Mittelalter und Renaissance. Reihe: Studia humaniora Bd. 24. Düsseldorf 1994. S. 67-84.
- Langer: Publikum (1997)*: Langer, Otto: Meister Eckhart und sein Publikum am Oberrhein. Zur Anwendung rezeptionstheoretischer Ansätze in der Meister-Eckhart-Forschung. In: Jacobi, Klaus (Hrsg.): Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen. Reihe: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge. Bd. 7. Berlin 1997. S. 175-193.
- Langer: Negation (2000)*: Langer, Otto: *Sich läzen, sin selbes vernihten*. Negation und ‚Ich-Theorie‘ bei Meister Eckhart. In: Haug, Walter; Schneider-Lastin, Wolfram (Hgg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neue erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Tübingen 2000. S. 317-346.
- Langer: Einheit (2002)*: Langer, Otto: Meister Eckhart. Die Einheit von Theologie, Philosophie und Spiritualität. In: Köpf, Ulrich (Hrsg.): Theologen des Mittelalters. Eine Einführung. Darmstadt 2002. S. 149-167.
- Langer: Christliche Mystik (2004)*: Langer, Otto. Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konfliktes. Darmstadt 2004.
- Largier: Anima (1987)*: Largier, Niklaus: Anima mea liquefacta est. Der Dialog der Seele mit Gott bei Mechthild von Magdeburg und Heinrich Seuse. In: IKaZ 16 1987. S. 227-237.
- Largier: Zeit (1989)*: Largier, Niklaus: Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit. Ein Aufriß des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. Reihe: Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700. Band 8. Bern, Frankfurt am Main und New York 1989.
- Largier: Entfremdung (1991)*: Largier, Niklaus: 'In einicheit und in der wüestunge'. Entfremdung und Selbsterkenntnis bei Mechthild von Magdeburg und Hadewijch. In: Begegnung mit dem Fremden. Grenzen-Traditionen-Vergleiche. Band 9: Erfahrene und imaginierte Fremde. (Akten des 8. Internationalen Germanisten-Kongresses. Tokyo 1990 Band 9.) München 1991. S. 268-280.
- Largier: Meister Eckhart (1993)*: Largier, Niklaus: Meister Eckhart. Werke Bd. 1 und 2. Texte und Übersetzungen von Josef Quint u.a. Hrsg. und kommentiert von Niklaus Largier. Frankfurt am Main 1993.
- Largier, Niklaus: 'intellectus in deum ascensus'. Intellekttheoretische Auseinandersetzungen in Texten der deutschen Mystik. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 69. 1995. S. 423-471.
- Largier: Dekonstruktion (1995)*: Largier, Niklaus: Repräsentation und Negativität. Meister Eckharts Kritik der Dekonstruktion. In: Brinker, Claudia; Herzog, Urs; Largier, Niklaus und Michel, Paul (Hgg.): *Contemplata aliis tradere*. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität. Bern, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Paris, Wien 1995. S. 471-491.
- Largier Perspektiven (1995)*: Largier, Niklaus: Meister Eckhart: Perspektiven der Forschung. 1980-1993. In: ZfdPh 114 (1995). S. 52-89. In: Largier, Niklaus; Brinker- von der Heyde, Claudia (Hgg.): *Homo Medietas - Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag*. Lang Frankfurt a.M. 1999.
- Largier: Historiographie (2000)*: Largier, Niklaus: Von Hadewijch, Mechthild und Dietrich zu Eckhart und Seuse? Zur Historiographie der ‚deutschen Mystik‘ und der

- ‚deutschen Dominikanerschule‘. In: Haug, Walter; Schneider-Lastin, Wolfram (Hgg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neue erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Tübingen 2000. S. 93-117.
- Lehmann, Walter: Einleitung zu Heinrich Seuse: Schriften Bd. 1. Jena 1911. S. 1-52.
- Leider, Kurt: Deutsche Mystiker: Meister Eckhart, Nikolaus von Kues, Jakob Böhme. Hamburg 1973.
- Leisegang, Hans: Die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele und der Natur. In: Zeitschrift für Philosophische Forschung. Bd. 4. 1949. S. 161-183.
- Lentes (1993)*: Lentes, Thomas: Die Gewänder der Heiligen- Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Gebet, Bild und Imagination. In: Kerscher, Gottfried (Hrsg.): Hagiographie und Kunst: Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur. Berlin 1993. S. 120-152.
- Lentes (1995)*: Lentes, Thomas: Der Körper als Ort des Gedächtnisses-Der Körper als Text. In: Geissmar-Brandi, Christoph; Louis, Eleonora (Hgg.): Glaube Hoffnung Liebe Tod. Ausstellung der Kunsthalle Wien/ Graphische Sammlung Albertina. Katalog. Wien 1995. S. 76-79.
- Lentes (1995)*: Lentes, Thomas: Nur der geöffnete Körper schafft Heil. Das Bild als Verdoppelung des Körpers. In: Geissmar-Brandi, Christoph; Louis, Eleonora (Hgg.): Glaube. Hoffnung. Liebe. Tod. Ausstellung der Kunsthalle Wien/Graphische Sammlung Albertina. Katalog. Wien 1995. S. 152-155.
- Lewis, Gertrud Jaron: Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters. Mit einem Anhang zu Beatrijs von Nazareth und Hadewijch von F. Wilaert und M.-J. Govers. Reihe: Bibliographien zur deutschen Literatur des Mittelalters. H. 10. Berlin 1989.
- Lichtenstein (1966)*: Lichtenstein, Ernst: Zur Entwicklung des Bildungsbegriffs von Meister Eckhart bis Hegel. Reihe: Pädagogische Forschungen. Veröffentlichungen des Comenius-Instituts Bd. 34. Heidelberg 1966.
- Liebeschütz (1972)*: Liebeschütz, Hans: Meister Eckhart und Moses Maimonides. In: Wagner, Fritz (Hrsg.): Archiv für Kulturgeschichte. Jg. 54 1972. S. 64-96.
- Liertz, Rhaban: Die Naturkunde von der menschlichen Seele nach Albert dem Großen. Köln 1933.
- Löser: Diskussionsbericht (1984)*: Löser, Freimut: Diskussionsbericht. In: Ruh, Kurt (Hrsg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg. 1984. S. 94-116.
- Löser: Nachlese (1992)*: Löser, Freimut: Nachlese. Unbekannte Texte Meister Eckharts in bekannten Handschriften. In: Mertens, Volker; Schiewer, Hans-Jochen (Hgg.): Die deutsche Predigt im Mittelalter. Reihe: Internationales Symposium 1989. Tübingen 1992. S. 125-149.
- Löser: Einzelpredigt (1992)*: Löser, Freimut: Einzelpredigt und Gesamtwerk. Autor und Redaktortext bei Meister Eckhart. In: Editio Bd. 6 1992. S. 43-63.
- Löser: Armutslehre (1995)*: Freimut Löser, Der niht enwil und niht enweiz und niht enhât. Drei übersehene Texte Meister Eckharts zur Armutslehre. In: Brinker, Claudia; Herzog, Urs; Largier, Niklaus und Michel, Paul (Hgg.): Contemplata aliis tradere. Frankfurt a.M. 1995. S. 391-439.
- Löser: ‚Bürglein-Predigt‘ (1999)*: Löser, Freimut: Eine Zweitfassung von Meister Eckharts ‚Bürglein-Predigt‘ (DW I Nr. 2). In: Largier, Niklaus; Brinker- von der Heyde, Claudia (Hgg.): Homo Medietas - Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag. Frankfurt a.M. 1999. S. 241-273.
- Löser: Melk (1999)*: Löser, Freimut: Meister Eckhart in Melk. Reihe: Grubmüller, Klaus; Kunze, Konrad und Steer, Georg (Hgg.): Texte und Textgeschichte Bd. 48. Tübingen 1999.

- Löser: Predigt 19 (1999)*: Löser, Freimut: Predigt 19: 'Sta in porta domus domini'. In: Steer, Georg; Sturlese, Loris (Hgg.): LECTURA ECKHARDI. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet. Bd. 1. Stuttgart, Berlin, Köln 1998. S. 117-151.
- Löser: Beten (2000)*: Löser, Freimut: Oratio est cum deo confabulatio. Meister Eckharts Auffassung vom Beten und seine Gebetspraxis. In: Haug, Walter; Schneider-Lastin, Wolfram (Hgg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neue erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Tübingen 2000. S. 283-316.
- Luff, Robert: Wissensvermittlung im europäischen Mittelalter: ‚Imago mundi‘-Werke und ihre Prologe. Tübingen 1999.
- Lutterbach, Hubertus: 'Chartas aut venditiones aut donationes facere'. Literalität und Mönchwerdung im frühen Mittelalter. Kasper, Clemens M.; Schreiner, Klaus (Hgg.): Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters. Reihe: Melville, Gert (Hrsg.): Vita regularis. Band 5. Münster 1997. S. 75-91.
- Maas (1985)*: Maas, Utz: Lesen -Schreiben -Schrift. Zur Demotisierung eines professionellen Arkanums. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik. Bd. 15. 1985. S. 55-82.
- Manstetten (1993)*: Manstetten, Reiner: Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes. München 1993.
- Margreiter (1977)*: Margreiter, Reinhard: Mystik zwischen Oralität und Literalität. Meister Eckhart und die Theorie medialer Noetik. In: Jacobi, Klaus (Hrsg.): Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen. Reihe: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge. Bd. 7. Berlin 1997. S. 15-45.
- Matter, Max: Blicke auf den Körper. In: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung. Neue Folge Hessische Blätter für Volkskunde. Bd. 31: Körper-Verständnis-Erfahrung. Hrsg. v. d. Hessischen Vereinigung für Volkskunde durch Max Matter. Marburg 1996. S. 23-33.
- Matsui (1997)*: Matsui, Yoshiyasu: Die Freiheit bei Meister Eckhart. In: Philosophisches Jahrbuch. Jg. 104 2. Halbband. Freiburg und München 1997. S. 241-262.
- McGinn, Bernard: Die Mystik im Abendland. Bd. 2: Entfaltung. Aus dem Englischen übersetzt von Wolfgang Schermann. Freiburg, Basel, Wien 1996.
- McGinn, Bernard: Sermo IV: 'Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia'. In: Steer, Georg; Sturlese, Loris (Hgg.): LECTURA ECKHARDI. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet. Bd. 1. Stuttgart, Berlin, Köln 1998. S. 289-317.
- Meinhardt (1997)*: Meinhardt, Helmut: Exaktheit und Mutmaßungscharakter der Erkenntnis. In: Jacobi, Klaus (Hrsg.): Nikolaus von Kues. München 1979. S. 101- 121.
- Mertens (1998)*: Mertens, Volker: Strukturen – Texte – Textgeschichte. Zum wissenschaftlichen Werk von Kurt Ruh. In: Eckart C. Lutz (Hrsg.): Das Mittelalter und die Germanisten. Zur neueren Methodengeschichte der Germanischen Philologie. Reihe: Scrinium Friburgense 11. Fribourg 1998. S. 49-62.
- Michel: Ikonographie (1979)*: Michel, Paul: Tiere als Symbol und Ornament. Möglichkeiten und Grenzen der ikonographischen Deutung gezeigt am Beispiel des Zürcher Grossmünsterkreuzgangs. Wiesbaden 1979.
- Michel: Seuse (1980)*: Michel, Paul: Heinrich Seuse als Diener des göttlichen Wortes. Persuasive Strategien bei der Verwendung von Bibelziten im Dienste seiner pastoralen Aufgaben. In: Haas, Alois M.; Ders. (Hgg.): Das 'Einig Ein'. Studien zu Theorie und Sprache der Deutschen Mystik. Freiburg 1980. S. 281- 369.

- Michel: Stilwandel (1992)*: Michel, Paul: Stilwandel bei Heinrich Seuse. In: Burger, Harald; Haas, Alois M. und von Matt, Peter (Hgg.): *Verborum Armor. Studien zur Geschichte und Kunst der deutschen Sprache. Festschrift für Stefan Sonderegger zum 65. Geburtstag.* Berlin, New York 1992. S. 297-341.
- Michel: Textbezug (1992)*: Michel, Paul: Übergangsformen zwischen Typologie und anderen Gestalten des Textbezugs. In: Harms, Wolfgang; Speckenbach, Klaus (Hgg.): *Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion.* Tübingen 1992. S. 43-74.
- Michel: Symbolik (1995)*: Michel, Paul (Hrsg.): *Symbolik des menschlichen Leibes.* Bern 1995.
- Mieth (1969)*: Mieth, Dietmar: Die Einheit von *vita activa* und *contemplativa* in den deutschen Predigten und Traktaten bei Meister Eckhart und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur christlichen Lebens. Reihe: Studien zur Geschichte der katholischen Moralthologie 15. Regensburg 1969.
- Mieth, Dietmar: Annäherung an Erfahrung - Modelle religiöser Erfahrung im Christentum. In: Haug, Walter; Mieth, Dietmar (Hgg.): *Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition.* München 1992. S. 1-17.
- Mieth, Dietmar: Kontemplation und Gottesgeburt - die religiöse Erfahrung im Christentum und die christliche Erfahrung des Religiösen bei Meister Eckhart. In: Haug, Walter; Mieth, Dietmar (Hgg.): *Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition.* München 1992. S. 205-229.
- Mohr TRE Art. Erbauungsliteratur*: Mohr, Rudolf: Erbauungsliteratur im Mittelalter. Art. TRE Bd. 10 1997. S. 43-50.
- Mojsisch (1977)*: Mojsisch, Burkhard: Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg. Reihe: Kurt Flasch (Hrsg.): Beihefte zu Dietrich von Freiberg *opera omnia*. Beiheft 1. Hamburg 1977.
- Mojsisch (1983)*: Mojsisch, Burkhard: Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit. Hamburg 1983.
- Mojsisch (1997)*: Mojsisch, Burkhard: ‚Dieses Ich‘: Meister Eckharts Ich- Konzeption. In: Flasch, Kurt und Jeck, Udo Reinhold (Hgg.): *Das Licht der Vernunft: Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter.* 1997. S. 100-109.
- Mojsisch (1998)*: Mojsisch, Burkhard: Predigt 48: 'alliu glichiu dinc minnent sich'. In: Steer, Georg; Sturlese, Loris (Hgg.): *LECTURA ECKHARDI. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet.* Bd. 1. Stuttgart, Berlin, Köln 1998. S. 151-163.
- Moos, Peter von: Zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit: Dialogische Interaktion im lateinischen Hochmittelalter. In: Keller, Hagen; Wollasch, Joachim (Hgg.): *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster.* Bd. 25. Berlin und New York 1991. S. 300-315.
- Morris, David B.: *Geschichte des Schmerzes.* Frankfurt am Main, Leipzig 1994.
- Müller (2001)*: Müller, Jan-Dirk: Einleitung. In: Peters, Ursula (Hrsg.): *Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150 – 1450.* Reihe: Germanistische Symposien-Berichtsbände Bd. 23. Stuttgart 2001. S. 3-7.
- Mundhenk (1980)*: Mundhenk, Johannes: Die Seele im System des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie. Hamburg 1980.
- Newhauser, Richard: *alle sunde hant unterschiedunge.* Der Tugend- und Lastertraktat als literarische Gattung im Mittelalter. In: Janota, Johannes (Hrsg.): *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger.* Bd. 1. Tübingen 1992. S. 287-305.
- Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. In: Colli, Giorgio und Montinari,azzino (Hgg.): *Werke, kritische Ausgabe.* Sechste Abteilung. Zweiter Band. Berlin 1968.

- Nikolaus Kues: De docta ignorantia. In: Gabriel, Leo (Hrsg.): Philosophisch-Theologische Schriften. Übersetzung: Wilhelm Dupré. Bd. I.
- Nikolaus Kues: De coniecturis. In: Gabriel, Leo (Hrsg.): Philosophisch-Theologische Schriften. Übersetzung: Wilhelm Dupré. Bd. II.
- Nisters, Christiane: Der 'gepineget licham'. Zur Bedeutung des 'Autorinnenkörpers' für die Wahrheitslegitimation des 'Fließenden Lichts der Gottheit'. In: Krause, Günter (Hrsg.): Literalität und Körperlichkeit. Littéralité et corporalité. Reihe: Kultur-Kreise/Aries Culturelles. Band 1. Tübingen 1997. S. 21-47.
- Oberrauch (1993)*: Oberrauch, Martha Maria: Aspekte der Operationalität. Untersuchungen zur Struktur des Cusanischen Denkens. Frankfurt a. M. 1993.
- Oechslin (1980)*: Oechslin, Raphael-L.: Meister Eckhart, der Mystiker. In: Kern, Udo (Hrsg.): Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute. Grünewald 1980. S. 121-127.
- Ohlenroth, Derk: Darbietungsmuster in dominikanischen Schwesternbüchern aus der Mitte des 14. Jahrhunderts. In: Janota, Johannes (Hrsg.): Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger. Bd. 1. Tübingen 1992. S. 423-457.
- Ohly (1977)*: Ohly, Friedrich: Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung. Darmstadt 1977.
- Ohly (1986)*: Ohly, Friedrich: Artikel Haus III (Metapher). Sp. 992. In: RAC 13. 1986. Sp. 905-1063.
- Ohly (1993)*: Ohly, Friedrich: Gebärden der Liebe zwischen Gott und Mensch im St. Trudperter Hohenlied. In: Berchem, Theodor; Heftrich, Eckhard; Kapp, Volker; Link, Franz; Müller, Kurt; Wolf, Alois (Hgg.): Literaturwissenschaftliches Jahrbuch. Bd. 34. 1993. S. 9-33.
- Ohly (1998)*: Ohly, Friedrich (Hrsg.): Das St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis. Reihe: Haug, Walter (Hrsg.): Bibliothek des Mittelalters. Bd. 2. Frankfurt am Main 1998.
- Orth (1992)*: Orth, Ernst Wolfgang: Ist der Neukantianer Ernst Cassirer ein Nominalist? In: Internationale Zeitschrift für Philosophie. Stuttgart. (Metzler). Heft 2 1992. S. 261-272.
- Palmer, Nigel F.: Das Buch als Bedeutungsträger bei Mechthild von Magdeburg. In: Harms, Wolfgang; Speckenbach, Klaus (Hgg.): Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion. Tübingen 1992. S. 217-237.
- Patschovsky, Alexander: Staßburger Beginnenverfolgungen im 14. Jahrhundert. In: Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters. Bd. 30. 1974. S. 56-198.
- Pesch (1995)*: Pesch, Otto Hermann. Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung. Mainz. 3. Auflage 1995.
- Piesch (1966)*: Piesch, Herma: Seuses 'Büchlein der Wahrheit' und Meister Eckhart. In: Filthaut, Ephrem M. (Hrsg.): Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366-1966. Köln 1966. S. 91-135.
- Pleuser (1966)*: Pleuser, Christine: Tradition und Ursprünglichkeit in der Vita Seuses. In: Filthaut, Ephrem M. (Hrsg.): Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366-1966. Köln 1966. S. 135-161.
- Podella, Thomas: Kleid/ Be-, Entkleiden. In: Cancik, Hubert; Gladigow, Burkhard (Hgg.): Handbuch der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe. Bd. III. Stuttgart, Berlin, Köln 1993. S. 381-385.
- Quint, Josef: Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckeharts. In: DVjs 27. 1953. S. 48-76.
- Ragotzky, Hedda und Horst Wenzel (Hgg.): Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen. Tübingen 1990.

- Reffke (1938)*: Reffke, Ernst. Eckhartiana IV. Studien zum Problem der Entwicklung Meister Eckharts im Opus tripartitum. Stuttgart 1938.
- Reiter (1993)*: Reiter, Peter: Der Grund der Seele. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre. Würzburg 1993.
- Ringler, Siegfried: Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien. Zürich 1980.
- Rizek (1999)*: Rizek, Cornelia: Meister Eckhart – schwierige Predigten, schwierige Zuhörerinnen. In: Haas, Alois M.; Kasten, Ingrid (Hgg.): Schwierige Frauen – schwierige Männer in der Literatur des Mittelalters. Bern 1999. S. 267-280.
- Rizek-Pfister (2000)*: Rizek-Pfister, Cornelia: Ein Weg zu Meister Eckharts Armutspredigt. Reihe: Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700. Bd. 30. Grundlagen einer Hermeneutik seiner deutschen Predigten. Bern, Berlin, Brüssel, Frankfurt a.M., New York, Oxford, Wien 2000.
- Rizek-Pfister (2003)*: Rizek-Pfister, Cornelia: Scheinbar Schiefes bei Meister Eckhart – Missgeschick oder geschickte Fügung? In: Michel, Paul und Ganz-Blättler, Ursula (Hgg.): Sinnbildlich schief. Missgeschicke bei Symbolgenese und Symbolgebrauch. Reihe: Schriften zur Symbolforschung Band 13. Bern, Berlin, Brüssel, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien 2003. S. 61-74.
- Rittner, Volker: Krankheit und Gesundheit. Veränderungen in der sozialen Wahrnehmung des Körpers. In: Kamper, Dietmar; Wulf, Christoph (Hgg.): Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt am Main 1982. S. 40-51.
- Ruh: Mystik und Scholastik (1953)*: Ruh, Kurt: Die trinitarische Spekulation in deutscher Mystik und Scholastik. In: ZfdPH 72 1953. S. 24-53.
- Ruh: Altdeutsche Mystik (1956)*: Ruh, Kurt: Altdeutsche Mystik. In: Wirkendes Wort 56/57. S. 135-146 und 212-231.
- Ruh: Editionspraxis (1978)*: Ruh, Kurt: Votum für eine überlieferungskritische Editionspraxis. In: Hödl, Ludwig; Wuttke, Dieter (Hgg.): Probleme der Edition mittel- und neulateinischer Texte. Kolloquium der Deutschen Forschungsgemeinschaft Bonn 26.-28. Februar 1973. Boppard 1978 S. 35-40.
- Ruh: Verfasserlexikon (1979)*: Ruh, Kurt: Meister Eckhart. In: Verfasserlexikon. Band 2. 2. Auflage 1979. Spalte 327-350.
- Ruh: Vorbemerkungen (1982)*: Ruh, Kurt: Vorbemerkungen zu einer neuen Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter. In: MSB, Jg. 1982, Heft 7 München 1982. S. 3-32.
- Ruh: Abendländische Mystik (1984)*: Ruh, Kurt (Hrsg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg. 1984.
- Ruh: Beginenmystik (1984)*: Ruh, Kurt: Beginenmystik. Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete. In: Ders.: Kleine Schriften. Band 2. Berlin New York 1984. S. 237-250.
- Ruh: Spiritualität (1984)*: Ruh, Kurt: Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen. In: K. R.: Kleine Schriften. Band 2. Berlin New York 1984. S. 327-337.
- Ruh: Meister Eckhart (1985)*: Ruh, Kurt: Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker. München 1985.
- Ruh Überlieferungsgeschichte (1985)*: Ruh, Kurt: Überlieferungsgeschichte mittelalterlicher Texte als methodischer Ansatz zu einer erweiterten Konzeption von Literaturgeschichte. In: Ruh, Kurt (Hrsg.): Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung. Beiträge der Würzburger Forschergruppe zur Methode und Auswertung. (TTG 19). Tübingen 1985. S. 262-272.
- Ruh: Mystisches Schweigen (1988)*: Ruh, Kurt: Das mystische Schweigen und die mystische Rede. In: Festschrift für I. Reiffenstein. Göppingen 1988. S. 463-472.

- Ruh: Abendländische Mystik (1990)*: Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. München 1990-1993.
- Ruh: Literatur (1992)*: Ruh, Kurt (Hrsg.): Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2. Auflage. Band 8. Berlin, New York 1992.
- Ruh: Liber Benedictus (1995)*: Ruh, Kurt: Kritisches zu Meister Eckharts 'Liber Benedictus'. Ist die Trostschrift der Königin Agnes von Ungarn gewidmet? In: ZfdA 124, 1995. S. 272-274.
- Ruh: Mystik (1996)*: Ruh, Kurt: Meister Eckhart. In: Geschichte der abendländischen Mystik Bd. 3. München 1996. S. 216-353.
- Ruh: Predigt 4 (1998)*: Ruh, Kurt: Predigt 4: 'Omne datum optimum'. In: Steer, Georg; Sturlese, Loris (Hgg.): LECTURA ECKHARDI. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet. Bd. 1. Stuttgart, Berlin, Köln 1998. S. 1-25.
- Ruh: Kölner Predigten (1999)*: Ruh, Kurt: Zu Meister Eckharts Kölner Predigten. In: ZfdA 128, 1999. S. 42-46.
- Ruhrberg, Christina: Der literarische Körper der Heiligen. Leben und Viten der Christina von Stommeln (1242-1312). Tübingen und Basel 1995.
- Scarry (1992)*: Scarry, Elaine: Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur. Frankfurt am Main 1992.
- Schaefer, Ursula: Individualität und Fiktionalität: Zu einem mediengeschichtlichen und mentalitätsgeschichtlichen Wandel im 12. Jahrhundert. In: Röcke, Werner; Schaefer, Ursula (Hgg.): Mündlichkeit-Schriftlichkeit-Weltbildwandel. Literarische Kommunikation und Deutungsschemata von Wirklichkeit in der Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Reihe: Script Oralia 71. Tübingen 1996. S. 50-71.
- Schaefer, Ursula: Vokalität. Altenglische Dichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Reihe: Script Oralia 39. Tübingen 1992.
- Schleusener-Eichholz (1985)*: Schleusener-Eichholz, Gudrun: Das Auge im Mittelalter. Bd. I+II. Reihe: Münstersche Mittelalter-Schriften. Bd. 35, I+II. München 1985.
- Schmidt, Margot: Elemente der Schau bei Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn. Zur Bedeutung der geistlichen Sinne. In: Dinzelbacher, Peter (Hrsg.): Frauenmystik im Mittelalter. 2. Auflage. Ostfildern 1990. S. 123-152.
- Schmitt (1992)*: Schmitt, Jean-Claude: Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter. Aus dem Französischen von Rolf Schubert und Bodo Schulze. Stuttgart 1992.
- Schmitz (1983)*: Schmitz, Rudolf B.: Sein-Wahrheit-Wort. Thomas von Aquin und die Lehre von der Wahrheit der Dinge. Dissertation Münster 1983.
- Schönberger (1997)*: Schönberger, Rolf: Was sind ‚Grobe Liute‘? Eckharts Reflexion des Verstehens. In: Jacobi, Klaus (Hrsg.): Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen. Reihe: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge. Bd. 7. Berlin 1997. S. 239-261.
- Schönberger (2000)*: Schönberger, Rolf: Denken und Innwerden des Einen. In: Kobusch, Theo (Hrsg.): Philosophen des Mittelalters. Darmstadt 2000. S. 202-219.
- Schönfeld (1960)*: Schönfeld, Walther: Körperbemalen. Brandmarken. Tätowieren. Heidelberg 1960.
- Schreiner: Buchmetaphorik (1970)*: Schreiner, Klaus: "...wie Maria geleicht einem puch." Beiträge zur Buchmetaphorik des hohen und späten Mittelalters. In: Börsenblatt für den deutschen Buchhandel. Frankfurter Ausgabe 26. 1970. Nr. 2. S. 651-664.
- Schreiner: Kommunikation (1984)*: Schreiner, Klaus: Grenzen literarischer Kommunikation. In: Grenzmann, Ludger; Stackmann, Karl (Hgg.): Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981. Stuttgart 1984. S. 1-21.

- Schreiner: Laienbildung (1984)*: Schreiner, Klaus: Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation. In: Zeitschrift für historische Forschung. Bd. 11. 1984. S. 257-354.
- Schreiner: Kuß (1990)*: Schreiner, Klaus: 'Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes' (Osculetur me osculo oris sui, Cant. 1,1). Metaphorik, kommunikative und herrschaftliche Funktion einer symbolischen Handlung. In: Ragotzky, Hedda und Horst Wenzel (Hgg.): Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen. Tübingen 1990. S. 89-132.
- Schreiner: Historisierung (1992)*: Schreiner, Klaus; Schnitzler, Norbert: Historisierung des Körpers. In: K. S., N. S. (Hgg.): Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit. München 1992. S. 6-22.
- Schreiner: Laienfrömmigkeit (1992)*: Schreiner, Klaus: Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter. In: K. S. (Hrsg.): Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien Bd. 20. München 1992. S. 1-79.
- Schreiner: Sozialbezug (1992)*: Schreiner, Klaus; Schnitzler, Norbert (Hgg.): Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit. München 1992.
- Schreiner: Gebildete Analphabeten (1993)*: Schreiner, Klaus: Gebildete Analphabeten? Spätmittelalterliche Laienbrüder als Leser und Schreiber wissensvermittelnder und frömmigkeitsbildender Literatur. In: Wissensliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bedingungen, Typen, Publikum, Sprache. Reihe: Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften des Sonderforschungsbereichs 226. Würzburg / Eichstätt Bd. 13. Wiesbaden 1993. S. 296-327.
- Schreiner: Lautes Lesen (1997)*: Schreiner, Klaus: Lautes Lesen, fiktive Mündlichkeit, verschriftlichte Norm. Einleitende Bemerkungen über Fragen, Themen und Ergebnisse einer Tagung. Kasper, Clemens M.; Schreiner, Klaus (Hgg.): Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters. Reihe: Melville, Gert (Hrsg.): Vita regularis. Band 5. Münster 1997. S. 1-37.
- Schwarz (1955)*: Schwarz, Richard: Die leib-seelische Existenz bei Aurelius Augustinus. In: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 63. Jg. 1955. S. 323-360.
- Schweitzer (1981)*: Schweitzer, Franz-Josef: Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der 'Brüder und Schwestern vom Freien Geist', mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckhartischen Traktat 'Schwester Katrei'. Reihe: Roloff, Hans-Gert (Hrsg.): Arbeiten zur mittleren deutschen Literatur und Sprache. Bd. 10. Frankfurt am Main 1981.
- Schweitzer (1997)*: Schweitzer, Franz-Josef: Meister Eckhart und der Laie. Ein antihierarchischer Dialog des 14. Jahrhunderts aus den Niederlanden. Reihe: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge. Band 6. Berlin 1997.
- Seelhorst (2003)*: Seelhorst, Jörg: Autoreferentialität und Transformation. Zur Funktion mystischen Sprechens bei Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart und Heinrich Seuse. Reihe: Bibliotheca germanica Bd. 46. Tübingen und Basel 2003.
- Seidl (1995)*: Seidl, Horst: Einleitung. In: Aristoteles: Über die Seele. Griechischer Text in der Edition von Bihl, Wilhelm und Apelt, Otto. Hrsg. v. Horst Seidl. Reihe: Meiner Philosophische Bibliothek Nr 476. Hamburg 1995. S. VII-LVII.

- Selig, Maria: Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Bereich der troubadoresken Lieddichtung. In: Röcke, Werner; Schaefer, Ursula (Hgg.): Mündlichkeit-Schriftlichkeit-Weltbildwandel. Literarische Kommunikation und Deutungsschemata von Wirklichkeit in der Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Reihe: Script Oralia 71. Tübingen 1996. S. 9-38.
- Senger (1997)*: Senger, Hans Gerhard: Die Sprache der Metaphysik. In: Jacobi, Klaus (Hrsg.): Nikolaus von Kues. München 1997. S. 74- 101.
- Senner (1997)*: Senner, Walter: Meister Eckhart in Köln. In: Jacobi, Klaus (Hrsg.): Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen. Reihe: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge. Bd. 7. Berlin 1997. S. 207-239.
- Siegert, Bernhard: Vögel, Engel und Gesandte. Alteuropas Übertragungsmedien. Wenzel, Horst (Hrsg.): Gespräche-Boten-Briefe. In: Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter. Reihe: Philologische Studien und Quellen. Heft 143. Berlin 1997. S. 45-76.
- Sölle, Dorothee: Leiden/Opfer. In: Gössmann, Elisabeth u.a. (Hgg.): Wörterbuch der feministischen Theologie. Gütersloh 1991.
- Soudek (1973)*: Soudek, Ernst: Meister Eckhart. Stuttgart 1973.
- Spamer (1909)*: Spamer, Adolf: Zur Überlieferung der Pfeiffer'schen Eckeharttexte. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur Nr. 34 1909. S. 307-420.
- Spitz, Hans-Jörg: Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zu allegorischen Bibelauslegung des 1. christlichen Jahrtausends. München 1972.
- Spitz, Hans-Jörg: Metaphern für die spirituelle Schriftauslegung. In: Wilpert, Paul (Hrsg.): Lex et Sacramentum im Mittelalter. Reihe Miscellanea Bd. 6. Berlin 1969. S. 99-113.
- Spoerri (1999)*: Spoerri, Bettina: Schrift des Herzens. Zum vierten Kapitel der ‚Vita‘ Heinrich Seuses. In: Largier, Niklaus; Brinker- von der Heyde, Claudia (Hgg.): Homo Medietas - Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag. Lang Frankfurt a.M. 1999. S. 299–315.
- Stachel (1995)*: Stachel, Günter: Meister Eckhart, 'Vom edlen Menschen'. Übersetzung, Interpretation, Redaktionskritik. In: Zeitschrift für katholische Theologie Bd. 117. Jg. 1995. S. 167-191.
- Stachel (1996)*: Stachel, Günter: Meister Eckhart: Das Buch der göttlichen Tröstung. Von dem edlen Menschen. Hrsg. kommentiert und übersetzt von Günter Stachel. München 1996.
- Stachel (1998)*: Günter Stachel, Meister Eckhart, Beiträge zur Diskussion seiner Mystik, Würzburg 1998.
- Stadler (1983)*: Stadler, Michael: Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des Cusanischen Denkens. Reihe: Otto, Stephan (Hrsg.): Die Geistesgeschichte und ihre Methoden. Quellen und Forschungen. Münchner Universitätsschriften. Institut für Geistesgeschichte des Humanismus. Bd. 11. München 1983.
- Stallmach (1989)*: Stallmach, Josef: Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues. Buchreihe der Cusanus- Gesellschaft Bd. IX. Haubst, Rudolf; Meuthen, Erich und Stallmach, Josef (Hgg.). Münster 1989.
- Steer: Scholastikforschung (1973)*: Steer, Georg: Germanistische Scholastikforschung. Ein Bericht. Bd. I-III. In: Philosophie und Theologie Band 45. 1970. S. 202-226; Band 46 1971 S. 195-222. Band 48 1973 S. 65-106.
- Steer: Adressat (1983)*: Steer, Georg: Der Laie als Anreger und Adressat deutscher Prosaliteratur im 14. Jahrhundert. In: Ders.; Jackson, Timothy R.; Janota, Johannes

- (Hgg.): Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts. Dubliner Colloquium 1981. Heidelberg 1983. S. 354-368.
- Steer: Laie (1984)*: Steer, Georg: Zum Begriff ‚Laie‘ in deutscher Dichtung und Prosa des Mittelalters. In: Grenzmann, Ludger; Stackmann, Karl (Hgg.): Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981. Stuttgart 1984. S. 764-769.
- Steer: Stellung des Laien (1984)*: Steer, Georg: Die Stellung des ‚Laien‘ im Schrifttum des Straßburger Gottesfreundes Rulman Merswin und der deutschen Dominikanermystiker des 14. Jahrhunderts. In: Grenzmann, Ludger; Stackmann, Karl (Hgg.): Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981. Stuttgart 1984. S. 643-659.
- Steer: Textgeschichtliche Edition (1985)*: Steer, Georg: Textgeschichtliche Edition. In: Ruh, Kurt: Überlieferungsgeschichte mittelalterlicher Texte als methodischer Ansatz zu einer erweiterten Konzeption von Literaturgeschichte. In: Ruh, Kurt (Hrsg.): Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung. Beiträge der Würzburger Forschergruppe zur Methode und Auswertung. Tübingen 1985. S. 37-52.
- Steer: Eckhart (1995)*: Steer, Georg: Meister Eckhart. In: Das 14. Jahrhundert: Krisenzeit. Hrsg. von Walter Buckl. Regensburg 1995. S. 33-53.
- Steer: Predigt 101 (1998)*: Steer, Georg: Predigt 101: 'Surrexit autem Saulus'. In: Steer, Georg; Sturlese, Loris (Hgg.): LECTURA ECKHARDI. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet. Bd. 1. Stuttgart, Berlin, Köln 1998. S. 247-289.
- Steer: Predigtzyklus (2000)*: Steer, Georg: Meister Eckharts Predigtzyklus von der ewigen geburt. Mutmaßungen über die Zeit seiner Entstehung. In: Haug, Walter; Schneider-Lastin, Wolfram (Hgg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neue erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Tübingen 2000. S. 253-281.
- Steer: Meister Eckhart (2002)*: Steer, Georg: Eckhart der *meister*. In: Meyer, Matthias; Schiewer, Hans Jochen (Hgg.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Tübingen 2002. S. 713-753.
- Steer: Die Schriften Meister Eckharts (2002)*: Steer, Georg: Die Schriften Meister Eckharts in den Handschriften des Mittelalters. In: Schiewer, Hans-Jochen; Stackmann, Karl (Hgg.): Die Präsenz des Mittelalters in seinen Handschriften. Ergebnisse der Berliner Tagung in der Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, 6.-8. April 2000. Tübingen 2002. S. 209-302.
- Stirnemann (1980)*: Stirnemann, Heinrich: Mystik und Metaphorik. Zu Seuses Dialog. In: Haas, Alois M.; Ders. (Hgg.): Das 'Einig Ein'. Studien zu Theorie und Sprache der Deutschen Mystik. Freiburg 1980. S. 209-280.
- Stirnemann (1999)*: Stirnemann, Heinrich: Seuses Morgengruss. In: Largier, Niklaus; Brinker-von der Heyde, Claudia (Hgg.): Homo Medietas - Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag. Lang Frankfurt a.M. 1999. S. 317-321.
- Störmer-Caysa (2002)*: Störmer-Caysa, Uta: Das Gespräch mit dem Wilden bei Seuse. Votum für eine folgenschwere Konjektur. In: Meyer, Matthias und Schiewer, Hans Jochen (Hgg.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Tübingen 2002. S. 756-780.
- Stoll (1994)*: Stoll, Brigitta: Die theologischen Denkfiguren bei Elsbeth Stigel und ihren Mitschwestern. S. 149-172. In: Acklin Zimmermann, Béatrice W. (Hrsg.): Denkmodelle von Frauen im Mittelalter. Reihe: Dokimion: Bd. 15. Freiburg/Schweiz 1994.

- Sturlese: Bildlehre (1992)*: Sturlese, Loris: Mystik und Philosophie in der Bildlehre Meister Eckharts. Eine Lektüre von Pred. 16a Quint. In: Janota, Johannes (Hrsg.): Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger. Bd. 1. Tübingen 1992. S. 349-363.
- Sturlese: Einführung (1993)*: Sturlese, Loris: Einführung. In: Heinrich Seuse: Das Buch der Wahrheit. Hrsg. von Loris Sturlese und Rüdiger Blumrich. Hamburg 1993.
- Sturlese: Porträt (1994)*: Sturlese, Loris: Meister Eckhart. Ein Porträt. Reihe: Eichstätter Hochschulreden 90. Regensburg 1994.
- Sturlese: Opus tripartitum (1995)*: Sturlese, Loris: Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana. Neues zur Datierung des "Opus tripartitum". In: Die Bibliotheca Amploniana. Ihre Bedeutung im Spannungsfeld von Aristotelismus, Nominalismus und Humanismus. Reihe: Miscellanea Mediaevalia Bd. 23. Berlin/New York 1995. S. 434-446.
- Sturlese: Weiterwirken (1996)*: Loris Sturlese: Meister Eckharts Weiterwirken. Versuch einer Bilanz. In: Stirnimann, Heinrich; Imbach, Ruedi (Hgg.): Eckardus Theoticus, homo doctus et sanctus, Dokimion 11, Universitätsverlag Freiburg /Schweiz 1992, S. 169-183.
- Sturlese: Predigt 17 (1998)*: Sturlese, Loris: Predigt 17: 'Qui odit animam suam'. In: Steer, Georg; Sturlese, Loris (Hgg.): LECTURA ECKHARDI. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet. Bd. 1. Stuttgart, Berlin, Köln 1998.
- Tanner (1994)*: Tanner, Jakob: Körpererfahrung, Schmerz und die Konstruktion des Kulturellen. In: Historische Anthropologie. Kultur-Gesellschaft-Alltag. Jg. 2. Heft 3. 1994. S. 459-502.
- Teuber (1996)*: Teuber, Bernhard: Mystische Erfahrung und ästhetische Subversion. Zu zwei deutschen Neuausgaben karmelitischer Mystik. Merkur 50 1996. S. 533-537.
- Theisen (1990)*: Theisen, Joachim: Predigt und Gottesdienst. Liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckharts. Frankfurt am Main/Bern 1990.
- Toellner (1992)*: Toellner, Richard: Der Körper des Menschen in der philosophischen und theologischen Anthropologie des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit. In: Schreiner, Klaus; Schnitzler, Norbert (Hgg.): Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit. München 1992. S. 131-146.
- Trusen (1988)*: Trusen, Winfried: Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen. Reihe: Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. Neue Folge, Heft 54. Paderborn 1988.
- Ueda (1984)*: Ueda, Shizuteru: Meister Eckharts Predigten. Ihre 'Wahrheit' und ihre geschichtliche Situation. In: Ruh, Kurt (Hrsg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg. 1984. S. 33-49.
- Ueda (1999)*: Ueda, Schizuteru: ‚Glaube und Mystik‘ am Problem ‚Erfahrung und Sprache‘. In: Largier, Niklaus; Brinker- von der Heyde, Claudia (Hgg.): Homo Medietas - Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag. Lang Frankfurt a.M. 1999. S. 323-337.
- Uhde (1990)*: Uhde, Bernhard: Leidüberwindung durch Selbsterlösung. In: P. Gordan.(Hrsg.): Leid -Schuld -Versöhnung. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen. Graz, Wien, Köln 1990. S. 143-160.
- Ulrich (1991)*: Ulrich, Peter: Zur Bedeutung des Leidens in der Konzeption der philosophia spiritualis Heinrich Seuses. In: Blumrich, Rüdiger; Kaiser, Phillipp (Hgg.): Heinrich Seuses Philosophia spiritualis. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.-4. Oktober 1991. Reihe: Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/ Eichstätt. Bd. 17. Wiesbaden 1994. S. 124-139.

- Ulrich (1995)*: Ulrich, Peter: *Imitatio et configuratio. Die philosophia spiritualis Heinrich Seuses als Theologie der Nachfolge des Christus passus.* In: Mayer, Bernhard; Seybold, Michael (Hgg.): *Eichstätter Studien. Neue Folge. Band XXXVI.* Regensburg 1995.
- Vannier (1997)*: Vannier, Marie Anne: *Der edle Mensch, eine Figur in Eckharts Straßburger Werk.* In: *FZPhTh* 44 1997. S. 317-334.
- Vaucher, André: *Gottes vergessenes Volk. Laien im Mittelalter.* Freiburg im Breisgau, Basel, Wien 1993.
- Vavra, Elisabeth: *Bildmotiv und Frauenmystik- Funktion und Rezeption.* In: Dinzelbacher, Peter (Hrsg.): *Frauenmystik im Mittelalter.* 2. Auflage. Ostfildern 1990. S. 201-231.
- Völker, Ludwig: *'Gelassenheit'. Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartschen Mystik bis Jacob Böhme.* In: Hundsnurscher, Franz; Müller, Ulrich (Hrsg.): *Getemperet und Gemischet. Für Wolfgang Mohr zum 65. Geburtstag.* Göppingen 1972. S. 281-313.
- Völker (1963)*: Paul-Gerhard Völker, *Die Überlieferungsformen mittelalterlicher deutscher Predigten.* In: *ZfDA* 92, 1963. S. 212-227.
- Volkman- Schluck (1968)*: Volkman- Schluck, Karl-Heinz.: *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit.* 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1968.
- Waldschütz, Erwin: *Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation seiner Traktate.* Reihe: Arnold, Armin; Haas, Alois M. (Hgg.): *Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik.* Bd. 71. Bonn 1978.
- Waldschütz (1989)*: Waldschütz, Erwin: *Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts.* Wien 1989.
- Waldschütz, Erwin: *Probleme philosophischer Mystik am Beispiel Meister Eckharts.* In: Jain, Elenor; Margreiter, Reinhard (Hgg.): *Probleme philosophischer Mystik: Festschrift für Karl Albert zum siebzigsten Geburtstag.* Sankt Augustin 1991. S. 71-93.
- Wechsler (1966)*: Wechsler, Eduard: *Das Kulturproblem des Minnesangs.* 1909. Neudruck Osnabrück 1966.
- Weilner (1966)*: Weilner, Ignaz: *Heinrich Seuse und die Aszese des Humors.* In: Filthaut, Ephrem M. (Hrsg.): *Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366- 1966.* Köln 1966. S. 241- 255.
- Weinrich, Harald: *Über Sprache, Leib und Gedächtnis.* In: Gumbrecht, Hans Ulrich; Pfeiffer, Karl Ludwig (Hgg.): *Materialität der Kommunikation.* Frankfurt am Main 1988. S. 80-94.
- Weiss (1995)*: Weiss, Bardo: *Mechthild von Magdeburg und der frühe Meister Eckhart.* In: *Theologie und Philosophie. Vierteljahresschrift.* Bd. 70. Freiburg, Basel, Wien 1995. S. 1-40.
- Weiß: Einführung zu Handschrift E (1965)*: Konrad Weiß: *Einführung (zur Handschrift E). Meister Eckhart: Lateinische Werke Bd. 1,1.* Stuttgart 1965, S. 3-33.
- Weiß (1980)*: Weiß, Konrad: *Meister Eckhart der Mystiker. Bemerkungen zur Eigenart der Eckhartschen Mystik.* In: Kern, Udo (Hrsg.): *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute.* Grünewald 1980. S. 103-121.
- Wells, David A.: *Die Allegorie als Interpretationsmittel mittelalterlicher Texte. Möglichkeiten und Grenzen.* In: Harms, Wolfgang; Speckenbach, Klaus (Hgg.): *Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion.* Tübingen 1992. S. 1-25.
- Welte (1980)*: Welte, Bernhard: *Der mystische Weg des Meisters Eckhart und sein spekulativer Hintergrund.* In: Kern, Udo (Hrsg.): *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute.* Grünewald 1980. S. 97-103.
- Wenzel: Boten und Briefe (1997)*: Wenzel, Horst: *Boten und Briefe. Zum Verhältnis körperlicher und nicht-körperlicher Nachrichtenträger.* In: Wenzel, Horst (Hrsg.):

- Gespräche-Boten-Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter. Reihe: Philologische Studien und Quellen. Heft 143. Berlin 1997. S. 86-106.
- Wenzel: Hören und Sehen (1995):* Wenzel, Horst: Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter. München 1995.
- Wenzel: Erinnerung (1991):* Wenzel, Horst: Imaginatio und Memoria. Medien der Erinnerung im höfischen Mittelalter. In: Assmann, Aleida; Harth, Dietrich (Hgg.): Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung. Frankfurt am Main 1991. S. 57-82.
- Wenzel: Mimesis (1988):* Wenzel, Horst: Partizipation und Mimesis. Die Lesbarkeit der Körper am Hof und in der höfischen Literatur. In: Gumbrecht, Hans Ulrich; Pfeiffer, Karl Ludwig (Hgg.): Materialität der Kommunikation. Frankfurt am Main 1988. S. 178-203.
- Wenzel: Bilder (2002):* Wenzel, Horst: Beweglichkeit der Bilder. Text und Imagination in den illustrierten Handschriften des ‚Welschen Gastes‘ von Thomsin von Zerclaere. Reihe: Ernst, Ulrich; Gaus, Joachim; Meier, Christel (Hgg.): Pictura et Poesis. Interdisziplinäre Studien zum Verhältnis von Literatur und Kunst. Band 15. Köln, Weimar, Wien 2002.
- Wilke (1995):* Wilke, Annette: Ein Sein- Ein Erkennen: Meister Eckharts Christologie und Samkaras Lehre vom Atman: Zur (Un-)Vergleichlichkeit zweier Einheitslehren. Reihe: Studia Religiosa Helvetica Series Altera. Bd. 2. Bern 1995.
- Wilke (2000):* Wilke, Annette: Widerständig und Gott-los: Zur Wiederentdeckung der Mystik in der Moderne. In: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft. Jg. 84 2000 Heft 1. S. 99-121.
- Williams, Ulla: Vatter ler mich. Zur Funktion von Verba und Dicta im Schrifttum der deutschen Mystik. In: Blumrich, Rüdiger; Kaiser, Philipp (Hgg.): Heinrich Seuses Philosophia spiritualis. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.-4. Oktober 1991. Reihe: Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/ Eichstätt. Bd. 17. Wiesbaden 1994. S. 173-189.
- Williams-Krapp, Werner: Deutschsprachige Hagiographie von ca. 1350- ca. 1550. In: Phillipart, Guy (Hrsg.): Corpus Christianorum. Hagiographie. Internationale Geschichte der lateinischen und einheimischen Literatur im Abendland von den Anfängen bis 1550. Turnhout 1994. Bd. I. S. 267-288.
- Williams-Krapp, Werner: *Nucleus totius perfectionis*. Die Altväterspiritualität in der 'Vita' Heinrich Seuses. In: Janota, Johannes (Hrsg.): Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger. Bd. 1. Tübingen 1992. S. 405-423.
- Williams-Krapp (2000):* Werner Williams-Krapp, Die überlieferungsgeschichtliche Methode. Rückblick und Ausblick. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 25. Tübingen 2000. S. 1-21
- Winklhofer (1966):* Winklhofer, Alois: Die Logosmystik des Heinrich Seuse. In: Filthaut, Ephrem M. (Hrsg.): Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366-1966. Köln 1966. S. 213-233.
- Wittmann, Michael: Die Ethik des Thomas von Aquin. In ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht. München 1933.
- Wouter (1997):* Wouter, Goris: Einheit als Prinzip und Ziel: Versuch über die Einheitsmetaphysik des *Opus tripartitum* Meister Eckharts. Leiden, New York, Köln 1997.
- Wolf, Norbert Richard: Das 14. Jahrhundert in der deutschen Sprachgeschichte. In: Janota, Johannes (Hrsg.): Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts. Dubliner Colloquium 1981. Heidelberg 1983. S. 368-384.

- Yates, Frances A.: Gedächtnis und Erinnern. Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare. 4. Auflage. Berlin 1997.
- Zerfaß (1974):* Zerfaß, Rolf: Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert. Freiburg, Basel, Wien 1974.
- Zumkeller, Adolar: Ein Zeitgenosse Eckeharts zu Fehlentwicklungen in der damaligen mystischen Bewegung. In: Würzburger Diözesangeschichtsblätter. Bd. 37/38. 1975. S. 229-238.