

Vorwort

I. Vorbemerkung

Meister Eckhart ist wohl diejenige Gestalt des mittelalterlichen Denkens, zu der man einen unmittelbaren Zugang hat oder doch zu haben meint. Die Grundsätzlichkeit seiner Gedanken, die Kraft seiner Sprache und die Einheit von theoretischen und spirituellen Aspekten machen ihn zu einem Autor, den man zur Hand nehmen kann, ohne erst die scholastische Panzerung durchbrechen zu müssen. Eine solche Unmittelbarkeit kann freilich auch eine Fiktion sein. Wir halten auch sonst nicht wenigens nur deshalb für selbstverständlich, weil wir noch nie die Gelegenheit hatten, die Dinge von einer anderen Warte aus zu betrachten. Man kann Eckhart so lesen – und so lesen manche auch Augustinus, Bernhard von Clairvaux oder Johannes Tauler. Eine solche Zuwendung beruht aber unvermeidlich auf einer Abstraktion – es ist zumindest die Abstraktion vom realen historischen Abstand. Es ist kein Zufall, dass Eckhart seit geraumer Zeit die Aufmerksamkeit der Theologen, der Literatur- und Spiritualitätshistoriker und anderer auf sich gezogen hat. Deren Perspektiven sind in der Sequenz von Tagungen der vergangenen Jahre gebührend und ausführlich vorgestellt und erörtert worden. Auch diese Disziplinen haben aber nicht bloß die Aufgabe, den historischen Abstand zu vergleichgültigen oder nur bewusst zu machen.

Vielleicht ist der Blickwinkel der Philosophie derjenige, der am meisten der Rechtfertigung bedarf. Man kann wohl ziemlich sicher sein, dass Eckhart sich selbst nicht als einen Philosophen bezeichnet hätte. Es ist jedoch nicht nur für ihn, sondern auch für andere Köpfe des Mittelalters charakteristisch, dass sich philosophisches Denken – und zudem solches von eminenter Kraft – nicht nur bei Autoren findet, die sich selbst als Philosophen betitelt hätten. Daher kommt es, dass die philosophische Zuwendung zu diesen eindrucksvollen Texten inzwischen dieselbe Selbstverständlichkeit gewonnen hat wie die anderer Disziplinen. Wenn dies aber nicht Aufsätzen, Dissertationen und Monographien, sondern bei einer Tagung geschieht, wird man auch die Gelegenheit nützen wollen, um der Frage nachzugehen, was dabei eigentlich gewonnen wird: Wie verhält sich ein philosophischer Zugang zu dem Werk, das hier verstanden werden soll? Es werden ja nicht einzelne Begriffe oder Auffassungen themati-

siert. All dies gehörte zum Inhalt des Eckhartschen Denkens, fiel sozusagen unter das Was. Wenn wir aber der Tagung den Titel gegeben haben: ›Wie denkt der Meister?, dann deswegen, weil das Verstehen prinzipiell solange unvollständig ist, wie man nur einzelnes versteht oder meint verstanden zu haben. Die Philosophie nimmt nicht einfach Stellung, votiert nicht nur, sondern entwickelt selbst ihre Begriffe und Kategorien. Nun hat zwar das Denken Eckharts nicht den enzyklopädischen Reichtum, den die großen Summen der Scholastik aufweisen. Seine besondere Konzentration hebt Eckhart davon ab und schon dieses vergleichsweise äußerliche Merkmal sagt etwas darüber, *wie* er denkt. Gleichzeitig ist aber der konzeptionelle Aufwand kein Beiwerk – wenn es einzig um eine spirituelle Abzweckung zu tun gewesen wäre, hätte er dies alles weitaus billiger und weniger aufwendig haben können. Es gilt aber gerade, diesen Aufwand zu verstehen, wenn man verstehen will, warum er ihn treibt. Das haben so weit voneinander entfernte Philosophen wie ERNST BLOCH und MARTIN HEIDEGGER hervorgehoben; Bloch schreibt: »Mystik im präzisen Sinne der Sache, wie er bei Eckhardt am leichtesten erkenntlich ist, wurde auf der Höhe der Vernunft inauguriert.«¹ HEIDEGGER hat in den 1920er Jahren begonnen, sich intensiv mit Meister Eckhart zu beschäftigen – intensiver als man dies den Titeln seiner Lehrveranstaltungen und Veröffentlichungen entnehmen kann. In einer Vorlesung dieser Zeit sagt er: »Die Mystik des Mittelalters, genauer gesprochen die mystische Theologie ist nicht mystisch in unserem Sinne und im schlechten Sinne, sondern in einem eminenten Sinne begrifflich.«² Und in seiner letzten Vorlesung akzentuiert er wiederum den denkerischen Anspruch, der gerade nicht gegen ›Mystik‹ ausgespielt werden darf. Im Blick auf einen Vers des Angelus Silesius sagt er: »Der ganze Spruch ist so erstaunlich klar und knapp gebaut, daß man auf den Gedanken kommen möchte, zur echten und großen Mystik gehöre die äußerste Schärfe und Tiefe des Denkens. Dies ist denn auch die Wahrheit. Meister Eckhart bezeugt sie.«³ Es ist daher kein Zufall, dass im Blick auf Eckhart wiederum so weit entfernte Philosophen des 20. Jahrhunderts wie ROBERT SPAEMANN⁴ und KARL JASPERS⁵ von »spekulativer Mystik« gesprochen haben.

Wenn nun dieser Charakter von Eckharts Denken unverkennbar scheint, dann ist aber die Frage, wie dieses Denken verständlich gemacht werden kann. Es kann dabei nicht so sehr um einzelne Themen gehen, sondern zuletzt um das, was Eckhart und auf welche Weise Eckhart etwas zur Geltung bringt:

¹ ERNST BLOCH, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 1969 (GA XIV), S. 92ff.

² MARTIN HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M. 1975 (GA XXIV), S. 128.

³ MARTIN HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Frankfurt a. M. 1997 (GA X), S. 56.

⁴ ROBERT SPAEMANN, *Reflexion und Spontaneität* [1963], Stuttgart 1990, S. 201.

⁵ KARL JASPERS, *Von der Wahrheit*, München 1947, S. 904.

Worauf beruft er sich? Wie gewinnt er denn seine Thesen? Wie macht er seine Auffassungen für andere überzeugend? Es ist dabei freilich völlig unvermeidlich, dies anhand von konkreten Themenstellungen zu erarbeiten, soll diese Aufklärung nicht einer anderen Abstraktion verfallen, von der das Nachdenken über Eckhart gerade Distanz gewinnen will.

Dieser Aspekt wird eigentlich immer zur Geltung gebracht, wenn Philosophen mit Philosophien umgehen. Wenn man die Frage stellt, womit man es bei Platon oder Aristoteles, bei Augustinus oder Anselm, bei Thomas von Aquin oder Duns Scotus, bei Kant oder Hegel zu tun habe, dann steht sozusagen das Ganze eines Denkens im Blick. Hierbei sind auch dann auch nicht zufällig und grundlos die Operationen der Interpreten andere, als wenn es um die adäquate Auffassung eines Begriffes oder um die Analyse eines Argumentes ginge. Man versucht etwa, Eckhart in eine Tradition zu stellen und durch die Kategorien zu fassen, welche diese Tradition ausgebildet hat. Man versucht, Eckhart aus seinem unmittelbaren historischen Kontext zu verstehen, um ihn daraus und dagegen zu profilieren. Wie das Handeln verfolgt auch das Denken etwas, es will sozusagen auf etwas hinaus. Gedanken sind keine Fakten, sondern enthalten eine Dynamik. So kann man philosophisches Denken zwar beschreiben, eindringlicher aber ist das Nachvollziehen eines Gedankens bzw. gedanklicher Bewegungen. Daher die Auffassung, ein Denken werde durch die adäquate Fassung seiner Intention zugänglich.

Ebenso wenig ist es abliegend, wenn man ein solches Werk unter einen Gattungsbegriff zu bringen versucht. Ist es Mystik? Ist es scholastische Theologie? Ist es gar Philosophie? Es scheint uns ganz unsinnig, die verschiedenen Verfahrensweisen gegeneinander auszuspielen. Wer etwas verstehen will, wird immer von denjenigen lernen wollen, die schon etwas gezeigt und verstanden haben. Interpretationen sind nicht im selben Sinne exklusiv wie philosophische Thesen. Nichtsdestoweniger ist die kritische Reflexion unabdingbar, die sich und anderen Rechenschaft darüber gibt, was mit einer bestimmten Verfahrensweise gewonnen ist und was nicht.

II. Zur Ausgangslage

Die Forschung ist bei der Erschließung des Denkens Meister Eckharts sehr unterschiedliche, einander aber nicht durchwegs ausschließende Wege gegangen. Neben monographischen Darstellungen einzelner Konzepte (Analogie; Negative Theologie; Sein etc.) sind Versuche getreten, Eckhart entweder vom historischen Kontext der Scholastik abzuheben oder – dies war wohl der aufschlussreichere Weg – ihn in diesen Kontext zu integrieren. Neben Synopsen von ganz unterschiedlicher Durchdringungstiefe sind Bemühungen getreten,

die einzelnen Lebensstationen für das Verständnis einzelner Phasen und Formen seines Denkens zu berücksichtigen. Die lange und mitunter leidenschaftlich geführte Diskussion um die Zuordnung zu sehr unterschiedlichen Formen der Intellektualität (Philosophie/Mystik/Theologie/spiritueller Lehrer) hat sich in der Frage nach der eigentlichen und allem anderen die Richtung gebenden Intention (KURT FLASCH) artikuliert.

Noch ganz unzulänglich sind demgegenüber diejenigen Fragen gestellt und bewältigt, die seine Denkweise betreffen und die für sie kennzeichnende Form ins Auge fassen, Gedanken zu entwickeln und zu bewegen: Wie verlaufen die Denkopoperationen, die für ihn typisch sind, die ihn einerseits zu einer bedeutenden Gestalt in der Geschichte des Neuplatonismus machen und ihm doch ein ganz eigenes Gepräge geben? Ein bedeutsamer Anfang ist hierzu im Projekt der ›Lectura Eckardi‹ gemacht, aber die Logik eines Gedankens zu eruieren, kann sich nicht exklusiv auf einzelne kürzere Texte beziehen – so unersetzlich diese Methode ist.

Es soll also nicht die historische Stellung des Eckhartschen Denkens – seine epochemachende Leistung oder seine antizipatorische Kraft –, sondern sein Denken selbst in den Mittelpunkt der interpretatorischen Bemühung gestellt werden. Dies kann dadurch geschehen, dass ihrerseits verschiedenen Gesichtspunkte leitend sind. Es kann ja nicht darum zu tun sein, *die* Grundoperation des Eckhartschen Denkens zu eruieren und auf einen Begriff zu bringen. Bei aller Einheitlichkeit und Einheitsorientierung seines Denkens liegen ganz offensichtlich mehrere solcher Grundoperationen Eckharts vor. Gerade die Einheitlichkeit des Eckhartschen Denken macht es aber möglich, nach seinen *Grundbegriffen* zu fragen, wie diese gewonnen werden und wie sie bestimmt sind; nach seinen *Grundsätzen* zu fragen, auf die er sich fortwährend beruft: welche Basis haben diese und welche Geltung können sie beanspruchen, welche Geltung hat er ihnen zugeschrieben? Aber eben auch nach den *Grundtexten* zu fragen, die er kommentiert, in einem bestimmten oder in verschiedenem Sinne in Anspruch nimmt. Entsprechend ihrer wohl auffälligsten Differenzierung soll dem Thema der philosophischen Grundoperationen unter drei Aspekten nachgegangen werden.

III. Die Differenzierung der Grundoperationen

1. Grundbegriffe – die Verfahren ihrer Konzeption

Das Denken Eckharts hat eine offenkundig systematische Grundlage. Einzelne Grundbegriffe, die Eckhart in seinem ›Opus propositionum‹ thematisieren wollte, sind auch schon untersucht worden, indem notgedrungen kompensa-

torisch hierfür andere Stellen herangezogen worden sind. Es soll aber nicht ausschließlich oder in erster Linie um die Bestimmung dieser Begriffe gehen, sondern insbesondere der Frage Aufmerksamkeit geschenkt werden, auf welche Weise und auf welchem Wege Eckhart seine Grundbegriffe gewinnt. Hierzu muss natürlich auf die andere Frage treten: Wie verhalten sie sich – aus der Perspektive Eckharts selbst, aber auch sozusagen diagnostisch – zu ihren Alternativen?

2. Grundsätze – die Weisen ihrer Entwicklung und Inanspruchnahme

Vielfach rekurriert Eckhart auf axiomatische Sätze. Diese sind entweder Inhalt des ›Opus propositionum‹ und/oder entstammen der philosophischen Tradition. Es ist aber klärungsbedürftig, in welcher Weise diese Grundsätze gewonnen werden, in welcher Weise sie in Anspruch genommen werden und worin sich Eckhart bei dieser Verfahrensweise von den Autoren unterscheidet, die er selbst im Blick hat. Wie verhalten sich Gewissheit dieser Grundsätze und ihre Erläuterung? Was besagt diese Prinzipienorientierung für den Status der Eckhartschen Gedanken? Kann man Prinzipien angeben, auf die er sich wider Erwarten nicht beruft, die er aber in Anspruch nimmt? In welcher Weise kommt es zu der Bestimmtheit der Inanspruchnahme durch Eckhart im Unterschied zu seinen Vorgängern und Zeitgenossen? Wird eine solche Bestimmtheit überhaupt erreicht, wird sie überhaupt als Ziel verfolgt oder geht es eher um eine funktionale, etwa situationsbezogene Form der Inanspruchnahme?

3. Grundtexte – die Formen ihrer Aneignung

Eckharts Texte sind in einer Weise von klassischen Zitaten durchsetzt, dass man zweifeln kann, ob die übliche Abhebung von ›Quellen‹ und ihre Anführung im ›Zitat‹ nicht allzu distanzierende Kategorien voraussetzt. Die überlieferten lateinischen Schriften haben in einem hohen Maße die Form des Kommentars. Dabei handelt es sich – anders als bei Albertus Magnus, Thomas von Aquin oder Duns Scotus – ausschließlich um Kommentare zu biblischen Büchern. Was besagt dieser Umstand für das Denken Eckharts und für die Bemühungen, dieses zu verstehen? In welcher Weise nimmt er Texte in Anspruch? Gibt es hier Verschiebungen? Wie verhält sich dies zu anderen Modellen der ›Dokumentation‹ in der Scholastik des Mittelalters? Auch hier sind – etwa zu Eckharts Inanspruchnahme des ›Liber de causis‹ (WERNER BEIERWALTES) – erste Schritte unternommen worden. Die Tagung sollte ein Anlass sein, die Aufmerksamkeit auf die für Eckharts spezifische Form der Textorientierung zu

lenken. Der intensive Bezug auf Texte der Tradition gehört zu den Grundzügen des scholastischen Denkens. Eckhart scheint sich aber nicht als ein bloß weiterer Fall dieser Kennzeichnung verstehen zu lassen. Wenn er Werke nicht kommentiert, so tritt ein Moment ganz zurück: die Aufmerksamkeit auf die Architektonik des jeweiligen Werkes. Dies hat nicht selten auch zu Überschätzungen der Rationalität von Texten geführt. Was tritt nun bei Eckhart an diese Stelle? Die Kommentierung biblischer Bücher geschieht durch extensive Heranziehung von Texten der Philosophie. Dabei spielen aber nicht nur die Standardtexte eine Rolle. An exemplarischen Stellen sollte dieser Umgang Eckharts genauer analysiert werden. Wie stark ist die Verfremdung? Was bestimmt diese, wenn es nicht bloße Willkür sein kann? Wie sind die Einheiten dessen bestimmt, was Eckhart heranzieht?

Die Regensburger MEG-Tagung des Jahres 2009 hat sich diesen angeführten Fragen gewidmet. Sie war daher im Wesentlichen eine philosophische Tagung. Dabei wird sich wohl die Frage, welche Form diejenige Einheit hat, in die Eckhart seine Grundbegriffe, Grundsätze und Grundtexte integriert, nicht ganz vermeiden lassen. Es scheint uns jedenfalls nicht entschieden, dass diese eine philosophische sein muss. Diese Einheit wird sich aber ohne ein angemessenes Verständnis der philosophischen Grundoperationen Eckharts nicht begreifen lassen.

IV. Zu den einzelnen Beiträgen

KURT FLASCH, Doyen der philosophischen Eckhart-Forschung, beschäftigte sich in seinem fulminanten Abendvortrag mit dem Verhältnis Meister Eckharts zu seinem älteren Mitbruder Dietrich von Freiberg. Durch seine editorische und interpretatorische Erschließung von Dietrichs Denken hat FLASCH die Figur Dietrichs in ihrer Relevanz für Eckhart in aller Deutlichkeit sichtbar gemacht. Verbunden war damit eine Kontinentalverschiebung in der Eckhart-Deutung, insofern man den ›Meister‹ Eckhart nun in vormals unbekanntem bzw. ignorierten Kontexten wiederfand. Es sind dabei aber weniger die Kategorien der akademischen Schulbildung oder der Beeinflussung, mit denen sich die Beziehung beider Denker zureichend bestimmen lässt. Vielmehr geht es »um filigrane Netzwerke großer Textcorpora« (S. 2), denen FLASCH auf der Spur ist. Hierbei zeichnen sich gemeinsame Frontstellungen genauso ab wie unübersehbare Differenzen. Beide Denker verbindet eine Unduldsamkeit gegenüber mangelnder Selbstreflexion und inkonsistenter Argumentation. Dahinter steckt die Einsicht in die notwendige Neubestimmung darauf, was Denken wesentlich aus- und kennzeichnet und was als die Prinzipien für den Bestand der Dinge zu gelten hat. Das sind keine abseitigen Gelehrten-Streitfragen, steht doch nichts Geringeres auf dem Spiel als ein »neues Verständnis des Christen-

tums aufgrund kohärenter Philosophie« (S. 12). Gleichwohl bleiben Unterschiede »im Denk- und Schreibstil« (S. 8); der Schwerpunkt bei den Einzelthemen und herangezogenen Texten liegt jeweils woanders. Während Dietrich naturwissenschaftliche Probleme ohne weiteres in seinen denkerischen Horizont integriert, sind es für Eckhart Fragen insbesondere der Lebensführung, an denen sich einige seiner zentralen Gedankenfiguren, wie etwa die der Sohnesgeburt, entzünden. Beiden Erneuerungsversuchen war indes kein Erfolg beschieden: sie fanden « – in ihrer unabgeschwächten Form – keinen Platz in der westkirchlichen Welt« (S. 12).

Um Eckharts neuartige Bestimmung des Denkens geht es auch JENS HALFWASSEN. Die Art und Reichweite dieser Neuartigkeit kann man aber wohl erst dann richtig abschätzen, wenn man, wie dies HALFWASSEN mit souveräner Kennerschaft tut, die Perspektive weitet und an Eckharts Konzept weder dessen antike bzw. spätantike Wurzeln übersieht noch das bis in die Neuzeit vorausweisende Potential verkennt. Und so verfolgt HALFWASSEN die sachlichen Anknüpfungspunkte nicht nur bis in die spätantike und patristische *Nous*-Lehre und Geistmetaphysik zurück, welche mit dem Namen eines Plotin, eines Porphyrios, aber auch mit dem des Augustinus verbunden ist, sondern er zieht die Linien bis hin zu Descartes und zu Hegels Denken aus. In das Zentrum dieses Beziehungsgeflechts situiert HALFWASSEN seine Deutung eines der umstrittensten Textstücke aus Eckharts Werk: der ›Quaestio Parisiensis I‹. In dieser Quaestio wird, so HALFWASSEN, zum ersten Mal in der europäischen Philosophiegeschichte der Versuch unternommen, einen Begriff von Denken zu entwickeln, das in nichts anderem gründet als in sich selbst. Solchermaßen absolut gesetztes Denken konstituiert sich selbst – auch und insbesondere in seinem Sein. Gott kommt daher sein Sein »ausschließlich *aufgrund seiner Intellektualität*« zu (S. 21) und nicht, wie es seit der spätantiken Tradition üblich war, seine Intellektualität aufgrund seines reinen Seins. Indem Eckhart das Fundierungsverhältnis von Sein und Denken umkehrt, macht Eckhart »über die antike Geistmetaphysik einen entscheidenden Schritt in Richtung auf den neuzeitlichen Idealismus« (S. 16).

Dass und in welchem Sinne eine spezifische Gruppe von Begriffen, nämlich die gattungsübergreifenden und -übersteigenden ›Transzendentalien‹, für Eckharts Denken von grundlegender Bedeutung sind, zeigen die beiden Beiträge von JAN A. AERTSEN und THEO KOBUSCH. AERTSEN, der ganz wesentliche Darstellungen zur Eckhartschen Transzendentalienlehre vorgelegt hat, arbeitet konzipiert die »Sondergestalt« heraus, die diese Lehre bei Eckhart annimmt, und demonstriert deren Leitfunktion für Eckharts Schriftauslegungen. Nach Eckharts eigenem Bekunden sollte dem ›Thesenwerk‹ (*opus propositionum*) innerhalb seines *opus tripartitum* die Aufgabe einer »systematischen Grundlegung« (S. 28) für die beiden anderen Werkteile zukommen. Der konzeptuelle Schwer-

punkt des ›Thesenwerkes‹ wiederum liegt eindeutig auf den Transzendentalien, insbesondere auf den Begriffen des Seins (*esse*), der Einheit (*unitas*), der Gutheit (*bonitas*) und der Wahrheit (*veritas*). Auch wenn, wie bekannt, von Eckharts *opus propositionum* so gut wie nichts erhalten ist, so erschwert dieser Unstand zwar die Herausarbeitung von Eckharts spezifischer Inanspruchnahme der Transzendentalien, macht sie jedoch nicht unmöglich. Denn es läßt sich zeigen, daß Eckhart die Transzendentalien-Lehre, die im ›Thesenwerk‹ ihre Darstellung hätte finden sollen, in seinen Schriftauslegungen nicht einfach stillschweigend voraussetzt, sondern in typischer Weise adaptiert und thematisiert. Vor allem zwei Aspekte sind dabei für Eckhart ganz eigentümlich: zum einen »die Verdoppelung der Allgemeinbegriffe in *abstracta* und *concreta*« und zum anderen »die Gleichsetzung der Transzendentalien mit Gott« (S. 31f.). Der spezifische Sinn jener »Verdoppelung« liegt in der Entfaltung eines Verhältnisses, bei dem die abstrakte Form des jeweiligen Transzendentale (also z. B. die *unitas*) nicht das residuale Produkt eines entsprechenden Abstraktionsverfahren durch den menschlichen Verstand darstellt, sondern diejenige Instanz, durch die alle entsprechenden konkreten Ausformungen (also jedes konkrete *unum*) ihren Gehalt und ihr Sein allererst erhalten. Dies erlaubt dann auch die Gleichsetzung aller transzendentalen Bestimmungen mit Gott, ja selbst noch mit jenen Bestimmungen in ihrer konkreten Fassung als *verum*, *bonum* etc. Wenn überhaupt, dann vermag das Geschaffene den Gehalt der Transzendentalien höchstens vereinzelt, als ›dieses Wahre‹, als ›dieses Gute‹ usw., zu repräsentieren. Genau von dieser Partikularität und der je besonderen Eigentümlichkeit hat sich das Erschaffene zu lösen für eine Einigung mit Gott. Eckhart hat damit eine für ihn bezeichnende »Transzendentalienperspektive« gewonnen: »aus Eckharts Sicht sind die Transzendentalien für die Geschöpfe ›Fremdlinge‹«, und so kann es für Eckhart – genau umgekehrt wie bei Thomas – nur um das Problem gehen, inwiefern die transzendentalen Bestimmungen, »welche die *propria* Gottes sind, von den Geschöpfen ausgesagt werden können« (S. 39).

In Anknüpfung an AERTENS Ansatz diagnostiziert auch THEO KOBUSCH bei Eckhart eine Neuformulierung der Transzendentalienlehre. Das Neuartige an dieser Lehre besteht für KOBUSCH nun nicht nur in ihrem doktrinalen Gehalt, sondern auch und vor allem in ihrer, wenn man so will, epistemologischen Funktion: Mit ihr beschreitet Eckhart »einen neuen Weg der Gotteserkenntnis« (S. 48) Wie es dazu kommt, erörtert Kobusch minutiös anhand von damals zeitgenössischen Theorieformationen, allen voran anhand derjenigen Henrichs von Gent. Wie zuvor schon Heinrich so plädiert auch Eckhart für eine apriorische Erkenntnis von Gott, wozu ihm gerade seine Transzendentalienlehre dienlich ist. Insofern die Transzendentalien jedoch nur Aspekte oder Weisen des göttlichen Seins zu verstehen geben, verhüllen sie dieses zugleich. Der rechte Weg zu Gott selbst führt somit über die »Transzendenzierung der Transzenden-

talien« (S. 51). Bei dieser Überbietung geht es indes nicht um die Suche und Auffindung noch höherer, supratranszendentaler Instanzen, sondern um eine Rückwendung aufs eigene Denken: Es sind nicht etwaige, von Gott noch zu entwickelnde Begriffe, an denen sich die Abstraktionsleistung unseres Geistes abarbeiten soll, sondern es sind unsere eigenen Gedanken. Erreicht werden soll damit eine Selbstdistanzierung. Solch eine »Arbeit am Selbst« überführt zuletzt die Metaphysik der Transzendentalien in eine »praktische Form der Metaphysik« (S. 54).

Gemessen an dem Ausmaß und der Intensität, in dem und mit der Eckharts Auslegung der Hl. Schrift bereits behandelt worden ist, kann die Schriftexegese als *die* Grundoperation Eckharts gelten. Ihr gelten die Beiträge von MARKUS ENDERS und STEPHAN GROTZ. ENDERS liefert die wohl gründlichste Aufarbeitung der bisherigen Deutungen von Eckharts Schriftexegese. Nacheinander werden die Positionen von KONRAD WEISS, JOSEF KOCH, EBERHARD WINKLER, BURKHARD MOJSISCH, THEO KOBUSCH, YOSSEF SCHWARTZ und KURT FLASCH ausführlich dargestellt und kritisch erörtert. Dabei kommt es ENDERS vor allem darauf an zu zeigen, dass die Hl. Schrift in Eckharts Augen nicht nur heilsgeschichtlich relevantes Wissen, sondern »alles wahre Wissen überhaupt« (S. 96) bietet. Dies tut sie freilich nicht direkt, sondern in bildhaft-metaphorischer Rede. Wenn aber die Schrift »der Spiegel der göttlichen Allwissenheit« (S. 93) ist, dann ist es nur konsequent, wenn Eckhart den Schwerpunkt seiner Arbeit auf die Kommentierung biblischer Bücher gelegt hat: Der Eruierung der göttlich inspirierten Wahrheit im biblischen Text hat sich alles unterzuordnen.

Im Mittelpunkt des Beitrages von GROTZ steht der schon oft bemerkte gewaltsame Charakter von Eckharts Auslegungen. Diese können befremdend wirken, insofern der Zweck von Eckharts interpretatorischen Überdeterminationen nicht unmittelbar einsichtig wird. Und dies umso mehr als es Eckhart in der Regel an methodischen Einlassungen zu seinem Verfahren fehlen lässt. Eben dadurch provoziert er auch den Eindruck, dass seine forcierten Lesarten auf eine sehr eigenwillige Zurüstung des biblischen Textes hindeuten, die nichts mit textgenauer Auslegung zu tun zu haben scheinen. Die Funktion und die Reichweite von Eckharts Herangehensweise sucht GROTZ anhand einer paradigmatischen Passage aus dem Johannes-Kommentar zu erläutern. Dabei zeigt sich: Was wofür den Maßstab abgibt – ob nun die Hl. Schrift für ihre sachgemäße Auslegung oder eine philosophische Intention für den biblischen Text –, ist sekundär gegenüber der Frage, worin sowohl die Auslegung als auch das Ausgelegte ihren Grund finden, der ihren jeweiligen Wahrheitsanspruch legitimiert.

WOUTER GORIS und SILVIA BARA BANCEL gehen jeweils bestimmten Konstellationen nach, in denen sich das Denken Eckharts verorten und dabei schärfer konturieren lässt. Bei GORIS fungiert die Lehre von Gott als dem Erster-

kannten als Indikator, mit dem sich Differenzen, aber auch Gemeinsamkeiten zwischen Eckhart und Heinrich von Gent festmachen lassen. In GORIS' luziden Ausführungen wird deutlich, dass Heinrich die Lehre vom Ersterkannten einsetzt zur Fundierung alles gewissen Wissens in einer elementaren Form der Erkenntnis. Hierbei handelt es sich um einen prädiskursiven Typus von Erkenntnis, der die Transzendentalien als die ihm entsprechenden Grundbegriffe so in den Blick bekommt, dass diese hinsichtlich ihres Gehaltes keine Unterscheidung für Gott und die Geschöpfe zulassen. Auch bei Eckhart ist solch ein Fundierungsanspruch zu erkennen, insofern auch für ihn, insbesondere in seiner Analogie-Lehre, die Transzendentalien die »privilegierten Grundbegriffe« (S. 126) sind. Anders als bei Heinrich erhält jedoch diese Fundierung des Wissens bei Eckhart eine zusätzliche Bestimmung innerhalb einer »Hermeneutik des Subjekts« (S. 126): Der Zugang zur Wahrheit als dem Anfangsgrund allen Wissens erschließt sich dem Subjekt erst in einem »Moment der Kehre« bzw. der Selbsttransformation.

Das komplexe Verhältnis Seuses zu Eckhart bietet BARA BANCEL Anlass zu der Nachfrage, ob Eckhart in Seuse einen ebenbürtigen und getreuen Apologeten seiner Lehre gefunden hat oder ob Seuse manche anstößig-unorthodox wirkenden Gedankenfiguren Eckharts entschärft hat. Diese Frage sucht BARA BANCEL anhand der Sohnwerdung, wie sie Seuse in seinem »buechli der warheit« thematisiert, zu erhellen. Ihre überaus detailgenauen Untersuchungen führen BARA BANCEL zu dem Ergebnis, dass »Seuse in der Verteidigung seines Meisters die komplexen und möglicherweise missverständlichen Aussagen Eckharts über die Art und Weise der Sohnwerdung sehr differenziert behandelt, ihnen im Grunde aber treu bleibt« (S. 149). Denn sowohl bei Seuse als auch bei Eckhart ist keine Einebnung der Differenz zwischen der Annahme des Menschen als Sohn und der Sohnschaft Christi festzustellen.

DIETMAR MIETHS Schlussreferat verfolgt nicht den Zweck einer Zusammenfassung – die Kurzvorstellung der einzelnen Beiträge an dieser Stelle hätte sonst unterbleiben können. Es will vielmehr im Ausgang von den einzelnen philosophischen Positionen, wie sie der vorliegende Band präsentiert, eine Vielzahl von Anknüpfungspunkten zu grundsätzlichen Fragestellungen eröffnen, welche unsere weitgehend säkular geprägte Gesellschaft betreffen. In produktiver Auseinandersetzung mit zeitgenössischen philosophischen und theologischen Positionen (HANS JONAS, EDWARD SCHILLEBEECKX) kann MIETH seine zentrale Frage formulieren: Wie gelingt die Verwandlung des in Zeiten der Globalisierung »überflüssigen Gottes« in einen »überfließenden Gott«, der im Inneren bzw. wahren Selbst des Menschen wirkt? Diese Verwandlung bedingt nach MIETH eine Art der Ethik, die die Reichweite der menschlichen Vernunft – durchaus im Hinblick auf deren unhintergehbare Grenzen – mit reflektiert. Solch eine Ethik dürfte auch die Chancen zur Beseitigung konfessioneller Eng-

stirnigkeiten und Einseitigkeiten erheblich erhöhen. Eckharts Denken und dessen philosophische Auslegung können hierzu wichtige Impulse geben.

Am 8. Mai 2011 vollendete WERNER BEIERWALTES sein 80. Lebensjahr. Aus diesem Anlass möchten wir ihm, auch im Namen aller Herausgeber und Beiträger, diesen Band als Ausdruck des Dankes widmen. BEIERWALTES' wegweisende Forschungen zum Neuplatonismus sowie zu dessen vielfältigen Nachwirkungen und Inanspruchnahmen im Mittelalter und in der Neuzeit haben einen philosophischen Zugang zu Meister Eckhart eröffnet, dem nicht zuletzt die Beiträge dieses Bandes viel verdanken. Mit stupendem Überblick und in sensiblen Einzeldeutungen hat WERNER BEIERWALTES den Blick geschärft für das, was Tradition heißt: Übernahme *und* Umgestaltung des Ererbten durch die eigene Gegenwart.

Im November 2011

Stephan Grotz und Rolf Schönberger