



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Meister Eckhart und das Licht“

verfasst von / submitted by

Engelbert Rachinger

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2019 / Vienna, 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 0190 333 313

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium
UF Deutsch UF Geschichte

Betreut von / Supervisor:

Assoz. Prof. Dr. Johannes Keller

Meister Eckhart und das Licht

„Kehre ein zu dir selbst und sieh dich an; und wenn du siehst, dass du noch nicht schön bist, so tue wie der Bildhauer, der von einer Büste, welche schön werden soll, hier etwas fortmeißelt, hier etwas ebnet, dies glättet, das klärt, bis er das schöne Atnlitz an der Büste vollbracht hat: so meißle auch du fort, was unnütz und richte was krumm ist ... Bist du das geworden und hast es erschaut, bist du rein und allein mit dir selbst zusammen, und nichts hemmt dich auf diesem Wege eins zu werden, und keine fremde Beimischung hast du mehr in deinem Inneren, sondern bist ganz und gar reines, wahres Licht...“ (Plotin, Enn. I,6,9)

„Um die Seele eines Dichters zu durchschauen, müsse man in dessen Werk diejenigen Wörter heraussuchen, die am häufigsten auftauchen. Diese Wörter verraten, wovon er zutiefst ergriffen sei.“ Baudelaire

„In deinem Lichte erkennen wir das Licht“ (Psalm 35,10)

Danksagung:

Nicht genug bedanken kann ich mich bei:

Meiner Mutter für die wohlwollende finanzielle Unterstützung, meinem Pruter (sic!) und seiner Frau Evelyn, die sich mir gegenüber ebenfalls immer großzügig gezeigt haben und stetes an mich glaubten, meinem guten Freund Ismael für die äußerst ertragreichen Gespräche und nicht zuletzt bei meiner geliebten Sippschaft – Tante Burgi, Hanni, Hermi, Heidi, Ira, Joachim, Don Pedro und Helmet, die mich ebenfalls moralisch unterstützt haben und einen wichtigen Rückhalt für mich bilden. Ebenso bedanken möchte ich mich bei Hrn. Prof. Dr. Johannes Keller, der diese Arbeit stets kompetent und gutgelaunt betreut hat.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	1
1. Hinführung - Was ist Licht?.....	2
1.1 Im physischen Sinn	2
1.2 Im psychologischen Sinn.....	2
1.3 Symbol und Metapher	4
1.3.1 Warum Metaphorik?	4
1.3.2 Lichtmetaphorik in der (Alltags)Sprache	5
1.3.3 Metaphorik in der mittelalterlichen Mystik	6
1.3.4 Licht und Farben	7
1.4 Licht im geistigen Sinn	8
2. Einige bedeutende Vordenker Meister Eckharts.....	9
2.1 Platon.....	9
2.1.1 Platons Lichtmetaphorik.....	10
2.2 Augustinus von Hippo (354-430 n. Chr.)	11
2.3 Dionysius Areopagita.....	12
2.3.1 Das Licht bei Pseudo-Dionysius	14
2.4 Die Bedeutung des Lichts im Johannesevangelium.....	15
2.4.1 Luzifer (<i>lucem ferens</i>) – der Lichtträger.....	17
3. Methoden der mittelalterlichen Hermeneutik.....	18
3.1 Der vierfache Schriftsinn	18
3.2 Scholastik in der Zeit Meister Eckharts.....	20
3.2.1 Die scholastische Illuminationstheorie.....	21
3.2.2 Mystik im Mittelalter	22
4. Das physische Licht in den Predigten Meister Eckharts	24
4.1 Morgen-, Mittag- und Abendlicht in Predigt 8: <i>In occisione gladii mortui sunt</i>	24
4.1.1 Morgen-, Mittag- und Abendlicht	25
4.1.2 Die göttliche Trinität in den Geschöpfen.....	25
4.2 Sonnenlicht und Kerzenlicht in Predigt 20A: <i>Homo quidam fecit cenam magnam</i>	26
4.3 Kerzenlicht und das Licht der Sterne in Predigt 60: <i>In omnibus requiem quaesivi</i> (Eccli. 24,11)	29
4.3.1 Abegescheidenheit, gelâzenheit und rouwe.....	30
4.3.2 Lauterkeit und Feuer	31

4.3.3 Sterne	31
4.3.4 Paulus und die Erleuchtung	32
4.4 Das ungemischte Licht, Farben und Lichthierarchie in Predigt 71: <i>Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat</i>	32
4.4.1 Hierarchie des Lichts	34
4.5 Das Licht als vermittelndes Element in Pr. 69: <i>Modicum et iam non videbitis me</i> (Joh. 16,16) ..	35
4.5.1 Bild und Urbild	36
4.6 Paulus und Sonne in Pr. 23:	37
4.6.1 Der Begriff der Gottheit bei Meister Eckhart	38
4.6.2 Der Sonnenvergleich und der vierfache Schriftsinn	38
5. Das innere Licht	39
5.1 Die Seele, innerer und äußerer Mensch	39
5.2 Jungfrau, Bürglein und Seelenfünklein in Pr. 2: <i>Intravit Jesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam.</i> (Luc. 10,38)	40
5.2.1 Die Jungfrau	40
5.2.2 Die Gottesgeburt in der Seele	41
5.2.3 Das Bürglein	42
5.2.4 Das Seelenfünklein	42
5.3 Das Fünklein der Vernunft in Pr. 37: <i>Vir meus servus tuus mortuus est</i>	43
5.3.1 Der Vernunftbegriff bei Eckhart	45
5.4 Das Fünklein der Erkenntnisfähigkeit in Pr. 76: <i>Videte qualem caritatem dedit nobis pater, ut filii die nominemur et simus</i> (1 Joh. 3,1)	45
5.5 Seelenlicht, der (Seelen) Grund und die Demut in Pr. 54B: <i>Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum deum verum et quem misisti, Iesum Christum</i> (Joh. 17,3)	46
5.5.1 Demut	48
5.5.2 Der Grund/Seelengrund	49
5.5.3 Das Licht als Ursprung des Geschaffenen	49
5.5.4 Das ungeschaffene Ich	51
5.6 Licht der Seele in Pr. 21: <i>Unus deus et pater omnium etc.</i> (Eph. 4, 6)	52
5.6.1 Licht und (All)Einheit	52
5.7 Das innere Licht in Pr. 10: <i>In diebus suis placuit deo et inventus est iustus</i> (Eccli. 44,16f.)	53
6. Das göttliche Licht	54
6.1 Das göttliche Licht in Pr. 57: <i>Vidi civitatem sanctam Ierusalem novam descendentem de caelo a domino etc.</i> (Apoc. 21,2)	54
6.2 Die Jünger Jesu' als das göttliche Licht in Pr. 18: <i>Adolescens, tibi dico: surge</i> (Luc. 7,14)	55

6.3 Das göttliche Licht als geistige Erkenntnis in Pr. 61: <i>Misericordia domini plena est terra etc.</i> ...	57
6.3.1 Erkenntnistheorie im Mittelalter.....	58
6.4 Das göttliche Licht der Gnade in Pr. 75: <i>Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos etc.</i>	59
6.4.1 Erleuchtung durch Askese/Meditation bei Eckhart.....	60
6.5 Gott ist ein Licht in Pr. 32: <i>Consideravit semitas domus suae et panem otiosa non comedit</i>	61
6.5.1 Das Licht des Glaubens	62
6.6 Das himmlische Licht – doch nur Materie? In Pr. 29: <i>Convalescens praecepit eis, ab Ierosolymis ne discederent etc.</i>	63
6.6.1 Freiheit im Licht Gottes	63
7. Licht und Finsternis.....	64
7.1 Licht und Finsternis in Pr. 51: <i>Hec dicit dominus: honora patrem tuum etc.</i>	64
7.2 Die Licht/Finsternis Dichotomie	65
7.2.1 Dunkelheit in Bezug auf das Böse bei Meister Eckhart	66
7.3 Licht und Nacht in Pr. 72: <i>Videns Iesus turbas, ascendit in montem etc.</i>	67
7.3.1 Erkenntnisweisen Augustinus’	68
7.3.2 Drei unterschiedliche Arten von Finsternis	69
7.4 Finsternis als Unwissenheit in Pr. 1: <i>Intravit Iesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes.</i>	70
7.4.1 Licht als Weisheit.....	72
7.4.2 Der Weisheitsbegriff bei Eckhart.....	73
7.5 In Principio – Das stille Dunkel der verborgenen Vaterschaft in Pr. 22: <i>Ave, gratia plena</i>	74
8. Eckhartsche Aussagen im Lichte moderner Wissenschaft	75
8.1 Die Selbstähnlichkeit Gottes bei Eckhart und die Mandelbrot-Theorie der Fraktale	75
8.2 Die Erleuchtung des Paulus versus Huxleys Meskalin Erfahrung	75
9. Nachwort/Fazit	77
9.1 Die freiwillige Aufgabe des Egos.....	79
Literatur:.....	82
Internetquelle:.....	86
Primärliteratur:.....	86
Anhang: Aufteilung der vier untersuchten Bereiche auf alle Predigten:	87
Graphik:	89
Abstract: „Meister Eckhart und das Licht“	90

Vorwort

Die vorliegende Arbeit geht der Frage nach, welche Bedeutung die Lichtmetaphorik in den Predigten Meister Eckharts einnimmt. Zu diesem Zwecke werden relevante Predigten aus den insgesamt 86 (90) (nach der Übersetzung von Joseph Quint, Hsgg. v. Niklaus Largier) ausgewählt und in hermeneutischer Weise auf die Bedeutung der in ihnen verwendeten Lichtmetaphorik hin, untersucht. Bei Voruntersuchungen kristallisierten sich bereits vier Hauptfelder heraus: das physische Licht, das innere Licht, das göttliche Licht und die Licht/Finsternis - Dichotomie. Eine breite Hinführung zu Beginn der Arbeit soll einerseits zur Klärung der Begriffe, andererseits zur Errichtung eines Fundaments, auf dem sich die Arbeit entfalten kann, dienen. Ohne die Thematisierung neuplatonischen Denkens, die negative Theologie des Dionysius von Areopagita, die Exegese eines Augustinus oder die Lichtmetaphorik eines Johannes ließe sich die Intention Meister Eckharts vermutlich nicht oder nur teilweise erschließen. Die verwendeten Zitate werden im Original wiedergegeben, die Übersetzungen sind in oben genannter Literatur nachzulesen. In dieser Arbeit soll zudem der Versuch unternommen werden, eine geistige Brücke vom Mittelalter zur Gegenwart zu schlagen. Durch anschauliche Vergleiche und eine hermeneutische Vorgehensweise sollen die oft abstrakten Inhalte für den Leser zugänglich und nachvollziehbar gemacht werden. Somit werden scholastische Vorgangsweisen thematisiert, die gleichsam als „Schlüssel“ für viele Textpassagen fungieren. Mittelalterliche Erkenntnistheorie muss dabei ebenso Platz finden- wie scholastische Bibelexegese. Diese Arbeit bewegt sich auf einem interdisziplinären Feld, das gleichermaßen Philologie, Theologie, Philosophie, Geschichte und Psychologie umfasst. Dies ist jedoch notwendig, um die volle Tragweite und Bedeutung der eckhartschen Lichtmetaphorik angemessen beleuchten zu können. Des Weiteren soll die Arbeit Einblicke in die wesentlichsten Punkte von Eckharts Lehre ermöglichen und diese so weit als möglich begreifbar machen. Ein geschichtlicher Abriss der Biographie Meister Eckharts wurde bewusst vernachlässigt. Am Ende der Arbeit wird auf die Parallelen zwischen moderner Forschung und mittelalterlicher Mystik eingegangen. Die strenge Scheidung zwischen Spiritualität und Wissenschaft wird dadurch thematisiert und hinterlässt offene Fragen.

1. Hinführung - Was ist Licht?

1.1 Im physischen Sinn

In der Hierarchie der menschlichen Sinnesorgane erhält das Auge heutzutage die höchste Stellung. Das physische Licht genießt dabei eine Sonderqualität, denn es ist einerseits Gegenstand der Sehwahrnehmung, aber auch deren Voraussetzung und Bedingung ihrer Möglichkeit. Indem es uns täglich begegnet, den Tag zum Tag macht, strukturiert es in unserem Alltag nicht nur Zeit, sondern auch Raum.¹ Licht dient demnach der optischen Orientierung. Darüberhinaus jedoch wirkt das Licht auf den gesamten Menschen ein und wird dadurch zu einem urmenschlichen, vielseitigen Phänomen. Licht spendet Wärme und zeichnet sich, insbesondere als Feuer, dadurch aus, dass es in seiner Immaterialität gegenüber den anderen Elementen wie Erde, Wasser, Luft- erneut eine Sonderstellung einnimmt. Der Mensch kann deshalb in einem geringeren Maß darüber verfügen als über die anderen Elemente. Über das Sonnenlicht, das von oben strahlt, hat der Mensch überhaupt keine Macht. Er assoziiert deshalb Licht mit „oben“ und Finsternis mit „unten“. Licht wird als in sich unzwiespältig und lauter wahrgenommen, deshalb tritt ein dualer Effekt hinzu. Licht ist ohne Dunkelheit nicht denk- oder definierbar. Licht gibt dem Menschen Orientierung, während Dunkelheit sie ihm nimmt.² An dieser Stelle sei außerdem erwähnt, dass ein Leben ohne Licht nicht möglich ist. Licht ist nicht nur für die Entstehung von Leben verantwortlich, sondern auch für Wachstum und Gedeihen.

1.2 Im psychologischen Sinn

Das Licht gab es nach Julian Huxley im eigentlichen Sinn des Wortes erst von jenem Zeitpunkt an, als es von Tieraugen wahrgenommen wurde. C.G. Jung räumte diese Fähigkeit nicht nur den Sinnesorganen ein, sondern allein dem reflektierenden Bewusstsein des Menschen, der dadurch in der Lage war, Bestimmtheit und somit Wirklichkeit zu schaffen. Erst indem der Mensch Subjekt und Objekt voneinander schied, vollendete er die Welt. Er verlieh dem Seienden Stimme und Wirkung indem er sagte: „Das ist die Welt und das bin

¹ Vgl. Schwankl, Otto, „Licht und Finsternis“, Freiburg 1995, S 39

² Vgl. Ebda., S 41

ich.“³ In der Psychologie stehen einander, ebenso wie Licht und Dunkelheit, Bewusstes und Unbewusstes gegenüber. Schon die Wörter verweisen auf „Wissen“ und „Unwissen“, und sind deshalb mit Licht und Dunkelheit konnotierbar. In der Tiefenpsychologie entsprechen die Raumdimensionen oben – unten den optischen Eigenschaften hell – dunkel. Auch Machtverhältnisse werden durch oben – unten dargestellt. Freud kennt in dieser Hinsicht drei Instanzen, das Es, das Ich und das Über-Ich, die grob dem Bewussten und dem Unbewussten zugeordnet werden können. Zwischen diesen Instanzen herrscht ein permanenter Machtkampf, bei welchem das Es mit der Kraft seiner libidinösen Energie gegenüber dem Ich und dem Über-Ich versucht, seine Triebbefriedigung durchzusetzen. Ich und Über-Ich wehren diese peinlichen, verpönten, oft unangepassten Ansprüche ab und verdrängen sie ins Unbewusste. Dies geschieht durch Strafandrohung und Angst. Der dadurch hergestellte Friede ist nur ein vermeintlicher, denn die Triebe lauern stets auf eine Gelegenheit, erneut hervorzustoßen.⁴ Insbesondere beim Menschen in der Masse scheint dieser Gelegenheit Tür und Tor geöffnet. Bei ihm sinken Moral und Intellekt auf ein niedrigeres Niveau als bei der Einzelperson – auf jenes Niveau, das sich unterhalb des Bewusstseins befindet. Die Bildung einer Masse unterstützt deshalb jenes Hervorbrechen und lockt es geradezu heraus. Die Einwirkungen kollektiver Kräfte auf den Einzelnen dürfen hierbei also keineswegs unterschätzt werden.⁵ Bei der Geburt, abgesehen vom Tod- dem wohl einschneidendsten Erlebnis im menschlichen Dasein, erfolgt der Übertritt vom Unbewussten ins Bewusste, von der Dunkelheit ins Licht. Der Mensch erblickt „das Licht der Welt“ und wird gleichzeitig „ent-bunden“. Sein Individuationsprozess beginnt und lässt sich nicht mehr umkehren.⁶ Was aber ist unter Individuation zu verstehen? Pongratz formuliert dies folgendermaßen: „Die Individuation ist ein Differenzierungsprozeß, der die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit zum Ziele hat.“⁷ Der Individuationsbegriff meint jedoch nicht eine rücksichtslose, das Kollektiv vernachlässigende Individualisierung, sondern befürwortet ein gewisses Maß an Anpassung, ohne die eine Ganzwerdung nicht erzielt werden kann.⁸ In zahlreichen Initiationsriten mystischer Gesellschaften wird deshalb dieses Erleben nachempfunden, indem der Neophyt bei seiner Einweihung eine Augenbinde trägt, die ihm

³ Vgl. Jaffé, Aniela, „Mystik und Grenzen der Erkenntnis“, Zürich 1988, S 7

⁴ Vgl. Pongratz, Ludwig, „Hauptströmungen der Tiefenpsychologie“, Stuttgart 1983, S 2

⁵ Vgl. Jung, C. G., „Menschenbild und Gottesbild“, Olten 1984, S 21

⁶ Vgl. Schwankl, Otto, „Licht und Finsternis“, Freiburg 1995, S 45

⁷ Pongratz, Ludwig, „Hauptströmungen der Tiefenpsychologie“, Stuttgart 1983, S 345

⁸ Vgl. Ebda., S 346

im Laufe des Rituals abgenommen wird, damit er das Licht erblicken kann. Einem höheren Verständnis soll dadurch der Weg geebnet werden. Die Vermittlung solcher Inhalte ist mit einem Er-leben verknüpft, das meist nur auf einer symbolischen Ebene vermittelt werden kann. Die Symbolik fungiert hier als universelle Sprache, die individuell gelesen wird. Warum?

1.3 Symbol und Metapher

Paul Tillich, ein evangelischer Theologe, verortet im Symbol eine Möglichkeit Gottes, sich dem Menschen mitzuteilen. Unter Gott versteht Tillich einen Urgrund, ein Sein, das nicht dem Werden und Vergehen unterworfen ist wie der Mensch, der Seiende. Tillich vertritt hier einen ontologischen Zugang. Alles Irdische, den Menschen Umgebende ist demnach der Sphäre des Seienden zuzuordnen. Dies gilt auch für das religiöse Symbol. Allerdings verweisen diese (repräsentativen) Symbole auf etwas „hinter dem Seienden liegenden“. Religiöse Symbole stehen daher für den kleinsten Teil von etwas. Ihnen kommt ein partizipatorischer oder antizipatorischer Charakter zu. Sie verweisen auf etwas, das nicht unmittelbar begriffen werden kann und aus diesem Grund indirekt ausgedrückt werden muss. Diese Symbole können nicht willkürlich erfunden werden. Jedoch müssen sie durch die Akzeptanz einer Gruppe am „Leben“ erhalten werden, da sie ansonsten zu einer Metapher absteigen oder in die Bedeutungslosigkeit verschwinden. Da sich das religiöse Symbol auf nichts Irdisches oder Endliches bezieht, entzieht es sich auch der Empirie.⁹ Des Weiteren zeichnet sich das religiöse Symbol durch seine Uneigentlichkeit und durch seine Selbstmächtigkeit aus. Die Uneigentlichkeit bezeichnet jenen Umstand, dass das Symbol über jedwede Form der Gegenständlichkeit hinausweist, während die Selbstmächtigkeit für ein Nicht-Getrenntsein von Subjekt und Objekt steht und dadurch die Dynamik und Kraft dieser Vereinigung in sich manifestiert.¹⁰

1.3.1 Warum Metaphorik?

⁹ Vgl. Tillich, Paul, „Symbol und Wirklichkeit“, Göttingen 1986, S 4-7

¹⁰ Vgl. Heumann, Jürgen, „Symbol – Sprache der Religion“, Stuttgart 1983, S 44

Um über derartige Inhalte überhaupt angemessen sprechen zu können, muss sich der Aussagende einer passenden Sprache bedienen. Die Sprache dient ihm hierbei als Werkzeug. Die Sinnebene lässt sich jedoch nicht ausschließlich durch Logik und eine präzise Sprache erschließen, sondern muss auch in emotionaler und psychologischer Hinsicht beleuchtet werden. Die Grenze zwischen Wissenschaft und Kunst muss mit dem Anspruch auf Universalität durchbrochen werden. Ebenso gilt dies für die Grenze zwischen Natur und Kultur. Das Dunkle, Unbewusste im Menschen soll das Licht empfangen. Dies lässt sich allerdings nur durch eine Sprache bewerkstelligen, die auch das Unbewusste zu erreichen vermag. Deshalb bedient sie sich der Analogie, der Metapher, des Symbols und schließlich der Poetik. Da das Göttliche nicht das Welthafte ist, sondern etwas Eigenes – es vermag sich in jedem Element der unmittelbaren Weltwirklichkeit auszudrücken – bedarf es aber, um es darzustellen, eines Wortschatzes, der sich durch die Analogie in das Transzendente hinein ausweitet.¹¹ An nachfolgenden Beispielen wie dem Johannesevangelium oder den Worten des Dionysius Areopagita lässt sich bereits eine Tradition in der Formulierung des Unformulierbaren erkennen.

1.3.2 Lichtmetaphorik in der (Alltags)Sprache

Aufgrund der oben erwähnten, herausragenden Stellung in der Wahrnehmungswelt des Menschen, ergibt sich eine ebenso herausragende Stellung des Lichts im menschlichen Sprachgebrauch. „Mir ist ein Licht aufgegangen.“, „Ein strahlender Sieger.“, „Ein finsterer Geselle.“, etc. sind nur einige Beispiele für den regen Gebrauch von Lichtmetaphern im Alltag. Wenn man aber das Verhältnis von Licht und Sprache reflektiert, muss man feststellen, dass das Licht nicht nur als Grundmetapher für „alles Mögliche“ dient, sondern bereits als ein metaphorisches Konzept für die Sprache selbst. Das Licht als Metapher eignet sich daher besonders gut, um die Funktion der Sprache darzustellen. Denn genauso wie die Welt vor dem Sonnenlicht für das menschliche Auge Gestalt gewinnt, so erhellen sich

¹¹ Vgl. Nix, Udo, „Der Mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung“, Düsseldorf 1963, S 29

bestimmte Sachverhalte vor dem geistigen Auge des Zuhörenden.¹² Wenn also die Metaphorik als potenzierte Sprache gesehen werden kann, dann erweist sich die Lichtmetaphorik als potenzierte Metaphorik.¹³

1.3.3 Metaphorik in der mittelalterlichen Mystik

Jene Metaphorik, die das Unbeschreibliche beschreiben will, stellt stets neue Herausforderungen an den Rezipienten. Erst durch ein „Sich Öffnen“ des Adressaten kann der gewünschte Effekt erzielt werden. Herkömmliche Verstehensgewohnheiten und Wahrnehmungsmuster müssen vom Rezipienten dabei abgelegt werden. Die mystischen Inhalte können dann nicht mehr nur als begriffliche Fixierung einer feststellbaren Wirklichkeit gelten, sondern als Provisorium, das immer wieder aufs Neue revidiert und gedacht werden muss.¹⁴ Der Sinngehalt entsteht somit im Adressaten und ist dadurch ein höchst individueller.

„Die Bildentwicklung, durch die eine Positionsverlagerung des Rezipienten von der Welt der Gesondertheit in einen Bereich der Unterschiedslosigkeit und damit eine vorobjektive bzw. in eine der objektiven Welt transzendente Wirklichkeit evoziert wird, bildet (wie der mystische Prozeß insgesamt) die Voraussetzung dafür, daß der Sinn der metaphorischen Darstellung der unio-Erfahrung gefunden werden kann. Entscheidend ist, daß der im Durchgang durch die Bildlichkeit beim Rezipienten ausgelöste Entdifferenzierungsprozeß sich auch auf die Struktur der jeweiligen metaphorischen Aussage selbst richtet, was zur Folge hat, daß sich für den Rezipienten die Relation zwischen dem Ähnlichkeits- und Unähnlichkeitsaspekt der betreffenden metaphorischen Aussage ändert.“¹⁵

Im Bezug auf die Lichtmetaphorik jedoch wendet Walter Haug ein, dass es sich hierbei um einen Sonderfall handle. Anhand des Beispiels „Gott ist Licht“, trete, so Haug, ein neuer Aspekt hinzu. Hierbei gehe nämlich die metaphorische Distanz verloren und es würde affirmativ von Gott gesprochen. In diesem Falle gilt nun zweierlei: Einerseits wird durch die Affirmation ihr eigenes Ungenügen ausgesagt und andererseits verweist sie auf etwas über

¹² Vgl. Schwankl, Otto, „Licht und Finsternis“, Freiburg 1995, S 49

¹³ Vgl. Ebda., S 50

¹⁴ Vgl. Egerding, Michael, „Metaphorik der Spätmittelalterlichen Mystik“, Bd. 1, Paderborn 1997, S 46

¹⁵ Ebda., S 47

die Sprache Hinausweisendes. Walter Haug benennt diesen Umstand folgendermaßen: „Seiendes bzw. als seiend Gemeintes ist Theophanie, es ist und bedeutet zugleich, oder prägnant ästhetisch formuliert: es ist ontologische¹⁶ Metapher.“¹⁷ Wenn man diese Aussage Haugs näher betrachtet, drängt sich der Vergleich zum vierfachen Schriftsinn der jüdisch-christlichen Bibelexegese auf. Auch hier treten wörtlicher und metaphorischer Sinngehalt gemeinsam auf. Klaus Grubmüller zieht im Rahmen dieser Diskussion den Schluss, „für die konkrete Beschreibung der mystischen Sprache anstelle der Metaphorik Identifizierungen wie „Gott ist ein Würmlein“ heranzuziehen, die nur durch eine die Metaphorik überschreitende Seinsidentität möglich seien.“¹⁸ Die Frage hierbei ist, ob eine derartige Engfassung von Metaphorik, die in sich nicht einheitlich ist, im Hinblick auf die von den hier behandelten Mystikern zu erzielende gewünschte Aufhebung alles Trennenden- dienlich ist. Sprache trennt, doch gerade die Aufhebung dieser Unterscheidung zugunsten des Ununterscheidbaren ist die Absicht des Mystikers. Daraus resultiert ein gewisser Spielraum in der Auslegung mystischer Texte, denn Kategorisierungen und sprachliche Festlegungen erscheinen hier nicht als die geeigneten Mittel.

1.3.4 Licht und Farben

Nach der mittelalterlichen Lichttheologie handelt es sich bei Farben stets um Materialisierungen des Lichts. Diese Vorstellungen gehen vermutlich auf Plotin zurück, der bereits schreibt: „Die Schönheit der Farbe ist einfach durch Gestaltung und Bewältigung des der Materie anhaftenden Dunkeln mittelst Hinzutreten des unkörperlichen von Vernunft und Idee ausgehenden Lichts.“¹⁹ Farben haben demnach am göttlichen Licht teil, sie partizipieren daran. Das Ziel jedweden Lebens muss es also sein, zu diesem reinen, ungemischten Licht zurückzukehren. Dem entgegen steht die These von Bernhard von Clairvaux. Er sieht die Farben dem rein Irdischen zugeordnet und verortet das Göttliche allein im reinen Licht. Er begründet dies mit seiner Auslegung des biblischen Sündenfalls, wonach das Paradies, nach

¹⁶ Anm. Ontologie und Metaphysik werden in der neueren Forschung meist synonym verwendet.

¹⁷ Haug, Walter, „Transzendenz und Utopie“, Tübingen 1989, S 521

¹⁸ Küper, Barbara, „Diskussionsbericht zur Vorlage von Walter Haug“, in: Ruh, Kurt, „Abendländische Mystik im Mittelalter“, Stuttgart 1986, S 533

¹⁹ Plotin, „Die Enneaden“, übers. v. Hermann Friedrich Müller, Berlin 1878, S 46

der Vertreibung der Menschen, nicht nur Ausdruck der göttlichen Schöpfung, sondern die gesamte Natur dadurch auch Feind des Menschen sei. Dadurch seien die Farben der Natur dem Teufel zuzuordnen, da sie der Verhüllung der reinen Wahrheit dienten.²⁰

1.4 Licht im geistigen Sinn

Die zu behandelnden Vorläufer Meister Eckharts bedienten sich entweder der lateinischen oder der griechischen Sprache. Um also eine nähere Betrachtung des Lichtbegriffes durchführen zu können, gilt es sich diesem vorerst zu nähern. Im Lateinischen bezieht sich der Terminus *illuminatio* auf den Prozess einer Lichteinstrahlung bzw. Be- oder Erleuchtung auf äußere Vorgänge und Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung. Diese erhalten dadurch einen besonderen Glanz und Schimmer. Diese Gegenstände werden somit oft erst in ihrer vollen Gestalt und Farbgebung sichtbar. Jedoch muss dieser Begriff auch als Genese verstanden werden.²¹ Der beleuchtete Gegenstand tritt erst nach und nach ins Licht oder wird ins „rechte Licht“ gerückt. Im Griechischen sind die Begriffe des physischen Sehens und des geistigen Einsehens eng verwandt. Im metaphysischen Sinn treten daher ontologische und kosmogonische Dimensionen hinzu. Das Licht gilt hierbei als Kraft, die etwas aus der Ungeschiedenheit des Dunkels ans Licht bringt und somit eine Genese initiiert. Daher gilt Licht nicht nur als eine Metapher für eine ewige Wahrheit, sondern auch für eine Genese im Sinne einer differenzierenden

„Selbstmitteilung aus einer Quelle, deren Ausstrahlung die Dinge ins Leben ruft, an deren Brechungen sich ein Hervorgehen in differenzierter Vielheit bestimmen lässt bzw. deren Einstrahlung die Dinge ins Leben ruft, an deren Brechungen sich ein Hervorgehen in differenzierter Vielheit bestimmen lässt bzw. deren Einstrahlung die Dinge am Licht partizipierend im Leben hält.“²²

²⁰ Vgl. Schausten, Monika, „Vom Fall in die Farbe“, De Gruyter online Journals, S 469 <https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/downloadpdf/j/bgsl.2008.130.issue-3/bgsl.2008.052/bgsl.2008.052.pdf>. Download 14.03.2019

²¹ Vgl. Eusterschulte, Anne, „Verbum quod intus lucet – Zur Theorie der Illumination bei Augustinus“, in: Renger, Almut-Barbara (Hsg.), „Erleuchtung“, Freiburg 2016, S 73

²² Ebda., S 74

2. Einige bedeutende Vordenker Meister Eckharts

2.1 Platon

Platon wird oft als Urheber der Erleuchtungsmetapher genannt. Unter Erleuchtung verstehen wir bei Platon eine plötzlich eintretende Erkenntnis, ein Durchschauen oft komplexer Sachverhalte. Das platonische Denken unterscheidet zwischen der Welt der Erscheinungen und der Welt der Formen (Ideen), somit auch zwischen Zeitlichkeit und unvergänglicher Unsterblichkeit.

„Die religiöse Erfahrung von Ewigkeit und Zeit, die die mediterrane Spiritualität unserer Epoche kennzeichnet, ist auf zeitliche Gegenwart hin ausgerichtet [...] Es ist eine Erfahrung von göttlicher Gegenwart in der menschlichen Gegenwart, einer Gegenwart, die im Kosmos der Natur und im Leben des Geistes widerleuchtet. Das charakteristische religiöse Problem ist hier die Fähigkeit spekulativer Mystik, der göttlichen schöpferischen Macht zu begegnen.“²³

Am anschaulichsten vergegenwärtigt Platon seine Ideenlehre durch das Höhlengleichnis, indem er den Kontrast zwischen dem illusorischen, trugbildhaften Leben in der Schattenwelt und dem Erleben einer größeren, göttlichen Wahrheit darstellt. Platons eigene Auslegung dieses Gleichnisses unterstreicht die Botschaft, dass die Seele noch zu Lebzeiten zur Erkenntnis aufsteigen könne. Spekulation und Spiritualität sind bei Platon jedoch nicht zu trennen.²⁴ Platon spricht von der notwendigen Reinigung von Liebe und Erkenntnis durch intellektuelle und moralische Anstrengung. Diese Reinigung sieht er als Vorbereitung für die wahre Erkenntnis, das Erkennen der letzten Wirklichkeit. Platon bekennt allerdings, dass diese letzte Wirklichkeit nicht konkret ausgesagt werden kann. Dies stellt eine bedeutende Parallele zu späteren christlichen Mystikern dar. Einerseits in der askesehaften Hinwendung zum Wahren, Guten und Schönen, andererseits in der Nicht-Aussagbarkeit der letzten Wirklichkeit.²⁵

²³ Manchester, Peter, „The Religious Experience of Time and Eternity“, in: „Classic Mediterranean Spirituality – Egyptian, Greek, Roman.“ (Hgg. v. A. H. Armstrong,) New York 1986, S 393

²⁴ Vgl. Mc Ginn, Bernard, „Die Mystik im Abendland“, Freiburg 1994, S 55

²⁵ Vgl. Ebda., S 57

2.1.1 Platons Lichtmetaphorik

Diese äußert sich nicht nur im Begriff der Erleuchtung, sondern auch in oben erwähntem Höhlengleichnis, sowie im Sonnengleichnis. Im 6. Buch der *Politeia* veranschaulicht Platon, dass das Licht, in dem die Gerechtigkeit sichtbar wird, nichts ist, das von einem einzelnen Denker erschaffen wird, sondern dass es sich hierbei um eine Erkenntnisvoraussetzung handelt. Daraus kann geschlossen werden, dass das, was z. B. Gerechtigkeit ist, auch nicht durch die mühevollste Arbeit erschlossen werden könne, wenn sie nicht bereits eine Bestimmtheit an sich hätte, die ihr von einem Prinzip her vermittelt wurde.²⁶ Dies zeigt, wie Platon den Übergang von einem rein materiell konnotierten Erleuchtungsbegriff, im Hinblick auf ein erkennendes Subjekt und ein erkanntes Objekt, hin zu einem metaphysischen Erkennen, meistert. Am besten wird diese Vorstellung im Sonnengleichnis dargestellt:

„Das Auge hat die Potenz zu sehen. Die einzelnen sichtbaren Dinge haben ihre jeweilige Bestimmtheit als etwas, das mit dem Sehsinn wahrgenommen werden kann. Doch weder kann das Auge sehen noch können die Einzeldinge gesehen werden, wenn nicht das von der Sonne ausgestrahlte Licht hinzukommt, das die Unterscheidbarkeit durch den Sehsinn aktual macht und das zugleich die Potenz zu sehen aktualisiert.“²⁷

Das Sehen und das Gesehen – Werden - Können, bezeichnet Platon jeweils als ein Geflecht aus *Dynameis*²⁸. Nur das Licht vermag es, zwischen diesen beiden *Dynameis* zu vermitteln und die „edelste Verbindung“ herzustellen. Platon unterscheidet das Licht klar von seiner Ursache, der Sonne, von der es zwar einerseits durch seine Abhängigkeit verschieden ist, andererseits jedoch in einem Verhältnis der Ähnlichkeit steht.²⁹

²⁶ Vgl. Uhlmann, Gyburg, „Diskursive Arbeit und Erleuchtung bei Platon“, in: Renger, Almut-Barbara (Hsg.), „Erleuchtung“, Freiburg 2016, S 54

²⁷ Ebda., S 54

²⁸ Anm. *Dynameis* = Kräfte

²⁹ Bergemann, Lutz, „Kraftmetaphysik und Mysterienkult im Neuplatonismus“, München 2006, S 22

2.2 Augustinus von Hippo (354-430 n. Chr.)

Joseph Bernhart, ein katholischer Theologe, erklärt Augustinus zum Urheber christlicher Mystik, wenn er sagt:

„Augustin hat die intellektuelle Mystik der Antike übernommen und durch die Verwebung mit persönlicher Religiosität und dem ethischen Moment der Evangelien, dem christologischen des Paulinismus zu einem Komplex gefördert, in dem das gedankliche Mystikon der Philosophie mit dem ethischen, historischen und dinglichen des kirchlichen institutionellen Christentums vereinigt ist. So gibt es fortan keine Mystik die sich nicht auf ihn berufen könnte.“³⁰

Die Illuminationslehre Augustinus' fußt auf der Vorstellung, dass im Menschen bereits ein apriorisches Licht leuchte. Augustinus verbindet damit gekonnt platonisches Denken mit den Anforderungen einer christlichen Dogmenlehre. Unterscheidet er noch zu Beginn seiner Tätigkeit zwischen *memoria* und *illuminatio*, so beschränkt er sich in seinem Spätwerk *Retractationes* auf zweiten Begriff. Darin wird die Idee des göttlichen Funkens, die uns später bei Meister Eckhart so oft begegnen wird, folgendermaßen dargestellt:³¹

„Es ist plausibler, daß die Unwissenden, wenn sie nur richtig nach wissenschaftlichen Gegenständen gefragt werden, deshalb richtige Antworten geben, weil in ihnen – soweit sie es fassen können – das Licht der ewigen Wahrheit ist, in welchem sie diese unwandelbaren Wahrheiten schauen, als deshalb, weil – wie es Platon und anderen schien – sie dies einmal gewußt und dann vergessen haben.“ (retr. I 4,4)

Bei Augustinus ist die Illuminationstheorie stets mit dem praktischen Handeln und somit mit der Erlangung eines überzeitlichen, seligen Lebens verbunden. Dadurch entsteht auch eine Verbindung zwischen Gottes- und Nächstenliebe. Erkenntnis ist also nur durch ein Wirken göttlicher Vernunft denkbar.³² In Bezug auf empirisches Wissen schreibt Augustinus dem Menschen Erkenntnismöglichkeit durch Erfahrungswissen zu, indem er es als eigenes, geschaffenes Licht bezeichnet. (Contra Faustum XX7,7) Als Grundlage dafür allerdings sieht

³⁰ Bernhart, Joseph, „Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance“, München 1922, S 62

³¹ Vgl. Horn, Christoph, „Augustinus“, München 1995, S 76

³² Vgl. Eusterschulte, Anne, „Verbum quod intus lucet – Zur Theorie der Illumination bei Augustinus“, in: Renger, Almut-Barbara (Hsg.), „Erleuchtung“, Freiburg 2016, S 76

er wiederum eine innere Präsenz des Lichtes der ewigen Vernunft im Menschen.³³ Dies stellt einen scheinbaren Widerspruch dar. Wer ist nun also verantwortlich für die empirische Erkenntnisfähigkeit? Als Voraussetzung für die Präsenz des Lichtes im Geiste bieten sich demnach drei Theorien und somit Möglichkeiten an:

1. Ontologisch: Es wird ein unmittelbares Einwirken der göttlichen *rationes aeternae*, auf den menschlichen Geist im Moment des Erkennens, angenommen.
2. Konkordistisch: Gott wirkt nur teilweise und indirekt über den *intellectus agens* an der menschlichen Erkenntnis mit.
3. Formalistisch: Die Erkenntnisfähigkeit ist zutiefst menschlich, aber das „innere Licht“ sorgt dabei für das Empfinden einer tiefen Gewissheit.³⁴

Augustinus' Einfluss auf Meister Eckhart tritt in besonderer Weise durch die Lehre von den „sieben Stufen“ des Aufstiegs zu Gott hervor. (Meister Eckhart, Deutsche Werke V, 109-119)

2.3 Dionysius Areopagita

Bei seinem Namen dürfte es sich um ein Pseudonym handeln, was zu jener Zeit, um ca. 500, nicht unüblich war. Aus diesem Grund ist von Pseudo-Dionysius zu sprechen. Beim eigentlichen Areopagiten handelte es sich höchstwahrscheinlich um einen Athener, der bei Paulus zum Christentum konvertierte.³⁵ Sein Pseudonym aber verschaffte ihm hohe Autorität in christlichen Kreisen. Pseudo Dionysius versuchte den Neuplatonismus mit dem Christentum in Einklang zu bringen. Dionysius bediente sich deshalb, um etwas über Gott auszusagen, der Apophatik. Dadurch bringt er zum Ausdruck, dass Gott jenseits unserer Erkenntnismöglichkeiten steht und deshalb nur über ihn ausgesagt werden kann, was er nicht ist. Auffällig erscheint, dass er sich zu diesem Zweck häufig Gegensatzpaaren bedient. Größe-Kleinheit, Gleichheit-Ungleichheit, etc. Dionysius lehrt zwei Erkenntnisweisen Gottes, die positive und die negative (Apophase). Er wird aber insbesondere im Mittelalter als Vertreter der *via negativa* bekannt.³⁶ Durch die Zusammenführung von positiver und

³³ Vgl. Horn, Christoph, „Augustinus“, München 1995, S 77

³⁴ Vgl. Ebda., S 77

³⁵ Vgl. Mc Ginn, Bernard, „Die Mystik im Abendland“, Freiburg 1994, S 233

³⁶ Vgl. Ruh, Kurt, „Geschichte der abendländischen Mystik“, München 1990, S 52

negativer Theologie, also des aufsteigenden und des absteigenden Erkenntniswegs schuf Dionysius ein Novum der christlichen Theologie, das auf einem neuplatonischen Vorstellungsmodell fußt.³⁷ Erst der „Schleier“, der im neuplatonischen Sinn den Strahlenglanz Gottes symbolisiert, ist Ausdruck der Anpassung Gottes an den Menschen, er dient hier sozusagen als Mittler. Im „Schleier“ kann das Unsinnliche sinnlich zur Erscheinung kommen. Auf diese Weise kann sich Gott dem Menschen gegenüber verhüllend enthüllen. Dionysius nennt in diesem Zusammenhang die „unähnliche Ähnlichkeit“. Damit verfolgt er zwei Punkte: 1. Das Bild kann nicht für die Sache genommen werden. 2. Der Mensch soll sich durch Meditation über dieses Bild seiner ignoranten Sehgewohnheiten entledigen und dadurch in höhere Sphären des Erkennens aufsteigen.³⁸ Dieser Aufstieg führt über die Stufen der Reinigung, Erleuchtung und schließlich der Vollendung. Neu bei Dionysius ist, im Vergleich zu seinen Vorgängern, jene Art und Weise, wie er die absolute Unzugänglichkeit Gottes hervor- und zum Mittelpunkt seines Denkens erhebt.³⁹ Pseudo-Dionysius wendet sich damit gegen die streng buchstäbliche Auslegung der Heiligen Schrift der Fundamentalisten. In seinen Ausführungen benötigt Dionysius keinen Heiligen Geist mehr, dessen Erlöserkraft er vielmehr ans Christusgeschehen bindet. Dadurch wird der Aufstieg über oben genannte Stufen für die gesamte Schöpfung möglich. Dieser Umstand erklärt auch, warum die Lichtmetaphorik bei Dionysius derart verstärkt in Erscheinung tritt. Es wirkt, als ob sie das fehlende Bindeglied zwischen den Jesunachfolgern und dem Heiligen Geist ersetzen sollte.⁴⁰ Auffallend bei Dionysius ist die Metaphorik der Dunkelheit, die er auf Gott anwendet. Dionysius bindet die Dunkelheit Gottes jedoch nicht an sein eigenes Wesen, sondern an die Unfähigkeit des Menschen dieses Licht zu schauen, da es jenseits seiner Wahrnehmungsfähigkeit liegt.

„Das göttliche Dunkel ist gleichbedeutend mit jenem „unzugänglichen Licht“, im (sic!) welchem, wie geschrieben steht, „Gott wohnt“: unsichtbar um der Überfülle seines Glanzes und als dasselbe unzugänglich um des Übermaßes seiner überwesentlichen Lichtflut willen. (Gleichwohl) ist dort zu finden, wer gewürdigt ward, Gott zu erkennen und zu schauen, und

³⁷ Vgl. Ebda., S 45

³⁸ Vgl. Assmann, Aleida, „Der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit.“ In: Assmann, Jan u. Aleida (Hgg.) „Schleier und Schwelle“, München 1997, S 263-281, hier: S 267

³⁹ Vgl. Hausamann, Susanne, „Das lebenschaffende Licht der unauflösbaren Dunkelheit.“, Göttingen 2011, S 155

⁴⁰ Vgl. Ebda., S 166

zwar gerade durch Nichtsehen und Nichterkennen; und indem er wahrhaft in den Bereich versetzt wird, der jenseits allen Schauens und Erkennens liegt, wird er dessen selbst erkennend gewahr, daß er (Gott) alles sinnlich und geistig Wahrnehmbare transzendiert...“⁴¹

Die von Dionysius gemeinte Dunkelheit ist demnach das Geblendet Werden des Verstandes vom Lichte Gottes.⁴² Dies ist also im Wesentlichen damit gemeint, wenn Dionysius vom „Strahl der Finsternis“ oder der „Göttlichen Dunkelheit“ spricht.

2.3.1 Das Licht bei Pseudo-Dionysius

Die Theologie Dionysius' ist ganz und gar eine des Lichtes. Das Licht findet bei dem Areopagiten auf fast jeder Seite Erwähnung und dient ihm als passende Bezeichnung für das Unaussagbare, für die Ur-Gottheit. Seine Aussagen stellen insbesondere die Sonne und das Feuer als theophane Erscheinungen dar.⁴³ Welchen Stellenwert das Licht bei Pseudo-Dionysius einnimmt, wird am besten durch folgendes Zitat veranschaulicht:

„Was aber möchte einer über den Sonnenstrahl an und für sich betrachtet sagen? Denn das Licht stammt vom Guten und ist ein Bild der Güte. Deshalb wird auch das Gute mit dem Namen „Licht“ gepriesen, weil sich das Urbild im Abbild offenbart. Gleichwie nämlich die Güte der alles übersteigenden Gottheit von den höchsten und vornehmsten Wesen bis zu den untersten herabdringt und doch über allen ist, da weder die obern Wesen die Überhoheit derselben (Güte) überragen, noch die untern aus ihrer Umfassung heraustreten; wie sie vielmehr alles erleuchtet, erschafft, belebt, zusammenhält und vollendet, wie sie das Maß aller Wesen, der Äon, Zahl, Ordnung, Umfassung, Ursache und Endziel ist: so erleuchtet auch das strahlende Abbild der göttlichen Güte, diese große, durch und durch lichte, immer flammende Sonne, wie ein vielgestaltiges Echo des Guten, alle Körper, die an ihr teilnehmen können, und hat von obenher ihr Licht ausgebreitet und läßt den Glanz der ihr eigenen Strahlen über die ganze sichtbare Welt, Höhen und Tiefen, dahinfluten.“⁴⁴

⁴¹ Hiersemann, Anton, „Pseudo-Dionysius Areopagita: Über die Mystische Theologie und Briefe“, Stuttgart 1994, S 92

⁴² Vgl. Tepedino, Nelson, „Dunkle Nacht“, Frankfurt am Main, 1998, S 122

⁴³ Vgl. Kaltenbrunner, Gerd-Klaus, „Dionysius vom Areopag“, Kusterdingen 1996, S 544

⁴⁴ Stiglmayr, Josef, „Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über „Göttliche Namen“, München 1933, S 60

Dieser an jener Stelle zitierte Sonnenvergleich findet sich sowohl bei Platon und Augustinus als auch später bei Meister Eckhart wieder.

2.4 Die Bedeutung des Lichts im Johannesevangelium

In Hinblick auf die Lichtmetaphorik der Bibel sticht das Johannesevangelium deutlich heraus. Zentral hierbei erscheint die Antithetik von Licht und Finsternis. Jedwede Lichtmetaphorik Johannes' ist streng christologisch konnotiert.⁴⁵ Zum Beispiel: „Jesus ist das wahre Licht, das in die Welt kam.“ (Joh. 1,9) Oder in (Joh. 12,46), wo es heißt: „Sie sollen ihn als das wahre Licht anerkennen und so Kinder des Lichtes werden.“ Die Grundintention der Lichtmetaphorik im Johannesevangelium kann demnach derart interpretiert werden, dass Jesus deshalb in die Welt gekommen sei, um den Glaubenden nicht in der Finsternis zu lassen. (vgl. Joh. 12,46). Die dualisierende Sprachform der Licht-Finsternis-Metaphorik im Johannesevangelium ist jedoch kein Indiz eines kategorischen Dualismus im Sinne einander feindlich gegenüberstehender Prinzipien, sondern einander bedingender, die gerade dadurch produktiv und entwicklungsfähig werden können. Allerdings müssen die Aussagen Johannes' jeweils differenziert betrachtet werden.⁴⁶ Die Metaphorik im Johannesevangelium bedient sich einer gewissen Unbestimmtheit. Diese Unbestimmtheit ist jedoch nicht mit Beliebigkeit zu verwechseln. Die Unbestimmtheit in den Metaphern fordert vom Leser Interpretation. Sie macht ihn neugierig, verlangt von ihm, seinerseits auf den Text zuzugehen, und bewirkt dadurch eine exegetische Tätigkeit.⁴⁷ Dies ist ebenso auf die Predigten Meister Eckharts anzuwenden, wobei der Grad der Abstraktion bei zweiterem ein geringerer ist. Doch widmen wir uns vorerst dem Prolog, in welchem bereits die Weichen für das gesamte Johannesevangelium gestellt werden. Insbesondere die ersten fünf Verse gilt es hier zu betrachten.

Joh Im Anfang war das Wort, / und das Wort war bei Gott, / und

⁴⁵ Vgl. Popkes, Enno Edzard, „„Ich bin das Licht“ – Erwägungen zur Verhältnisbestimmung des Thomasevangeliums und der johanneischen Schriften anhand der Lichtmetaphorik“, in: Frey, Jörg (Hsg.), „Kontexte des Johannesevangeliums“, Tübingen, 2004, S 647

⁴⁶ Vgl. Schwankl, Otto, „Licht und Finsternis“, Freiburg 1995, S 14

⁴⁷ Vgl. Rebell, Walter, „Gemeinde als Gegenwelt: zur soziologischen und didaktischen Funktion des Johannesevangeliums“, Frankfurt/Main, 1987, S 197

<u>1,1</u>	das Wort war Gott.
<u>Joh</u> <u>1,2</u>	Im Anfang war es bei Gott.
<u>Joh</u> <u>1,3</u>	Alles ist durch das Wort geworden / und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.
<u>Joh</u> <u>1,4</u>	In ihm war das Leben / und das Leben war das Licht der Menschen.
<u>Joh</u> <u>1,5</u>	Und das Licht leuchtet in der Finsternis / und die Finsternis hat es nicht erfasst.

Leben und Licht treten in diesen ersten fünf Versen eng zusammen. Doch von welchem Leben wird hier gesprochen? Leben und Licht sind hier beinahe, aber nicht ganz identisch. Das Licht wird an dieser Stelle als Sondermodus des Lebens, als eine Lebensqualität begriffen. Dieser Terminus „Licht“ bezeichnet das Leben als klar und hell. Eindeutig ist hier das Licht der Menschen gemeint, das für sie bestimmt ist.⁴⁸ Mit diesem Licht ist Klarheit des Sinnes, Weite des Bewusstseins, aber auch Verantwortung und Freiheit, Helle und Hoheit, Würde und Glanz – also Geist gemeint.⁴⁹ In Joh 1,5 tritt nun aber etwas Neues hinzu – die Finsternis. Laut dem oben erwähnten Dualsystem muss dem Licht demnach etwas gegenüberstehen. Das eine ist ohne das andere nicht denkbar. Beide gehören also ein und derselben „Skala“ an. Beide Begriffe, für sich genommen, implizieren bereits das Vorhandensein des jeweils anderen. Als Finsternis gilt hier, der noch nicht mit dem Licht des menschlichen Bewusstseins erfasste Bereich. Doch auch dieser kann durch den Menschen erhellt werden. Er wird sozusagen „ins Licht gerückt“. So ist die Finsternis in Joh 1,5 „[...]die natürliche Verhülltheit dessen, was noch nicht erkannt ist, aber darauf wartet, erkannt zu werden.“⁵⁰ Doch hier lauert auch bereits Gefahr. Der Mensch kann das ihm gegebene Licht auch zurückweisen, ignorieren und es somit schlicht veruntreuen. Dies zeitigt allerdings fatale Folgen, denn der Lichtträger (Luzifer), der laut Johannes auch der Mensch ist (Joh 1,4b), fällt dann nicht nur auf eine animalische Stufe zurück, sondern sogar darunter hinab. Er geht dadurch in die Finsternis ein. Diese Finsternis aber besitzt nun eine neue Qualität, nämlich eine selbstverschuldete. Dadurch wird aus dem oben genannten Zu- und Ineinander

⁴⁸ Vgl. Schwankl, Otto, „Licht und Finsternis“, Freiburg 1995, S 89

⁴⁹ Vgl. Guardini, Romano, „Drei Schriftauslegungen“, Würzburg 1949, S 16

⁵⁰ Ebda., S 17

von Licht und Finsternis ein feindliches Gegeneinander.⁵¹ Die Dunkelheit, oder genauer übersetzt, „die Verschattung“ bedeutet auch Unwissenheit, Blindheit, Ohnmacht, Verborgtheit. Die Verschattung ist somit ein Gegner des Lichtes, ein Widerstand und gerade dadurch ein Gegenstand von gewisser Eigenständigkeit. Deshalb behauptet Johannes, dass von ihr das Licht nicht begriffen (erfasst) wird. Wiederum bedarf es einer genauen Übersetzung. Wird der Begriff mit „er-griffen“ übersetzt, so ist jene Verschattung eine eigenständige Macht oder Kraft; übersetzen wir jedoch mit „be-griffen“, so handelt es sich dabei um eine selbständige Person, die Gegenperson zur göttlichen Persönlichkeit.⁵² Die Ignoranz, die bewusste Zurückweisung des Lichtes, kann also in dieser Hinsicht als die Mutter allen Übels gesehen werden. Kann aus diesen fünf Versen ein Rückgriff auf bereits bestehendes Denken des Zoroastrismus und der Gnosis herausgelesen werden? Mitnichten. Die in Turfan gefundenen manichäischen Fragmente weisen auf Jesus⁵³ als Lichtselbst der Einzelseele, aber auch aller Seelen hin. Ob Johannes dem Einzelnen ein Lichtselbst zugesteht, wie der Zoroastrismus dies tut, ist nicht eindeutig zu klären, sehr wohl aber liegt der einzelnen Seele hier der Dualismus des Hellen und Dunklen zugrunde.⁵⁴

2.4.1 Luzifer (*lucem ferens*) – der Lichtträger

Wer oder was ist hiermit gemeint? Die obige Auslegung des Johannesevangeliums verortet den Lichtträger im Menschen selbst, ja bezeichnet gar den Menschen als Luzifer. Erst ab dem 12. Jhdt. setzte sich in der Kirche der Name Luzifer als Bezeichnung für den obersten Teufel (es wurde eine teuflische Hierarchie postuliert) durch. Auch der Morgenstern (Venus) wurde Luzifer genannt. Dies erzeugt einen Widerspruch, da das Licht in der christlichen Tradition stets positiv bewertet wurde. Nicht so in der mittelalterlichen Allegorese, denn es lag durchaus in der Natur des damaligen Denkens, in gegensätzlichen Deutungen desselben Begriffes eben keinen Widerspruch zu sehen. So sagt Jesus von sich selbst: „Ich bin das Licht der Welt.“ (Joh. 9,5) Andererseits ist in der Bibel die Rede vom Morgenstern Luzifer und

⁵¹ Vgl. Schwankl, Otto, „Licht und Finsternis“, Freiburg 1995, S 92

⁵² Vgl. Pulver, Max, „Die Lichterfahrung im Johannes-Evangelium“, in: Fröbe-Kapteyn, Olga, „Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum“, Zürich 1944, S 253-297, hier S 254

⁵³ Anm. Jesus – *Je suis*?

⁵⁴ Vgl. Pulver, Max, „Die Lichterfahrung im Johannes-Evangelium“, in: Fröbe-Kapteyn, Olga, „Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum“, Zürich 1944, S 253-297, hier S 259

seinem Fall vom Himmel. (Ijob 11, 17; 38, 32; Jes 14, 12; 2 Petr 1,19) Dies lässt sich wiederum nicht auf Jesus beziehen.⁵⁵ Dennoch aber blieb Luzifer, der im Mittelalter am häufigsten verwendete Name für den Teufel.

3. Methoden der mittelalterlichen Hermeneutik

3.1 Der vierfache Schriftsinn

Meister Eckhart überbrückt in seinen Predigten die wörtliche Auslegung der Bibel und macht eine weitere Sinnebene für die Zuhörenden sicht- und verstehbar. Dabei bedient sich der Scholastiker unter Anderem des vierfachen Schriftsinns. Die mittelalterliche Bibelexegese fußt, gerade im scholastischen Bereich, auf der Hermeneutik des vierfachen Schriftsinns. In Bezug auf Meister Eckharts Predigten muss dies deshalb einer genaueren Betrachtung unterzogen werden. Die Auslegung der heiligen Schrift mittels des vierfachen Schriftsinns entspringt dem Judentum, bzw. der Kabbalah. Bei diesen Sinnen handelt es sich um:

1. den einfachen historischen Sinn (Pschat),
2. den angedeuteten zeitlosen Sinn (Remes),
3. den immer neu zu erforschenden Eigensinn (Drasch) und
4. den verborgenen Tiefsinn (Sod).

Diese Lehre wurde von ihren mittelalterlichen Vertretern als sogenannte Himmelsleiter, vom Sinnlichen zum Geistigen und somit auch vom Vergänglichen zum Ewigen, ja sogar vom Menschlichen zum Göttlichen verstanden.⁵⁶ Um dies besser zu verstehen, muss von einer Omnisignifikanz der Bibel ausgegangen werden, wonach es sich hierbei um eine vollkommene Schrift handle. Der Inhalt wäre demnach völlig frei von Zufälligkeiten und müsse immer wieder neu erforscht werden. Die sich daraus ergebenden Erkenntnisse würden also anachronistisch sein und eine allgemeingültige, universelle Wahrheit vermitteln. „Denn alle möglichen Deutungen und Deutungsansätze erweisen sich als von

⁵⁵ Vgl. Grübel, Isabel, „Die Hierarchie der Teufel“, München 1991, S 86

⁵⁶ Vgl. Krochmalnik, Daniel, „PaRDeS: Die Lehre vom vierfachen Schriftsinn im Judentum und Christentum“, in: Gerber, Uwe, (Hsg.) „Sprache und Religion“, Darmstadt 2009, S 61-83, hier S 66

vornherein textimmanente Möglichkeiten.“⁵⁷ Ausgehend von dieser Vorstellung wäre Gott im Text omnipräsent und alles, jedes Detail des Textes, wäre unendlich sinnschwanger und zu unendlicher Sinngeburt fähig. Alles, auch Zukünftiges, wäre bereits in ihm enthalten. In der christlichen Variante des vierfachen Schriftsinns bedienen wir uns der Begriffe:

1. Historischer Schriftsinn
2. Allegorischer Schriftsinn
3. Anagogischer Schriftsinn
4. Tropologischer Schriftsinn

Erstmals Erwähnung finden diese vier bei dem gallischen Mönch Johann Cassianus (360-435). Nikolaus von Lyra (1270-1349), ein vom jüdischen Literalisten Raschi beeinflusster Scholastiker, überlieferte schließlich folgenden Merksatz:

„Littera gesta docet,	„Der Buchstabe lehrt das Geschehene,
quid credas allegoria,	was zu glauben ist, die Allegorie,
Moralis quid agas,	was zu tun der moralische Sinn,
quod tendas anagogia.“	wohin zu streben die Anagogie.“ ⁵⁸

Als beliebtes Beispiel dafür gilt weithin die Auslegung der Bezeichnung „Jerusalem“. Jerusalem kann demnach nach dem historischen Sinn als die Stadt der Juden, nach dem allegorischen Sinn als Kirche Christi, nach dem anagogischen Sinn als die himmlische Stadt und nach dem tropologischen Sinn als die Seele des Menschen gedeutet werden. Nach Thomas von Aquin bedeutet dies allerdings keine Sinnvielfalt, sondern eine Sinnhierarchie, die vom Alten Testament in das Neue Testament weist. Damit tritt eine Unterscheidung zwischen jüdischer und christlicher Auslegung zu Tage.⁵⁹

⁵⁷ Ebda., S 72

⁵⁸ Vgl. Ebda., S 75

⁵⁹ Vgl. Ebda., S 76

3.2 Scholastik in der Zeit Meister Eckharts

Der Begriff der Scholastik bezeichnet den Versuch, religiöse Glaubensinhalte mit der menschlichen Vernunft und der menschlichen Logik in Einklang zu bringen. An dieser Stelle ist man geneigt, von einer Verwissenschaftlichung religiöser Inhalte zu sprechen; jedoch ist es fraglich ob man bei einem Themengebiet wie der Theologie, die ja schließlich den empirischen Beweis auf die Frage „Gibt es Gott?“ schuldig bleiben muss, überhaupt von einer Wissenschaft im herkömmlichen Sinn sprechen darf. Die apriorische Annahme eines höheren Wesens bedeutet reine Spekulation. Dies gilt jedoch lediglich für die heutige Sicht der Dinge. Zur Zeit Meister Eckharts war die Trennung zwischen Spiritualität und Wissenschaft noch in weiter Ferne. Die Scholastik bediente sich einer bereits existierenden Methodik und übernahm diese insbesondere von der Logik und der Dialektik. Das gesamte logische Schrifttum Aristoteles' fand ebenfalls reiche Verwendung. Obwohl man von einer einheitlichen Scholastik nicht sprechen kann, schon gar nicht in einer sich stetig im Wandel befindlichen Kirche, gilt es, zum besseren Verstehen, nun einige Grundzüge derselben anzuführen.

1. *Die Lectio*

Die *Lectio* hatte das Ziel, durch wiederholtes Lesen eines Textes dessen Sinngehalt immer weiter zu erschließen und durch Glossierung und fortschreitende Bearbeitung zu dessen Kern vorzudringen. Der *Sensus* sollte hierbei unter Berücksichtigung auftauchender Probleme, die mittels beigefügter Untersuchungen gelöst werden sollten, erschlossen und geklärt werden. Dies bezog sich auch auf den grammatikalischen Aufbau, die Beweisführung und auf die Gedankenfolge des jeweiligen Textes. Die Glossen erhielten dadurch oft einen schematischen Charakter und folgten dabei nicht selten einem oberflächlichen Formalismus.⁶⁰

2. *Die Quaestio*

Bei der *Quaestio* handelt es sich um eine typisch mittelalterliche Methode zur Erforschung des Sinngehaltes eines Textes. Diese Methode drückt der Scholastik gleichsam ihren markanten Stempel auf. Wesentliche Bestandteile der *Quaestio* sind, dass sie die Fähigkeit

⁶⁰ Vgl. Lang, Albert, „Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik“, Freiburg 1964, S 27

besitzt, sachliche Probleme auf entscheidbare Weise zu formulieren und zu benennen. Bei dieser Fragetechnik wird auch das rational mögliche Verhältnis zur Wahrheit ausgelotet. (Z. B.: Wie viele Engel passen auf eine Nadelspitze?).⁶¹ Dabei wird jedoch die Vermehrung des Wissens um des Wissens willen als negativ angesehen und somit eine Ökonomisierung und eine Hierarchisierung des Wissens vorangetrieben. Meister Eckhart geht aber auch hier bereits neue Wege des Denkens, indem er sich davon völlig verabschiedet, da er eine Wissens-Ökonomie mit der Suche nach Wahrheit als völlig unvereinbar annimmt.⁶²

3. Die Disputatio

Die *Disputatio* schließlich galt als hervorragendes Instrument, schwierige Sachverhalte und strittige Themen durch Rede und Gegenrede näher zu beleuchten und zu diskutieren. Die abschließende Klärung des Problems, das oft zwischen zwei Parteien mit unterschiedlichen Ansichten diskutiert wurde, fiel meist dem leitenden Magister⁶³ des Disputes zu.⁶⁴

3.2.1 Die scholastische Illuminationstheorie

In der Zeit Meister Eckharts wurde bereits eine scholastische Illuminationslehre propagiert, die bis in die Spätscholastik (12.-13. Jhdt.) hineinreichen sollte. Kern dieser Lehre, die auf einer augustinisch-neuplatonischen Erkenntnistheorie aufgebaut hatte, sollte die Tatsache sein, dass aller Erfassung der Wahrheit ein göttliches Licht zugrunde liege. „Das Glaubenslicht verursacht eine ontische Angleichung an Gott und bewirkt eine absolut sichere Zustimmung zu der geoffenbarten Wahrheit, so daß diese einer weiteren Begründung nicht bedarf; ja sie führt darüber hinaus zu einem mystischen Verständnis der Glaubenswahrheit.“⁶⁵ Dieses ursprünglich platonische Lichtmodell liefert bereits die Typik einer Seinsinterpretation, die selbst dann noch thematisch wird, wenn später im Deutschen

⁶¹ Vgl. Schönberger, Rolf, „Was ist Scholastik?“, Hildesheim 1991, S 55

⁶² Vgl. Ebda., S 56

⁶³ Anm. Magister = Meister

⁶⁴ Vgl. Lang, Albert, „Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik“, Freiburg 1964, S 34

⁶⁵ Ebda., S 156

Idealismus vom „Absoluten“ gesprochen wird, das ausdrücklich als Licht, Erscheinung oder Schein interpretiert wird.⁶⁶

3.2.2 Mystik im Mittelalter

Mystik versucht die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt, die sowohl in unserer inneren, sowie der äußeren Welt als solche wahrgenommen wird, existenziell zu überwinden und aufzuheben. Oder mit den Worten Evelyn Underhills:

„Ob nun das Ziel der Gott des Christentums heißt oder die Weltseele des Pantheismus oder das Absolute der Philosophie, immer ist der Wunsch, es zu erreichen, und das Streben danach – solange dies ein echter Lebensprozeß und nicht intellektuelle Spekulation ist – der eigentliche Gegenstand der Mystik.“⁶⁷

An dieser Stelle muss allerdings deutlich erwähnt werden, dass gerade im Hinblick auf Meister Eckhart sehr wohl von intellektueller Spekulation gesprochen werden muss; denn alleine der Versuch, das spirituell Erlebte seiner Umwelt mitzuteilen, kann als Zeugnis einer solchen gewertet werden. Wenn also der Mystiker seine Lehre in ein philosophisches, metaphysisches System einbindet, handelt es sich weniger um Mystik als vielmehr um Philosophie oder um Mystagogik. Was Meister Eckhart durch seine Spekulation versucht, ist, die Menschen mit logischen Mitteln anzuleiten, um ihrer wahren Bestimmung als Menschen gerecht zu werden. Diese Bestimmung sei demnach durch die dem Menschen innewohnende Vernunft bereits vorgegeben.⁶⁸

„Die Verknüpfung von Vernunft und Glaube [...] besagt, daß ein rationales Verständnis des in der Offenbarung ergangenen Wortes Gottes zu erreichen sein müsse; dieses Prinzip beruht offenkundig auf einem ausdrücklichen tiefen Vertrauen in die natürlichen Erkenntniskräfte des Menschen.“⁶⁹

⁶⁶ Vgl. Hedwig, Klaus, „Sphaera Lucis“, Münster 1980, S 20

⁶⁷ Underhill, Evelyn, „Mystik: Die altchinesische Metaphysik und ihre Verbundenheit mit der abendländischen“, München 1928, S 98

⁶⁸ Vgl. Ceming, Katharina, „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, Frankfurt am Main 1999, S 19

⁶⁹ Pieper, Josef, „Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie“, München 1978, S 41

Insbesondere die Franziskaner und die Dominikaner, denen Eckhart angehörte, galten zu jener Zeit als führend in der Theologie und auch der Philosophie. Zu den frühesten Zeugnissen christlicher Mystik zählen sowohl das bereits hier behandelte Johannesevangelium als auch die Briefe des Apostels Paulus und die Schriften Augustinus'. Diese frühen Mystiker versuchten sich insofern an der Quadratur des Kreises, als sie zwei unvereinbare Dinge zu vereinen suchten - das Wort und die Mystik. Der Begriff „Mystik“ entspringt dem griechischen *myein*, was soviel bedeutet wie Augen, Ohren und Mund schließen, also die Notwendigkeit zur inneren Einkehr, zur Kontemplation. Dadurch werden innere Erfahrungen gemacht, die sich durch äußere Sinne nicht erschließen lassen. Gerade die deutschen Klöster des Mittelalters boten einen fruchtbaren Boden für christliche Esoterik. Die oft asketische, zölibatäre Lebensweise klammerte jedoch äußere Tätigkeit nicht aus und somit wirkten Klöster nicht nur in seelsorgerischer Hinsicht, sondern betätigten sich auch in den Naturwissenschaften, der Landwirtschaft, der Medizin, dem Handwerk, der Viehzucht, dem Betrieb von Klosterbibliotheken und der Philosophie. Meister Eckhart wandte sich gegen eine vergeistigte Weltabgewandtheit, indem er sagte:⁷⁰ „Fürwahr, dem leuchtete Gott ebenso unverhüllt im weltlichen wie im allgöttlichsten Werk...Darum lerne der Mensch, seinen Gott in allen Dingen zu haben und ungehindert zu bleiben in allen Werken und an allen Stätten.“⁷¹ Was bei Meister Eckhart ebenso hervorsteht, ist die Art seiner erlebten *unio mystica*, die nicht mit jener Bonaventuras verglichen werden kann. Bei Eckharts Einheitserfahrungen mit Gott handelt es sich nicht um zeitlich begrenzte, spektakuläre, senkrecht einfallende Theophanien⁷², sondern um eine andauernde Seinsgegenwart Gottes am Grunde der menschlichen Existenz.⁷³ Was Eckhart mit seinen Predigten bezweckte und wofür er neue sprachliche Mittel schuf, war keine Anleitung dafür, was der Mensch tun soll, sondern vielmehr, wie er zu sein hat, damit er zu Gott kommt, bei dem er ohnehin schon ist. Seine Predigt zielt daher auf eine Identifikation des Zuhörenden mit dem Gehörten.⁷⁴ Dass dies durch eine rein wissenschaftliche Sprechweise nicht zu bewerkstelligen sei, dessen war er sich sicherlich gewahr. Er wählte daher die Metapher und das Symbol, um über das Unaussprechliche zu sprechen.

⁷⁰ Vgl. Wehr, Gerhard, „Deutsche Mystik“, Gütersloh 1980, S 10

⁷¹ Quint, Josef, „Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate“, München 1969, S 62

⁷² Anm. Theophanie = Erscheinen eines Gottes

⁷³ Vgl. Haas, Alois, „Gottleiden – Gottlieben“, Frankfurt am Main 1989, S 159

⁷⁴ Vgl. Ebda., S 160

4. Das physische Licht in den Predigten Meister Eckharts

4.1 Morgen-, Mittag- und Abendlicht in Predigt 8: *In occasione gladii mortui sunt*

„Der engel, dâ er sich kêrte ze der crêaturen bekennenne, dâ würde ez naht. Sant Augustînus spricht: swenne die engel die crêaturen âne got bekennent, daz ist ein âbentlieht; aber swenne sie die crêaturen in gote bekennent, daz ist ein morgenlieht. Daz sie got bekennent, als er aleine in im selben wesen ist, daz ist der liehte mittac.“ (Quint I, S 100,5)

In dieser Predigt bezieht sich Meister Eckhart explizit auf Augustinus. Es handelt sich bei ihm um den von ihm meistzitierten Autor.⁷⁵ Eckhart führt die genaue Quelle des Zitates nicht an, es genügt ihm in den deutschen Predigten *„augustinus spricht“* voranzustellen, um dem darauf Folgenden Autorität und Gewicht zu verleihen.⁷⁶ Eckhart selbst gliedert diese Predigt in sechs Teile, die jedoch allesamt das Sein thematisieren. Er unterscheidet in dieser Predigt zwischen dem Sein, dem Leben und dem Erkennen. Er hierarchisiert diese Begriffe anhand eines Beispiels und untermauert dies anschließend mit jener Lichtmetapher des Hl. Augustinus. Zuvor jedoch zitiert er einen unbekannten Meister:

„Ein Meister spricht, daz edelste daz sî wesen und leben und bekanntnisse. Bekanntnisse ist hoeher dan leben oder wesen, wan in dem, daz ez bekennet, sô hât ez leben und wesen. Aber dar nâch ist leben edeler dan wesen oder bekanntnisse, als der boum der lebet; sô hât der stein ein wesen. Nû nehmen wir wider wesen blôz und lûter, als ez in im selber ist; sô ist wesen hoeher dan bekanntnisse oder leben, wan in dem, daz ez wesen hât, sô hât ez bekanntnisse und leben.“ (Quint I, S98,5)

Demnach käme einem Stein Sein zu. Einem Baum jedoch auch Leben. Die höchste Stellung komme hierbei dem Erkennen zu, denn dieses vereine Sein und Leben bereits in sich. Trotzdem aber sei das Leben edler als das Sein und das Erkennen. Handelt es sich bei jenem Sein jedoch um ein reines und lauterer Sein, dann wiederum stünde es höher als das Erkennen und das Leben; denn dadurch, dass es reines Sein ist, habe es gegenüber Erkennen und Leben Priorität. Anhand dieser Paradoxie trachtet Meister Eckhart, die Grenzen zwischen den Sphären des Profanen und Irdischen und jenen der reinen Geistigkeit zu transzendieren und fassbar zu machen. Die Widersprüchlichkeit in der Paradoxie ist nur eine

⁷⁵ Vgl. Löser, Freimut, „Augustinus spricht“, in: Weigand, Rudolf, „Meister Eckhart und Augustinus“, Stuttgart 2011, S 87-137, hier S 96

⁷⁶ Vgl. Ebda., S 103

scheinbare. Sie ist dann widersprüchlich, wenn sich die widersprechenden Teile einer Aussage auf denselben Sinnhorizont beziehen. Implizit verlangt sie jedoch, einen anderen, hierarchisch übergeordneten Bezugsrahmen anzunehmen und mitzudenken.⁷⁷ Worauf will Eckhart dann hinaus? Gelänge es dem Menschen, sich von der irdischen Welt vollständig zu lösen, indem er den äußeren Menschen abstürbe, gewänne er das ewige Leben, worin Leben, Sein und Erkennen völlig identisch wären.⁷⁸

4.1.1 Morgen-, Mittag- und Abendlicht

Reines Sein kommt laut Eckhart lediglich Gott zu, wenn auch kleine Anteile davon im „Seelenfünkeln“ des Menschen zur Wirkung kommen. In Predigt 10 sagt Eckhart deshalb: „*Alle créatûren in in selber sint niht.*“ Der Mensch *ist* nicht, er *ist seiend*.⁷⁹ Er kann den Zustand des Seins nur durch göttliche Gnade erlangen, dies setzt allerdings ein völliges Lassen von jedwedem Streben voraus. „Hat der Mensch „*sîn selbes*“ vernichtet, dann, und nur dann, geht er ein in Seinseinheit mit Gott; nur dann *ist* er, ansonsten ist er nicht.“⁸⁰ Dann wäre er auch in die Lage versetzt, die Kreatur *in* Gott erkennen zu können, und sähe diese demnach in einem „Morgenlicht“. Erkennt er die Kreatur nur kraft seiner natürlichen Vernunft (ohne Gott), sieht er diese in einem „Abendlicht“. Gott alleine jedoch erkennt die Kreatur in einem schattenlosen „lichten Mittag“. Die augustinische Lichtmetapher hierarchisiert in obigem Zitat im Sinne einer Dreiheit zwischen Morgen-, Mittag- und Abendlicht.

4.1.2 Die göttliche Trinität in den Geschöpfen

An dieser Stelle spricht Augustinus, wie auch Meister Eckhart, von einem inneren und einem äußeren Menschen. Die göttliche Trinität sei demnach in Proportion zur Seinsstufe der Geschöpfe abgebildet. Jene, die zwar ein Sein besitzen, aber kein Leben und keine

⁷⁷ Vgl. Seelhorst, Jörg, „Autoreferentialität und Transformation“, Tübingen 2003, S 76

⁷⁸ Vgl. Quint, Josef, „Meister Eckharts Predigten“, Stuttgart 1958, S 828

⁷⁹ Vgl. Hütter, Yvonne, „Zu sein, eine Aufgabe“, Bielefeld 2011, S 37

⁸⁰ Ebda., S 40

Intelligenz, sind nur schwache Schattenbilder Gottes. Größer wird die Ähnlichkeit zu Gott in jenen Wesen, die Sein und Leben besitzen, da Gott selbst, wie das absolute Sein, auch das absolute Leben ist. Die größte Ähnlichkeit jedoch weisen jene Geschöpfe auf, die sowohl mit Weisheit als auch mit Kraft ausgestattet sind, da Gott die ungeschaffene Kraft und Weisheit selbst ist. Weil der Mensch innerlich an dieser Weisheit teilhaben kann, ist nichts so sehr mit Gott verbunden als dieser innere Mensch. Der innere Mensch wird laut Augustinus auch als die Geistseele, die Intelligenz oder der Verstand bezeichnet.⁸¹ Die von ihm postulierte Trinität, die er allerdings nicht als Tritheismus verstanden wissen möchte, erhält ihre Entsprechung im Menschen durch *memoria*, *intellectus* und *voluntas* (Gedächtnis, Vernunft und Wille).⁸²

4.2 Sonnenlicht und Kerzenlicht in Predigt 20A: *Homo quidam fecit cenam magnam*

Diese Predigt ist in Hinblick auf das physische Licht insofern herausragend als sie sowohl das Morgen-, Mittag- und Abendlicht als auch das Sonnenlicht und das Kerzenlicht behandelt. Anhand mehrerer Beispiele und Gleichnisse versucht Meister Eckhart das Mensch-Gott-Verhältnis zu veranschaulichen. Wenn er dabei von Engeln spricht, meint Eckhart eine vermittelnde Kraft zwischen der menschlichen Seele und Gott. Die Predigt beginnt mit einem Zitat aus dem Lukasevangelium: „*ein mensche hâte gemachet eine âbentspîse oder eine âbentwirtschaft.*“ (Luk 14,16) Im Anschluss erläutert Meister Eckhart das Gemeinte, indem er die Analogie aufschlüsselt. Er geht dabei hermeneutisch vor und bezieht sich wie bereits in der hier zuvor behandelten Predigt auf das Morgen-, Mittag- und Abendlicht. In dieser Predigt jedoch geht er näher auf die Spenderin dieses Lichts ein – die Sonne:

„*Enwaere diu sunne niht, sô enwürde ez niemer tac. Sô diu sunne ûfbrichet, daz ist des morgens lieht; dar nâch sô liuhtet si ie baz und ie baz, unz der mittentac kumet. Ze glîcher wîs alsô brichet daz götliche lieht ûf in der sêle ie baz und ie baz ze erliuhtenne die krefte der sêle, biz ein mittentac wirt.*“ (Quint I, S 222,10)

⁸¹ Vgl. Schmaus, Michael „Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus“, Münster 1927, S 220

⁸² Vgl. Krimphove, Dieter, „Ihr betet an, was ihr nicht kennt“, Hamburg 2013, S 55

Die Sonne dient hier als bildhafter Vergleich mit der Kraft Gottes. Präziser wird er in seiner nächsten Sonnenmetapher:

„Man enmac von den dingen niht reden wan in drin wîsen: daz êrste dâ von, daz oben den dingen ist, daz ander von glîche der dinge, daz dritte von dem werke der dinge. Ein glîchnisse will ich sprechen. Als der sunnen kraft ziuhet daz aller edelste saf von der wurzel ûf in die este und wûrket ez zu bluot, nochdenne ist diu kraft der sunnen dar enoben. Alsô spriche ich, daz daz götlich lieht wûrket in der sêle. In dem die sêle got ûzsprichet, da zentreget doch niht eigenlicher wârheit in im sînes wesens: ez enkan von gote nieman reden eigenlîche daz, daz er ist. Etwenne sprichet man: ein dinc ist einem dinge glîch. Wan nû alle créatûren gotes als wênic als iht in in sliezent, dâ von mugen sie sîn ouch niht geoffenbâren.“ (Quint I, S 224,21)

Meister Eckhart kann als Vertreter diverser neuplatonischer Ideen gesehen werden. Um die Licht-, im speziellen aber die Sonnenmetaphorik in seinen Predigten besser zu verstehen, muss auf Platons Sonnengleichnis verwiesen werden. Plotin, der sich selbst als Interpret Platons bezeichnete, erblickte im Sonnengleichnis das Eine-Gute, das später im Neuplatonismus Einzug hielt.⁸³ Immer wieder tritt in den Predigten Eckharts der vierfache Schriftsinn hervor. Auf die in Predigt 20A stets als rhetorisches Stilmittel eingesetzte Frage *„Wer hât bereitet diese wirtschaft?“* folgt immer wieder die gleiche Antwort:

„Ein mensche.“

Sodann heißt es:

„Dirre mensche sante ûz sînen kneht. Nû sprichet sant Grêgôrius: dirre kneht daz sint prediger. In einem andern sinne sô ist dirre kneht die engel. Ze dem dritten mâle sô ist, als mich bedünket, dirre kneht daz vûnkeln der sêle, daz dâ ist geschaffen von gote und ist ein lieht, oben îngedrûcket, und ist ein bilde götlicher natûre, [...]“ (Quint I, S 226,28)

Indem Eckhart bei obigem Zitat auf Gregorius verweist, verweist er mit seiner Hermeneutik gleichzeitig auf den vierfachen Schriftsinn. Im historischen Sinne ist der Knecht demnach ein einfacher menschlicher Diener. Im allegorischen Sinn ist der Knecht ein Prediger, im anagogischen Sinn ein Engel und im tropologischen Sinn der göttliche Funke in der menschlichen Seele.

⁸³ Vgl. Bergemann, Lutz, „Kraftmetaphysik und Mysterienkult im Neuplatonismus“, München 2006, S 21

„Die meister sprechent: daz lieht ist sô natiurlich, daz ez iemermê ein kriegen hât, und heizet sinderesis und lûtet als vil als ein zubinden und ein abekêren.“ (Quint I, S 228,5)

Mit dem aus der Scholastik stammenden Begriff der *sinderesis* (Synteresis) lehnt sich Eckhart an Thomas von Aquin an, der unter Synteresis das menschliche Urgewissen versteht, das als oberste Form des Gewissens gilt und somit mit dem Seinslicht ident und dem menschlichen Geist als Seelenfunke eingestiftet ist. Thomas von Aquin deutet dies so aus, dass zwar jeder Mensch seine eigenen Erfahrungen machen und diese auch verwerten muss, jene Synteresis jedoch einen letzte Bindung an Gott darstellt, um in den Wirren der zu treffenden Entscheidungen den Halt nicht zu verlieren.⁸⁴

„Nû sprach er ze dem knehte: ganc ûz und heiz sie komen, die dâ geladen sint; allio dinc sint nû bereit.“ (Luk 14, 17)

Gemeint ist an dieser Stelle erneut die menschliche Seele. In der gesamten Predigt erläutert Eckhart die Verbindung zwischen Gott und der Seele, die jedoch bereit sein müsse, das Obere aufzunehmen. Was Eckhart mit dem Oberen meint, geht aus nachfolgender Kerzen-Metapher hervor:

„Als der eine kerzen naeme, diu erloschen waere und noch glünste und toumte, und hûebe sie der engegen, sô blikte daz lieht her abe und enzûnte die ander. Man sprichet, daz ein viur enbrenne daz ander. Daz widerspriche ich. Ein viur enbrennet wol sich selber. Daz daz ander enbrennen sol, daz muoz oben im sîn, als der himel enbrinnet niht und ist kalt; nochdenne sô enbrennet er daz viur, und daz geschihet von der berüerunge des engels.“ (Quint I, S 228,24)

Im Anschluss an diese Kerzen-Metapher klärt Eckhart, wer nicht bereit sei für die Erleuchtung von oben. Es seien alle jene, die zu sehr mit der materiellen Welt und ihren Belangen behaftet seien.

⁸⁴ Vgl. Römelt, Josef, „Christliche Ethik in moderner Gesellschaft“, Freiburg 2008, S 108

4.3 Kerzenlicht und das Licht der Sterne in Predigt 60: *In omnibus requiem quaesivi* (Eccli. 24,11)

Predigt 60 behandelt die „Ruhe“ als göttliche Eigenschaft und Sehnsucht. Ebenso strebe jedwedes Leben, selbst leblose Materie nach Ruhe. Eckhart wendet auch hier wieder den vierfachen Schriftsinn an, indem er erläutert:

„Vrâgete man mich, daz ich endelîche berihten sölte, waz der schepfer gemeinet haete, daz er alle créatûren geschaffen haete, ich spraeche: ruowe. Vrâgete man mich ze dem andern mâle, waz diu heilige drîvalticheit suochte zemâle an allen irn werken, ich spraeche: ruowe. Vrâgete man mich ze dem dritten mâle, waz diu sêle suochte an allen irn bewegungen, ich spraeche: ruowe. Vrâgete man mich ze dem vierden mâle, waz alle créatûren suochten an irn natiurlîchen begerungen und bewegungen, ich spraeche: ruowe.“ (Quint I, S 636,10)

Eckhart sieht die Kraft Gottes in der gesamten Natur walten. Alles strebt zurück zu ihm, um in ihm zu ruhen. Selbst der Stein dränge nach unten, bis er auf der Erde ruhen könne. Jedwede Handlung des Menschen ziele ebenfalls nur auf eines ab: Ruhe. In dieser Predigt verwendet Eckhart die Lichtmetaphorik auf eine profanere Weise als in den anderen. Er zieht das Feuer der Kerze vorerst als rein naturwissenschaftlichen Vergleich heran, um damit einen Sachverhalt zu verdeutlichen, der auf der Analogie zwischen Naturwissenschaft und Glaube beruht.

„Swaz ich lieb hân, daz ist, dâ ich gotes glîchnisse allermeist an bekenne, und niht enist gotes sô glîch an allen créatûren als ruowe.“ (Quint I, 638,14) Eckhart erkennt selbst in dem nach oben Streben des Feuers den Drang zur Ruhe:

„[...]sô daz viur naeher dem tâhte brinnet, sô ez swerzer und gröber ist; sô sich der louc hoeher ûf ziuhet von dem tâhte, sô er ie liehter ist. Sô diu sêle hoeher gezogen ist über sich, sô si lûterer und klârer ist, sô got ie volkomenlîcher in ir gewürken mac in sîn selbes glîchnisse sîn götlich werk.“ (Quint I, S 642,10)

4.3.1 Abegescheidenheit, gelâzenheit und rouwe

Um näher zu verdeutlichen, was Eckhart unter Ruhe versteht, gilt es sich vorerst den Begriffen der *abegescheidenheit* und der *gelâzenheit* anzunehmen. Die Wörter *abegescheidenheit* sowie *gelâzenheit* sind in der voreckhartschen deutschen Sprache nicht belegt, was nahelegt, dass es sich hierbei um Wortschöpfungen Meister Eckharts handelt. Nach Eckhart werden sie jedoch von seinen Schülern Heinrich Seuse und Johannes Tauler ebenfalls verwendet.⁸⁵ Beide Begriffe meinen anaxagoreisch-aristotelische Distinktionen, die deren Intellektdefinition entspringen. Dies wiederum bedeutet, dass, um wahre Erkenntnis zu erlangen, der Intellekt vom Kreatürlichen geschieden werden müsse. *Unser herre sprichet: „ich will mîne vriundinne leiten in die wüestunge und will zu irm herzen sprechen“, daz ist: die wüestunge von allen créatûren.“* (Quint I, S 640,7) Nur der lautere, von jeglicher Intention freie Mensch sei demnach zu jener Erkenntnis fähig. Er muss *lâzen* (laut Eckhart selbst vom *lâzen*) und *abegescheiden* sein, um voll auf Gott ausgerichtet zu sein.⁸⁶ Das Verb *abescheiden* ist gleichbedeutend mit: sich trennen, absondern, sterben, fortgehen. Ebenso gibt es noch die semantische Komponente des heutigen Wortes Abgeschiedenheit, welche Begrifflichkeiten wie „entlegen“ oder „ein Ort fern von Menschen“ nahelegt.⁸⁷ Diese beiden Begriffe als auch der Begriff der *ruowe* korrespondieren bereits mit einer gewissen Leere. So ist es nicht verwunderlich, dass Jesus nach seiner Taufe in der Wüste sich als Ur-Sohn allein der Liebe Gottes hingeben musste, um dem sich gebenden Lebensursprung (Gott) eine Ruhestätte zu erschaffen. An dieser Stelle tritt nun Satan hinzu, weil sich durch die Selbsterniedrigung des Sohnes gegenüber der Welt (*gelâzenheit*), die genau wie der Teufel und das Ego immer nur im Außen existiert und sich stetig um sich selbst sorgt, ein Widerstand eintritt. Dieses Beispiel verdeutlicht am besten, gerade anhand der Versuchung Satans, dass sich erst in der Entäußerung (*abegescheidenheit*) von der Welt durch die Seele eine Leere ereignet, in der Gott seine Ruhe finden kann. Diese Leere weist darauf hin, dass

⁸⁵ Vgl. Panzig, Erik, „Gelâzenheit und abegescheidenheit“, Leipzig 2005, S 104

⁸⁶ Vgl. Ebda., S 111

⁸⁷ Vgl. Haas, Alois, „Meister Eckhart als normative Gestalt des geistigen Lebens“, Einsiedeln 1979, S 45

die Seele sowohl der Welt als auch Gott gegenüber tot ist, was ihr aber gerade das sich ausgießende Licht zuströmen lässt.⁸⁸

4.3.2 Lauterkeit und Feuer

Im mittelalterlichen Denken gilt das Feuer neben dem Wasser, in symbolischer Hinsicht, als reinigendes Element. Hinweise darauf finden sich sowohl im AT als auch im NT. Dtn 4,24: „Denn der Herr, dein Gott, ist verzehrendes Feuer“, oder im Neuen Testament Lk 3,16: [...] Ich taufe euch mit Wasser; es kommt aber ein Stärkerer als ich [...] der wird euch mit dem heiligen Geist und mit Feuer taufen.“ Des Weiteren offenbarte sich Gott in einem brennenden Dornbusch. Die Analogie des Feuers zu einer reinigenden Kraft war also schon lange vor Eckhart gegeben.

4.3.3 Sterne

Auf die Sterne nimmt Eckhart ebenso in Pr. 54 Bezug, wenn er erläutert, dass der Himmel seine Kraft in die Sterne ergießt. Er sieht die Sterne demnach als Empfänger oder Reflektoren des himmlischen Lichts. *Alsô als der himel giuzet sîne kraft in die sternen, alsô giezent sie die sternen vûrbaz in daz gesteine und in diu kriuter und in diu tier.* (Quint I, S 576,8) In Predigt 60 heißt es dann:

Ein meister sprichet von den sternen: sô si dem ertrîche ie naeher schînent, sô sie ie minner sint an irn werken; sô ensint sie in irn rechten zirkel niht. Swenne sie in irn rechten zirkel koment, sô stânt sie allerhoehste; sô enmac man sie ûf dem ertrîche niht gesehen; sô sint iriu werk ûf dem ertrîche allerkreftigest.“ (Quint I, S 638,23)

Wiederum macht Eckhart klar, dass nur durch die Abgewandtheit allem Irdischen gegenüber, eine Gottesnähe erzeugt werden kann. Die Sterne eignen sich deshalb für ihn als Metapher, weil er auch den Menschen als bloßen Spiegel des Göttlichen sieht, der ohne das Spiegelbild lediglich eine leere Hülle wäre. Um dieses Spiegelbild wieder zu geben, ja schließlich selbst

⁸⁸ Vgl. Tomita, Hiroshi, „Ruhe in Gott – Trinitarische Selbstliebe bei Meister Eckhart“, in: Kühn Rolf (Hsg.), „Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens“, München 2008, S 213-233, hier S 229

zu ihm zu werden, ist Reinheit und Klarheit des Spiegels, oder wie Eckhart es sagen würde: *lûterkeit, abegescheidenheit und gelâzenheit* notwendig.

4.3.4 Paulus und die Erleuchtung

Die nächsten drei Predigten widmen sich Paulus und verschiedenen Darstellungen physischen Lichts. Warum Paulus? Paulus steht für die Umkehrmöglichkeit im Menschen. Er verfolgt Christen, bis er selbst einer wird. Das Damaskus-Erlebnis Paulus' und die damit verbundene Vision enthalten im Gegensatz zu einer Audition wesentlich breitere Deutungsmöglichkeiten, denn bildhafte Erfahrungen bedürfen einer Erschließung, bevor sie sprachlich fassbar und somit kommunizierbar werden.⁸⁹ Der Inhalt der damaszenischen Paulus-Vision beruht auf einer einzigen Annahme: einer Erscheinung Christi. Dies entspricht exakt den Aussagen Paulus'. Eine weitere eindeutige Botschaft ist daher nicht erkennbar. Jedoch manifestiert sich das Ereignis in der Person des Paulus, denn als Ursprungsmotiv seines weiteren Denkens und Handelns gilt nun seine Bezogenheit auf Christus.⁹⁰ Das Besondere an den Briefen Paulus' ist, dass er als einziger in der Ich-Form von seinen Erfahrungen mit Jesus spricht. Paulus drückt diese Erfahrungen ebenfalls mithilfe von Lichtmetaphorik aus: „Gott, der gesprochen hat: aus Finsternis erstrahle Licht, er hat es auch in unseren Herzen tagen lassen zum Aufgang der Gottesherrlichkeit auf dem Antlitz Christi.“ (2 Kor 4,6)⁹¹ Paulus dient Meister Eckhart in den folgenden Predigten als Beispiel für eine plötzlich einfallende, noch im Diesseits mögliche Theophanie.

4.4 Das ungemischte Licht, Farben und Lichthierarchie in Predigt 71: *Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat*

Eckhart geht es in dieser Predigt vorerst um die „Erleuchtung“ Saulus'. Saulus/Paulus erblindet förmlich, als ihm das göttliche Licht zuteil wird. [...] *mit offenen ougen sach er niht* [...] Eckhart behandelt im weiteren Verlauf dieser Predigt jenes *niht*, das er im Sinne

⁸⁹ Vgl. Meier, Hans-Christoph, „Mystik bei Paulus“, Tübingen 1998, S 79

⁹⁰ Vgl. Ebda., S 80

⁹¹ Vgl. Arnold, Fritz, „Der Schatz im Acker deines Lebens“, Sankt Ottilien 2013, S 25, 26

Pseudo-Dionysius' als die Überhelle Gottes auslegt, die nicht mehr ausgesagt werden kann. In dieser Predigt finden sich alle vier Gesichtspunkte der Lichtmetaphorik, die im Laufe dieser Arbeit behandelt werden. Sie beginnt mit einem Lukas-Zitat: *Paulus stuont ûf von der erden, und mit offenen ougen ensach er niht.* (Quint II, S 64,4) Eckhart erschließt nun den Inhalt auf vierfache Weise:

Ein sin ist: dô er ûfstuont von der erden, mit offenen ougen sach er niht, und daz niht was got; wan, dô er got sach, daz heizet er ein niht. Der ander sin: dô er ûfstuont, dô ensach er niht wan got. Der dritte: in allen dingen ensach er niht wan got. Der vierde: dô er got sach, dô sach er alliu dinc als ein niht. (Quint II, S 64,7)

Eckhart meint an dieser Stelle nicht, dass alle Dinge kein Sein hätten, sondern er möchte sagen, dass erst als Saulus Gott sah, er alle Dinge als Nichts erkannte. Es handelt sich hierbei um ein Konditionalverhältnis, das genauso gut umgekehrt funktioniert: Erst als er alle Dinge als ein Nichts erkannte, sah er Gott.⁹² Egal, wie dieses Erblinden an dieser Stelle nun ausgelegt wird, so geht daraus hervor, dass erst im Blindwerden gegenüber allem Kreatürlichen Gott wahrgenommen werden kann. Gott wird in diesem Beispiel ebenfalls als ein Nichts wahrgenommen, was eindeutig auf Pseudo-Dionysius zurückgeht und die Unaussagbarkeit Gottes zum Ausdruck bringt. Hervorstechend im Hinblick auf die Lichtmetaphorik in dieser Predigt ist jedoch, dass Eckhart in seinen Ausführungen die Farbe ins Spiel bringt, was an dieser Stelle eine nähere Betrachtung verdient. Er tut dies, indem er bezug auf den ersten Punkt nimmt:

Ein meister sprichet: daz ouge in sîner groesten lûterkeit, dâ ez keine varwe enhât, dâ sihet ez alle varwe; niht aleine, dâ ez in im selber blôz ist aller varwe, mêt: dâ ez an dem lîchamen stât, dâ mouz ez âne varwe sîn, dâ man bekennen sol varwe. Swaz dâ ist âne varwe, dâ sihet man alle varwe, waere ez joch unden an den vûezen. Got ist ein solch wesen, daz in im treget alliu wesen. Sol got werden bekannt der sêle, sô muoz si blint sîn. (Quint II, S 76,18)

In diesem Sinnzusammenhang geht Eckhart mit Bernhard von Clairvaux konform, der die Farben allem Kreatürlichen zuordnet. Erst in der völligen Unterschiedslosigkeit oder Gleichgültigkeit kann Gott erkannt werden. Deutlich wird dies auch in Pr. 17, wenn es heißt:

⁹² Vgl. Jäger, Sigrun, „Meister Eckhart – Ein Wort im Wort“, Berlin 2008, S 247

[...]swaz diu sunne, daz ist lust der werlt, swaz mich des beschînet und berüeret, daz machet mich dunkel und brûn. Brûn enist niht ein ganziu varwe; ez hât etwaz liehtes und ouch tunkelheit. Swaz diu sêle gedenket oder gewürket mit irn kreften, swie lieht daz in ir sî, doch ist ez gemenget. (Quint I, S 204,5)

4.4.1 Hierarchie des Lichts

In dieser Predigt dienen Sonne, Sterne und das Feuer als Beispiel für die göttliche Hierarchie des Lichts:

Diu sunne hât ouch lieht in ir selben und liuhtet. Die sternen hânt ouch lieht, swie ez joch an sie kome. Ez sprechent unser meister daz viur an sîner einvaltiger natiurlîcher lûterkeit, an sîner obersten stat, dâ enliuhtet ez niht. Sîn natûre ist sô lûter, daz ez kein ouge niht gesehen enmac enkeine wîs. Ez ist sô kleinvüege und entwremdet dem ougen, waere ez hie niden bî dem ougen, ez enmöhte sîn niht berüeren mit der gesiht. Aber an einem vremden dinge dâ sihet man ez wol, dâ ez entfenget ist an einem holze oder an einem koln. (Quint II, S 64,17)

In obiger Hierarchisierung macht Eckhart klar, dass die Sonne als Lichtspenderin an oberster Stelle steht, sie sendet das Licht aus, gefolgt von den Sternen, die das Sonnenlicht aber lediglich reflektieren. Das Feuer jedoch wird erst dann für das menschliche Auge sichtbar, wenn es an einem irdischen Ding entzündet ist. Ansonsten wäre das Feuer derart lauter und klar, dass es vom menschlichen Auge nicht gesehen werden könne. Es kann nur dann gesehen werden, wenn es aus sich heraustritt und sich mit einem anderen Ding verbindet, dieses sich ähnlich macht und es sich schließlich gleich macht. So gesehen stellt Eckhart einen Vergleich des Feuers mit dem Göttlichen her, das in seiner reinsten, am weitesten vom Materiellen entfernten Form in sich unzugänglich ist. *Dâ von spricht Sant Paulus: „got wonet in einem liehte, dâ niht zuoganges enist.“* (Pr. 69, Quint II, S 50,32) Daraus kann gefolgert werden, dass der Mensch, der sich Gott ähnlich macht, auch von ihm entzündet werden kann. Ob dies auch geschieht, hängt allerdings von der göttlichen Gnade ab, denn diese freiwillige Selbstmitteilung Gottes kann durch den Menschen zwar vorbereitet, aber nicht herbeigeführt werden. Gott kann nur in seinem eigenen Lichte geschaut werden.

4.5 Das Licht als vermittelndes Element in Pr. 69: *Modicum et iam non videbitis me* (Joh. 16,16)

In Predigt 69 geht es Eckhart unter anderem um das physische Licht als vermittelndes Element. Er verwendet es hier wiederum als Analogie, um die Verbindung zwischen dem Göttlichen und der menschlichen Seele darzustellen. Im weiteren Verlauf der Predigt nimmt er erneut auf den Kontrast zwischen Schwarz und Weiß Bezug.

Ein meister spricht in dem buoche „von der sêle“: „enwaere kein mittel, daz ouge saehe eine âmeizen oder eine mücken an dem himel“; und er sprach wâr, wan er meinet daz viur und den luft und vil dinges, daz zwischen dem himel und den ougen ist. Der ander meister spricht: „enwaere kein mittel, mîn ouge ensaehe niht.“ Sie meinent beide wâr. (Quint II, S 44,20)

Zu ersterem Vermittelndem sagt Eckhart, dass, was für materielle Dinge gelte, umso mehr für geistige Dinge zu gelten habe. Er meint mit diesem Vermittelndem aber auch ein „Dazwischen“. (vgl. Quint II, S 45, 22) Er vergleicht die Luft und das Feuer mit den menschlichen Affekten, deren sich der gottsuchende Mensch entledigen müsse, um die Wahrheit zu erkennen. Folglich würden die menschliche Wahrnehmung und somit auch die Erkenntnisfähigkeit dadurch getrübt. Gott duldet laut Eckhart kein Vermittelndes, er möchte sich unmittelbar geben. Eckhart zitiert Boethius, wenn dieser sagt: *„wilt dû die wârheit lûterliche bekennen, sô lege abe vröude und pîne, vorhte und zuoversiht oder hoffeninge“. Vröude und Pîne ist ein mittel, vorhte und zuoversiht: ez ist allez ein mittel. Die wîle sô dû ez anesihest und ez dich wider anesihet, sô ensihest dû gotes niht. (Quint II, S 46, 5)* Ein anderer Meister entgegnet jedoch, dass ohne Vermittelndes überhaupt keine Erkenntnis möglich wäre; denn wenn man seine Hand auf sein Auge legte, sähe man gar nichts, hielte man die Hand jedoch in einigem Abstand vor sein Auge, so könne man sie erkennen. Es bedürfe also der Luft und des Lichtes, um dieses Bild für das Auge erkennbar zu machen. Die Hand würde jedoch lediglich als Bild einer Hand in das Auge getragen werden. Dieses Bild aber sei gleichzeitig das Vermittelnde. Eckhart vergleicht dies mit dem ewigen Wort, indem er sagt: *Daz êwic wort ist daz mittel und daz bilde selbe, daz dâ ist âne mittel und âne bilde, ûf daz diu sêle in dem êwigen worte got begrîfet und bekennet âne mittel und âne bilde. (Quint II, S 46,27)* Er verwendet das Licht in dieser Predigt als vermittelndes Element und zieht daher eine vermeintliche Grenze zwischen dem Göttlichen Licht (Vater), dem Seelenfunken (Sohn)

und dem Licht als vermittelndem Element (Heiliger Geist). Gleichzeitig aber müssen alle drei als Einheit gedacht werden. Durch diese Paradoxie muss der Rezipient verschiedene Sinnebenen denken und dadurch das gedachte Getrenntsein jener drei, zugunsten einer trinitarischen All-Einheit hinter sich lassen.

4.5.1 Bild und Urbild

Eyâ, nû merket mit vlîze und gehaltet diz wol; in dem hât ir die predige alzemâle: bilde und bilde ist sô gar ein und mit einander, daz man keinen underscheit dâ verstân enmac. Man verstât wol daz viur âne die hitze und die hitze âne daz viur. Man verstât wol die sunnen âne daz lieht und daz lieht âne die sunnen. Aber man enmac keinen underscheit verstân zwischen bilde und bilde. (Quint II, S 52, 4)

Mir zweiterem *bilde* meint Eckhart jeweils das Urbild und vertritt hier neuplatonische Ansichten, deren zufolge allem ein Urbild oder ein Ideal zugrunde liegt. Erneut veranschaulicht er hier zuerst eine scheinbare Trennung, um sie dann auf einer anderen Sinnebene wieder aufzuheben. Er verdeutlicht dies noch einmal, indem er folgendes Schwarz/Weiß Beispiel erläutert: *Machet man die want wîz, in dem daz si wîz ist, sô ist si glîch aller wîze. Aber, der sie swarz machete, sô ist si tôt aller wîze. Sehet, alsô ist ez hie: vergienge daz bilde, daz nâch gote gebildet ist, sô vergienge ouch daz bilde gotes. (Quint II, S 52,15)* Der Mensch, der ja den Seelengrund als Bild des Sohnes bereits in sich trägt, ist demnach selbst dieses Bild. Dieses Bild aber ist keine statische Qualität, sondern Vollzug und Ereignis. Das Sein dieses Bildes ist also auch ein Werden und somit offen für Geschichtlichkeit. Der Mensch ist zudem kein vollkommenes Bild, da er durch sein In-der-Welt-Sein unvollkommen ist. Deshalb muss er realisieren, was er eigentlich schon ist. „Werde, was du bist!“ lautet der Grundsatz hierfür.⁹³ Eckhart erläutert sein Schwarz/Weiß-, Bild/Bild -Beispiel daher so, indem er sagt, dass, wenn der Vater stürbe, der Sohn zwar nicht auch stürbe, jedoch aufhören würde, Sohn zu sein, denn Sohn sein setzt einen Vater voraus. Das Gleiche gilt für ihn natürlich auch umgekehrt. Stirbt der Sohn, ist der Vater kein Vater mehr.

⁹³ Vgl. Wendel, Saskia, „Christliche Mystik“, Regensburg 2004, S 68

4.6 Paulus und Sonne in Pr. 23:

Eckhart beginnt diese Predigt wieder mit der Feststellung, dass menschliche Affekte wahre Erkenntnis erschweren. „*Jêsus hiez sîne jûngern ûfgân in ein schiffelîn und hiez sie varn über die wuot.*“ (Matth. 14,22) Wieder thematisiert er, ähnlich wie in der vorangegangenen Predigt, die Gottwerdung im Menschen. Auffallend in dieser Predigt ist der Sonnenvergleich, der auch Paulus miteinbezieht. Vorerst geht Eckhart auf das Damaskus-Erlebnis Paulus' ein und untersucht dessen Verzückung in dreierlei Hinsicht:

1. War Paulus während seines Erlebnisses noch auf irgendeine Weise mit dem Irdischen verbunden?

Dar umbe spriche ich: haete man gerüeret sant Paulum mit einer nâdelspitze in der zît sîner enzückunge, er waere sîn gewar worden, wan sîn sêle bleip in sînem lîbe als diu forme in ir materie. Und als diu sunne erliuhtet den luft und der luft die erde, alsô enpfieci sîn geist lûter lieht von gote und diu sêle von dem geiste und der lîp von der sêle. (Quint I, S 272,13)

Eckhart versteht die *enzückunge* als Erleuchtung, die jedoch nicht als weltabgewandte Trance zu verstehen ist, sondern als eine Form des allumfassenden Erkennens der Wahrheit gedeutet werden muss. Allumfassend deshalb, weil sowohl Paulus' Geist als auch dessen Leib und Seele davon ergriffen wurden.

2. War Paulus' Erkennen in oder außerhalb der Zeit?

Ich spriche: er verstuont âne zît, wan er verstuont niht von den engeln, die in der zît geschaffen sint, sunder er verstuont von gote, der dâ was vor der zît, den nie zît enbegreif. (Quint I, S 272,23)

Obwohl aus Punkt 1 deutlich hervorgeht, dass Paulus' Erkennen innerhalb der Materie stattfand, so stellt Eckhart an dieser Stelle klar, dass die Zeit während dieses Erlebnisses außer Kraft gesetzt war.

3. War Paulus in Gott oder war Gott in Paulus?

Ich spriche: got verstuont in im und er als niht in gote. Nemet ein glîchnisse: diu sunne schînet durch daz glas und dringet daz wazzer von der rôsen; daz kumet von kluocheit der materie des

glases von der berlîchen kraft der sunnen; alsô birt diu sunne in dem glase und niht daz glas in der sunnen. Alsô was ez umbe sant Paulum dô diu klâre sunne der gotheit sîne sêle durchschein, dô wart ûzgedrungen von der liechten rôsen sînes geistes des minniclîchen götlîches underscheides vluz, von dem der prophête spricht: „der sturm des vluzzes ervrôuwet mîne stat“, daz ist mîne sêle; und daz geschach im doch von klârheit sîner sêle; dâ durch dranc diu minne von berunge der gotheit. (Quint I, S 272,28)

Wenn man der in dieser Arbeit bereits behandelten Hierarchie des Lichts folgt, kann nur das Obere (das Sonnenlicht) das Untere (das Wasser der Rose) ergreifen. Die Materie fungiert dabei eher als Hindernis denn als Mittel (*kluocheit der materie*). Wäre die Materie nicht fein, dünn oder schwach genug, fiel die Erleuchtung schwerer oder wäre gar nicht möglich.

4.6.1 Der Begriff der Gottheit bei Meister Eckhart

Eckhart spricht in seinen Predigten entweder von Gott oder von der Gottheit. Hierbei gilt es zu unterscheiden, denn die Gottheit ist mit dem ungeschaffenen-Ich, bzw. mit der *lûterkeit* des Wesens Gottes identisch. Worauf Eckhart stets abzielt, ist die Wiederkehr des Menschen zur Gottheit als letztes Ziel der Existenz. Folglich handelt es sich bei dem Begriff Gottheit, wie Eckhart ihn verwendet, um den „Seelengrund“, jenen Teil der Seele, der jenseits von Zeit, Raum und aller Unterscheidungen in Ungeschaffenheit existiert.⁹⁴

4.6.2 Der Sonnenvergleich und der vierfache Schriftsinn

Das Sonnenlicht fungiert in obigem Zitat als göttliches Licht, das die Materie des Glases aufgrund dessen Feinheit durchdringen kann. Es drängt das Wasser aus der Rose und macht diese leer und rein. Auf diese Weise gebiert die Sonne im Glase und nicht umgekehrt. Wendet man die Logik des vierfachen Schriftsinnes auf die Bedeutung der Sonne an, sieht das folgendermaßen aus:

1. Historischer Schriftsinn

⁹⁴ Vgl. Baeza, Ricardo, „Die Topologie des Ursprungs“, Berlin 2009, S 17

Im wörtlichen Sinne erkennen wir in der Sonne einen Himmelskörper, ohne welchen jedwedes Leben auf der Erde nicht möglich wäre. Die Strahlen der Sonne sind mit dem freien Auge nur dann sichtbar, wenn sie auf Materie treffen. Sie spenden Wärme, Leben und Orientierung.

2. Allegorischer Schriftsinn

Der allegorische Sinn bezieht sich auf eine Glaubensaussage, welche in diesem Zusammenhang deutlich hervortritt. Die Sonne scheint immer, auch nachts, wenn wir sie gerade nicht sehen können. Sie ist, wie Gott, omnipräsent. Die Sonne entspricht in dieser Metapher dem Glauben oder der Kirche.

3. Anagogischer Schriftsinn

Als Licht und Leben produzierender Himmelskörper stellt die Sonne in anagogischer Hinsicht einen entgegenstrebenswerten Bezugspunkt für den Menschen dar. Sie kann somit als nicht erreichbares Ideal – das Göttliche – gelten. Der Mystiker jedoch hält eine Vereinigung mit ihr im Diesseits für möglich. (*unio mystica*).

4. Tropologischer Schriftsinn

Der tropologische Schriftsinn berührt die Bedeutung der Aussage für das Leben des Einzelnen. Die Sonne kann somit als Licht- und Orientierungsspende für die einzelne Seele gesehen werden, die aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit ihr dafür ausgelegt ist, dieses Licht auch empfangen zu können. In diesem Sinne wäre die Sonne ein Bestandteil der menschlichen Seele.

5. Das innere Licht

5.1 Die Seele, innerer und äußerer Mensch

Um näher auf das innere Licht bei Meister Eckhart einzugehen, muss an dieser Stelle vorerst der Seelenbegriff Eckharts beleuchtet werden. Eckhart sieht die menschliche Seele differenziert, er bescheinigt ihr höhere und niedere Kräfte. Die höheren Kräfte sind demnach auf Gott ausgerichtet, während die niederen Kräfte allem Irdischen verhaftet sind, da sie an die menschlichen Sinne gebunden sind. Diese Kräfte sieht Eckhart analog zu seinen

Ausführungen zum inneren und äußeren Menschen. Eckhart unterscheidet zwischen innerem und äußerem Menschen. Die Seele haftet dem äußeren Menschen an, das heißt, sie ist mit allem vermischt, was leiblich ist. Dieser Umstand macht die Seele anfällig für allerlei Sünde und dämonische Einflüsse, sowie für alles, was dem Vergänglichen, Zeitlichen und dem Bösen zugeneigt ist. Im Gegensatz dazu steht der innere Mensch, der in der Bibel als der „neue“ Mensch genannt wird. Dieser ist der geistigen Sphäre zuzuordnen und erhält Unterstützung von seinem „guten Engel“ oder „guten Geist“. Dieser innere Mensch ist dank seines angeborenen Adels dazu bestimmt, die in ihn eingesäte „Gott-Ebenbildlichkeit“ zu begreifen und damit einen unauslöschlichen Drang zum Guten zu entfalten. Eckhart spricht vom Samen Gottes, der in den Acker des inneren Menschen eingesät wurde, wenn auch nur als Keim, der vom Menschen selbst zur vollen Entfaltung gebracht werden muss. Doch an dieser Stelle lauert bereits Gefahr, denn der äußere Mensch möchte dies verhindern.⁹⁵

5.2 Jungfrau, Bürglein und Seelenfünkeln in Pr. 2: *Intravit Jesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam.* (Luc. 10,38)

Eckhart bezieht sich in dieser Predigt auf das Innerste im Menschen und dessen Beschaffenheit. Er zieht deshalb die Vergleiche mit *juncvrouwe* oder *bürgelîn* heran, um dies besser zu veranschaulichen. *Ich hân ein wörtelîn gesprochen des êrsten in dem latîne, daz stât geschriben in dem êwangeliô und sprichet alsô ze tiutsche: „unser herre Jêsus Kristus der gienc ûf in ein bürgelîn und wart enpfangen von einer juncvrouwen, diu ein wîp was.“* (Quint I, S 24,1)

5.2.1 Die Jungfrau

Mit *juncvrouwe* meint Eckhart das Ledig-Sein von jedweder Ich-Bindung und allen „Bildern“. Das Wort „Bild“ kann an dieser Stelle auch synonym für durch Einflüsse der irdischen Welt

⁹⁵ Vgl. Piesch, Herma, „Der Aufstieg des Menschen zu Gott nach der Predigt „Vom Edlen Menschen“, in: Öchslin, Raphael, „Meister Eckhart der Prediger“, Freiburg im Breisgau 1960, S 167-200, hier: S 171

entstandene Vorurteile gewertet werden. Nur die Jungfrau ist laut Eckhart empfangsbereit für Jesus. Aber:

Vil guoter gâben werdent enpfangen in der juncvröuwelicheit und enwerdent niht wider ingeborn in der wîplîchen vruhtbaerkeit mit dankbaerem lobe in got. Die gâbe verderbent und werdent alle ze nihte, daz der mensche niemer saeliger noch bezzet dar abe wirt. Dâ enist im sîn juncvröuwelicheit zu nihte nütze, wan der niht ein wîp enist zuo der juncvröuwelicheit mit ganzer vruhtbaerkeit. Dar an lît der schade. Dar umbe hân ich gesprochen: „Jêsus gienc ûf in ein bûrgelîn und wart enpfangen von einer juncvrouwen, diu ein wîp was.“ (Quint I, S 26,14)

Hier liegt die gleiche Paradoxie vor, die schon aus der Jungfrauengeburt Jesu bekannt ist. Eckhart greift somit auf bereits Bestehendes zurück. Erst wenn die Jungfrau auch Weib geworden ist, kann sich der göttliche Kreis schließen und die Seele ist zur Gottesgeburt fähig. Mit dieser Predigt kommt Eckhart der Brautmystik nahe, die insbesondere in den Frauenklöstern seiner Zeit reichliche Verbreitung erfuhr. „Die Burgstädtchen - Predigt kann nun verstanden werden als Vermittlung von Gottesgeburt und Seelenfünkeln im den Zuhörerinnen vertrauten Horizont der Liebesgemeinschaft von Christus und der jungfräulichen Seele.“⁹⁶

5.2.2 Die Gottesgeburt in der Seele

Anhand einiger Indizien, wie jener der Jungfräulichkeit der Seele und der Möglichkeit zur Gottesgeburt im Menschen, lassen sich eindeutige Parallelen zwischen Eckhart und Gregor von Nyssa (um 340 - um 394) ziehen, bzw. lässt sich anhand deren auf die Grundmauern des Eckhartschen Gedankengebäudes schließen.

1. Gott selbst gebiert

2. Als Voraussetzung für diese Geburt gilt die jungfräuliche Reinheit der Seele. Diese kann durch völlige Zurückweisung alles Irdischen, von allen Vorstellungen, von jeglicher Begriffserkenntnis, befördert werden. (*abegescheidenheit*)

⁹⁶ Ruh, Kurt, „Meister Eckhart“, München 1989, S 149

3. Gott wohnt versteckt in jedem Menschen. Sein Sitz ist im Hegemonikon, im Innersten und Höchsten der Seele. (*bürgelîn*) Er kann jedoch vom Menschen wiedergefunden werden, indem er sich an ihn wendet.

4. Durch die Gottesgeburt wird der Mensch der göttlichen Tugenden wie Gerechtigkeit und Weisheit teilhaftig.⁹⁷

5.2.3 Das Bürglein

Das mittelhochdeutsche Wort *bürgelîn* – Bürglein steht in enger Konnotation mit „etwas (ver)bergen“, „beheimaten“ oder „beschützen“. Eckhart wiederum bezieht es auf eine im Menschen verborgene Kraft. Kurt Ruh verortet darin dieselbe Bedeutung wie in *houte des geistes*. In jenem „Hut des Geistes“ sieht er eine Entsprechung für die Synteresis, welche die beschützende Kraft des Hegemonikon⁹⁸ und somit auch den Seelengrund bezeichnet.⁹⁹

[...] ich enhân iu aber niht geseit, waz daz bürgelîn sî, alsô als ich nû dar abe sprechen wil. Ich hân underwîlen gesprochen, ez sî ein kraft in dem geiste, diu sî aleine vrî. Underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein huote des geistes; underwîlen hân ich gesprochen ez sî ein lieht des geistes; underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein vûnkelîn. Ich spriche aber nû: ez enist weder diz noch daz; nochdenne ist ez ein waz, daz ist hoeher boben diz und daz dan der himel ob der erde. (Quint I, S 32,23)

5.2.4 Das Seelenfünklein

Beim Seelenfunken handelt es sich um eine stoische Vorstellung. Ein Urfunke belebt demnach den menschlichen Körper, ebenso wie dem Kosmos ein Urfeuer als Urvernunft zugrunde liegt und jenen am Leben erhält. Dieser Urfunke hat seinen Sitz im reinsten und höchsten Teil der menschlichen Seele. Der griechische Begriff dafür lautet: *apóspasma*, das Stückchen, lateinisch *scintilla animae*. Diese stoische Vorstellung erfuhr jedoch erst durch

⁹⁷ Vgl. Hof, Hans, „Scintilla Animae“, Bonn 1952, S 166

⁹⁸ Siehe nächste Seite.

⁹⁹ Vgl. Ruh, Kurt, „Meister Eckhart“, München 1989, S 147

die Verbindung mit dem Platonismus ihre Vollendung. Daher erweiterte sich das stoische Hegemonikon, (der Zentralbegriff der *scintilla*-Lehre), das noch keinen erkenntnismäßigen Kontakt mit der Urvernunft herstellen konnte, um die platonische Grundvorstellung, dass der menschliche Geist aus dem *Hen*, dem Ureins, nicht nur ausströmt, sondern auch zu ihm zurückstrebt. Dieses Zurückstreben zum Einen, zu Gott vollzieht sich in eben jenem Seelenfunken.¹⁰⁰ Eckhart verleiht dem Seelenfunken deshalb so große Macht, da er, indem er, der neuplatonischen Denkweise konsequent folgend, das Allgemeinste in allem Besonderen in ungeteilter Realität fortleben sieht und außerdem davon ausgeht, dass das Geistige die Fähigkeit besitzt, alles Materielle ungeteilt zu durchdringen. Eckhart sieht im Seelenfünklein eine allem Kreatürlichem und jeglicher Subjektivität enthobene Kraft. Er verortet sie zwar in der Seele, sieht sie aber nicht als Teil von ihr. Dennoch rückt er diesen Begriff nicht in eine mystisch-abgehobene Sphäre, sondern betont stets dessen unmittelbare Realität.¹⁰¹

5.3 Das Fünklein der Vernunft in Pr. 37: *Vir meus servus tuus mortuus est*

Diese Predigt beginnt Eckhart mit einem Gleichnis: Eine Frau kommt zu Jesus und beklagt den Tod ihres Mannes. Außerdem, so die Frau, kämen nun Schuldeneintreiber und nähmen ihre beiden Söhne, zur Tilgung der Schuld, in Anspruch. Sie aber habe nichts außer ein wenig Öl. Der Prophet rät ihr daraufhin, ihr Öl in einige leere Gefäße zu verteilen, welche sie bei Nachbarn ausleihen solle, auf dass es wachse und zunehme. Dieses Öl solle sie anschließend verkaufen und ihre Schuld damit begleichen (Vgl. 4 Kö. 4,1/4 u. 7). Eckhart interpretiert dies so: *Daz vünkelîn der vernünfticheit, daz ist daz houbet in der sêle, daz heizet der „man“ der sêle und ist als vil als ein vünkelîn götlicher natûre, ein götlich lieht, ein zein und ein îngedrûcket bilde götlicher natûre.* (Quint I, S 398,11) Eckhart erläutert in dieser Predigt in dreifacher Hinsicht die Superiorität des Seelenfünkleins, indem er auf die beiden Söhne der Frau Bezug nimmt.

¹⁰⁰ Vgl. Ruh, Kurt, „Meister Eckhart“, München 1989, S 146

¹⁰¹ Vgl. Meerpohl, Franz, „Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein“, Würzburg 1926, S 77

1. Er vergleicht die beiden Söhne mit den beiden Gesichtern der Seele, wovon er eines davon Gott zugewandt sieht, während das andere allem Irdischen zugewandt sei. In ersterem gebietet Gott unentwegt seinen Sohn, unentwegt deshalb, weil es außerhalb zeitlicher Dimensionen fungiert, denn dort wirkt das Licht Gottes.

Daz vünkelîn der vernünffticheit, blôz in gote genomen, dâ lebet der „man“. Dâ geschihet diu geburt, dâ wirt der sun geborn. Diu geburt engeschihet niht eines in dem jâre noch eines in dem mânôte noch eines in dem tage, mêt: alle zît, daz ist obe zît in der wîte, dâ noch hie noch nû enist, noch natûre noch gedanke. Dar umbe sprechen wir „sun“ und niht „tohter“. (Quint I, S 402,6)

2. Aus der zweiten Auslegung geht hervor, dass die Erkenntnis – die Vernunft – dem Willen übergeordnet sei. Er verortet beide „Söhne“ im Menschen, und zwar als Erkenntnis und Wille. *Verstantnisse brichet zu dem êrsten ûz vernünffticheit, und wille gât dar nâch ûz in beiden. Dâ von niht mê!-* (Quint I, 402,13)

3. Nun bezieht sich Eckhart wieder auf Augustinus, indem er die beiden Söhne mit der Morgen- und Abenderkenntnis vergleicht, wonach eine Hierarchie in der Gotteserkenntnis geschaffen wird. Diesmal handelt es sich bei den „Söhnen“ um die „Möglichkeit“ und um die „Tätigkeit“. Eckhart sagt, dass die Welt vor ihrer Schöpfung erst einmal geistig entstanden sei und diese in den Engeln erschaffen wurde.

Der engel hât zwei verstantnisse. Daz ein ist ein morgenlieht, daz ander ist ein âbentlieht. Daz morgenlieht ist, daz er alliu dinc sihet in gote. Daz âbentlieht ist, daz er alliu dinc sihet in sînem natiurlîchen liehte. Gienge er ûz in diu dinc, sô würde ez naht. Nû blîbet er inne, dar umbe heizet ez ein âbentlieht. Wir sprechen, daz die engel sich vröuwent, sô der mensche ein guot werk tuot. Unser meister vrâgent, ob die engel betrüebet werden, sô der mensche sünde tuot. Wir sprechen: nein! Wan sie sehent in die gerehticheit gotes und nement dar inne alliu dinc in im, als sie sint in gote. Dar umbe enmügen sie sich niht betrüeben. Nû glîchet sich vernünffticheit in der mûgelîchen kraft dem natiurlîchen liehte der engel, daz dâ ist daz âbentlieht. Mit der wûrkenden kraft sô treget si alliu dinc ûf in got und ist alliu dinc in dem morgenliehte. (Quint I, 402,26)

5.3.1 Der Vernunftbegriff bei Eckhart

Eckharts Vernunftbegriff ist mehr von der Intellekttheorie Dietrichs von Freiburg durchsetzt als von der Scholastik Thomas' von Aquin. Eckhart ist der Überzeugung, dass die menschliche Vernunft kein Naturding unter vielen anderen ist, sondern eine völlig andere Form der Wirklichkeit darstellt. Demnach haben Zeit und Zahl nicht nur ihren Ursprung in der menschlichen Seele, ja sie existieren nach Eckhart allein in ihr selbst. Dieses Denken weicht von der aristotelischen Auffassung der Wirkursächlichkeit gravierend ab und folgt dem Schema der Wesensursächlichkeit (*causa essentialis*). Aus diesem Grund sind oben genannte aristotelische Kategorien wie Zahl und Zeit vom naturhaften Seienden grundsätzlich verschieden. Die Seele unterscheidet sich insofern von allen anderen Geschöpfen, als sie nicht als bloßes Abbild einer begrenzten Idee in Gottes Geist erschaffen wurde, sondern sie erhält ihr Sein dadurch, dass sie den Ort darstellt an welchem Gott sich dauerhaft selbst erkennt. Sie ist also ein Bild des göttlichen Geistes, das aus seinem Ursprung hervorgeht.¹⁰²

5.4 Das Fünklein der Erkenntnisfähigkeit in Pr. 76: *Videte qualem caritatem dedit nobis pater, ut filii die nominemur et simus* (1 Joh. 3,1)

In dieser eher abstrakt gehaltenen Predigt bezieht sich Eckhart auf die menschliche Erkenntnisfähigkeit, die er im Seelenfünklein verortet, das Nichts und die Sohnesgeburt im Menschen.

Die sêle hât etwaz in ir, ein vünkelîn der redelicheit, daz niemer erlischet, und in diz vünkelîn setzet man daz bilde der sêle als in daz oberste teil des gemüetes; und ist ouch ein bekennen in unsern sêlen zu ûzern dingen, als daz sinnelîche und verstentlîche bekennen, daz dâ ist nâch glîchnisse und nâch rede, daz uns diz verbirget. (Quint II, S 128,8)

Niklaus Largier übersetzt in obigem Zitat das mittelhochdeutsche Wort *redelicheit* mit Erkenntnisfähigkeit. (Quint II, S 129,9) Ein anderes Synonym dafür ist „Vernunft“. Der Mensch muss also, um die Sohnesgeburt zu ermöglichen, allem Irdischen und somit

¹⁰² Vgl. Roesner, Martina, „Vernunft und Offenbarung bei Meister Eckhart“, München 2017, S 119, 120

Zeitlichen gegenüber ein „Nichts“ werden. Dazu verhilft ihm das „Seelenfünklein“ oder das „vünkelîn der redelicheit“. In diesem Kontext jedoch erscheint die Übersetzung mit „Erkenntnisfähigkeit“ als schlüssigere Lösung des Problems, denn im weiteren Verlauf der Predigt geht es um eben jene Erkenntnisfähigkeit:

Wie sîn wir „süne gotes“? Daz ist: daz wir ein wesen hân mit im. Doch daz wir etwaz verstân von disem, daz wir sîn der sun gotes, daz ist zi verstânne von dem ûzern verstânne und von dem innern verstânne. Daz inner bekennen ist daz, daz sich vernünfticliche ist fundierende in unserer sêle wesene; doch enist ez niht der sêle wesen, mêr: ez ist dar îh gewurzelt und ist etwaz lebens der sêle, wan wir sagen, daz daz verstân sî etwaz lebens der sêle, daz ist vernünftigez leben, und in dem lebene wirt der mensche geborn gotes sun und zu dem êwigen lebene;[...] (Quint II, S 128,13)

5.5 Seelenlicht, der (Seelen) Grund und die Demut in Pr. 54B: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum deum verum et quem misisti, Iesum Christum* (Joh. 17,3)

Eckhart geht es in dieser Predigt um die Voraussetzungen, welche die Seele erfüllen muss um zur Einheit mit Gott zu gelangen. Er behandelt die Demut und spricht vom *Grund*, auf welchen ebenfalls näher eingegangen werden muss. Die zentrale Lichtmetaphorik in dieser Predigt klingt folgendermaßen:

Daz vihe bekennet in hie und in nû; aber der engel bekennet sunder hie und nû, und der mensche, der dâ ist ob ander crêatûre, der erkennet in einem wâren liehte, dâ noch zît noch stat enist âne hie und âne nû. Nâch dem als diu sêle vûrbaz kumet, in dem tritet (si) nâher in daz lieht. Diu sêle, diu ein lieht ist, diu sliuzet gotes gar vil in sich. (Quint I, S 588,10)

Zuvor jedoch lehrt Eckhart die Grundvoraussetzungen für die Annäherung der Seele an das Licht, das ihr selbst innewohnt. Dafür zitiert er erneut Johannes, wenn er sagt: *Unser herre huop ûf sîniu ougen in den himel und sprach: „vater, diu stunde ist komen; verklâre dînen sun, daz dîn sun dich verklâre“, und bat vûr die, die im gegeben wâren, und sprach: „gip in daz êwige leben; mach sie ein mit dir, als ich und dû ein sîn“.* (Quint I, S 582,6) (Joh. 17,1/2/11) Eckhart legt dieses Aufblicken in den Himmel auf vier Arten aus:

1. Der Mensch, der bitten will, muss zuerst hinabsteigen unter alle Kreatur. Je weiter er hinabsteigt, desto mehr Weisheit wird ihm zuteil und desto mehr wird ihm gewährt, worum er bittet. *Nû sprichet diu geschrift in der wîsheit buoche, daz „got nieman minne, wan der dâ wonet in der wîsheit; sô ist der sun diu wîsheit.* (Quint I, S 582,19) Den Sohn bezeichnet er als eine Pforte, durch welche die Seele wieder in den Vater eingeht.

2. Der Mensch muss in den Grund der rechten Demut treten und dabei alles ablegen, was ihm nicht von Natur aus gegeben ist. Dies sind Sünde und Mängel, aber auch jenes, was im Bereich jeglicher ichhaften Eigenheit liegt.

„Er huop von unden ûf sîniu ougen“ mit rehtem grunde der nidersten dêmuot. Als diu kraft des himels niendert sô vil enwürket dan in dem grunde der erde, in keinem elemente, swie ez doch daz niderste ist, wan er allermeist gelegenheit dar inne ze wûrkenne hât, dâ von wûrket (sich) got allermeist in einem dêmüetigen herzen, wan er allermeist gelegenheit dar inne hât ze wûrkenne (nutz) und allermeist sîner glîcheit dar inne vindet.[...]Wan swer komen will in gotes grunt, in sîn innerstez, der muoz ê komen in sînen eigenen grunt, in sîn innerstez, wan nieman enmac got erkennen, er enmüeze ê sich selben erkennen. (Quint I, S 582,27)

3. Eckhart meint an nachfolgender Stelle, wenn er davon spricht, etwas der Barmherzigkeit oder der Gnade Gottes zu überlassen, das Loslassen von allem Irdischen, um zum Göttlichen zu gelangen.

[...]swer dâ biten will, der sol allez, daz er von gnâden hât empfangen, tragen in die güete gotes, und swaz er biten will vûr sînen gebresten oder vûr anderer liute sünde, daz sol er tragen in die barmherzicheit gotes, wan ez bitet selbe. Swaz got vindet nidergeworfen, daz treget er ûf und hoehet ez in im. (Quint I, S 584,17)

4. Der vierte Punkt widmet sich der Hingabe des strebenden Menschen an Gott.

[...] dâ meinet er daz wir mit ganzem herzen ûfklimmen sûln mit begerunge ze dem himel und in in und sûln alle unser begerunge legen ûf got und ûf die hoechste hoehe, iht under got noch mit gote, wan alliu obern dinc hânt allermeist gelegenheit ze wûrkenne in dem , daz under in ist. Dâ von sint alle créâtûren, die lîphaft sint, ein köder der sunnen und der sternen, und wûrket in dem steine ir kraft und ir glîcheit.“ (Quint I, S 584,23)

5.5.1 Demut

Dieses nach oben Blicken wertet Eckhart als Geste der Demut. Ohne Demut ist laut ihm keinerlei Erkenntnis möglich. Als Grundvoraussetzung für jedwede Erkenntnis muss nicht nur nach Meister Eckhart die Demut gesehen werden. Der Mensch kann also nur als ein von Demut durchwirktes Wesen gesehen werden, wenn tatsächlich von einem Menschen die Rede sein soll. Eckhart schreibt in seinem Johanneskommentar deshalb Folgendes: „Wer nicht demütig, erdverbunden ist, der ist kein Mensch. Denn *homo* (Mensch) kommt von *humus* (Erde).“¹⁰³ (In Ioh., n. 318: LW III 265, 4). Als Gegenteil von Demut wird bei ihm die *superbia* oder die Hoffart gesehen, die das Hohe usurpiert und einen Erkenntnisgewinn verunmöglicht. Die Ignoranz ist ihr inhärent und somit Wurzel allen Übels. Eckhart kennt drei notwendige Erfordernisse für die Erkenntnis oder den Empfang göttlicher Gnade:

„1. Die Demut der Gesinnung (*mentis humilitas*). 2. Die Beständigkeit des Herzens (*cordis stabilitas*) und 3. Die Bereitschaft, das Empfangene zu kommunizieren (*receptorum communicabilitas*).“¹⁰⁴

Was hier gemeint ist, bezieht sich auch auf das in dieser Arbeit bereits erwähnte „Entwerden“, um in Gott neu „werden“ zu können.¹⁰⁵ Erst wer sich selbst ausreichend erniedrigt hat, kann demnach zu Gott aufsteigen. Des Weiteren nennt Eckhart drei Lehrmeister der Demut: 1. Die Natur, weil sie die Erde in ihrer größtmöglichen Distanz zum Himmel als solche begreift und diese Distanz durch die Demut der in ihr lebenden Geschöpfe und Dinge gleichsam überwunden wird und somit die Versöhnung zwischen Himmel und Erde ermöglicht. 2. Die Mathematik, bzw. die Geometrie, weil sie lehrt, dass die Empfänglichkeit eines Gefäßes mit deren Tiefe korrespondiert, oder dass, wenn man aus einem Kreis einen Kegel konstruiert, aus seinem Mittelpunkt seine Spitze wird. 3. Die Bibel, hier zitiert Eckhart exemplarisch Jakobus 4, 6: „Gott widersteht den Hochmütigen, den Demütigen gibt er Gnade.“¹⁰⁶

¹⁰³ Kern, Udo, „Der Demütige ist der Vernünftige. Zur *humilitas intellectualis* Meister Eckharts“, In: Kühn, Rolf, „Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens“, München 2008, S 322-358, hier S 328

¹⁰⁴ Ebda., S 331

¹⁰⁵ Anm. Sprache der Mystik

¹⁰⁶ Vgl. Ebda., S 339

5.5.2 Der Grund/Seelengrund

Das mittelhochdeutsche Wort *grunt* (Grund) trägt heute vielerlei Bedeutungen. Im materiellen Sinne steht es für Boden, Erde oder das Unterste eines Körpers. In geistiger Hinsicht hingegen bezeichnet es Ursprung, Ursache oder Vernunftgründe. Eckhart verwendet *grunt* in jener Weise, als er damit meist den Seelengrund beschreiben will. Damit meint er das Innerste der Seele, den ortlosen Ort der Einwohnung Gottes, das ungeschaffene Etwas in der menschlichen Seele, welchen er ebenso als „Bürglein“ oder „Seelenfünkeln“ benennt. In diesem *grunt* vollzieht sich die Gottesgeburt im Menschen.¹⁰⁷ Diese Geburt passiert ständig und unaufhörlich als Aktivität Gottes. In diesem Seelengrund erfährt der Mensch, dass er und Gott eins sind. Zum Unterschied zu anderen Kreaturen trägt der Mensch ein ungeschaffenes Etwas in seinem Innersten, das Gott gleicht. Daher ist im Bildsein des Seelengrundes eine Identität desselben mit dem göttlichen Grund ausgedrückt.¹⁰⁸ Allerdings besteht laut Eckhart ein Unterschied zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem. Am Beispiel der Gerechtigkeit formuliert Hans Hof einige (theo)logische Schlüsse, wie sich das Licht zum Leben bzw. das Geschaffene zum Ungeschaffenen verhält.

5.5.3 Das Licht als Ursprung des Geschaffenen

1. Der Gerechte ist in der Gerechtigkeit selbst; denn stünde er außerhalb der Gerechtigkeit, wie könnte er dann gerecht sein?
2. Der Gerechte ist in der Gerechtigkeit selbst enthalten, genauso wie das Konkrete im Abstrakten enthalten ist.
3. Der Gerechte ist das Wort der Gerechtigkeit, durch welches sich die Gerechtigkeit ausspricht; denn wenn jene Gerechtigkeit nicht gerecht machte, würde niemand sie erkennen.
4. Die Gerechtigkeit hat in sich ein Vorbild – eine Idee, in welcher sie den Gerechten bildet und überbildet.

¹⁰⁷ Vgl. Arnold, Fritz, „Der Schatz im Acker Deines Lebens“, Sankt Ottilien 2013, S 136

¹⁰⁸ Vgl. Wendel, Saskia, „Christliche Mystik“, Kevelaer 2004, S 66

5. Der Gerechte geht aus der Gerechtigkeit hervor und unterscheidet sich genau dadurch von ihr. Der Natur nach ist er ihr aber gleich. Denn: Nichts kann sich selbst gebären.
6. Jener Spross der Gerechtigkeit wird demzufolge als „Sohn“ bezeichnet, er wird der Person nach ein anderer, jedoch nicht der Natur nach.
7. Ergo dessen ist der Sohn dem Vater und der Gerechte der Gerechtigkeit der Natur nach gleich. Der Gerechte ist nicht geringer als die Gerechtigkeit. Der Sohn ist nicht geringer als der Vater. Dies verdeutlicht der Ausspruch: „das Wort war bei Gott“, denn „bei“ bedeutet Gleichheit.
8. Obwohl die Gerechtigkeit den Gerechten gebiert, bleibt sie doch Ursprung oder Idee. Dies geht aus dem Ausspruch: „dieses Wort war im Anfang bei Gott“ hervor.
9. Weder Ursprung (Gerechtigkeit) noch Spross (der Gerechte) unterliegen Bewegung und Zeit. Ebenso verhält es sich bei Leben und Licht. Der Gerechte wird so von der Gerechtigkeit geboren, wie er von Beginn an (seit er gerecht ist) aus ihr geboren wurde. Das Licht im Mittel verhält sich ebenso. Indem es dort nicht stetig verharret, entsteht es stetig und ohne Unterlass.
10. Der Gerechte ist voll und ganz in der Gerechtigkeit als seinem Ursprung. Dies untermauert der Ausspruch: „im Anfang war das Wort“. Dies wiederum bedeutet, dass der Gerechte, wenn er wahrhaft gerecht ist, alles, auch sich selbst, nur in der Gerechtigkeit erkennen kann. Nur der Mensch ist durch seine Vernunft in der Lage, die Dinge in ihren Ursprüngen zu erkennen.
11. Die Gerechtigkeit kann ihr Werk nur aus der aus ihr geborenen Gerechtigkeit wirken und vollbringen. Deshalb können beide ohne einander nicht existieren. Die geschaffene (geborene) Gerechtigkeit also ist das Wort der Gerechtigkeit in ihrem Ursprung.
12. Der Gerechte, der in der Gerechtigkeit selbst ist, ist ungeboren. Er ist damit die ungeborene Gerechtigkeit selbst. Dies verdeutlicht der Ausspruch: „was geworden ist oder nach irgend einer Weise der Hervorbringung hervorgebracht ist, war in ihm Leben, das heißt „Ursprung ohne Ursprung““. Demnach lebt nur das im eigentlichen Sinne, was ohne Ursprung ist.

13. Jedwede Erkenntnis erfolgt mittels ihres Ursprungs. Kann ein Ding nicht auf seinen Ursprung zurückgeführt werden, bleibt es im Dunkel, weil zu befürchten bleibt, dass die entgegengesetzte Ansicht richtig ist. Jener Ursprung ist das Licht. Der Beweis oder der Schluss, der Wissen abseits von Meinung oder Furcht erzeugt, erwächst aus diesen Ursprüngen. Der Mensch muss also durch richtige Schlüsse zu den Ursprüngen zurückdringen. Licht in der Finsternis bedeutet die Erkenntnis aus dem Späteren, Hervorgebrachten. Der Ursprung ist daher das Licht des aus ihm Geborenen. Das Obere ist das Licht des Niederen. Umgekehrt ist das Geborene, Niedere - dadurch, dass es erschaffen ist - in sich Finsternis, da es gebrechlich und vergänglich ist. Dem Erschaffenen haftet bereits der Schatten an. Es ist gebrechlich in der materiellen Welt und nichtig in der geistigen Welt. Dies wird ausgedrückt durch den Ausspruch: „das Licht leuchtet in der Finsternis“. Weil aber das Niedere dem Oberen niemals gleichkommt, heißt es ebenso: „und die Finsternis hat es nicht erfasst“.

14. Der Gerechte ist also in sich dunkel. Er leuchtet lediglich in der Gerechtigkeit selbst. Auch diese wiederum leuchtet im Gerechten, ohne aber das Gerechte zu erfassen, da es ja das Niedere ist.

15. Ist aber die Gerechtigkeit voll und ganz im Gerechten, so ist sie auch ganz außerhalb von allem und jedem Gerechten.¹⁰⁹

5.5.4 Das ungeschaffene Ich

Eckhart verwendet das Wort „Ich“ in seinen Predigten entweder auf den inneren oder auf den äußeren Menschen hin bezogen. Dabei handelt es sich entweder um die wahre Identität des Menschen (innerer Mensch), der mit Gott eins ist, oder um die falsche Identität des Menschen (äußerer Mensch), die sich in der Verkörperung in der Kreatur ausdrückt. Bei Eckhart stellt das Zweitere den Abfall des menschlichen Daseins in die Vielheit und Zeitlichkeit dar. Die Sphäre der Kreatur wird durch Bestimmungen konstituiert, während ihre Transzendenz sich völlig außerhalb dieser Bestimmungen stellt. Die Dichotomie von Leben und Tod ist in dieser Sphäre nicht mehr operativ. Das „Seelenfünkeln“ kann demnach

¹⁰⁹ Vgl. Hof, Hans, „Scintilla Animae“, Bonn 1952, S 21-23

niemals sterben; was jedoch sterben kann, ist die Konkretisierung des ungeschaffenen Ich, das innerhalb der Sphäre des Zeitlichen konstituiert wird.¹¹⁰

5.6 Licht der Seele in Pr. 21: *Unus deus et pater omnium etc.* (Eph. 4, 6)

Predigt 21 widmet sich der Einheit Gottes. Diese Einheit mit Gott kann der Mensch erlangen, wenn er die Reinheit des Herzens erlangt.

Dâ suln wir ouch leben in lûterkeit, wan got sprichet selbe: „saelic sint, die reines herzen sint, wan sie suln got beschouwen“. Waz ist reinicheit des herzen? Daz ist reinicheit des herzen, daz gesundert ist und gescheiden von allen lîphaftigen dingen und gesamenet und geslozen in im selben und denne ûz der lûterkeit sich werfende in got und dâ vereiniget werdende.(Quint I, S 244,32)

In diesem Zusammenhang wird das „Licht der Seele“ im Sinne einer der menschlichen Seele innewohnenden Wahrheit und Reinheit verwendet. Das „Licht“ korrespondiert an dieser Stelle mit einer klaren Erkenntnis, die im neuplatonischen Denken ihren Urgrund bei Gott hat, und welcher der Mensch durch innere Reinigung teilhaftig werden kann.

Dâvît sprichet: diu werk sint lûter und unschuldic, diu dâ loufent und volbrâht werdent in dem liehte der sêle, und diu noch unschuldiger, diu dâ inneblîbent inwendic und in dem geiste und niht her ûz koment. „Ein got und vater aller“. (Quint I, S 246,6)

5.6.1 Licht und (All)Einheit

Jenes Licht der Seele also entspricht laut Meister Eckhart der unteilbaren All-Einheit Gottes, die selbst die Verneinung verneint. Sie verneint die kreaturhafte Differenz im All-Einen, in der Fülle der Gottheit. Jedwede Unruhe der Seele ist insofern begründet, als dass diese zur Einheit mit Gott strebt.¹¹¹

¹¹⁰ Vgl. Baeza, Ricardo, „Die Topologie des Ursprungs“, Berlin 2009, S 12, 13

¹¹¹ Vgl. Quint I, S 932

5.7 Das innere Licht in Pr. 10: *In diebus suis placuit deo et inventus est iustus* (Eccli. 44,16f.)

In dieser Predigt wird die Auswirkung des göttlichen Lichts auf das innere Licht des Menschen thematisiert.

Nû sprichet ein meister, ob daz götlîche lieht vlieze in der sêle krefte als lûter, als ez in dem wesene ist, wan diu sêle ir wesen âne mittel von gote hât und die krefte vliezent âne mittel ûz dem wesene der sêle? Götlich lieht daz ist ze edel darzuo, daz ez den kreften niht gemeinschaft enmac tuon; wan allez, daz dâ berüeret und berüeret wirt, dem ist got verre und vremde. Und dar umbe wan die krefte berüeret werdent und brüerent, sô verliesent sie irn magetuom. Götlich lieht enmac niht in sie gelihten; aber mit üebunge und mit abelegunge mügen sie enpfenclich werden. (Quint I, S 118,19)

Eckhart geht es in allen seinen Predigten nicht um die Unterwerfung unter einen überlegenen Willen, sondern vielmehr um eine Gleichgestaltung des menschlichen mit dem göttlichen Willen.¹¹² Meister Eckhart führt obigen Gedanken noch weiter aus, indem er den Menschen, der Gott in sich nicht erkennt, mit jemandem vergleicht, der den Keller voller Wein habe, jedoch nichts von seinem kostbaren Schatz wisse. In jenem Menschen sei Gott zwar anwesend, komme aber nicht zur Gegenwärtigkeit:

Aber dem menschen, der von inwendigen dingen nie gewon enist, der enweiz niht, waz got ist. Als ein man, hât er wîn in sînem keller und enhaete er sîn niht getrunken noch versuochet, sô enweiz er niht, daz er guot ist. Alsô ist den liuten, die in unwizzene lebent: die enwizzen niht, waz got ist und sie dünkent und waenent leben. Daz wizzen enist niht von gote. Ein mensche muoz ein lûter klâr wizzen hân götlîcher wârheit. Der mensche, der eine rechte meinunge hât in allen sînen werken, der anvanc der meinunge ist got und daz werk der meinunge daz ist er selber und ist lûter götlîchiu natûre und endet sich in götlîcher natûre in im selber. (Quint I, S 120,31)

Wissen bedeutet an dieser Stelle, eines Geistes zu sein. Dies wird umso deutlicher, wenn der Gegenstand des menschlichen Wissens nicht als ein dinglicher Gegenstand, sondern als Geist verstanden wird. Dieses Wissen wird nicht gewonnen, sondern es drückt vielmehr die Teilhabe am göttlichen Wissen aus. Gelingt dem Menschen dies, stellt er die Einheit des

¹¹² Vgl. Schönberger, Rolf, „Predigt 10 „In diebus suis placuit deo“, in: Sturlese, Luis (Hsgg.), „Lectura Eckhardi II“, Stuttgart 2003, S 74

Wissens her und ist in der Lage, Gott in seiner singulären Eigentümlichkeit, seiner Wahrheit und seiner Einheit zu erfassen. Jenem Menschen allerdings, der Gott nicht erkenne, bescheinigt Eckhart in obenstehendem Weinkeller-Vergleich nicht nur eine Einschränkung in der Intensität des Lebens überhaupt, sondern sogar, eigentlich nicht wirklich lebendig zu sein.¹¹³

6. Das göttliche Licht

6.1 Das göttliche Licht in Pr. 57: *Vidi cibitatem sanctam Ierusalem novam descendentem de caelo a domino etc.* (Apoc. 21,2)

Zu Beginn dieser Predigt zitiert Eckhart Johannes, Paulus und Augustinus. *Sant Johannes sach „eine stat“.* (Quint I, S 606,4) *„Disiu stat enhâte kein betehûs; got was selber der tempel. Man endarf keines liehtes der sunnen noch des mânen; diu klârheit unsers herren erliuhtet sie.“* (Quint I, S 606,7) Zur Erläuterung dieser Aussagen bezieht sich Eckhart nun auf Paulus und Augustinus, indem er sagt, dass mit jener Stadt eine jede menschliche Seele gemeint ist, die ein Tempel Gottes sei. Nichts könne dieser Seele schaden, außer sie sich selbst durch Mutwillen. Wiederum thematisiert Eckhart die Reinheit der Seele als Bedingung zur Rückkehr zu Gott. Zur Veranschaulichung zitiert er zuerst Platon und dann Dionysius:

Plâtô spricht: waz got ist, des enweiz ich niht – und will sprechen: die wîle diu sêle bewunden ist in dem lîbe, sô enmac si got niht bekennen -, aber waz er niht enist, daz weiz ich wol, als man merken mac bî der sunnen, der schîn nieman gelîden enmac, er enwerde von êrste bewunden in dem lufte und enschîne alsô ûf daz ertrîche. (Quint I, S 612, 3)

Sant Dionysius spricht: „ist, daz daz götliche lieht in mich schînet, sô muoz ez bewunden sîn, als mîn sêle bewunden ist“. (Quint I, S 612, 9)

Eckhart schließt sich, indem er Platon zitiert, der platonischen Illuminationstheorie an. Im weiteren Verlauf zitiert er die Ausführungen Dionysius', wonach er das göttliche Licht in Bezug zu fünf verschiedenen Gruppen von Menschen setzt.

¹¹³ Vgl. Schönberger, Rolf, „Predigt 10 „In diebus suis placuit deo“, in: Sturlese, Luis (Hsgg.), „Lectura Eckhardi II“, Stuttgart 2003, S 75, 76

1. Zu jenen Menschen, die das Licht nicht aufnehmen können. Dionysius vergleicht diese mit Tieren, die ebenfalls nicht geeignet seien, das Licht zu erkennen. An dieser Stelle folgt ein Gleichnis: *gienge ich über ein wazzer und waere ez gemenget und trüebe, sô enmöhte ich mîn antlütze dar inne niht gesehen durch die unglîchnisse.* (Quint I, S 612,14)
2. Zu den Menschen, für welche ein wenig Licht sichtbar wird. *Den andern erschînet wênic liehtes als ein blik von einem swerte, der ez wûrket.* (Quint I, S 612,16)
3. Zu denen, die mehr vom göttlichen Licht empfangen, es jedoch nicht verinnerlichen können und deshalb wieder zu Sündern werden. *Die dritten enpfâhent sîn mê, als einen grôzen blik, der lieht ist und aber vinster; daz sint alle, die dâ abevallent von götlîchem liehte in die sünde.* (Quint I, S 612, 18)
4. Zur vierten Gruppe, die noch mehr vom Licht empfängt, das sich ihnen jedoch mutwillig wieder entzieht, um deren Verlangen noch zu steigern. *Augustînus: „wer vil enpfâhen welle, der wîte die begerunge“.* (Quint I, S 612, 24)
5. Zur fünften Gruppe, die so viel göttliches Licht empfängt, als ob es Tag wäre. *Die vûnften enpfâhent ein grôz lieht, als ob ez tac sî, und doch gemachet als durch einen schranz. Dâ von spricht diu sêlee in der minne buoche: „Mîn liep hât mich anegesehen durch einen schranz; sîn antlütze daz was lustlich“.* (Quint I, S 612, 26)

6.2 Die Jünger Jesu´ als das göttliche Licht in Pr. 18: *Adolescens, tibi dico: surge* (Luc. 7,14)

Unser herre gienc ze einer stat, diu hiez Naim, und mit im vil liutes du ouch die jünger. Dô sie kômen under die porte, dô truoc man dar ûz einen tôten jüngelinc, einen einigen sun einer witewen. Unser herre trat hin zuo und ruorte die bâre, dâ der tôte ûf lac, und sprach: „jüngelinc, ich sage dir, stant ûf!“ Der jüngelinc rihte sich ûf und begunde zehant ze wortenne von der glîcheit, daz er von dem êwigen worte was ûferstanden. (Quint I, S 206,3)

Diese einfache Beschreibung der Auferstehung des Jünglings aus einer Stadt namens Naim weicht in der eckhartschen Interpretation, auf den ersten Blick, von der ursprünglichen Intention des Evangelisten Lukas ab. Betrachtet man dies jedoch unter den Gesichtspunkten

des vierfachen Schriftsinnes, so geht aus den Erläuterungen Eckharts wiederum ein verborgener Tiefsinn hervor.

1. Die Stadt Naim dient Eckhart genauso als Metapher für den Seelenfunken wie zum Beispiel *bürgelîn*. An dieser Stelle zeigt sich für ihn das Transzendente der Seele als Abwesenheit von allen Unterschieden.¹¹⁴ *Niht enruowet noch eneiniget sô vil sô glîch; dâ von allez glîch ist inne und nâhe und bî. Diu sêle ist gewîhet, in der aleine got ist und in der kein créature ruowe envindet.* (Quint I, S 206,18)

2. Der Name der Stadt „Naim“ bedeutet in der Übersetzung soviel wie „ein Sohn der Taube“ oder „eine Flut des Wassers“. Das Erstere beschreibt die Einfachheit und Einheit, die erlangt werden muss um sich mit Gott zu vereinen. Zweiteres bezieht sich auf die Folgen der Sünde.¹¹⁵

3. Der Jüngling ist der Sohn einer Witwe – er hat also keinen Vater mehr. Wie bereits in dieser Arbeit erwähnt wurde, kann es ohne Vater keinen Sohn geben und umgekehrt. In der bei Eckhart gebräuchlichen Exegese stellt „der Mann der Seele“ die menschliche Rationalität dar. Ist also der „Mann“ (Der Vater des Jünglings) tot, so ist auch der Sohn tot, der allegorisch für den menschlichen Willen steht.¹¹⁶ Jesus aber erweckt nun diesen Jüngling wieder zum Leben. Er spricht ihm das neue Leben ein, indem er sagt: *„rihte dich ûf, jüngelinc!“* (Quint I, S 210,14)

4. Die Jünger werden von Eckhart als das göttliche Licht verstanden. *„Die jünger“ daz ist götlich lieht, daz sol vliezen mit einer vluot in die Sêle.* (Quint I, S 210,5) An dieser Stelle nimmt das göttliche Licht wieder eine vermittelnde Stellung im Sinne des Heiligen Geistes ein. Es begleitet in der Form von Jüngern den Herrn und fließt auf dessen Geheiß hin in den Jüngling ein. Eckhart schließt nun seine Predigt, indem er auf die Kraft der Worte und das göttliche Licht verweist. Er sieht hier eine klare Verbindung zwischen Wort und Licht.

Wort hânt ouch grôze kraft; man möchte wunder tuon mit worten. Alliu wort hânt kraft von dem êrsten worte. Steine hânt ouch grôze kraft von der glîcheit, die die sternen und des himels kraft dar inne wûrket. Wan glîch in glîchem sô vil wûrket, dar umbe sol sich diu sêle ûf erheben

¹¹⁴ Vgl. Davies, Oliver, „Predigt 18: Adolescens, tibi dico: surge“, in: Sturlese, Luis (Hsg.) „Lectura Eckhardi I“, Stuttgart 1998, S 105

¹¹⁵ Vgl. Ebda., S 105

¹¹⁶ Vgl. Ebda., S 105

in irm natiurlîchen liehte in daz hoeheste und in daz lûterste und alsô treten in engelischez lieht und mit engelischem liehte komen in götlich lieht und alsô stân zwischen den drin liehten in der wegescheiden, in der hoehe, dâ diu lieht zesamen stôzent. (Quint I, S 212, 1)

In diesem Schlusssatz spricht Eckhart von dreierlei Lichtern: dem natürlichen Licht, dem Engelslicht und schließlich dem göttlichen Licht. Dies kann als Verweis auf die von Augustinus postulierte Trinität verstanden werden.

6.3 Das göttliche Licht als geistige Erkenntnis in Pr. 61: *Misericordia domini plena est terra etc.*

Eckhart untermauert die Augustinische Trinitätslehre, wenn er im ersten Teil seiner Predigt Augustinus zitiert, indem er sagt:

Sant Augustînus sprichet: „daz wort des himelschen vaters ist der eingeborne sun, und der geist sînes mundes ist der heilige geist.“ Dar umbe koment disiu wort ebene ze dirre hôchzît der heiligen drîvalticheit, wan an disen Worten mac man verstân die heiligen drîvalticheit: [...]
(Quint I, S 644,10)

Eckhart führt weiter aus, dass Paulus, als er den dritten Himmel erblickte, eben jene Dreiheit der Erkenntnis zuteil wurde. Die erste Erkenntnis ist jene des Kreatürlichen, alles, was mit den menschlichen Sinnen erfassbar ist. Gott ist dadurch nur teilweise erkennbar, denn das Kreatürliche ist grob (-sinnlich). Die zweite Erkenntnis findet auf einer geistigeren Ebene statt, denn sie kann sich ohne Gegenwärtigkeit vollziehen. Eckhart untermauert dies anhand eines Beispiels, wonach man einen lange nicht gesehenen Freund imaginieren kann. Auch diese Erkenntnis ist für ihn grob und ebenfalls der Materie verhaftet. Deshalb lässt sich auch dadurch Gott nicht erkennen. Der dritte Himmel (die dritte Erkenntnis) aber besteht in einem rein geistigen Erkennen. Diese Erkenntnisweise entsteht dadurch, dass die Seele allen gegenwärtigen und materiellen Dingen entzogen wird. *Dâ hoeret man sunder lût und bekennet sunder materie; dâ enist noch wîz noch swarz noch rô. (Quint I, S 646,8)* Nun zitiert Eckhart Johannes:

Von disem bekantnisse sprichet ouch sant Johannes: „daz lieht erliuhtet alle die, die in diese werlt koment“; dâ meinet er daz bekantnisse, dâ er ze dem mâle in(ne) was. Daz wort sol man

blôz verstân, daz er niht wan got enbekante und alliu dinc götlich; und alle die, die in daz bekantnisse koment, die werdent waerliche erliuhtet, und kein ander. (Quint I, S 646,12)

Er führt weiterhin aus, dass mit dieser Welt nicht die irdisch-materielle Welt gemeint sei, sondern die geistig-himmlische Welt. Johannes und Eckhart sprechen an dieser Stelle klar vom göttlichen Licht, das rein geistiger Natur ist.

6.3.1 Erkenntnistheorie im Mittelalter

Durch die Mystik entstanden neue Wege in der Erkenntnislehre. In der Zeit Meister Eckharts wurde an den Universitäten meist eine objektivistische Erkenntnislehre praktiziert. Die Erkenntnis wirkte demnach von außen auf das Subjekt ein. Mit der Mystik kommt nun ein neuer Denkansatz hinzu. Im neuplatonischen Sinne kann das Subjekt nichts erkennen, was nicht schon vorher in ihm angelegt war. Deshalb kommt die Erkenntnis nicht vom Objekt, sondern vom erkennenden Subjekt her. Dies gilt sowohl für die Sinneserkenntnis als auch für die intellektuelle Erkenntnis. Valentin Weigel (1533), ein von Meister Eckhart beeinflusster Pfarrer, brachte 1578 in „Der güldene Griff“ ein Beispiel für eine radikal subjektivierte Erkenntnistheorie: Weigel stellte sich drei Menschen vor, die vor einer farbigen Wand stehen. Der erste sagt, die Wand sei blau, der zweite sagt, sie sei grün, und der dritte sagt noch etwas Anderes. Die Wand ist aber einfärbig – wer hat nun recht? Aus diesem Beispiel schließt Weigel, dass die Erkenntnis nicht vom Objekt herfließe, sondern im Subjekt entstehe. Weithin wurde jedoch angenommen, dass die Erkenntnis gleichzeitig zwischen Subjekt und Objekt entstünde – denn ohne Objekt keine Erkenntnis. Weigel räumt ein, dass in der Tat, ein Buch nicht gelesen werden könne, wenn es nicht da sei, dass aber die Kunst zu lesen zuvor im Leser sein müsse, denn das Buch alleine gebe nicht die Erkenntnis. Etwas anders jedoch verhalte es sich mit der übernatürlichen Erkenntnis, denn da empfangen der Mensch in passiver Form vom „unbegreiflichen Gegenwurf“ (Gott) die Erkenntnis; aber auch diese komme nicht von außen, sondern von innen.¹¹⁷ Nun stellt sich jedoch die Frage, dass, wenn bereits alles im Menschen angelegt wäre – wozu es dann eine äußere Existenz bräuchte? Wozu gibt es dann z. B. Bücher? Weigel entgegnet darauf, dass für Menschen in

¹¹⁷ Vgl. Kobusch, Theo, „Christliche Mystik im Spannungsfeld der antiken und mittelalterlichen Philosophie“, Heiligenkreuz 2013, S 40

einem bestimmten Status eine äußere Welt tatsächlich überflüssig wäre. Er nennt Adam vor dem Fall oder die Engel als solche. All jene Wesen bedürften keines Buches, ja, sie wären sich gewissermaßen selbst ein Buch.¹¹⁸

6.4 Das göttliche Licht der Gnade in Pr. 75: *Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos etc.*

In dieser Predigt verkündet Eckhart eine dreistufige Hierarchie des Lichts, welche vom natürlichen Licht zum göttlichen Licht der Gnade führt. Er beginnt die Predigt mit einem Johannes-Zitat und setzt die Liebe im Verlauf der Predigt mit dem göttlichen Licht gleich.

Nû vinden wir von drîerleie minne, die unser herre hât; dar ane müezen wir uns im glîchen. Diu êrste ist natiurlich, diu ander ist gnaediclich, diu dritte ist götlich, swie doch in gote niht enist, ez ensî ouch got. Aber wir müezen ez nehmen, als ez in uns ûfklimmende ist von einem guoten in ein bezzertz und von einem bezzern in ein volkomenerz. Aber in gote enist weder minner noch mê; er ist aleine ein einvaltigiû, lûteriu, wesenlîchiu wârheit. (Quint II, S 116,8)

Eckhart erklärt nun die drei Arten der Liebe bzw. des Lichts: 1. Die naturhafte Liebe oder das naturhafte Licht: Laut Eckhart ergießt sich das göttliche Licht gleichermaßen in jedwede Kreatur. *Aber got der giuzet sich doch wesenlîche in alle crêatûren, in ieglîche, als vil sie enpfâhen mac. Diz ist uns ein guotiu lêre, wie wir alle crêatûren glîche minnen sûln mit allem dem, daz wir von gote enpfangen hân; [...]* (Quint II S 118,10) 2. Die geistige Liebe oder das geistige Licht Gottes: *Diu ander minne gotes, diu dâ (gnaediclich oder) geistlich ist, dâ mite ist er vliezende in die sêle und in den engel, als ich vor sprach, wie diu vernünfftige crêatûre ûz ir selber gerucket muoz werden mit einem liehte, daz über allez natiurlîche lieht ist.* (Quint II, S 118,26) Eckhart spricht an dieser Stelle von einem göttlichen Licht, das dem natürlichen Licht übergelagert ist. Dieses Gnadenlicht zieht die Kreaturen (auch den Mensch) förmlich aus ihrem natürlichen Licht empor in eine Sphäre ohne „Eigenlust“, also förmlich in sich selbst hinein. *Her umbe sprichet diu sêle in der minne buoche: „ziuch mich nâch dir in dînem gesmacke“.* (Quint II, S 120,3) 3. Die dritte Liebe setzt Eckhart mit dem göttlichen Licht gleich, das man, wenn man die ersten beiden Stufen durchschritten hat, erlangen kann.

¹¹⁸ Vgl. Ebda., S 42

Suln wir dar in komen, sô müezen wir klimmen von natiurlichem liehte in daz lieht der gnâde und dar inne wahsen in daz lieht, daz der sun selber ist. Dâ werden wir geminnet in dem sune von dem vater mit der minne, diu der heilige geist ist, diu dâ êwiclîche entsprungen ist und ûzgeblüejet ist ze sîner êwigen geburt – daz ist diu dritte persône und ûzblüejende ist von dem sune zu dem vater als ir beider minne. (Quint II, S 122,2)

Eckhart liefert nun eine vierstufige Anleitung, wie der Fromme dieses Licht erlangen zu vermag: 1. Durch eine wahre Abgeschiedenheit von jeglicher Kreatur. 2. Durch ein tätiges Leben, das erfüllt ist von dem Licht des Heiligen Geistes. 3. Durch ein beschauliches Leben. 4. Durch einen aufklimmenden Geist, der stets nach Höherem strebt. Des Weiteren führt Eckhart aus, dass dies durch Meditation, also durch die Versenkung in sich selbst, erreicht werden könne.

Der jûnger gienc hinwec und vuogte sich in sich selben als lange, biz er dis alles bî der wârheit bevant. Dô gienc er wider ze dem meister und dankete im und sprach: „mir ist geschehen, wie dû mir gesaget hâst. Dô ich mich gâp in daz wesen der engel und ûfklam in ir wesene, dô dûhte mich zu jungeste, wie ich alle engel mit allen engeln waere“. Dô sprach der meister: „eyâ, kumest dû ein wênic vûrbaz in den ursprunc, sô sol wunder über wunder mit dîner sêle werden gewûrket“; wan die wîle der mensche ûfklimmende ist und enfâhende ist mit mittel der crêatûren, sô enist er niht ze ruowe komen. Swenne er aber ûfklimmende ist in got, dâ enpfæhet er in dem sune mit dem sune von dem vater allez, daz got geleisten mac. (Quint II, S 124,4)

6.4.1 Erleuchtung durch Askese/Meditation bei Eckhart

Die zu erreichende innere Reinheit, die Eckhart mit *abegescheidenheit* bezeichnet, wird bei ihm als Freimachung von jeglichen Bildern und Formen verstanden. Dies umfasst ebenso alle höchsten und edelsten Begriffe, die der Mensch kennt. Dadurch überbrückt Eckhart die christliche Lehre von der Gottesgeburt zugunsten einer philosophischen Theorie, die der neuplatonischen Theorie der höchsten Erkenntnisform entspricht. Eckhart unterscheidet sich jedoch in einer Hinsicht von Plotinos, als die Gottesgeburt im Menschen bei Eckhart nicht reine Erkenntnislehre ist, sondern auch Ontologie. Unter Askese versteht Eckhart demnach

ein „Reinkultivieren“ des Analogons.¹¹⁹ „In diesem reinkultivierten Punkt, im Analogon, ist alles hoc et hoc des Geschaffenen wegeliminiert, und es ist und bezeichnet das Geschaffene nichts anderes als das Ungeschaffene unter dem einen oder dem anderen Aspekt.“¹²⁰ Damit wäre der Gerechte im Analogon nichts anderes als die Gerechtigkeit selbst.¹²¹ Wie ein Bildhauer muss der Mensch daher alles Gewordene und jedwede Vorstellung entfernen, um zu dem ihm innewohnenden göttlichen Kern vorzustoßen.

6.5 Gott ist ein Licht in Pr. 32: *Consideravit semitas domus suae et panem otiosa non comedit*

Meister Eckhart beginnt mit einem Gleichnis, um das Wesen der Seele zu beschreiben. Demnach ist der lauterste Teil der Seele überzeitlich, während die Seele, die den Sinnen verhaftet ist, ebenso dem Zeitlichen verhaftet sein muss. Das Gleichnis lautet folgendermaßen: „*Ein guot vrouwe hât umbeliuhtet die stîge irs hûses und enhât ir brôt niht müezic gezzen*“. (Quint I, S 356,3) Eckhart entschlüsselt das Gesagte für seine Zuhörer. *Diz hûs meinet gentlîche die sêle, und die stîge des hûses bezeichent die krefte der sêle.* (Quint I, S 356,5)

Mit den obersten kreften rüeret diu sêle got; dâ von wirt si gebildet nâch gote. Got ist gebildet nâch im selben und hât sîn bilde von im selben und von niemanne mê. Sîn bilde ist, daz er sich durchkennet und al ein licht ist. Swenne in diu sêle rüeret mit rehter bekannisse, sô ist si im glîch an dem bilde. (Quint I, S 356,26)

Eckhart sagt, dass die Seele nur in der Welt sei, um sich in ihr zu üben. Oder anders gesehen: Die Welt existiert nur, um die Seele zu reinigen. *Dar umbe ist diu werlt durch sie geschaffen, daz der sêle ouge geüebet und gesterket werde, daz si daz götlîche licht lîden mac.* (Quint I, S 356,16) Die ungeübte menschliche Seele könnte das überstrahlende Licht der Gottheit also gar nicht aushalten. Dies zeigt deutliche Parallelen zu Platons Höhlengleichnis. Auf materieller Ebene betrachtet hieße dies, dass, wenn Gott reines Licht ist, ungefiltert durch die Materie, die Helle für einen mit der Materie verhafteten Menschen bzw. dessen Auge

¹¹⁹ Vgl. Hof, Hans, „Scintilla Animae“, Bonn 1952, S 180

¹²⁰ Ebda., S 180

¹²¹ Vgl. Ebda., S 180

nicht zu ertragen wäre. Es wäre, als würde der Mensch direkt – ohne jeglichen Filter - in die Sonne starren. Er muss sein Auge also durch Übung an das Objekt angleichen, um es voll und ganz schauen zu können. Dasselbe gilt zugleich auch auf der geistigen Ebene. Was aber versteht Eckhart unter den Kräften der Seele und wie hierarchisiert er diese?

Der hoehsten krefte der sêle der sint drî: diu êrste ist bekantnisse, diu ander irascibilis, daz ist ein ûfkriegendiu kraft; daz dritte ist der wille. Swenne sich diu sêle ziuhet an die bekantnisse der rehten wârheit, an die einvaltige kraft, dâ man got ane bekennet, dâ heizet diu sêle ein liht. Und got ist ouch ein lieht; und swenne sich daz götlîche lieht giuzet in die sêle, sô wort diu sêle mit gote vereinet als ein lieht mit liehte; sô heizet ez ein lieht des glouben, und daz ist ein götlîchiu tugent. Und dar diu sêle mit irn sinnen noch kreften niht komen enmac, dâ treget sie der gloube hine. (Quint I, S 360, 11)

6.5.1 Das Licht des Glaubens

In obigem Zitat geht Eckhart auf die drei höchsten Seelenkräfte ein. Dabei weist er die Kräfte *bekantnisse*, *irascibilis* und *wille* den drei Kardinaltugenden zu. Unter *bekantnisse* versteht er die Erkenntnis und setzt hier diese mit dem Glauben in Beziehung. Die *irascibilis* (die Zürnerin) wird bei Thomas von Aquin den niederen Seelenkräften zugeordnet. Eckhart folgt in seiner Auslegung jedoch Albertus Magnus, der diese der Hoffnung zuweist (*eine ûfkriegendiu kraft*). Schließlich findet der *wille* bei Eckhart seine Entsprechung in der Liebe. Glaube, Liebe, Hoffnung bilden hier die Basis für den Empfang des göttlichen Lichts.¹²²

¹²² Vgl. Quint I, S 978

6.6 Das himmlische Licht – doch nur Materie? In Pr. 29: *Convescens praecepit eis, ab ierosolymis ne discederent etc.*

Erneut predigt Eckhart die Notwendigkeit der Abkehr von allem Irdischen und somit Zeitlichen als Grundvoraussetzung für den Erhalt des himmlischen Lichts. Im folgenden Zitat jedoch bezeichnet er das himmlische Licht als Teil der Materie. Warum?

Sô sich der mensche abekêret von zîtlichen dingen und sich kêret in sich selben, dâ verstât er ein himelischez lieht, daz von dem himel komen ist. Ez ist under dem himel und ist doch von dem himel. In dem liehte hât der mensche genüegede, und ez ist doch lîplich; sie sprechent, ez sî materie. (Quint I, S 326,12)

Niklaus Largier fügt in der prägnanten Stelle ein „noch“ ein, um das Gesagte etwas zu relativieren. „In diesem Lichte findet der Mensch Genügen, und doch ist es (noch) stofflich; man sagt, es sei Materie.“ (Quint I, S 327,16) Eckhart erklärt diesen Sachverhalt selbst, indem er einen Vergleich anstellt. *Ein îsen, des natûre ist, daz ez nidervellet, daz hebet sich ûf wider sîne natûre und henket sich an den agestein durch edelkeit des îndruckes, den der stein von dem himel empfangen hât. (Quint I, S 326,17)* Genauso verfährt laut Eckhart der menschliche Geist. Das himmlische Licht macht ihn demnach zwar geneigt, der Geist aber kann nicht eher ruhen, bis er in die höchsten Sphären der göttlichen Geistigkeit aufgestiegen ist, bis er zu seinem eigenen Ursprung zurückgekehrt ist. Wenn Eckhart dem Licht an dieser Stelle Materialität zuspricht, verweist er damit auf eine vermittelnde Rolle desselben.

Alsô tuot der geist: der laezet im niht aleine genüegen mit diesem liehte, er dringet allez vür durch daz firmament und dringet durch den himel, biz daz er kumet ze dem geiste, der den himel umbetrîbet, und von dem umbeloufe des himels gruonet und loubet allez, daz in der werlt ist. Dennoch engenüeget den geist niht, er endringe vûrbaz in den wîpfel und in den ursprunc, dâ der geist sînen ursprunc inne nimet. (Quint I, S 326, 21)

6.6.1 Freiheit im Licht Gottes

In Predigt 29 verweist Eckhart auf die unendliche Freiheit, die der menschlichen Seele in der Einheit mit Gott zuteil wird. Die Denunzianten Eckharts versuchten ihm dies immer wieder

als Freigeisterei auszulegen. Eckhart jedoch entzog sich diesem Vorwurf, indem er klar machte, dass sich jene Freiheit nur in der Einheit mit Gott vollziehen könne. Der Mensch muss sich mit Gott gleichmachen, um ihr teilhaftig zu werden.

Nû sprechent die meister, daz der wille alsô vrî sî, daz in nieman betwingen enmac dan got aleine. Got enbetwinget den willen niht, er setzet in in vrîheit, alsô daz er niht anders enwil, dan daz got selber ist und daz diu vrîheit selber ist. Und der geist enmac niht anders wellen, dan daz got will, und daz enist niht sîn unvrîheit, ez ist sîn eigen vriheit. (Quint I, S 328,10)

7. Licht und Finsternis

7.1 Licht und Finsternis in Pr. 51: *Hec dicit dominus: honora patrem tuum etc.*

In gewohnter Weise beginnt Eckhart seine Predigt mit verschiedenen Zitaten, um sie anschließend zu erläutern. Er erschließt dabei wiederum verschiedene Sinnebenen und nähert sich am Ende seiner Ausführungen dem vierten Sinn und damit der Licht/Finsternis-Dichotomie. Der vorliegende Text folgt der Orthographie des Drucks, ist jedoch modern interpungiert.¹²³ Das Zitat, auf das Eckhart sich dabei bezieht, lautet:

„sy stûdent ferr vnd sprachent zû Moysi: „Moyses, sprich du vns zû, wir können gottes nitt gehoeren“. „Sy stûdent ferr“, vnnd das was die schale, das sy gottes nitt kunden gehoeren. „Moyses gieng in den nebel vnnd tratt hin in vff den berg“, vnnd da sach er das goetlich liecht. Eigentlich fyndet man in der fynsternuß das liecht; Also, wenn man leiden hat vnnd vngemach, so ist vns diß liecht aller nechst. Gott der thû sein bestes oder sein erges<tes> darzû: er muß vns sich geben, es sey in arbeit<ten> oder in vngemach. (Quint I, S 546,30)

Es mutet an, als ob sich der Mensch auf einem Schachbrett befände. Stünde er auf einem schwarzen Feld, so wäre er umringt von weißen/lichten Feldern – und umgekehrt. Befindet sich der Mensch im Ungemach, so ist ihm - laut Eckhart, das Licht bereits nahe. Im Inneren des Menschen findet dasselbe Wechselspiel statt. Der Mensch jedoch ist laut Eckhart in der Lage, vom Dunkel in das Licht zu treten. Dies sollte in selbstloser Weise geschehen, nicht um

¹²³ Vgl. Quint I, S 1047

irgendeines Lohnes willen, sondern rein um des Lichtes willen. Deshalb spricht Eckhart, gemäß seiner Introversionsmystik, im weiteren Verlauf der Predigt:

Vnser herr sprach: >dein finsternuß< - das ist dein leiden – vnd das >soll gewandelt werdenn in klar liecht<. Aber ich soll es nitt meynenn noch gegeren. Ich sprach an eyner anderen statt: Die verborgen fynsternuß des vngesichtigen liechtes der ewigen gotheyt ist vnbeant vnnd wirt auch nymmer beant. Vnnd >das liecht des ewigenn vatters hat in diß finsternuß ewiglich geschynnen, vnnd diß finsternuß begreiffet des liechtes nicht<. (Quint I, S 548,11)

In diesem Zitat wird von der Finsternis der ewigen Gottheit gesprochen – eine Paradoxie, oder etwa nicht? Wenn Eckhart in obigem Zitat sagt: *vnnd diß finsternuß begreiffet des liechtes nicht*, so verkehrt er diese Feststellung in Predigt 14: *>dat licht luchtet in de dosternysse, inde dat licht daz inbegryff der dusternis neit<; dit meynt, dat got neyt aleyne eyn begynne in is Ale onsser werken inde onsses wesens, hey is och eyne enden inde eyn rouwe alen wesses*. (Quint I, S 170,28) Damit meint Eckhart, dass die Finsternis Gottes nicht erkannt werden kann. Entweder handelt es sich hierbei um einen Fehler in der Überlieferung, oder Eckhart wollte uns genau dies sagen.¹²⁴ Geht man hingegen vom Johanneszitat aus: „Und das Licht leuchtet in der Finsternis / und die Finsternis hat es nicht erfasst.“ (Joh. 1,5), so ist hier mit Eckhart kein Versagen der göttlichen Finsternis gemeint, sondern dass das „wahre Leben im Grunde der Gottheit auch dem Licht der göttlichen Vernunft „unsichtbar“, verborgen, eins in der tiefsten Ununterschiedenheit ist.“¹²⁵ Gegen einen Irrtum in der Abschrift spricht, dass jenes Johanneszitat für jeden christlichen Schreiber derart geläufig sein muss, dass es diesem quasi wie von selbst von der Hand gehen müsste. Eine irrtümliche Umwandlung in einen neuen Sinngehalt scheint daher fast ausgeschlossen.¹²⁶

7.2 Die Licht/Finsternis Dichotomie

In nur wenigen Predigten behandelt Meister Eckhart die Finsternis. Wenn, dann nur in Verbindung mit dem Licht. Es darf deshalb von einer Licht/Finsternis-Dichotomie gesprochen

¹²⁴ Vgl. Witte, Karl Heinz, „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, Freiburg im Breisgau 2016, S 444

¹²⁵ Ebda., S 445

¹²⁶ Vgl. Ebda., S 446

werden. Er bezieht sich dabei meist auf Paulus oder Johannes und zitiert diese. Alle Betrachtungen welche die Licht/Finsternis Dichotomie betreffen, fußen auf dem Modell einer dualistischen Grundordnung. Die Bibel erkennt diese Grundordnung als bereits in der vormenschlichen Welt begründet an. Schon im ersten Satz: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ findet diese Zweiteilung nicht nur zwischen Schöpfer und Schöpfung, sondern auch zwischen Himmel und Erde ihren Ursprung.¹²⁷ Genauso gestaltet sich daher das Verhältnis zwischen Licht und Finsternis. Eckhart bezieht sich in obiger Predigt deutlich auf das Johannesevangelium. Origenes wiederum verdeutlicht in seinen Johannes-Kommentaren, worum es in der johanneischen Lichtmetaphorik vorrangig geht. Er unterscheidet dabei das sinnliche Licht vom wahren Licht. Erst das wahre Licht ermöglicht dem Menschen das Sehen im spirituellen Sinn. Dem natürlichen Licht steht bei Johannes Jesus gegenüber, der als das „wahre Licht“ vom Himmel kommt.¹²⁸ Alle jene, die entweder aus Verblendung, Fanatismus, Ignoranz oder dergleichen das Licht zurückweisen, wandeln daher in der Dunkelheit. Diese Dunkelheit, die je nach erkenntnistheoretischem Zugang auch als Blindheit verstanden werden kann, verursacht beim Menschen großes Leid. Eine Umkehr oder Verwandlung ist laut obigem Zitat jedoch möglich und notwendig.

7.2.1 Dunkelheit in Bezug auf das Böse bei Meister Eckhart

Der Begriff der Dunkelheit oder der Finsternis bei Eckhart wird in keiner seiner Predigten mit der Hölle oder dem Fegefeuer in Verbindung gebracht. Auch der Teufel findet in Eckharts Predigten kaum Erwähnung. Vielmehr setzt Eckhart die Dunkelheit mit einem Nicht-Erkennen im neuplatonischen Sinn in Beziehung. Daraus kann geschlossen werden, dass der Mensch nicht von Grund auf böse ist, sondern gemäß dem Bibelwort „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun“ (Luk, 23,34) lediglich durch Unwissenheit böse handelt. Für Eckhart ist es auch nicht das Höllenfeuer, das brennt und schmerzt, sondern das Nichts. Der sündige Mensch weiß innerlich, dass er sündig ist, und genau dieser Umstand macht ihn unfrei. Eckhart stellt in Predigt 5B folgenden Vergleich an:

¹²⁷ Vgl. Schwankl, Otto, „Licht und Finsternis“, Freiburg im Breisgau 1995, S 13

¹²⁸ Vgl. Woschitz, Karl Matthäus, „Verborgtheit in der Erscheinung“, Freiburg im Breisgau 2012, S 448

Nû nim ein glîchnisse! Man neme einen brinnenden koln und lege in ûf mîne hant. Spraeche ich, daz der kol mîne hant brante, sô taete ich im gar unreht. Sol aber ich eigenlîche spreken waz mich brenne: daz tuot daz niht, wan der kol etwaz in im hât, des mîn hant niht enhât. Sehet, daz selbe niht brennet mich. (Quint I, S 68,22)

Dieses schmerzende Nichts ist nichts Anderes als die mangelnde Verbindung zu Gott. Hätte der Mensch diese Verbindung, so könnte ihm nichts etwas anhaben. Die richtige Vorgehensweise wäre deshalb die *negatio negationis*, also die Verneinung der Verneinung oder auch die absolute Bejahung.¹²⁹

7.3 Licht und Nacht in Pr. 72: *Videns Iesus turbas, ascendit in montem etc.*

Man liset in dem êwangelîô, daz „unser herre liez die schar und gienc ûf den berc. Dô tete er ûf sînen munt und lêrte von dem rîche gotes“. (Quint II, S 80,3) Eckhart deutet dieses Zitat auf dreierlei Weise:

1. Gottes Lehre kann nur durch Abgeschiedenheit und Abkehr von allen niederen Dingen empfangen werden.
2. Der Berg bedeutet eine Höhe, in der alles Kreaturhafte abgefallen und nichtig geworden ist. Der Mensch kennt dort nichts als Gott und sich selbst, insofern er ein „Bild“ Gottes ist.
3. Was hoch ist, ist Gott nahe. Das Zitat bezieht sich auf jene Kräfte, die Gott nahe sind.

Um das Gesagte zu bekräftigen, führt Eckhart Augustinus ins Feld:

Sant Augustînus lêret von drîerleie bekanntnisse. Daz êrste ist lîplich, daz nimet bilde als daz ouge: daz sihet und nimet bilde. Daz ander ist geistlich und nimet doch bilde von lîplichen dingen. Daz dritte ist inwendic in dem geiste, daz bekennet sunder bilde und glîchnisse, und diz bekanntnisse glîchet sich den engeln. (Quint II, S 82,1)

¹²⁹ Vgl. Witte, Karl Heinz, „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, Freiburg im Breisgau 2016, S 404

7.3.1 Erkenntnisweisen Augustinus'

Augustinus hat drei Erkenntnisweisen unterschieden: 1. Die sinnliche Erkenntnis, welche sich auf der materiellen Basis abspielt und notwendigerweise auf vorgefertigte Bilder des Betrachtenden zurückgreift. 2. Die geistige Erkenntnis, die sich jedoch sinnlicher Bilder bedient. 3. Die innere geistige Erkenntnis, die keinerlei Bilder mehr kennt und welche auch die Erkenntnisweise der Engel ist.¹³⁰ Was Eckhart in dieser Predigt macht, ist, dass er verschiedene Erkenntnisweisen thematisiert. Erst aufgrund dieser Tatsache lassen sich nachfolgende Paradoxa verstehen und erschließen. Eckhart greift in dieser Predigt oft voraus oder zurück. Erst im gesamten Eindruck erscheint das Gesagte dem Zuhörer daher schlüssig und vernünftig.

Sant Augustînus sprichet: waz got schepfet, daz hât einen durchvluz durch die engel. In der „hoehe“ dâ sint „grüene“ alliu dinc. In der „hoehe des berges“ dâ sint alliu dinc „grüene“ und niuwe; dâ sie vallent in zîtlicheit, dâ bleichent sie und valwent. In der niuwen „grüene“ aller créatûren dâ will unser herre „spîsen“ sîniu „schâf“. Alle créatûren, die dâ sint in der „grüene“ und in der „hoehe“, als sie in den engeln sint, die werdent der sêle lustlîcher dan allez daz in dirre werlt ist. Als unglîch diu sunne ist wider die naht, als unglîch ist diu miste créatûre, als si dâ ist, wider aller der werlt. (Quint II, S 84,16)

Da alle Dinge in der „Höhe“, der Zeit enthoben sind, unterliegen diese nicht dem Sterben und Werden wie alles Kreatürliche. Eckhart folgt der Engellehre, indem er feststellt, dass das Geschaffene in der „Höhe“ Engelnatur hat und dadurch *lustlîcher* als in seiner irdischen Ausprägung ist. Er bezeichnet den Unterschied als derartig gravierend, dass er ihn so radikal darstellt wie den Unterschied zwischen Sonne und Nacht.¹³¹ Dieser Vergleich birgt insofern Raffinesse in sich, als dass Eckhart wohlweislich nicht die Begriffe Tag und Nacht verwendet, da die Sonne gegenüber der Nacht eine höhere Stellung einnimmt; denn die Sonne scheint auch nachts, sie ist lediglich dem menschlich-sinnlichen Auge verborgen. Der Tag verhält sich zur Nacht dagegen wie Licht zur Dunkelheit. Beide stellen nur verschiedene Zustände auf ein und derselben „Skala“ dar. Sonne und Nacht hingegen sind völlig voneinander geschiedene Begriffe.

¹³⁰ Vgl. Haug, Walter, „Predigt 72: Videns Iesus turbas“, in: Sturlese, Luis (Hsg.), „Lectura Eckhardi II“, Stuttgart 1998, S 125

¹³¹ Vgl. Ebda., S 127

7.3.2 Drei unterschiedliche Arten von Finsternis

Wie bereits eingangs in dieser Arbeit erwähnt, ist es in der mittelalterlichen Allegorese nicht unüblich, einander diametral gegenüberstehende Bilder für ein und dieselbe Sache zu verwenden.¹³² Eckhart tut dies nun, wenn er in Predigt 72 von Licht und Finsternis spricht.

Waz ich in gote bekenne, daz ist ein lieht; waz créatûre rüeret, daz ist naht. Dâ ist ein wâr lieht, dâ ez créatûre niht enrüeret. Swaz man bekennet, daz muoz lieht sîn. Sant Johannes sprichet: „got ist ein wâr lieht, daz dâ liuhtet in der vinsternisse“. Waz ist diu „vinsternisse“? (Quint II, S 84,28)

Die Auslegung dieses Zitats ist bei Eckhart dreiteilig: 1. Der Mensch muss blind sein gegenüber allem Kreatürlichen. 2. Gott ist ein Licht und leuchtet deshalb in der Finsternis. Dieses Licht aber macht aufgrund seiner Überhelle blind. Es ist unendlich und blendet deshalb die Seele. (Damit endet für die Seele die Fähigkeit zum Differenzieren und zu jedweder Objektivierung.)¹³³ 3. Diese Finsternis bezeichnet Eckhart als die allerbeste. Er meint damit jene, in der es überhaupt kein Licht gibt (vgl. Quint II, S 85,37). Warum ist diese Finsternis die allerbeste? Eckhart geht von einer Finsternis aus, die jenseits des Lichtes herrscht. Er spricht von der Finsternis des Himmels, der über allem Licht steht. Eckhart meint damit das All-Eine, das völlig undifferenziert und transzendent ist.¹³⁴ Dies erinnert stark an die negative Theologie von Pseudo-Dionysius.¹³⁵

Ze dem dritten mâle: daz ist ein lieht über liehte; dâ entwahset diu sêle allem liehte „ûf dem berge der hoehe“, dâ kein lieht enist. Dâ got ûzbrichet in sînen sun, dâ enbehanget diu sêle niht. Wa got ûzvluzet, nimet man got iendert, dâ enbehanget diu sêle niht: ez ist al dar obe; si entwahset allem liehte und bekantnisse.(Quint II, S 86,29)

Durch die Vereinigung der Seele mit Gott lässt sie alles hinter sich, auch das Erkennen und das Licht. Als Bild für das Unaussagbare bleibt Eckhart, genau wie Dionysius, nur noch die absolute Finsternis, die außerhalb jeglicher Kategorien steht, übrig.

¹³² Siehe Kap. Luzifer (*lucem ferens*) – der Lichtträger

¹³³ Vgl. Haug, Walter, „Predigt 72: Videns Iesus turbas“, in: Sturlese, Luis, (Hsgg.) „Lectura Eckhardi II“, Stuttgart 1998, S 128

¹³⁴ Vgl. Ebda., S 128

¹³⁵ Siehe Kap. Dionysius Areopagita

7.4 Finsternis als Unwissenheit in Pr. 1: *Intravit Jesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes.*

Gleich in Predigt Nr. 1 entlarvt Eckhart die Bedeutung des menschlichen Egos (ohne es zu benennen) nicht nur als Verhinderer höherer Einsichten, sondern auch als korrumpierbares Schein-Ich. Dies deckt sich mit den Ausführungen Johannes', der im Menschen sowohl das Göttliche als auch den Lichtträger (Lucifer) verortet. Das Ego ist dem Materiellen verhaftet und beansprucht für sich eine strenge Ökonomisierung selbst geistiger Werte. Eckharts Sichtweise deckt sich hierbei mit fernöstlicher Mystik, die ebenfalls die Unterwerfung des Egos fordert, um zu höheren Einsichten zu gelangen. Er stellt nun fest: *Got ensuochet des sînen niht; in allen sînen werken ist er ledic und vrî und wûrket sie ûz rehter minne.* (Quint I, S 12,33) Dies bedeutet, dass Gott völlig außerhalb des menschlichen Beziehungsdenkens und deshalb auch unökonomisch handelt. Beziehung bedeutet für den Menschen immer ein Geben und Nehmen. Gott hat, folgt man dem obigen Zitat, keinerlei Selbstinteresse. Wie kann er aber dann für den Menschen hilfreich sein? Dieser Gedanke wird klarer, wenn man bedenkt, dass Gott das Leben ist, welches ebenfalls intentionslos ist. Nach Eckhart sind sowohl Liebe, das Gute als auch das Rechte dieser intentionslosen Struktur unterworfen. Bei allen Dreien handelt es sich jedoch um Beziehungsbegriffe, welche normalerweise zwischen zwei voneinander getrennten Instanzen zum Tragen kommen. Es kommt ihnen ein adjektiver Charakter zu. (Etwas ist gut für..., ich habe etwas lieber als...etc.) Die Intentionslosigkeit greift somit nicht mehr. Eckhart aber wendet den Beziehungsbegriff nicht in diesem herkömmlichen Sinne an, sondern transferiert ihn in Univozität. Er geht davon aus, dass beide beteiligten Instanzen identisch sind. Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn sich ein Mensch selbst kritisiert oder beschreibt. Wenn zum Beispiel ein Mensch von sich sagt: „Ich lebe!“, dann darf an dieser Stelle von einer „identischen Beziehung“ gesprochen werden. Darin liegt eine unmittelbare Gewissheit und somit Wahrheit.¹³⁶ Ebenso ist die göttliche Liebe nicht an Bedingungen geknüpft. Sie kennt weder Ziel noch Absicht – ist also intentionslos. Somit trifft bei Eckhart auch auf die Liebe der Begriff der „differenten

¹³⁶ Vgl. Witte, Karl Heinz, „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, Freiburg im Breisgau 2016, S 41

Beziehung“ nicht zu.¹³⁷ Den Kern der Predigt bildet wieder ein Bibelzitat aus Matthäus 21,12, das Eckhart wie folgt auslegt:

Wir lesen in dem heiligen êwangeliô, daz unser herre gienc in den tempel und was ûzwerfende, die dâ kouften und verkouften, und sprach ze den andern, die dâ hâten tûben und sôgetâniu dinc veile: „tuot diz hin, tuot diz enwec!“ War umbe was Jêsus ûzwerfende, die dâ kouften und verkouften und hiez die hin tuon die dâ hâten tûben? [...] Dirre tempel, dâ got inne hêrschen will gewalticliche nâch sînem willen, daz ist des menschen sêle, die er sô rehte glîch nâch im selber gebildet und geschaffen hât, als wir lesen, daz unser herre sprach: „machen wir den menschen nâch unserm bilde und ze unser glîchnisse.“ (Quint I, S 10,4)

Laut Eckhart handelt es sich bei dem Tempel also um den Menschen selbst. Die Händler hingegen stellen die menschlichen Begierden, die im Auftrag des Egos handeln, dar. Erst wenn der Tempel frei von den Händlern (und somit Intentionen) ist, kann Gott in ihn einkehren und wirken. Eckhart ist sich bewusst, dass jene Händler durchaus fromme Menschen sind, sich an die Gebote halten und ihre Opfer bringen. Jedoch tun sie dies nicht reinen Sinnes, denn sie erwarten sich eine Gegenleistung von Gott.

Dar umbe sluoc sie unser herre ûz dem tempel und treip sie ûz. Ez enmac niht bî einander gestân daz lieht und diu vinsternisse. Got der ist diu wârheit und ein lieht in im selber. Swenne denne got kumet in disen tempel, sô vertribet er ûz unbekantnisse, daz ist vinsternisse, und offenbâret sich selber mit liehte und mit wârheit. (Quint I, S 12,25)

Licht und Finsternis werden an dieser Stelle als unvereinbare Gegensätze dargestellt. Die *unbekantnisse* wird von Quint mit Unwissenheit übersetzt und von Eckhart mit Finsternis gleichgesetzt. Diese Unwissenheit kann sowohl unverschuldet oder selbstverschuldet – durch Ignoranz – sein.¹³⁸

Swenne dirre tempel alsus ledic wirt von allen hindernissen, daz ist eigenschaft und unbekantheit, sô blicket er alsô schône und liuhtet alsô lûter und klâr über allez, daz got geschaffen hât, und durch allez, daz got geschaffen hât, daz im nieman widerschînen mac dan der ungeschaffene got aleine. (Quint I, S 16,14)

¹³⁷ Vgl. Ebda., S 43

¹³⁸ Anm. Siehe: Die Bedeutung des Lichtes im Johannesevangelium

Eckhart bedient sich in dieser Predigt schon beinahe poetischer Formulierungen, um die Helligkeit und Strahlkraft der göttlichen Wahrheit gebührend darzulegen. Er ergänzt und bekräftigt das oben Gesagte noch mit den Worten:

Und bî rechter wârheit, disem tempel ist ouch nieman glîch dan der ungeschaffene got aleine. Allez daz under den engeln ist, daz glîchet sich disem tempel nihtes niht. Die hoechsten engel selbe die glîchent disem tempel der edelen sêle etwie vil und doch niht alzemâle. (Quint I, S 16,19)

7.4.1 Licht als Weisheit

Im Gegensatz zur Finsternis der Unwissenheit steht bei Eckhart das Licht der Weisheit.

Ze dem andern mâle offenbâret sich Jêsus in der sêle mit einer unmaezigen wîsheit, diu er selber ist, in der wîsheit sich der vater selbe bekennet mit aller sîner veterlîchen hêrschaft und daz selbe wort, daz ouch diu wîsheit selber ist, und allez daz dar inne ist, alsô als daz selbe ein ist. Swenne disiu wîsheit mit der sêle vereinet wirt, sô ist ir aller zwîvel und alliu irrunge und alliu dūnsternisse alzemâle abe genomen und ist gesetzet in ein lûter klârez lieht, daz selber got ist, als der prophête sprichet: „herre, in dînem liehte sol man daz lieht bekennen.“ (Quint I, S 20,20)

Wenn die Weisheit das Licht ist und das Licht göttlich, dann muss auch die Weisheit göttlich sein. Folgedessen soll auch der Mensch jener Weisheit entgegenstreben. Worin liegt aber der Unterschied zwischen dem menschlichen Intellekt und der göttlichen Weisheit? Das von der menschlichen Seele Erkannte hat den Charakter eines Bildes, unterscheidet sich also vom Seienden. Es handelt sich dabei um ein Nichtseiendes. Deshalb kann alles, was dem menschlichen Intellekt unterliegt, als Nichtseiendes betrachtet werden. Das Wissen Gottes hingegen ist Ursache aller Dinge. Wogegen unser Wissen von den Dingen erst durch das Seiende verursacht wird. Unser Wissen ist daher ein Abfall vom Seienden, von dem es verursacht wird, das Seiende selbst aber ist ein Abfall vom Wissen Gottes. Aus diesem Grunde ist alles, was in Gott ist, über dem Sein selbst und ist vollkommenes Erkennen.¹³⁹

¹³⁹ Vgl. Hof, Hans, „Scintilla Animae“, Bonn 1952, S 19

Nun stellt sich deshalb die Frage, inwieweit ein tieferes Erkennen durch den Intellekt überhaupt möglich ist.

7.4.2 Der Weisheitsbegriff bei Eckhart

Obwohl Eckhart in allen seinen Predigten logisch vorgeht, kommt er doch nicht darum herum, die Begrenztheit der menschlichen Sprache auszureizen, soweit es ihm möglich ist.

Disiu rede vüezet wol ze dem, daz ich gester sprach: „ich hân in geruofet und in geladen und hân in gelocket, und in mich ist komen der geist der wîsheit, und ich hân in geachtet vür allio künicrîche und vür gewalt und vür hêrschaft und vür golt und silber und vür edelgesteine, und allio dinc hân ich geachtet gegen dem geiste der wîsheit als ein sandes korn und als einen pful und als ein niht“. Daz ist ein offenbaere zeichen, daz der mensche habe „den geist der wîsheit“, der alliu dinc achtet als ein lûter niht. Wer dehein dinc iht ahten mac, in dem enist niht „der geist der wîsheit“. Daz er sprach: „als ein sandes korn“, daz was ze kleine; daz er sprach: „als einen pful“, daz was ouch ze kleine; daz er sprach: „als ein niht“, daz was wol gesprochen, wan alliu dinc sint ein lûter niht gegen „dem geiste der wîsheit“. „Ich hân in geruofet und in gelocket und in geladen, und in mich ist komen der geist der wîsheit“. Wer im ruofet in dem allerinnigesten, in den kumet „der geist der wîsheit“. (Quint I, S 624,4)

Es sollte durch die vorliegende Arbeit nicht der Verdacht entstehen, dass es sich bei Meister Eckharts Mystikauuffassung um eine völlig weltabgewandte Vergeistigung handelt. Darum sei an dieser Stelle erwähnt, dass mit Mystik niemals „Abwesenheit“, sondern vielmehr eine kritische, nicht naive „Präsenz“ gemeint ist. Deshalb muss das Handeln des Menschen immer von der Frage nach dem „Warum?“ und „Wofür?“ begleitet sein. Wenn Eckhart davon spricht, bei den Dingen zu stehen, dann meint er damit bei den zu lösenden Aufgaben des Alltags zu stehen. Weisheit ist folgedessen auch durch lebenslanges Lernen anzustreben. Dieses Lernen wurde zur Zeit Eckharts in den Klöstern forciert und dort von Gebeten und Kontemplation begleitet und umrahmt. Voraussetzung dafür bildet eine gewisse Zugänglichkeit für diverse Inhalte.¹⁴⁰ Dann könne, laut Eckhart, die Gottesgeburt in der Seele

¹⁴⁰ Vgl. Rosenmayr, Leopold, „Die Weisheit ist ein unruhiger Geist“, Weimar 2016, S 79

vonstatten gehen, diese ist ebenfalls Grundbedingung für das Vollbringen weiser Handlungen und Entscheidungen.¹⁴¹

7.5 In Principio – Das stille Dunkel der verborgenen Vaterschaft in Pr. 22: *Ave, gratia plena*

Eckhart widmet sich in dieser Predigt dem Anfang und dem Ende göttlichen Seins. Er sieht im Anfang bereits das Ende begründet: *Ein ander meister sprichet: ein ieglich wûrkendiu sache wûrket durch irs endes willen, daz si rast und ruowe in irm ende vinde.* (Quint I, S 256,26) Doch vorerst geht es Eckhart um die Gottesgeburt in der menschlichen Seele, woraufhin er den Ursprung des Lichtes und der Dunkelheit thematisiert.

„In principio“. Hie ist uns ze verstânne geben, daz wir ein einiger sun sîn, den der vater êwiclîche geborn hât ûz dem verborgenem vinsternisse der êwigen verborgenheit, inneblîbende in dem êrsten beginne der êrsten lûterkeit, diu dâ ist ein vûlle aller lûterkeit. Hie hân ich êwiclîche geruowet und geslâfen in der verborgenem bekanntnisse des êwigen vater, inneblîbende ungesprochen. (Quint I, S 258,20)

Eckhart bezieht sich hier aber auch auf die Schöpfung schlechthin. Die Schöpfung als Mitteilung von Sein kann hier nur als die Hervorbringung aus dem Nichts verstanden werden. Schöpfung entspricht somit der Hervorbringung eines Dinges ohne Zuhilfenahme eines anderen bereits vorhandenen Stoffes. Wenn Eckhart in obigem Zitat von der Finsternis der ewigen Verborgenheit spricht, so bezieht er sich damit auf *in principio* – im Anfang, oder wie Eckhart ergänzt, in sich selbst. Die Schöpfung ist deshalb, laut Eckhart, kein äußerliches Wirken, denn außerhalb Gott existiert (laut Eckhart, Albertus Magnus, Thomas von Aquin) nichts. Bei diesem Schöpfungsakt ruft der Schöpfer Dinge aus dem Nichts ins Sein.¹⁴²

¹⁴¹ Vgl. Ebda., S 81

¹⁴² Vgl. Langer, Otto, „Christliche Mystik im Mittelalter“, Darmstadt 2004, S 318

8. Eckhartsche Aussagen im Lichte moderner Wissenschaft

Es ist auffällig, wie sich bestimmte Aussagen Meister Eckharts mit Erkenntnissen aus verschiedensten Bereichen moderner Forschung decken zu scheinen. Da auch Meister Eckhart stets um einen Ausgleich zwischen Glaube und Wissenschaft bemüht war, sollen nun an dieser Stelle einige neuere Erkenntnisse in Bezug auf Meister Eckhart beleuchtet werden.

8.1 Die Selbstähnlichkeit Gottes bei Eckhart und die Mandelbrot-Theorie der Fraktale

Benoit Mandelbrot belegt mit seiner Theorie, dass alles in der Natur Vorkommende sich selbst ähnelt. Nimmt man beispielsweise einen kleinen Ausschnitt eines Küstenabschnittes, eines Baumes oder einer Wolke, so widerspiegelt dieser das Große Ganze. Dies kann mittlerweile mit Computern graphisch dargestellt werden. Wird dann ein beliebiger Teil dieses Musters vergrößert, erhält man immer wieder das ursprüngliche Bild.¹⁴³ Mandelbrot rekurriert somit auf eine Selbstähnlichkeit, die in sich unendlich ist. In der Geometrie sind jene Fraktale als Formen schon viel länger bekannt, ließen sich bis Mandelbrot jedoch nicht auf natürliche Erscheinungen übertragen. Der Begriff der Selbstähnlichkeit der Gottheit taucht bei Eckhart des Öfteren auf. So wird er nicht müde, den Menschen aufzufordern, sich Gott ähnlich und schließlich gleich zu machen, um Erleuchtung zu finden (siehe Kapitel Hierarchie des Lichts). Wenn Eckhart von der Unzugänglichkeit Gottes spricht, meint er damit bildlich gesprochen nicht auch die Unzugänglichkeit von sich ins Endlose wiederholenden Fraktalen?

8.2 Die Erleuchtung des Paulus versus Huxleys Meskalin Erfahrung

In Predigt 23 thematisiert Eckhart die Theophanie Paulus' und dessen Empfindungen in Bezug auf Raum und Zeit bei dieser. Eckhart fragt in dieser Predigt, ob Paulus' Erkennen in oder außerhalb der Zeit geblieben sei, ob Paulus in Gott oder Gott in Paulus gewesen sei und ob Paulus' Leib während des Erlebnisses noch irdische Empfindungen gehabt habe. Ähnliche

¹⁴³ Vgl. Pereira, Lancelot, „Die verzauberte Dunkelheit“, Münster 1999, S 66

Fragen stellte man auch Aldous Huxley während seines Meskalin-Eigenversuches. Seine Antworten decken sich auf verblüffende Weise mit jenen in Eckharts Predigt. Die Zeit habe demnach für Huxley während seines Experiments keine Bedeutung mehr gehabt. Er sei sich des Raumes jedoch voll bewusst gewesen und hätte sich auch gezielt im Raum bewegen können. Die Wahrnehmung, insbesondere die der Farben, sei für ihn wesentlich intensiver und bedeutungsvoller gewesen als ohne Meskalin und seine Denkfähigkeit sei wenig bis gar nicht eingeschränkt gewesen. Eine Einschränkung hingegen nahm Huxley in Bezug auf seinen Willen wahr. Er sei wenig bis gar nicht motiviert gewesen irgendetwas zu unternehmen. Der unter Meskalin-Einfluss Stehende lasse sich von nichts aus der Ruhe (*ruowe*) bringen, weil er schlicht über Besseres nachzusinnen habe.¹⁴⁴ Als Huxley beginnt, laut über Malerei und den Ausdruck der unmittelbaren Präsenz nachzudenken, entfährt ihm folgender Satz: „Es wäre in diesem Zusammenhang interessant, eine Untersuchung darüber anzustellen, welche Kunstwerke den großen Kennern des So-Seins erreichbar waren. Welche Art von Gemälden bekam Meister Eckhart zu Gesicht?“¹⁴⁵ Kurz zuvor bemerkte er beim Betrachten eines Kunstbuches die Darstellung eines Sessels von Van Gogh. Er verstand sofort, dass Van Goghs Sessel von derselben unmittelbaren Natur war wie der Sessel, den er zuvor unter Meskalineinwirkung gesehen hatte. Er hatte sozusagen die Ur-Idee eines Sessels erblickt. Das Bild erinnerte ihn nun wieder daran. Über die Wirkung von Bildern sagt Huxley:

„Derartige Sinnbilder sind Quellen wahrer Erkenntnis über die Natur der Dinge, und diese wahre Erkenntnis kann dazu dienen, den Geist, der für sie offen ist, auf eigene unmittelbare Einblicke vorzubereiten. Aber das ist auch alles. So ausdrucksvoll Symbole auch sein mögen, so sind sie doch nie die Dinge, für die sie stehen.“¹⁴⁶

Jene Unmittelbarkeit von der Huxley spricht, gemahnt doch sehr stark an Berichte mystischer Seinserfahrungen aus diversen Zeiten und Kulturen, aber auch an jene Paulus'. In bezug auf die Farb- und Lichtwahrnehmung unter Meskalineinfluss schreibt Gisela Kreppel, dass die Farben der einfachsten Gegenstände für die Probanden oft eine außerordentliche Leuchtkraft hätten und dabei die Abstraktion zurück träte, die alles Erlebte filtert und in bereitgestellte Schemata des Wissens einfügt. Die Testperson sieht ihre Umwelt fast wie

¹⁴⁴ Vgl. Huxley, Aldous, „Die Pforten der Wahrnehmung, Himmel und Hölle“, München 1970, S 21

¹⁴⁵ Ebda., S 24

¹⁴⁶ Ebda., S 24

durch die Augen eines Kindes.¹⁴⁷ Auch dies erinnert wieder stark an Eckhart, der ebenfalls dazu auffordert, seine Denkgewohnheiten und somit Vorurteile hinter sich zu lassen um einer höheren Wahrnehmung teilhaftig zu werden. Wenn Eckhart wie z. B. in Pr. 72 fordert, dass der Mensch blind sein müsse, allem Kreatürlichen gegenüber, dann fordert er dazu auf, alle Vorurteile fallen zu lassen und die Welt gleichsam durch die Augen eines Kindes zu betrachten. *Unser herre sprach: „gedenket des, dô ich zu iu sprach, dô ensâhet ir noch bilde noch glîchnisse“. Sô der mensche laezet „die schar“, sô gibet sich got in die sêle sunder bilde und glîchnisse. Alliu dinc werdent bekannt in bilde und in glîchnisse.* (Quint II, S 80,27)

9. Nachwort/Fazit

Der Versuch, Gott zu beweisen, ist vermutlich so alt wie die Menschheit selbst. Es dürfte jedoch selten gelungen sein, einen erklärten Atheisten mit logischen Argumenten von einer Gottesexistenz zu überzeugen. Ohne die Bereitschaft zu glauben, nützen in dieser Hinsicht auch die besten Argumente nichts. Es ist, als ob man jemanden von der Genialität einer bestimmten Musik überzeugen möchte. Wenn sich dieser Jemand aber nicht aufgrund eines Gefühls oder einer Intuition auf diese Musik einzulassen bereit ist, wird er den vollen Gehalt derselben niemals schätzen und erkennen können. Eckhart versuchte in seinen Predigten, den bloßen Glauben mit den Instrumenten aristotelischer Logik und den Mitteln der Scholastik in Einklang zu bringen. Es liegt nahe, dass Eckhart selbst Erfahrungen mit der *unio mystica* gemacht hat. Er hatte also erkannt, dass der bloße Glaube ohne jegliches Vernunftdenken ebenso fruchtlos bleiben musste wie bloßes Vernunftdenken ohne Glauben, Intuition oder Gefühl. Verblüffend mutet in seinen Predigten immer wieder an, wie Eckhart es fertig bringt, sogar äußere historische Ereignisse in das Innere des Menschen zu verlegen. Er tut dies ohne Frömmelei und unnötiges Pathos, sondern auf eine scheinbar natürliche und leicht verständliche Weise.

Her umbe sprichet daz wörtelîn, daz ich vür geleit hân: „got hât gesant sînen einbornen sun in die werlt“; daz sult ir niht verstân vür die ûzwendige werlt, als er mit uns az und trank: ir sult ez verstân vür die inner werlt. Als waerlîche der vater in sîner einvaltigen natûre gebirt sînen sun

¹⁴⁷ Vgl. Kreppel, Gisela, „Die psychischen Phänomene im Schwellenbereich des Meskalin“, Bonn 1964, S 73

natiurlîche, als gewaerlîche gebirt er in in des geistes innigestez, und diz ist diu inner werlt.

(Quint I, S 70,4)

Durch diese Gedanken: 1. Dass die Gottesgeburt in jedem Menschen möglich ist, und zwar auch ohne das Zutun der Mutter Kirche, 2. Dass grundsätzlich in jedem Menschen ein sogenanntes unsterbliches Seelenfünkeln vorhanden ist, das Gott gleicht, machte sich Eckhart innerhalb der Kirche der Häresie verdächtig. Dies führte gegen Ende seines Lebens zum Prozess, dessen Ausgang er aber nicht mehr erlebte. Ebenfalls interessant in diesem Zusammenhang erscheint die Frage, wie Eckhart in Bezug auf die Wiedergeburt dachte. Wenn Eckhart, wie aus seinen Predigten eindeutig hervorgeht, die Welt als eine Art Schule für die Seele betrachtet, als einen Ort, an dem sich die menschliche Seele so lange abschleift, bis sie derart geläutert und weise ist, dass sie in der Lage ist, eins mit Gott zu werden, dann liegt auch der Gedanke an das fernöstliche Konzept der Reinkarnation nicht ganz fern; denn ein Menschenleben alleine würde wohl kaum ausreichen, um die Fülle an Erfahrungen zu sammeln und einen derartigen Reinheitsgrad der Seele zu erlangen, die eine *unio mystica* erst möglich machen. *Dar umbe ist diu werlt durch sie geschaffen, daz der sêle ouge geüebet und gesterket werde, daz si daz götlîche licht lîden mac.* (Quint I, S 356,16) Auch das kirchliche Konzept einer ewigen Hölle passt somit nicht zu Eckharts Denken. Denn eine Hölle ohne Wiederkehr und die Möglichkeit zur Läuterung und Umkehr widerspräche zum einen der Gnade Gottes, die sich in der ewigen Geburt seines Sohnes im Menschen ausdrückt, zum Anderen der in obigem Zitat postulierten Entwicklungsfähigkeit der Seele, die auf ihrem Weg zu Gott Verbesserung um Verbesserung erfährt. Eckhart hinterfragt bereits in Predigt 1 das herkömmliche Frömmigkeitsbild seiner Zeit, in welchem Gott vorwiegend als außenstehendes Gegenüber gesehen wird. Die frommen Händler im Tempel müssen demnach ausgetrieben werden, um der intentionslosen Liebe Gottes Platz zu machen.

Dirre tempel, dâ got inne hêrschen will gewalticlîche nâch sînem willen, daz ist des menschen sêle, die er sô rehte glîch nâch im selber gebildet und geschaffen hât, als wir lesen, daz unser herre sprach: „machen wir den menschen nâch unserm bilde und ze unser glîchnisse.“ (Quint I, S 10,13)

Als oberstes Ziel eckhartscher Mystik kann deshalb die Selbsterkenntnis gesehen werden, welcher allerdings als vorbereitende Maßnahmen Demut und Selbstreinigung vorausgehen sollten. Das Selbsterkennen ist laut Eckhart letztlich nichts Anderes als das Schauen seines

eigenen innersten Kerns durch die Augen Gottes. Gott erkennt sich somit in uns selbst.¹⁴⁸ Dies jedoch setzt Eckhart mit einem tätigen, keineswegs der Realität abgewandten Leben in Verbindung. Gott ist das Leben, und dies meint Eckhart nicht etwa als schmückenden Beisatz, sondern wörtlich. Eckhart versteht dies als eine das Wesen bestimmende Gleichsetzung.¹⁴⁹ *Waz ist leben? Gotes wesen ist mîn leben. Ist mîn leben gotes wesen, sô muoz daz gotes sîn mîn sîn und gotes isticheit mîn isticheit, noch minner noch mêr.* (Quint I, S 80,29) Der Selbsterkenntnis steht jedoch das Ego im Wege.

9.1 Die freiwillige Aufgabe des Egos

„Die freiwillige Aufgabe des Egos ist das Hauptziel. Energie, die in der Regel zur Aufrechterhaltung eines zerbrechlichen Egos erforderlich ist, wird freigesetzt und steht damit für ständig inniger werdende Freudentänze, für Mitgefühl und Hingabe zur Verfügung.“¹⁵⁰

Das menschliche Ego wird bei Eckhart oft mit dem Kreatürlichen gleichgesetzt. Es dient dem Menschen zum Überleben in der materiellen Welt. Folgen wir Johannes, so könnten wir das Ego auch als Lichtträger sehen, welcher zu unglaublichen Leistungen lediglich in der jedoch irdischen Welt fähig ist. In geistiger Hinsicht aber stellt sich das Ego oft als hinderlich dar, da es zu sehr mit weltlichen Dingen verunreinigt ist und sich zudem die Herrschaft über die menschliche Seele anmaßt. Eckhart empfiehlt deshalb die *abegescheidenheit*. Generell ist unter Mystik das sich Freimachen von jeglicher Anhaftung zu verstehen. Anhaftung bedeutet in diesem Zusammenhang, dass das Wollen am Irdischen haftet.¹⁵¹ Nicht alle Formen mystischer Kontemplation zielen dabei auf die Auslöschung des Egos ab, jedoch alle Formen zielen auf die Auslöschung der Anhaftung an das Irdische ab. Da diese oft eng mit dem Ego verknüpft ist, gilt es in den meisten Arten der Mystik, dieses entweder zu vernichten oder zumindest zu kontrollieren. Der Taoismus zum Beispiel versucht das Wollen nicht völlig zu negieren, sondern zu relativieren und in das tägliche Leben zu integrieren. Dasselbe gilt auch für die Frustrationen des Alltags. An dieser Stelle sollte noch der Unterschied zwischen

¹⁴⁸ Anm. Siehe Kapitel: Das göttliche Licht der Gnade

¹⁴⁹ Vgl. Witte, Karl-Heinz, „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, Freiburg 2016, S 99

¹⁵⁰ Pereira, Lancelot, „Die verzauberte Dunkelheit“, Münster 1999, S 103

¹⁵¹ Vgl. Tugendhat, Ernst, „Egozentrität und Mystik“, München 2003, S 116

Religion und Mystik dargestellt werden; denn Religion mitsamt dem Götterglauben zielt darauf ab, die Welt mithilfe göttlicher Unterstützung zu beeinflussen. Es stellt sich dabei die Frage, ob hier nicht das dem Sinnlich-Irdischen verhaftete Ego Regie führt. Die Mystik hingegen zielt darauf ab, sich selbst dem Göttlichen anzugleichen.

„Der Weg zur Mystik wird darin bestehen, daß man das Gewicht, das die eigenen Wünsche für einen haben, relativiert oder geradezu leugnet, also eine Transformation des Selbstverständnisses. Der Weg der Religion hingegen besteht darin, daß man die Wünsche läßt, wie sie sind, und statt dessen eine Transformation der Welt mittels einer Wunschprojektion vornimmt: die Macht, die die Menschen umgibt, wird zu diskreten Wesen verdichtet, von deren Wirken man sich vorstellen kann, daß das eigene Glück oder Unglück abhängt, und die als von uns beeinflussbar angesehen werden.“¹⁵²

Wenn in den meisten Formen der Mystik das Wollen als Hinderungsgrund für höhere Erkenntnis gilt, so ergeben sich in Hinblick auf Huxleys Meskalin-Experimente insofern weitere Parallelen, als er, wenn er seinen Zustand während des Experiments beschrieb, deutlich darauf hinwies, dass sein Wille kaum mehr vorhanden war, da er „Wichtigeres zu denken gehabt hätte“. Gelingt es dem Menschen, das Ego zu kontrollieren, stellt sich unweigerlich Weisheit bei ihm ein. Eckhart würde dies auch als *gelazenheit* bezeichnen und meint damit ein völliges Loslassen von allem Weltlichen. Einen Weg zu jener *gelazenheit* kann die Kontemplation darstellen. Diese Nach Innen – Gerichtetheit führt notwendigerweise auch zu einer Auseinandersetzung mit den dunklen Räumen in uns. Diese von der Psychologie als Schatten bezeichneten Bereiche können durch unsere Hinwendung beleuchtet und angenommen werden, was zur Befreiung des Menschen führt. Es handelt sich dabei gewissermaßen um eine Reinigung durch das göttliche Feuer der Vernunft. Diese Reinigung soll auch den Prozess der Befreiung von der Egozentrierung des Menschen abschließen.¹⁵³ Die sogenannte Aszese kann dabei behilflich sein. Nicht der Schmerz der Entbehrung ist dabei das Ziel, sondern zu besitzen als besäße man nicht.

„Man erzählt von einem Meister, der seinem Schüler nahelegte, er möge sich das Rauchen abgewöhnen. Als der Schüler ihm nach einem Jahr freudestrahlend berichten konnte, dass er nicht mehr rauche, bot ihm der Meister eine Zigarette an. Entsetzt wehrte der Schüler ab. Der

¹⁵² Tugendhat, Ernst, „Egozentrität und Mystik“, München 2003, S 122

¹⁵³ Vgl. Jäger, Willigis, „Kontemplation“, Wien 2001, S 76

Meister indessen belehrte ihn dass er ruhig rauchen könne, sofern er nur innerlich frei davon sei und seiner Gesundheit nicht schade.“¹⁵⁴

Das Streben Eckharts kann als eine Reise gesehen werden. Als ein langer Weg mit einem erklärten Ziel – der Heimkehr zur All-Einheit, zur finalen Wahrheit. Ohne die Lichtmetaphorik wäre es ihm wohl kaum möglich gewesen zu sagen, was er gesagt hatte. Die im Anhang befindlichen Graphiken veranschaulichen das enorme Gewicht, welches das Licht in seinen Predigten einnimmt. Für jeden Einzelnen von uns können seine Predigten eine große Bedeutung haben, vermögen sie doch, aufgrund ihres kleinsten gemeinsamen Nenners, uns individuell anzusprechen. Deutet man Eckharts Ansinnen richtig, so muss man zu dem Schluss kommen, dass es keine Bedeutung hat, ob man die oft beschriebene *unio mystica* zu Lebzeiten erreicht oder nicht. Alleine das Beschreiten dieses Weges führt den Menschen bereits einem besseren Sein entgegen. Jeder Weg hat ein Ziel und Meister Eckharts Weg ist bereits das Ziel. Eckhart wiederholte sich in seinen Predigten oftmals und doch versuchte er mit immer neuen sprachlichen und gedanklichen Mitteln, diese von ihm erkannten Inhalte so zu vermitteln, dass sie den Zuhörern seiner Zeit zugänglich werden konnten. Er war sich der Unaussagbarkeit dessen, was er so vehement auszudrücken versuchte, sicherlich bewusst, das alleine beweisen seine geschickten sprachlichen Formulierungen und Wortschöpfungen. Dennoch konnte er nicht anders, als immer wieder aufs Neue zu predigen um seiner tiefsten Überzeugung Raum zu geben, um Licht in das Leben seiner Mitmenschen, Brüder und Schwestern zu tragen. Und somit schließe ich diese Arbeit abermals mit den Worten des Meisters, die mich beim Verfassen begleitet haben:

Ein mensche sol in allen sînen werken sînen willen ze gote kêren und got aleine meinen, und gange alsô vür sich hin, und enhabe niht vorhte, sô daz er iht gedenke, ob im reht sî, daz er im iht unrehte tuo. Wan wölte ein mâler aller striche gedenken an dem êrsten striche, dâ enwürde niht ûz. Sölte einer in eine stat gân und gedaechte, wie er den êrsten vuoz saste, dâ enwürde aber niht ûz. Dar umbe sol man dem êrsten volgen und gange alsô vür sich hine; sô kumet man dâ hine, dar man sol, und dem ist reht. (Quint I, S 660,6)

¹⁵⁴ Ebda., S 78

Literatur:

Arnold, Fritz, „Der Schatz im Acker deines Lebens“, Sankt Ottilien 2013

Assmann, Aleida, „Der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit.“ In: Assmann, Jan u. Aleida (Hgg.) „Schleier und Schwelle“, München 1997, S 263-281

Baeza, Ricardo, „Die Topologie des Ursprungs“, Berlin 2009

Bergemann, Lutz, „Kraftmetaphysik und Mysterienkult im Neuplatonismus“, München 2006

Bernhart, Joseph, „Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance“, München 1922

Ceming, Katharina, „Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte“, Frankfurt am Main 1999

Davies, Oliver, „Predigt 18: Adolescens, tibi dico: surge“, in: Sturlese, Luis, (Hsgg.) „Lectura Eckhardi I“, Stuttgart 1998, S 97-117

Egerding, Michael, „Metaphorik der Spätmittelalterlichen Mystik“, Bd. 1, Paderborn 1997

Eusterschulte, Anne, „Verbum quod intus lucet – Zur Theorie der Illumination bei Augustinus“, in: Renger, Almut-Barbara (Hsg.), „Erleuchtung“, Freiburg 2016, S 73-93

Grübel, Isabel, „Die Hierarchie der Teufel“, München 1991

Guardini, Romano, „Drei Schriftauslegungen“, Würzburg 1949

Haas, Alois, „Meister Eckhart als normative Gestalt des geistigen Lebens“, Einsiedeln 1979

Haas, Alois, „Gottleiden – Gottlieben“, Frankfurt am Main 1989

Haug, Walter, „Transzendenz und Utopie“, Tübingen 1989

Haug, Walter, „Predigt 72: Videns Iesus turbas“, in: Sturlese, Luis, (Hsgg.) „Lectura Eckhardi II“, Stuttgart 1998, S 111-139

Hausammann, Susanne, „Das lebensschaffende Licht der unauflösbaren Dunkelheit.“, Göttingen 2011

Hedwig, Klaus, „Sphaera Lucis“, Münster 1980

Heumann, Jürgen, „Symbol – Sprache der Religion“, Stuttgart 1983

Hiersemann, Anton, „Pseudo-Dionysius Areopagita: Über die Mystische Theologie und Briefe“, Stuttgart 1994

Hof, Hans, „Scintilla Animae“, Bonn 1952

Horn, Christoph, „Augustinus“, München 1995

Hütter, Yvonne, „Zu sein, eine Aufgabe“, Bielefeld 2011

Huxley, Aldous, „Die Pforten der Wahrnehmung, Himmel und Hölle“, München 1970

Jaffé, Aniela, „Mystik und Grenzen der Erkenntnis“, Zürich 1988

Jäger, Sigrun, „Meister Eckhart – Ein Wort im Wort“, Berlin 2008

Jäger, Willigis, „Kontemplation“, Wien 2001

Jung, C. G., „Menschenbild und Gottesbild“, Olten 1984

Kaltenbrunner, Gerd-Klaus, „Dionysius vom Areopag“, Kusterdingen 1996

Kern, Udo, „Der Demütige ist der Vernünftige. Zur humilitas intellectualis Meister Eckharts“, In: Kühn, Rolf, „Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens“, München 2008, S 322-358

Kobusch, Theo, „Christliche Mystik im Spannungsfeld der antiken und mittelalterlichen Philosophie“, Heiligenkreuz 2013

Kreppel, Gisela, „Die psychischen Phänomene im Schwellenbereich des Meskalin“, Bonn 1964

Krimphove, Dieter, „Ihr betet an, was ihr nicht kennt“, Hamburg 2013

Krochmalnik, Daniel, „PaRDeS: Die Lehre vom vierfachen Schriftsinn im Judentum und Christentum“, in: Gerber, Uwe, (Hsg.) „Sprache und Religion“, Darmstadt 2009, S 61-83

Küper, Barbara, „Diskussionsbericht zur Vorlage von Walter Haug“, in: Ruh, Kurt, „Abendländische Mystik im Mittelalter“, Stuttgart 1986, S 527-537

Lang, Albert, „Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik“, Freiburg 1964

Langer, Otto, „Christliche Mystik im Mittelalter“, Darmstadt 2004

Löser, Freimut, „Augustinus spricht“, in: Weigand, Rudolf, „Meister Eckhart und Augustinus“, Stuttgart 2011, S 87-137

Manchester, Peter, „The Religious Experience of Time and Eternity“, in: „Classic Mediterranean Spirituality – Egyptian, Greek, Roman.“ (Hgg. v. A. H. Armstrong,) New York 1986

Mc Ginn, Bernard, „Die Mystik im Abendland“, Freiburg 1994

Meerpohl, Franz, „Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein“, Würzburg 1926

Meier, Hans-Christoph, „Mystik bei Paulus“, Tübingen 1998

Nix, Udo, „Der Mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung“, Düsseldorf 1963

Panzig, Erik, „Gelâzenheit und abegescheidenheit“, Leipzig 2005

Pereira, Lancelot, „Die verzauberte Dunkelheit“, Münster 1999

Pieper, Josef, „Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie“, München 1978

Piesch, Herma, „Der Aufstieg des Menschen zu Gott nach der Predigt „Vom Edlen Menschen““, in: Öchslin, Raphael, „Meister Eckhart der Prediger“, Freiburg im Breisgau 1960, S 167-200

- Plotin, „Die Enneaden“, übers. v. Hermann Friedrich Müller, Berlin 1878
- Pongratz, Ludwig, „Hauptströmungen der Tiefenpsychologie“, Stuttgart 1983
- Popkes, Enno Edzard, „„Ich bin das Licht“ – Erwägungen zur Verhältnisbestimmung des Thomasevangeliums und der johanneischen Schriften anhand der Lichtmetaphorik“, in: Frey, Jörg (Hsg.), „Kontexte des Johannesevangeliums“, Tübingen, 2004
- Pulver, Max, „Die Lichterfahrung im Johannes-Evangelium“, in: Fröbe-Kapteyn, Olga, „Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum“, Zürich 1944, S 253-297
- Rebell, Walter, „Gemeinde als Gegenwelt: zur soziologischen und didaktischen Funktion des Johannesevangeliums“, Frankfurt/Main, 1987
- Römel, Josef, „Christliche Ethik in moderner Gesellschaft“, Freiburg 2008
- Roesner, Martina, „Vernunft und Offenbarung bei Meister Eckhart“, München 2017
- Rosenmayr, Leopold, „Die Weisheit ist ein unruhiger Geist“, Weimar 2016
- Ruh, Kurt, „Meister Eckhart“, München 1989
- Ruh, Kurt, „Geschichte der abendländischen Mystik“, München 1990
- Schmaus, Michael „Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus“, Münster 1927
- Schönberger, Rolf, „Was ist Scholastik?“, Hildesheim 1991
- Schönberger, Rolf, „Predigt 10 „In diebus suis placuit deo“, in: Sturlese, Luis (Hsgg.), „Lectura Eckhardi II“, Stuttgart 2003
- Schwankl, Otto, „Licht und Finsternis“, Freiburg 1995
- Seelhorst, Jörg, „Autoreferentialität und Transformation“, Tübingen 2003
- Stiglmayr, Josef, „Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über „Göttliche Namen“, München 1933

Tepedino, Nelson, „Dunkle Nacht“, Frankfurt am Main, 1998

Tillich, Paul, „Symbol und Wirklichkeit“, Göttingen 1986

Tomita, Hiroshi, „Ruhe in Gott – Trinitarische Selbstliebe bei Meister Eckhart“, in: Kühn Rolf (Hsg.), „Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens“, München 2008, S 213-233

Tugendhat, Ernst, „Egozentrität und Mystik“, München 2003

Uhlmann, Gyburg, „Diskursive Arbeit und Erleuchtung bei Platon“, in: Renger, Almut-Barbara (Hsg.), „Erleuchtung“, Freiburg 2016, S 49-73

Underhill, Evelyn, „Mystik: Die altchinesische Metaphysik und ihre Verbundenheit mit der abendländischen“, München 1928

Wehr, Gerhard, „Deutsche Mystik“, Gütersloh 1980

Wendel, Saskia, „Christliche Mystik“, Regensburg 2004

Witte, Karl Heinz, „Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens“, Freiburg im Breisgau 2016

Woschitz, Karl Matthäus, „Verborgtheit in der Erscheinung“, Freiburg im Breisgau 2012

Internetquelle:

Schausten, Monika, „Vom Fall in die Farbe“, De Gruyter online Journals, S 469 <https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/downloadpdf/j/bgsl.2008.130.issue-3/bgsl.2008.052/bgsl.2008.052.pdf>. Download 14.03.2019

Primärliteratur:

Quint, Josef, „Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate“, München 1969

Anhang: Aufteilung der vier untersuchten Bereiche auf alle Predigten:

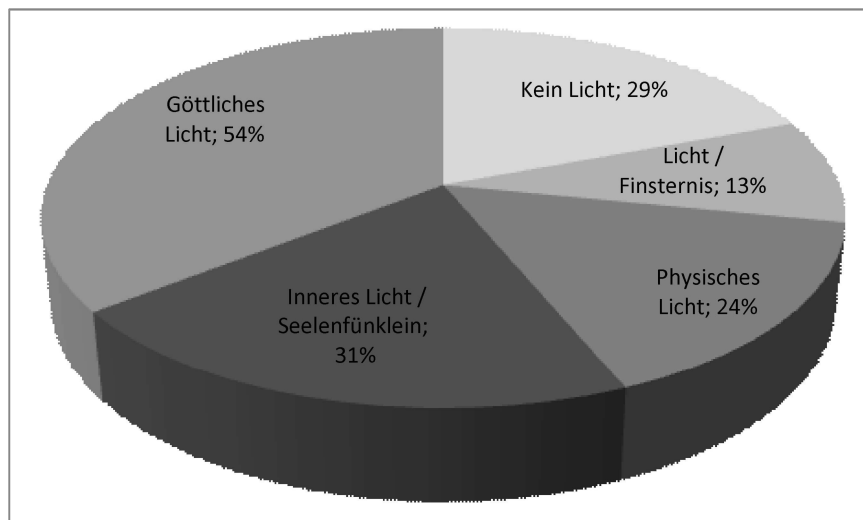
Referenz	Kein Licht	Licht / Finsternis	Physisches Licht	Inneres Licht / Seelenfünkeln	Göttliches Licht
Pr. 1		*			*
Pr. 2				*	
Pr. 3					*
Pr. 4					*
Pr. 5A	*				
Pr. 5B	*				
Pr. 6	*				
Pr. 7	*				
Pr. 8			*		*
Pr. 9			*		
Pr. 10				*	*
Pr. 11	*				
Pr. 12	*				
Pr. 13	*				
Pr. 14		*	*	*	*
Pr. 15		*			
Pr. 16	*				
Pr. 17			*	*	*
Pr. 18					*
Pr. 19				*	
Pr. 20A			*	*	*
Pr. 20B			*	*	*
Pr. 21				*	
Pr. 22		*		*	*
Pr. 23			*		
Pr. 24				*	*
Pr. 25	*				
Pr. 26					*
Pr. 27	*				
Pr. 28	*				
Pr. 29					*
Pr. 30	*				
Pr. 31				*	*
Pr. 32				*	*
Pr. 33			*	*	*
Pr. 34				*	
Pr. 35			*		*
Pr. 36A				*	*
Pr. 36B			*	*	*
Pr. 37			*	*	*
Pr. 38	*				
Pr. 39				*	
Pr. 40					*
Pr. 41			*		

Pr. 42		*			*
Pr. 43				*	

Referenz	Kein Licht	Licht / Finsternis	Physisches Licht	Inneres Licht / Seelenfünkeln	Göttliches Licht
Pr. 44				*	*
Pr. 45			*		*
Pr. 46	*				
Pr. 47			*		*
Pr. 48				*	*
Pr. 49					*
Pr. 50		*			*
Pr. 51		*			*
Pr. 52	*				
Pr. 53	*				
Pr. 54A			*	*	*
Pr. 54B				*	
Pr. 55	*				
Pr. 56	*				
Pr. 57					*
Pr. 58					*
Pr. 59	*				
Pr. 60			*		
Pr. 61					*
Pr. 62	*				
Pr. 63	*				
Pr. 64	*				
Pr. 65	*				
Pr. 66	*				
Pr. 67	*				
Pr. 68	*				
Pr. 69			*		*
Pr. 70			*	*	*
Pr. 71		*	*	*	*
Pr. 72		*			
Pr. 73				*	*
Pr. 74	*				
Pr. 75					*
Pr. 76				*	
Pr. 77					*
Pr. 78				*	*
Pr. 79		*			*
Pr. 80					*
Pr. 81					*
Pr. 82		*			*
Pr. 83					*

Pr. 84					*
Pr. 85			*		
Pr. 86		*	*		*
90	27	12	21	28	48
100%	29%	13%	24%	31%	54%

Graphik:



Abstract: „Meister Eckhart und das Licht“

In der geplanten Arbeit soll die Bedeutung der Lichtmetaphorik in den Predigten Meister Eckharts erforscht und „beleuchtet“ werden. Dazu widmet sich die Arbeit im Vorfeld den Begrifflichkeiten und der Herkunft des eckhartschen Denkens. Platon, Augustinus und Dionysius vom Areopag stellen dabei wichtige Säulen dar, wenn es um die Ergründung des Neuplatonismus und in seinem Gefolge, der Mystik Meister Eckharts geht. Auch auf das Johannesevangelium wird eingegangen, da es in Eckharts Predigten – gerade in Hinblick auf die Lichtmetaphorik, reichliche Verwendung findet. Die Arbeit behandelt anschließend ausgewählte Predigten, die in vier Themenschwerpunkte gegliedert werden.

1. Das physische Licht
2. Das innere Licht
3. Das göttliche Licht
4. Die Licht/Finsternis Dichotomie

Diese vier Blöcke werden je nach Bedarf mit erläuternden Sub-Blöcken ergänzt, wann immer es notwendig und sinnvoll erscheint. Bei der Untersuchung ausgewählter Predigten kommen sowohl philologische, philosophische, psychologische, historische und theologische Parameter zum tragen. Die Arbeit verfolgt eine hermeneutische Herangehensweise und versucht den Kern der Aussagen Meister Eckharts freizulegen und (obwohl sehr abstrakt) verständlich zu machen. Dabei werden nicht nur einzelne Begriffe aus dem Mittelhochdeutschen und genuin eckhartsche Wortschöpfungen untersucht, sondern auch geistig-philosophische Zusammenhänge fassbar gemacht. Der Einsatz der Lichtmetaphorik in seinen Predigten ist in beinahe 70% derselben präsent, zielt jedoch oft auf unterschiedliche Sinnebenen. Am Ende dieser Arbeit werden Parallelen zwischen der mittelalterlichen Mystik Eckharts und der modernen Forschung thematisiert. Die Trennung zwischen Spiritualität und Wissenschaft war zur Zeit Eckharts noch nicht existent und deshalb wird in dieser Arbeit, anhand von ausgesuchten Beispielen, der Versuch unternommen, diese beiden am Ende wieder zusammenzuführen. Dass dabei Fragen aufgeworfen werden und auch offenbleiben,

wird in Kauf genommen und als selbstverständlich betrachtet. Die in der Arbeit verwendete Literatur erstreckt sich über bereits erwähnte Themen- und Fachbereiche. Anerkannte Eckhart-Forscher wie Alois M. Haas, Niklaus Largier, Hans Hof, Kurt Ruh, Kurt Flasch, uvm. finden in dieser Arbeit Berücksichtigung. Als Basis für die Untersuchung dient das zweibändige Werk von Joseph Quint und Niklaus Largier „Meister Eckhart I+II, Deutsche Werke“, Frankfurt/Main 1993. Sämtliche Zitate daraus werden in Mittelhochdeutsch verfasst um die Authentizität und die Unmittelbarkeit der Predigten zu wahren.