

Abgeschiedenheit des Geistes – höchste „Tugend“ des Menschen und fundamentale Seinsweise Gottes

Eine Interpretation von Meister Eckharts Traktat: *Von abegescheidenheit*

VON MARKUS ENDERS

Zusammenfassung

Der Artikel legt – in kritischer Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung – die erste Gesamtinterpretation von Meisters Eckharts Traktat *Von abegescheidenheit* vor, die dieses späte Werk in Eckharts Denken einzuordnen, insbesondere mit seiner Intellekt-Theorie und seiner Nichts-Spekulation zu verbinden als auch durch eine Rekonstruktion der von Eckhart formulierten Argumente zu zeigen versucht, warum Eckhart in der Abgeschiedenheit des menschlichen Geistes – und nicht in den traditionell höchsten Tugenden der Liebe, Demut und Barmherzigkeit – die höchste „Tugend“ sieht, wie er diese definiert und in der Abgeschiedenheit als der fundamentalen Seinsweise Gottes selbst gründen läßt.

1. Zur Authentizitätsfrage

Im Mittelpunkt der früheren Forschung zu dem Traktat *Von abegescheidenheit* stand verständlicherweise die Frage nach der Authentizität dieses Werks als einer Schrift Meister Eckharts. Nach der Aufnahme des Traktats in den zweiten Band der von Franz Pfeiffer herausgegebenen „Deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts“ erhoben sich mehrere Stimmen, die sich gegen seine Echtheit aussprachen¹. Einen Wendepunkt in der Diskussion zur Echtheits-Frage markiert die Arbeit des Quint-Schülers Eduard Schaefer, die auf der Basis einer eingehenden Untersuchung nahezu der gesamten handschriftlichen Überlieferung des Traktats dessen Authentizität anhand von insgesamt sechs verschiedenen Echtheitskriterien grundsätzlich erwiesen hat². Die gegen diesen Echtheits-Nachweis von H. Fischer, K. Weiss und K. Ruh vorgetragenen Einwände³ sind von Josef Quint wiederholt erörtert und entkräftet worden⁴, so daß Quint den Traktat zu Recht in den fünften Band seiner kritischen Ausgabe der Deutschen Werke Meister Eck-

¹ Diese sind zusammengestellt von E. Schaefer, Meister Eckharts Traktat „*Von abegescheidenheit*“, Bonn 1956, 98sq.

² Siehe die in n. 1 genannte Arbeit, 97–147; cf. auch die Zusammenfassung der Ergebnisse des Autors, *ibid.*, 147.

³ Cf. H. Fischer, *Rez.* in: *Schol.* 34 (1959) 590–593; cf. K. Weiss, *Rez.* in: *Theol. Literaturzeitung* 84 (1959), 364–366; cf. K. Ruh, *Rez.* in: *ZDP* 78 (1959), 100–105.

⁴ Cf. J. Quint (Hg.), Meister Eckhart, Deutsche Werke (= DW) V, 392–397; *Ders.*, „Das Echtheitsproblem des Traktats ‚Von Abegescheidenheit‘“, in: *La Mystique rhénane, Colloque de Strasbourg* 16–19 mai 1961, Paris 1963, 39–57; *Ders.*, „Meister Eckharts Traktat ‚Von Abegescheidenheit‘“, in: Dr. L. Reypens-Album, hg. v. A. Ampe, Antwerpen 1964, 309–314.

harts aufgenommen hat⁵. Danach ist, soweit ich sehe, die Diskussion über die Authentizität des Traktats verstummt, es sind vor allem keine neuen Argumente gegen dessen Echtheit vorgebracht worden. Angesichts dieser Tatsache muß die Stellungnahme Kurt Ruhs in seinem mittlerweile schon fast als epochal einzustufenden Eckhart-Buch verwundern, daß man in bezug auf den Traktat „von einer eingeschränkten Authentizität“ sprechen müsse und daß von ihm früher geäußerte Bedenken bezüglich der Echtheit „unausgeräumt“ geblieben seien⁶, zumal sich J. Quint in seinem zuletzt erschienenen Aufsatz zu dem Traktat auf eine briefliche Mitteilung K. Ruhs bezieht, aus der hervorgehe, daß sich Ruh von Quints Ausführungen über die Echtheit des Traktats habe überzeugt lassen⁷. Wie dem auch sei, die auffallend stiefmütterliche Behandlung des Traktats in Ruhs Eckhart-Buch⁸ ist jedoch nicht primär auf Ruhs Annahme einer nur eingeschränkten Authentizität des Traktats⁹, sondern vor allem auf seine These zurückzuführen, daß der Traktat inhaltlich „gegenüber den übrigen Traktaten und den Pre-

⁵ Für die Echtheit dieses Traktats sprechen auch zwei rezeptionsgeschichtliche Umstände: Der Terminus der Abgeschiedenheit kommt bei den beiden unmittelbaren Eckhart-Schülern Seuse und Tauler im gleichen Sinne wie bei Eckhart – nur nicht als die Seinsweise Gottes selbst – vor, bei Seuse zwar selten, bei Tauler jedoch weitaus häufiger, vgl. zu Seuse B (= K. *Bihlmeyer* [Hg.], *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften*, Stuttgart 1961, zit. mit Seiten- u. Zeilenzahl) 219, 10–12; B 288, 11sq.; zu Tauler cf. die im Wortverzeichnis von W. *Stehmann* in: *Die Predigten Taulers*, hg. v. F. *Vetter*, Berlin 1910, 442, unter *abegescheiden*, *abegescheidenheit* und *abegescheidenlichen* verzeichneten Stellen. Zudem zitiert Seuse aus dem Traktat an zwei Stellen (vgl. B 207, 13sq. = DW V, p. 433, 2sq.; B 249, 23sq. = DW V, p. 433, 3sq.), „die immerhin belegen, daß Seuse dieses Werk kennt.“ (*R. Blumerich, Vera Scientia christianae philosophiae*. Zu Heinrich Seuses „Horologium Sapientiae“ II. 1 and (sic!) 3, in: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 22/2: *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, hg. v. I. *Craemer-Ruegenberg* / A. *Speer*, Berlin / New York 1994, 630.

⁶ Cf. K. *Ruh*, *Meister Eckhart*, München 1989, 165; wenn *Ruh*, *ibid.*, darauf hinweist, daß der bei Eckhart sonst nicht vorkommende Ausdruck „freier Geist“ (cf. DW V, p. 411, 1sq.: „swenne der vriē geist stāt in rechter abegescheidenheit, sō twinget er got ze sinem wesene“) von Eckhart selbst „im Wissen darum, daß er mit den Brüdern und Schwestern vom Freien Geiste in Zusammenhang gebracht worden ist“, nicht verwendet worden sein konnte, so ist dieser Annahme die Feststellung *Quints*, DW V, 396, entgegenzuhalten, daß der freie Geist „gar nichts zu tun (sc. hat) mit einem Einfluß aus der Literatur der Gottesfreunde“, daß er „vielmehr ganz deutlich identisch (sc. ist) mit dem *abegescheiden geist*, mit dem es der ganze Traktat zu tun hat“; cf. hierzu N. *Largier*, *Meister Eckhart Werke II*, Bibliothek des Mittelalters, vol. 21, Frankfurt a. M. 1993, 810: „Der Ausdruck *vriē geist* ist hier mit Bestimmtheit auf die abgeschiedene Seele und nicht auf die Sekte der Freigeister ... zu beziehen.“ Eckhart verwendet hier *vriē* – wie auch an einer Stelle in Predigt 86 (cf. DW III, p. 489, 5sq.) wo Martha, die „ungehindert [sc. ist] von allen dingen“, ein „*vriēs gemüete*“ zugesprochen wird, – synonym mit *ledic*, das er selbst an zentraler Stelle mit der *abegescheidenheit* in Verbindung bringt, cf. DW II, 528, 5sq.: *Swenne ich predige, sō pfliche ich ze sprechene von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sîn selbes und aller dinge*. Zum Begriff des *ledic gemüete* cf. DW V, 190, 8–12.

⁷ Cf. *Quint*, *Meister Eckharts Traktat ...* (wie n. 4) 309.

⁸ *Ruh* verzichtet dort auf eine Interpretation des Traktats, er bietet nur eine Zusammenstellung einiger weniger ausgewählter Zitate, cf. *ibid.*, 166sq.

⁹ *Ibid.*, 165sq., hat diese Annahme zu folgender Hypothese bezüglich der Autorschaft hin verdichtet: „Eckhart hat Gedanken und Formulierungen zum Thema Abgeschiedenheit zusammengestellt, eine befreundete Hand, vielleicht ein Interessent des Traktats, fertigte daraus mit eigenen Zusätzen die Schrift, wie sie uns überliefert ist. Das setzt voraus, daß Eckhart selbst nicht mehr in der Lage war, seinen Entwurf auszuarbeiten: er hinterließ ihn als posthume Schrift. Das trifft sich gut mit der allgemeinen Auffassung, sie gehöre in Eckharts letzten Lebensabschnitt. Der Inquisition stand sie jedenfalls noch nicht zur Verfügung.“

digten ... nichts Neues mehr“ (*Ruh*, *ibid.*, 166) bringe. Auch wenn diese von Ruh unbegründet gelassene These ein Körnchen Wahrheit besitzt, muß ihr in ihrer Pauschalität widersprochen werden. Um zunächst das *fundamentum in re* dieser These aufzuzeigen, ist ein vorgängiger Exkurs zur Thematik der *abegescheidenheit* in Eckharts sonstigem Schriftwerk erforderlich.

2. Die Thematik der *abegescheidenheit* bei Eckhart außerhalb des Traktats

Daß der Begriff der *abegescheidenheit* Eckhart von Anfang an vertraut ist, zeigen bereits die *rede der underscheidung*, deren sechstes Kapitel den Titel „*von der abegescheidenheit und von habenne gotes*“ trägt. Ausdrücklich genannt wird der Terminus der Abgeschiedenheit in diesem Kapitel allerdings nur an einer Stelle: In demjenigen, der Gott wahrhaft besitzt, d. h. dessen Gemüt und dessen Vernunft alleine auf Gott ausgerichtet sind, vollzieht sich „*ein abegescheiden abekêren und ein inbilden sines geminneten gegenwertigen gottes*“ (DW V, 205, 12 – 206, 1). Daß das wahre *Haben Gottes* und das *abegescheiden abekêren* des Menschen sich wechselseitig bedingen, geht aus dem Zusammenhang eindeutig hervor. Offen bzw. unbestimmt aber bleibt, worin diese „sich abscheidende Abkehr“ des Menschen genau besteht. Im 21. Kapitel der ‚Reden‘ findet man einen kurzen, zusammenhängenden Passus zum Begriff der Abgeschiedenheit, aus dem erstens hervorgeht, daß die Abgeschiedenheit jene Bereitschaftshaltung des Menschen für seine Vereinigung mit Gott ist, die zugleich die notwendige und hinreichende Bedingung dieser Vereinigung darstellt, und daß zweitens diese Abgeschiedenheit eine „wohlgeübte“ Abgeschiedenheit sein muß, d. h. eine solche, die der (mystischen) Vereinigung des Menschen mit Gott sowohl vorausgeht als auch ihr nachdauert¹⁰. Diese „wohlgeübte“ bzw. „wahre“ Abgeschiedenheit erwähnt Eckhart wenig später in einem bedeutungsmäßigen Zusammenhang mit dem Terminus der Gelassenheit, so daß angenommen werden kann, daß er beide Begriffe, sofern diese menschliche Tugenden oder höhere Seelenzustände bezeichnen, in zumindest ähnlicher Bedeutung verwendet¹¹. Adeltrud Bundschuh hat in ihrer ausführlichen

¹⁰ Cf. DW V, 280, 6–281, 2: *Triuwen, des enist niht genuoc, daz des menschen gemüete abegescheiden si in einem gegenwertigen puncten, als man sich gote viiegen wil, sunder man muoz eine wolgeieberte abegescheidenheit haben, diu vor- und nâchgânde si. Denne mac man grôziu dinc von gote empfâhen und got in den dingen. Und ist man unbereit, man verderbet die gâbe und got mit der gâbe. Daz ist diu sache, daz uns got niht gegeben enmac alle zît, als wir ez biten. Ez gebrichet an im niht, wan im ist tûsentstunt geber ze gebenne wan uns ze nemenne. Aber wir tuon im gewalt und unreht mit dem, daz wir in sines natûrlichen werkes hindern mit unser unbertschaft. Zur Bedeutung von *abegescheidenheit* haben, diu vor- und nâchgânde si cf. DW V, 363, n. 374.*

¹¹ Cf. DW V, 283, 7sq.: *Wan, ez kome von trâcheit oder von wârer abegescheidenheit oder von gelâzenheit. A. Bundschuh*, Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften, Frankfurt a. M. etc. 1990, 103–107 (cf. auch die Wortliste zu ‚*gelassen*‘ und ‚*Gelassenheit*‘ *ibid.*, 395sq.), hat gezeigt, daß das abstrakte Substantiv *gelâzenheit* bei Eckhart überhaupt nur an dieser Stelle, während *gelâzen* – sei es als Partizip Perfekt von *lâzen* oder als das daraus entstandene

Untersuchung der Bedeutung von *gelassen* und *Gelassenheit* bei Meister Eckhart gezeigt, daß *lâzen* einmal die Bedeutung von ‚verlassen‘ (lat. *relinquere*) mit den beiden Bezugsgegenständen des Verlassens seiner selbst und des Verlassens der Welt und zum anderen auch die Bedeutung des Sich-Überlassens (lat. *committere*) und dabei Gott zum Bezugsgegenstand dieser Selbsthin- oder -übergabe hat. Aus *gelâzen* (*hât*) als dem Partizip Perfekt von *lâzen* ist schon im Mittelhochdeutschen das Adjektiv *gelâzen sîn* gebildet worden. Dabei sind das Gelassen-Haben als die Abkehr von sich selbst – einschließlich des von einem selbst nur gedachten oder gewollten und damit nicht des wesenhaften Gottes – und von allen Dingen und das Gelassen-Sein als die Zukehr zu dem wirklichen Gott nur die beiden – die negative und die positive – Seiten ein und derselben Bewegung des Menschen zu Gott hin und daher – im Sinne eines Konditionalverhältnisses – gleichzeitig miteinander¹². Für den Zusammenhang von Gelassenheit und Abgeschiedenheit hat Bundschuh ebenfalls zu Recht auf die ursprünglich von E. Schaefer getroffene Beobachtung hingewiesen, daß in der von J. Quint identifizierten, aus dem 15. Jahrhundert stammenden Handschrift N₄ des Traktats *Von abegescheidenheit* „*abegescheidenheit* bzw. *abegescheiden* fast nie allein, sondern immer in der Verbindung *abegescheidenheit vnd gelassenheit* bzw. *abegescheiden vnd gelassen* gebraucht wird.“¹³ Wegen der Sonderstellung dieser Handschrift als einer „Bearbeitung, die den Traktat *Von abegescheidenheit* seinem Gehalt nach durchaus erhalten, seiner äußeren Form nach aber völlig umgearbeitet hat“¹⁴, konnten diese Verbindungen von Abgeschiedenheit und Gelassenheit im kritischen Text der Quint-Ausgabe keine Berücksichtigung finden¹⁵. Gleichwohl hat Schaefers Beschreibung dieser Handschrift gezeigt, daß N₄ auf „einer guten und verlässlichen Quelle“¹⁶ beruht. Dieser überlieferungsgeschichtliche Befund läßt den Schluß zu, daß der Verfasser dieser Handschrift beide Ausdrücke, Abgeschiedenheit und Gelassenheit, durchgängig als synonym aufgefaßt und für diese Annahme bei Eckhart offensichtlich ein *fundamentum in re* vorgefunden hat. Der unmittelbare Zusammenhang beider Begriffe ergibt sich ferner aus Eckharts gleichsam definitorischer Bestimmung des gelassenen Menschen¹⁷, die der des abgeschiedenen Geistes bzw. der Abgeschiedenheit

Adjektiv – bei ihm sehr häufig vorkommt. Bundschuh schließt sich mit guten Gründen der These von J. Völker, *Gelassenheit*. Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartschen Mystik bis J. Böhme, in: *getempert und gemischt* FS für W. Mohr, hg. v. F. Hundsnurscher und U. Müller, Göttingen 1972, 281–312, bes. 284, an, daß das Wort ‚Gelassenheit‘ eine Neuschöpfung Eckharts darstellt, für deren Entstehung das *gelâzen sîn* die Grundlage bildet.

¹² Cf. *Bundschuh*, op. cit., 102sq.

¹³ *Schaefer*, op. cit., 52; cf. hierzu *Bundschuh*, op. cit., 108.

¹⁴ *Schaefer*, op. cit., 52.

¹⁵ Diese Verbindungen sind von *Bundschuh*, op. cit., 108, aus dem Variantenapparat exemplarisch, nicht vollständig, zusammengestellt worden.

¹⁶ *Schaefer*, op. cit., 52.

¹⁷ Cf. DW I, 203, 2–5: *Der mensehe, der gelâzen hât und gelâzen ist und der niemermê gesihet*

als einer menschlichen Tugend im Abg.-Traktat sachlich entspricht, und aus dem ansonsten merkwürdig bleibenden Umstand, daß Eckhart in der allgemeinen Vorstellung bzw. Zusammenfassung seines Predigtprogramms an erster Stelle ausdrücklich die Abgeschiedenheit und das Ledig-Werden des Menschen von sich selbst und von allen Dingen nennt, obwohl er in seinen Predigten die Ausdrücke *abegescheidenheit* bzw. *abegescheiden* nur an ganz wenigen Stellen gebraucht¹⁸:

Swenne ich predige, sô pflege ich ze sprechenne von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sin selbes und aller dinge. (DW II, 528, 5 sq.)

Wenn nun das Sich-Abscheiden bzw. die *Abgeschiedenheit* für Eckhart der Sache nach das gleiche bezeichnet wie die von ihm weitaus häufiger gebrauchten Ausdrücke des Lassens bzw. des Gelassen-Seins, dann kann er das mit ihnen Gemeinte grundsätzlich auch durch die zum Wortfeld des Lassens gehörigen wie auch durch die sinntensprechenden Ausdrücke des Ledig-, Leer-, Bloß-, Arm-, Zunichte- und Freiwerdens etc. bzw. -seins vertreten lassen¹⁹, die er schier unendlich oft verwendet, zumal die Abgeschiedenheit – analog zur Gelassenheit – ebenfalls zwei Seiten, nämlich „eine negative Seite der Loslösung, Abkehr, Entblößung von der Kreatur und vom eigenen Ich“ und eine „positive, implizit gegebene Seite der Hinwendung und Ausrichtung auf Gott besitzt und damit die Grundbedingung für die *unio mystica* bedeutet.“²⁰ Die negative Seite dieses Begriffs, das Sich-Abscheiden, bezeichnet also den Vorgang der Loslösung von allem Endlich-Kreatürlichen²¹. Dagegen bezeichnet die positive Seite dieses Begriffs, d. h. die Abgeschiedenheit selbst, den vollendeten Zustand des Losgelöst-Seins. Die Annahme einer sachlichen Entsprechung zwischen den Ausdrücken der Abgeschiedenheit, Gelassenheit und allen anderen genannten Termini der Entäußerung ist also für Eckharts Predigtwerk nicht nur naheliegend, sondern geradezu geboten. Und besäßen wir nur die wenigen Stellen zu *abegescheiden* und *abegescheidenheit* außerhalb des Abgeschiedenheits-Traktats, so wäre der Schluß höchst wahrscheinlich, daß Eckhart mit Gelassenheit bzw. Gelassen-Sein, welcher Ausdruck hier stellvertretend für alle anderen Termini der Entäußerung stehen soll, und Abgeschiedenheit stets exakt das gleiche bezeichnen wollte: Der höchste für den

einen ougenblick, uf daz, daz er geläzen hât, und blibet stoete, unbeweget in im selber und unwandelliche, der mensche ist aleine geläzen.

¹⁸ Die Stellen hat *Quint*, DW V, 438 sq., n. 1, zusammengetragen; zu ergänzen wären noch DW III, 250, 11 sqq.; 251, 6 sqq.; 266, 9 sq.

¹⁹ Diese Voraussetzung berechtigt zu der Annahme, daß die „Predigten des Meisters ... zumeist mit dem Thema der Abgeschiedenheit einsetzen“ (*B. Welte*, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg – Basel – Wien 1979, 31).

²⁰ *Quint*, DW V, 438, n. 1; diese Charakteristik zweier Bedeutungen der Abgeschiedenheit übernimmt *Bundschuh*, op. cit., 111, offensichtlich von *Quint*.

²¹ Cf. hierzu *A. M. Haas*, Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens. Einsiedeln 1979, 32: „Der zentrale Begriff für diesen ganzen Vorgang des Entwerdens, Arm- und Gelassen-Werdens ist *abegescheidenheit*. Das Verb *abescheiden* bedeutet: sich trennen, absondern, fortgehen, Abschied nehmen, sterben, zum Austrage kommen.“

Menschen aus eigener Kraft erreichbare Zustand ist der des Gelassen-Seins, der aus einem Lassen alles Endlich-Vergänglichen resultiert, bzw. der der Abgeschiedenheit, der aus einem Sich-Abscheiden von allem Kreatürlichen folgt²². Um zu zeigen, daß sich das Bedeutungsspektrum der Abgeschiedenheit doch nicht mit dem der Gelassenheit vollkommen deckt, daß also Eckhart mit Bedacht in seinem Abgeschiedenheits-Traktat nicht die Gelassenheit, sondern die Abgeschiedenheit als die höchste Tugend bezeichnet²³, und daß damit der Traktat doch etwas Neues, und sogar das Äußerste und Höchste zur Sprache bringt, das Eckhart zum ersten Kern-Inhalt seiner Predigten, nämlich zur Frage nach jener (höchsten) Tugend, die den Menschen Gott am nächsten bringt, überhaupt zu sagen hat, versuchen wir eine neue Interpretation des Traktats durch eine möglichst genaue Rekonstruktion seines systematischen Aufbaus und seiner Argumentationsschritte im einzelnen.

3. Der Aufbau des Traktats

Es besteht in der Forschung m.W. eine Übereinstimmung darüber, daß der Traktat einen streng systematischen Aufbau und eine straffe gedankliche Gliederung besitzt²⁴. Wie jedoch die inhaltliche Gliederung des Traktats konkret aussieht, dafür gibt es mehrere, und zwar, soweit ich sehe, vier verschiedene Modelle:

E. Schaefer geht von einer „grundlegenden Zweiteilung der eigentlichen Ausführungen“ über die Abgeschiedenheit, die sich an die Einleitung des

²² Wahrscheinlich liegt dieser oder ein ähnlicher Schluß Ruhs oben zitierter Auffassung zugrunde, wonach der Abgeschiedenheits-Traktat inhaltlich zu dem von Eckhart andernorts Gesagten nichts Neues mehr hinzubringe.

²³ *Bundschuh* hat durchaus erkannt, daß einerseits Abgeschiedenheit und Gelassenheit bei Eckhart „auch öfters dasselbe meinen“ (ead., op. cit., 113), daß aber auch andererseits beide Termini „häufig nicht füreinander eintreten [sc. können]“ (ibid.), vermag aber den Differenzpunkt zwischen beiden Begriffen nicht genau genug zu benennen, wenn sie ihn bloß darin gegeben sieht, „daß Abgeschiedenheit auf Transzendenz bezogen ist, Gelassenheit aber nicht notwendig auf Transzendenz bezogen sein muß.“ (ead., op. cit., 113sq.). Denn der Grund, weshalb Eckhart Gott als die ‚oberste abegescheidenheit‘ (DW V, 434,3) bezeichnet, ihn aber nicht „die oberste Gelassenheit“ nennen könnte, wie *Bundschuh*, op. cit., 114, zutreffend, allerdings ohne eine Begründung, feststellt, liegt präzise darin, daß die Gelassenheit qua Gelassen-Sein immer aus einem Lassen bzw. Gelassen-Haben und damit aus einem früheren Zustand des Noch-nicht-Gelassenhabens bzw. defizitären Gelassen-Seins resultiert, der nur von dem Menschen, nicht aber von der zeitlosen Perfektion Gottes ausgesagt werden kann. Demgegenüber resultiert die Abgeschiedenheit nicht notwendigerweise aus einem zeitlichen Vorgang des Sich-Abscheidens, sondern sie kann auch – und zwar als die fundamentale Seinsweise Gottes, die dem abgeschiedenen menschlichen Geist in der mystischen unio gna denhaft mitgeteilt wird – einen Zustand absoluten, mithin zeitlosen und damit immer schon gegebenen und nicht erst gewordenen Losgelöst-Seins von allen raum-zeitlichen, allen kreatürlichen Bestimmungen bezeichnen.

²⁴ Nach Schaefer, op. cit., 99, verrät der Traktat „in seiner Komposition den streng ordnenden Geist des Verfassers. Die Ausführungen sind gekennzeichnet durch ihren organischen Aufbau, der in seiner logischen Folge die Einheitlichkeit der Gedankenführung bewahrt.“ *Quint*, in DW V, 395, stellt „eine Geschlossenheit und innere Folgerichtigkeit des Ganzen“ fest. Entsprechend äußert er sich in: Das Echtheitsproblem ... art. cit., 40, 44 und in Meister Eckharts Traktat ... art. cit., 321; cf. auch J. M. Clark, Meister Eckhart. An Introduction to the Study of his Works with an Anthology of his Sermons, London 1957, 39sq.

Traktats anschließen, aus. Im ersten Teil wird nach Schaefer die Tugend der Abgeschlossenheit den drei Tugenden der Liebe, der Demut und der Barmherzigkeit gegenübergestellt, um „die Vorzugsstellung der Abgeschlossenheit vor allen anderen Tugenden“ zu erweisen, während der zweite Teil den Wesensbegriff und den Zustand der Abgeschlossenheit bestimmt²⁵.

J. Quint nimmt demgegenüber vier inhaltliche Hauptabschnitte des Traktats an: Der *erste* Abschnitt (cf. DW V, 400,2 – 410,6 sq.) möchte die Abgeschlossenheit als die höchste Tugend erweisen, indem er ihre Überlegenheit über alle anderen Tugenden, insbesondere über die „großen Tugenden der Liebe, der Demut und der Barmherzigkeit“ aufzeigt. Der *zweite* Abschnitt (cf. DW V, 410,8 – 422,12) ist dem Thema gewidmet: „*Abgeschlossenheit* erzwingt die Einigung mit Gottes *eigenschaft*“. Der *dritte* Abschnitt (cf. DW V, 423,1 – 432,10) fragt nach der *lûtern abegescheidenheit gegenwurf*, d. h. nach dem Gegenstand oder Bezugspunkt der Abgeschlossenheit. Schließlich bestimmt Eckhart im *vierten* und letzten Teil (cf. DW V, 433,1 – 435,14) des Traktats „das Leiden in der Nachfolge Christi, ... u. zw. auf dem Grunde der Demut, die das festeste Fundament der *abegescheidenheit* darstellt“, als den kürzesten Weg zur Abgeschlossenheit²⁶.

Von einer inhaltlichen *Dreiteilung* des Traktats geht E. Waldschütz aus: Nach der kurzen Einleitung (cf. DW V, 400,1 – 401,10), in der Eckhart den Grund für die Abfassung des Traktats darlegt, hebt nach Waldschütz der erste Teil (cf. DW V, 402,1 – 410,6) die Abgeschlossenheit von den Tugenden ab, der zweite Teil (cf. DW V, 410,8 – 422,12) behandelt die Abgeschlossenheit Gottes, der dritte Teil schließlich (cf. DW V, 423,1 – 432,10) bestimmt das Nichts als den Gegenstand der Abgeschlossenheit²⁷.

Eine inhaltliche Einteilung des Traktats in sechs Abschnitte hat D. Mieth vorgenommen: Nach der *Exposition* des Themas zeigt der *zweite* Abschnitt, daß Abgeschlossenheit jede Tugend übertrifft, und der *dritte* Abschnitt, daß Abgeschlossenheit die Einheit mit Gott erzwingt; mit „Gott ‚in sich selbst‘ ist Abgeschlossenheit, und alle Abgeschlossenheit hat dort ihren Grund“ ist der *vierte* Abschnitt betitelt, während der *fünfte* Abschnitt der „Abgeschlossenheit im Menschen“ und der *sechste* und letzte Abschnitt dem „Adel und Nutzen der Abgeschlossenheit“ und damit den „Folgerungen für die Lebenslehre“ gewidmet ist²⁸.

Der hier vorgestellte Rekonstruktionsversuch des systematischen Aufbaus des Traktats nimmt insgesamt *acht* verschiedene gedankliche Abschnitte an, deren Unterteilungen nicht in dieser groben Skizze, sondern erst bei unserer Interpretation berücksichtigt werden können:

²⁵ Cf. Id., op. cit., 99sq.

²⁶ Id., DW V, 394; id., „Das Echtheitsproblem ... art. cit., 40–44; id., „Meister Eckharts Traktat ... art. cit., 315–321. Diese Gliederung hat übernommen N. Largier, Meister Eckhart Werke II, 804.

²⁷ Cf. E. Waldschütz, Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate, Bonn 1978, 384, n. 9–11.

²⁸ Cf. Meister Eckhart, hg. v. D. Mieth, Olten/Freiburg i. Brsg. 1979, 81–98.

- I. Exposition der Fragestellung und der Grundthese des ganzen Traktats.
- II. Die Superiorität der Abgeschiedenheit über die traditionell höchsten Tugenden (Liebe, Demut, Barmherzigkeit).
- III. Die vollkommene Erkenntnis und die Allmacht des abgeschiedenen Geistes.
- IV. Die allgemeine Wesensbestimmung der Abgeschiedenheit als der fundamentalen Seinsweise Gottes.
- V. Der Gegenstand der Abgeschiedenheit: das reine Nichts.
- VI. Das Gebet des abgeschiedenen Herzens: Seine Einförmigkeit mit Gott.
- VII. Adel und Nutzen der vollkommenen Abgeschiedenheit.
- VIII. Der kürzeste Weg zur Abgeschiedenheit und ihr festestes Fundament.

4. Interpretation des Traktats

4.1. Exposition der Fragestellung und der Grundthese des ganzen Traktats

Die Frage, die der Traktat als ganzer zu beantworten versucht, bezieht sich auf die höchste und beste Tugend, „mit der sich der Mensch am allermeisten und am allernächsten Gott verbinden und mit der der Mensch von Gnaden werden könne, was Gott von Natur ist, und durch die der Mensch in der größten Gleichheit mit dem Bilde stände, das er in Gott war, in dem zwischen ihm und Gott kein Unterschied war, bevor Gott die Kreaturen erschuf.“²⁹ Der Traktat fragt also nach der höchsten (menschlichen) Tugend als der besten Voraussetzung für das Erreichen der gnadenhaft geschenkten Erfahrung der präexistent exemplarursächlichen Einheit des Menschen mit Gott, d. h. – in genuin eckhartischer Terminologie – der Gottes- bzw. Sohnesgeburt in der Seele. Eckharts in einer autobiographischen Reminiszenz emphatisch vorgetragene, durch seine Berufung auf die Autorität der heidnischen Meister wie auch der Hl. Schrift gleichsam beglaubigte³⁰ These

²⁹ Cf. DW V, 400,1 – 401,4 (die Übersetzungen aus dem Mittelhochdeutschen stammen vom Vf.); cf. *Quint*, DW V, 395; „Das Anliegen Eckharts ist demnach in diesem Traktat ... primär ethischer, nicht metaphysischer Natur. Es geht um die Voraussetzungen der Gottesgeburt, nicht um diese selber ... Daß sie [sc. die Gottesgeburt] gleichviel dauernd im Traktat als Ziel und Antrieb zur Bemühung um die *abegeseidenheit* indirekt gegenwärtig ist“, zeigt Quint anschließend anhand von zur Terminologie der Gottesgeburt gehörigen sprachlichen Indizien im Text des Traktats. Zur Formulierung „von Gnaden werden, was Gott von Natur ist“ für den Gnaden- bzw. Geschenk-Charakter der mystischen Einung cf. *Quint*, DW V, 440, n.2; das innergöttliche Bild-Sein des Menschen – als ein Moment des innertrinitarischen Sohnes als des konnaturalen Wesensbildes des Vaters – bezeichnet seine präexistente Seinsweise als Idee Gottes, cf. zur Bildtheologie Eckharts DW I, 270, 1–6; *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*, n. 7 (= LW V, 43, 14–44, 2); in Joh n. 23–27 (= LW III, 19, 5–21, 13); cf. hierzu *A. M. Haas*, *Sermo mysticus*, Dokimion 4, Freiburg/Schweiz 1979, 209–237.

³⁰ Cf. DW V, 400,1–401,7; dieser Hinweis hat den Charakter einer Wahrheitsversicherung, cf. hierzu *Schaefer*, op. cit., 221, *Waldschütz*, op. cit., 202.

erkennt der *lûterin abegescheidenheit* die Superiorität über alle anderen Tugenden dezidiert zu³¹. Den Grund für diese allgemeine Überlegenheit der *abegescheidenheit* sieht Eckhart in ihrer gänzlichen Beziehungslosigkeit zu allem Kreatürlichen und damit in ihrer völligen Unempfänglichkeit für alle kreatürlichen Einflüsse, während alle anderen Tugenden ein „Absehen auf die Kreatur“ und damit ein (Mit-)Bestimmt-Stein durch die Kreatur besitzen³². Die Abgeschiedenheit ist deshalb das *unum necessarium* des Menschen³³, weil sie es ist, „die allein zur *unio mystica* führen kann“. „Aufzuzeigen, weshalb nur sie ihrem Wesen nach geartet ist, zur Vereinigung mit Gott zu führen, ist das Anliegen des ganzen Traktats.“³⁴

4.2. Die Superiorität der Abgeschiedenheit über die traditionell höchsten Tugenden (Liebe, Demut, Barmherzigkeit)

4.2.1. Die Superiorität der Abgeschiedenheit über die Liebe

Mit für ihn charakteristisch autoritativem, an das jesuanische „Ich aber sage Euch“ erinnerndem Gestus setzt Eckhart seine Behauptung denen traditioneller Lehrautoritäten – sogar derjenigen des Apostels Paulus – entgegen³⁵, offensichtlich, weil sie seinem Bewußtsein entspringt, etwas objektiv Höheres und in diesem Falle sogar Höchstes und Letztgültiges zu dem in Frage stehenden Sachverhalt zu sagen. Mit zwei Beweis-Gründen versucht Eckhart die Überlegenheit, genauer: den ungleich höheren Wert der Abgeschiedenheit gegenüber der Liebe aufzuzeigen:

a. In ihrer höchsten Form übt die Liebe eine Zwingmacht auf den Menschen aus, Gott zu lieben, d. h. sich aus eigenem Vermögen heraus mit Gott vereinigen zu wollen. Die Abgeschiedenheit aber übt eine Zwingmacht auf Gott selbst aus, den Menschen zu lieben, d. h. sich mit dem abgeschiedenen Menschen aus eigenem, mithin göttlichem Vermögen heraus zu vereinigen. Gott aber kann sich aus seinem absoluten, vollkommenen Vermögen heraus unendlich besser mit dem Menschen vereinigen als sich der Mensch aus seinem unvollkommenen, immanent und daher auch in der Wirkung nach außen different bleibenden Vermögen mit Gott vereinigen kann³⁶. Daß eine

³¹ Cf. DW V, 401, 5: *Quint*, DW V, 438–40, hat erstens gezeigt, daß *abegescheidenheit* höchst wahrscheinlich eine genuine Wortprägung Meister Eckharts ist; und daß zweitens die lat. Äquivalente sowohl im Begriff der *separatio* als auch in dem der *abstractio* liegen. Allerdings bezeichnen die lat. Äquivalente nur die negative Seite dieses Begriffs im Sinne der Abtrennung und Loslösung des Geistes und nicht auch seine positive Seite, d. h. den Vollendungs-Zustand seines Losgelöstseins.

³² Cf. DW V, 401, 6sq.: ... wan alle tugende hânt etwaz ûfsehennes ûf die crêâtûre, sô stât abegescheidenheit ledic aller crêâtûre.

³³ Cf. DW V, 401, 8–10; cf. hierzu *Quint*, DW V, 440, n. 5; cf. auch aus der Martha-Maria-Predigt 86 DW III, 486, 3sqq.

³⁴ *Quint*, Meister Eckharts Traktat... art. cit., 315.

³⁵ Cf. DW V, 402, 1–3; *ibid.*, 404, 8sq.

³⁶ Cf. DW V, 402, 3–403, 1: *Von êrste dar umbe, wan daz beste, daz an der minne ist, daz ist, daz si mich twinget, daz ich got minne, sô twinget abegescheidenheit got, daz er mich minne. Nû ist vil edellicher, daz ich twinge got ze mir, dan daz ich mich twinge ze gote. Und ist daz dâ von, wan got*

Vereinigung von Gott und Mensch grundsätzlich nur von Gott selbst als dem wesenhaft Einfachen und daher auch vollkommen unifizierend Wirkenden, nicht aber aus menschlich-vielheitlichem Vermögen herbeigeführt werden kann, wird von Eckhart auch andernorts betont³⁷. Den zentralen Satz des Arguments, daß nämlich die Abgeschiedenheit Gott zwingt, den Menschen zu lieben bzw. sich mit ihm zu vereinigen, beweist er mit einem weiteren, gleichfalls syllogistisch strukturierten Argument: Nach der aristotelischen (und stoischen), auch von Eckhart rezipierten sog. *sedes naturalis*-Lehre befindet sich jede Entität notwendigerweise an dem ihr eigenen, natürlichen Ort³⁸. Diese Lehre wird von Eckhart universell gefaßt und damit auch auf Gott angewandt: Der natürliche Ort Gottes ist Einheit und Lauterkeit, für die wiederum Abgeschiedenheit konstitutiv ist³⁹. Daher, so folgert Eckhart, muß Gott aus eigener Wesensnotwendigkeit heraus sich selbst einem abgeschiedenen Herzen geben⁴⁰; das „Müssen Gottes“, die durch sein Wesen als absolute Einheit bedingte und insofern wesensnotwendige Güte Gottes, d. h. seine durch sein Wesen bedingte Notwendigkeit zur Selbstmitteilung (ad extra) an die abgeschiedene, von nichts Kreatürlichem mehr bewegte menschliche Seele⁴¹, formuliert ex parte dei denselben metaphysischen Sachverhalt, den Eckhart in bewußt paradoxer Zuspitzung ex parte hominis als ein Gott-Zwingen des völlig demütigen Menschen bzw. des abgeschiedenen Herzens oder etwa als sein Gebieten über Gott auch

kan sich inwoellicher vüegen ze mir und baz vereinigen mit mir, dan ich mich künde vereinigen mit gote.

³⁷ Cf. DW III, 175,5: *Niemermê enmac ich got gesehen wan in dem selben, dâ got sich selben inne sibet.* Cf. DW V, 21, 12sq.; cf. auch n. 64.

³⁸ Cf. hierzu die von Quint, DW V, 441, n. 11, genannten Stellen.

³⁹ Cf. DW V, 403, 3sq.: *Nû ist gotes natürlîchîu eigen stat einicheit und lüterkeit, daz kumet von abegescheidenheit.* Cf. hierzu DW V, 441, n.12; Einfachheit und Lauterkeit sind also „für Eckhart selbst schon abgeleitete Modi der Abgeschiedenheit“ (Waldschütz, op. cit., 206); cf. auch N. Largier, *Meister Eckhart Werke I*, 803–807; zum reinen Herzen als dem eigenen Ort Gottes cf. DW I, 80, 8sqq.: *Got enhat kein eygner statt dan ein rein hertz und ein reine sel: ... waz ist ein rein hertz? daz ist rein, daz von allen creaturen ist gesündert und gescheiden.*

⁴⁰ Cf. DW V, 403, 4sq.: *Dâ von muoz got von nôt sich selber geben einem abegescheidenen herzen.* Waldschütz, op. cit., 206, hat in dieser Aussage zu Unrecht einen argumentativen Zirkel gesehen: Zwar „kann der Mensch nur Gottes Stätte sein in Abgeschiedenheit“; das bedeutet aber nicht, daß die Abgeschiedenheit des Menschen erst durch das Kommen Gottes „an seine Stätte“ (ibid.) entstehen müßte, sondern nur, daß erst der abgeschiedene Mensch Gottes stets unmittelbare Anwesenheit als solche auch unmittelbar erfährt.

⁴¹ Zu diesem „Müssen“ Gottes auf Grund seiner Güte bzw. Liebe cf. DW V, 187,7–188,2; DW I, 71,7–72,2; 73, 12sq.; 149, 1–12(1); 385,7–11; DW III, 81, 1; 81, 3–9; zu diesem „Müssen“ Gottes cf. S. Ueda, *Über den Sprachgebrauch Meister Eckharts: ‚Gott muß ...‘ in: Glaube, Geist, Geschichte, Festschrift für E. Benz, ed. G. Müller/W. Zeller, Leiden 1967, 266–277* (mit zahlreichen Stellenangaben): In diesem eindringlichen Aufsatz hat Ueda gezeigt, daß nach Eckhart das „Müssen“ Gottes und das Gott-Zwingen des Menschen nur die beiden Seiten ein und derselben Beziehung zwischen Gott und Mensch darstellen, auch wenn er diese Beziehung mit den Attributen „unpersönlich“, „unwillkürlich“ und „dynamisch“ eher aus einer buddhistischen, nicht immanent-christlichen, Perspektive charakterisiert. Ueda hat ebenfalls gezeigt, daß nach Eckhart Gott zwar – als seine Grund-Eigenschaft ad extra – gut ist durch sein Wesen, aber nicht gut in sich selbst, d. h. in seinem Wesen, das vielmehr absolute Einheit ist.

außerhalb des Abgeschiedenheits-Traktats expliziert⁴²: Das „Gott-Zwingen“ von seiten des abgeschiedenen Herzens darf daher nicht im Sinne einer ohnehin unmöglichen Verfügungsgewalt eines anderen über Gott mißverstanden, sondern muß als Ausdruck für die alleine durch sein Wesen bzw. seine Natur bedingte Notwendigkeit Gottes zur Selbstmitteilung an die abgeschiedene, ihrer kreatürlichen Eigenwirksamkeit völlig entäußerte (menschliche) Seele aufgefaßt werden⁴³. Das wahrhaft abgeschiedene Herz erfährt deshalb „zwangsläufig“ Gott selbst unmittelbar, weil Gott, wie weiter unten deutlich wird, nur im Nichts wirken kann und wirken muß. Daß er aber nur im Nichts wirken kann und wirken muß, ist durch seine wesenhafte Einfachheit bedingt: Weil es kein seinsmäßig anderes zu etwas absolut Einfachem geben kann – denn sonst wäre das vollkommen Einfache gegen dieses begrenzt, mithin schon durch Anfang und Ende bestimmt –, kann es selbst ad extra nur im Nichts wirken; und es muß im Nichts wirken, weil es – als absolut Einfaches – alles erfüllen muß, da es gegen nichts begrenzt sein kann.

b. Das zweite Argument für die Höherwertigkeit der Abgeschiedenheit gegenüber der Liebe hat folgende Gestalt: Die Liebe zwingt den Menschen dazu, alle Dinge um Gottes willen zu ertragen⁴⁴, während die Abgeschiedenheit den Menschen dazu bringt, für nichts anderes als für Gott empfänglich zu sein. Dies aber ist viel wertvoller, denn im Leiden hat der Mensch

⁴² Cf. DW I, 234, 14–237, 4: „Gott unterläßt es in seiner Gutheit nicht, sich völlig in einen vollkommen demütigen Menschen zu ergießen, er wird gezwungen dazu, es notwendig tun zu müssen. Der wahrhaft demütige Mensch braucht Gott nicht zu bitten, er kann Gott gebieten, denn die Höhe der Gottheit hat es auf nichts anderes abgesehen als auf die Tiefe der Demut, ... Der demütige Mensch ist Gottes so gewaltig, wie er seiner selbst gewaltig ist, und alles, was in den Engeln ist, das ist dieses demütigen Menschen Eigen; was Gott wirkt, das wirkt der demütige Mensch, und was Gott ist, das ist er: ein Leben und ein Sein... Wenn ein Mensch recht demütig wäre, müßte Gott entweder seine ganze Gottheit verlieren und müßte sich ihrer völlig entäußern, oder er müßte sich ausgeießen und müßte ganz in den Menschen fließen.“ Gleiches wird – mit nahezu identischem Wortlaut – in Predigt 15 ausgesagt, noch erweitert um die Erwähnung der Willenseinheit des vollkommen demütigen Menschen mit Gott, der sich ihm unmittelbar mitgeteilt, d. h. mit seiner eigenen, mithin göttlichen Wirksamkeit gnadenhaft überformt hat, cf. DW I, 246, 10–21: „Ja, der demütige Mensch braucht darum ‚Gott‘ nicht zu bitten, sondern er kann ihm wohl gebieten, denn die Höhe der Gottheit kann es auf nichts anderer absehen als auf die Tiefe der Demut; denn der demütige Mensch und Gott sind Eins und nicht Zwei. Dieser demütige Mensch ist Gottes so gewaltig, wie er seiner selbst gewaltig ist; und alles das Gute, das in allen Engeln und in allen Heiligen ist, das ist alles sein Eigen, so wie es Gottes Eigen ist. Gott und dieser demütige Mensch sind ganz Eins und nicht Zwei; denn, was Gott wirkt, das wirkt auch er, und was Gott will, will auch er, und was Gott ist, das ist auch er; ein Leben und ein Sein. Ja, bei Gott, wäre dieser Mensch in der Hölle, Gott müßte zu ihm in die Hölle, und die Hölle müßte für ihn ein Himmelreich sein. Gott muß dies notwendig tun, er würde gezwungen, dies tun zu müssen.“

⁴³ Bezeichnenderweise spricht Eckhart an einer Stelle sogar davon, daß seine eigene Natur Gott zur Güte, d. h. dazu zwingt, den Menschen zu lieben, cf. Pf. 231, 13sq.: *Ich wil des gote niemer gedanken, daz er mich minnet, wan er enmac es niht geläzen, er welle oder enwelle, sin nature twinget in dar zuo. Ich wil im des danken, daz er es niht geläzen mac von siner güete, er müeze mich minnen.*

⁴⁴ Quint, DW V, 442, n. 14, verweist darauf, daß in der α -Gruppe der Handschriften diese Aussage als Zitat aus 1 Cor 13,7 ([caritas] omnia suffert) gekennzeichnet ist.

noch einen intentionalen Bezug zu der Kreatur, von der ihm das Leiden zugefügt wird⁴⁵, während die Abgeschiedenheit gänzlich ohne einen solchen Bezug nach außen und damit zur Kreatur in sich verharret⁴⁶. Im Leiden ist der Mensch noch im Willen beeinflussbar von der Kreatur, in der Abgeschiedenheit aber nicht mehr. Denn der abgeschiedene Mensch ist nur noch für Gott empfänglich. Nur für Gott empfänglich zu sein aber ist in dem Maße besser als auch für die Kreatur empfänglich zu sein, in dem das Empfangene, Gott selbst, besser bzw. „edler“ ist als die Kreatur, nämlich unendlich viel. Auch hier wird der Kernsatz des Arguments – daß die Abgeschiedenheit alleine für Gott empfänglich ist – eigens bewiesen: Alles, was aufgenommen wird, muß in etwas, „d. h. in einem zur Aufnahme fähigen Etwas“⁴⁷, aufgenommen werden. Die Abgeschiedenheit als die höchste menschliche Tugend bzw. als der höchste für den Menschen erreichbare habitus⁴⁸ aber ist dem Nichts, der Negation aller Bestimmungen, so nahe, daß von ihrem Quasi-Nichts nichts anderes aufgenommen werden und in ihm enthalten sein kann als das Nichts Gottes, als die Negation aller formbezogenen und damit kategorialen Bestimmungen, die Gott selbst auf Grund seiner wesenhaften Einfachheit ist. M. a. W.: Aufnahmefähig ist das Quasi-Nichts der Abgeschiedenheit⁴⁹ für kein Etwas, für keine form- und damit kategorial bestimmte Entität, – weil etwas nur in einem Etwas aufgenommen werden kann –, sondern nur für das (überkategoriale) Nichts Gottes⁵⁰. Diesen hier von seiten des Aufnahmefähigen ausgedrückten metaphysischen Sachverhalt, daß das Nichts nur für Gott empfänglich ist, bringt Eckhart auch andernorts zur Sprache, etwa dort, wo er sagt, daß nur ein solcher Mensch, der „nichts“ ist, d. h. sich aller inneren Formen und Bilder entledigt hat, in das bloße Sein des göttlichen Geistes versetzt werden kann, sofern dessen Natur darin liegt, niemandem gleich zu sein⁵¹. Weil der eigene Wille des im Zustand der Abgeschiedenheit befindlichen Menschen erloschen ist und daher auch nicht mehr beeinflusst wird von kreatürlichen Impulsen, deshalb wird sein (abgeschiedener) Geist nicht mehr von kreatür-

⁴⁵ Cf. DW V, 17, 9–14; cf. hierzu *Schaefer*, op. cit., p. 223: „Leiden ist mit Geschöpflichem untrennbar verknüpft, ja wird durch das Geschöpfliche bewirkt.“

⁴⁶ Cf. DW V, 403, 7–404, 1.

⁴⁷ *Quint*, DW V, 442, n. 17.

⁴⁸ Von einem habitus des Menschen kann man bei der Abgeschiedenheit allerdings nur in bezug auf den Vorgang des Sich-Abscheidens, nicht aber bezüglich des Zustands der Abgeschiedenheit sprechen, der vielmehr als „reiner Akt“ (*O. Langer*, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie*. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit, München–Zürich 1987, 175) erscheint.

⁴⁹ Cf. DW V, 405, 3–5: *Nū rüeret abegescheidenheit alsô nâhe dem nihte, daz zwischen volkomener abegescheidenheit und dem nihte kein dinc gesîn enmac.*

⁵⁰ Cf. DW V, 404, 1–7; cf. hierzu DW V, 442, n. 17, und *Schaefer*, op. cit., 192, n. 11.

⁵¹ Cf. DW III, 322, 2–6; den Gedanken, daß Gott nur im oder aus dem Nichts, d. h. aus keiner Materialursache, wirken kann, hat vor allem Johannes Tauler breit entfaltet, cf. hierzu *Vf.*, „Selbsterfahrung und Gotteserfahrung. Zum Individualitätsbewußtsein bei Johannes Tauler“, in: *Individuum und Individualität im Mittelalter* (MM 24) Berlin–New York 1995, 651–654.

lichen Formen und Bildern geprägt und bestimmt⁵² und ist daher ein Nichts an (eigener) Bestimmtheit und damit pure Empfänglichkeit für das göttliche Wirken.

4.2.2. Die Superiorität der Abgeschlossenheit über die Demut

Auch für diese Überlegenheit der Abgeschlossenheit bringt Eckhart zwei Argumente: a. Zwei Tugenden sind stets besser als eine Tugend alleine. Die Demut schließt nicht Abgeschlossenheit in sich, wohl aber vollkommene Abgeschlossenheit die vollkommene Demut. Denn während die Demut zwar auf die „Vernichtung des eigenen Selbst“, d. h. die völlige Aufhebung des eigenen, selbst gewirkten Wollens, zielt und danach strebt, so ist sie noch in dieser aufhebenden Tätigkeit begriffen und hat den vollendeten Zustand des völligen Erlöschenseins der eigenen Willenstätigkeit und folglich auch des Bestimmtheits durch weltlich-kreatürliche Impulse und damit den Zustand vollkommener Abgeschlossenheit noch nicht erreicht, so daß zwar Demut ohne Abgeschlossenheit, nicht aber vollkommene Abgeschlossenheit ohne Demut besteht; denn das existentielle Nichts der Abgeschlossenheit, das die wesenhafte Nichtigkeit der Kreatur verifiziert, schließt vollkommene Demut im Sinne einer vollständigen „Vernichtung des Selbst“ als ihre notwendige Bedingung ein. Wer daher die Abgeschlossenheit besitzt, besitzt stets zugleich zwei Tugenden, Demut und Abgeschlossenheit, während der nur Demütige alleine diese eine Tugend besitzt⁵³. b. Das zweite Argument ist „zentriert um den Gegensatz von Heraustreten und Insichbleiben.“⁵⁴ Ein vollkommen demütiger Mensch geht aus sich selbst heraus auf die Kreaturen zu, denn er neigt oder beugt sich selbst unter alle Kreaturen, während die Abgeschlossenheit vollkommen in sich selbst, d. h. beziehungslos bleibt zu allen Kreaturen⁵⁵. Jedes In-sich-Bleiben von etwas aber ist viel edler als sein Aus-sich-heraus-Gehen⁵⁶, denn mit diesem ist im kreatürlichen Bereich stets eine Differenzierung, Teilung und damit Schwächung verbunden. Während die vollkommene Demut noch etwas will, näm-

⁵² Zur Form- und Bildlosigkeit des abgeschiedenen Geistes bzw. der Abgeschlossenheit der Vernunft cf. DW I, 250, 6sq., 11sq.: *wie mag das gesin, das abegeschaidenheit des verstantniss sunder form vnd bild...*

⁵³ Cf. DW V, 404, 8–405, 6; zum Ganzen cf. *Langer*, op cit., 177: „Auch die Tugend der Demut, von der Eckhart Abgeschlossenheit unterscheidet ... ähnelt ihr einerseits durch den ihnen beiden eigenen Vollzug der Vernichtung des Selbst, differiert aber andererseits, weil Demut noch im Prozeß des Absterbens befangen ist, während Abgeschlossenheit, die das Selbst vollkommen vernichtet hat, sich unbeweglich in diesem von der Demut erstrebten Ziel hält.“

⁵⁴ *Ibid.* 177.

⁵⁵ Cf. DW V, 405, 7–406, 7; cf. hierzu *Quint*, DW V, 443, n. 26: Eckhart sucht „das völlig in sich ruhende und beziehungslose Sein der abegeschaidenheit näherhin zu bestimmen durch Negierung aller Beziehungsmöglichkeiten des Gleich- oder Ungleichseins, des Drüber- oder Drunterseins im Hinblick auf eine Kreatur.“ Zum fehlenden Außenbezug des abgeschiedenen Geistes cf. DW I, 250, 11–13: *wie mag das gesin, das abegeschaidenheit des verstantniss ... in im selbst allü ding verstat sunder uskeren ond verwandlung sin selbes?*

⁵⁶ Cf. DW V, 405, 10sq.: *Nü enmac kein üzgang niemer sô edel werden, daz innebliben ensî vil edeler in im selber.* Cf. hierzu DW V, 443, n. 25.

lich unter allen Kreaturen zu stehen, will die Abgeschiedenheit nichts sein, d. h.: Der in der Abgeschiedenheit alleine wirksame göttliche Wille ist auf kein Etwas, auf kein „Dies oder Das“, auf nichts kreatürlich Vereinzelt, er ist vielmehr alleine auf sich selbst bezogen, so daß die Abgeschiedenheit „nichts anderes will als sein“⁵⁷. Beide Aussagen, das Nichts-sein-Wollen der Abgeschiedenheit und die Aussage, daß sie nichts anderes als sein will, widersprechen sich daher keineswegs, wenn man berücksichtigt, daß in beiden Fällen das Subjekt des Wollens der im abgeschiedenen Menschen wirksame Wille Gottes ist.

Nach Art eines scholastischen Traktats stellt sich Eckhart dann selbst einen gewichtigen Einwand gegen seine Behauptung, daß die Abgeschiedenheit die höchste Tugend sei: Warum hat die Mutter Gottes, in der als dem reinen Menschen alle Tugenden vollkommen gegenwärtig sein mußten, sich ihrer Demut (nach Luc 1,48) und nicht ihrer Abgeschiedenheit gerühmt, wenn doch die Abgeschiedenheit die höchste Tugend sein soll? Eckharts Antwort auf diesen Selbsteinwand ist genau genommen zweigeteilt: In einem ersten Argument qua revelatione verweist er auf das Vorbild Gottes, dessen Demut ihn zu seiner Menschwerdung veranlaßte, während seine Abgeschiedenheit davon völlig unbewegt und unbeeinflusst blieb. Und weil Maria sich nach dem Vorbild Gottes verhielt und deshalb in ihrer Abgeschiedenheit von der Menschwerdung Gottes in ihr unbewegt blieb, wußte sie, daß Gott dabei auf das bewegende Moment ihrer Demut und nicht auf ihre Abgeschiedenheit schaute. Qua ratione – und darin liegt das weitaus stärkere und beweiskräftigere Argument – zeigt Eckhart anschließend, daß der Einwand sich selbst widerspricht: Denn ein Sich-Rühmen, d. h. ein reflexiver Selbstbezug, schließt ein – und sei es ein vergleichsweise geringfügiges – Aus-sich-heraus-Treten ein, um sich überhaupt auf sich selbst reflexiv beziehen zu können. Die (vollkommene) Abgeschiedenheit aber schließt, wie bereits gesehen, jegliches Aus-sich-heraus-Treten aus. Hätte Maria sich ihrer Abgeschiedenheit gerühmt, so hätte sie diese damit beschädigt, was bei Maria aber unmöglich ist⁵⁸.

4.2.3. Die Superiorität der Abgeschiedenheit über die Barmherzigkeit

Eckhart definiert die Barmherzigkeit als ein mitleidvolles Herausgehen des Menschen aus sich selbst auf den leidenden Mitmenschen zu. In dieser Definition ist die Unterlegenheit der Barmherzigkeit gegenüber der Abgeschiedenheit bereits impliziert: Denn die Abgeschiedenheit tritt nicht aus

⁵⁷ Cf. DW V, 406,6–9: *si [sc. volkomeniu abegescheidenheit] enwil niht anders wan sîn. Daz si aber welle diz oder daz sîn, des enwil si niht. Wan swer wil diz oder daz sîn, der wil etwaz sîn, sô enwil abegescheidenheit nihtes niht sîn.*

⁵⁸ Der Einwand wird formuliert in DW V, 406,9–407,7; das erste Argument Eckharts in DW V, 407,7–408,7; das zweite Argument in DW V, 408,7–409,3; die Zweiteilung von Eckharts Antwort und der unterschiedliche epistemische Status beider Argumente ist bislang m.W. noch nicht bemerkt worden.

sich heraus noch läßt sie sich durch irgendetwas betrüben: Weil die Eigenwirksamkeit des kreatürlichen Willens im abgeschiedenen Menschen vollkommen aufgehoben ist, wird dieser durch nichts mehr betrübt, d. h. durch nichts Kreatürliches mehr im Willen bewegt. Solange der Wille des Menschen aber noch von kreatürlichen Einflüssen bewegt werden kann, solange steht es, wie Eckhart auch andernorts immer wieder betont, nicht recht um den Menschen, weil er dann nicht alleine für Gott empfänglich ist und nicht alleine von Gott und seinem Willen bewegt wird⁵⁹. Am Ende dieses zweiten inhaltlichen Abschnitts des Traktats faßt Eckhart dessen allgemeines Ergebnis in einem Satz zusammen: Die Abgeschiedenheit ist die makellose Tugend, die den Menschen am meisten mit Gott verbindet⁶⁰. Der innere Grund für die Reihenfolge, in der Eckhart die traditionell höchsten Tugenden mit der Abgeschiedenheit vergleicht, liegt m. E. in dem Kriterium des zunehmenden Maßes an Ähnlichkeit bzw. Übereinstimmung dieser Tugenden mit der Abgeschiedenheit⁶¹: In der unbedingten Gottesliebe ist der eigene, kreatürliche Wille und damit auch der Geist des Menschen von seiner eigenen Gottesvorstellung – und insofern noch von etwas Kreatürlichem – in höchstem Maße bewegt bzw. geprägt; in der Demut beschneidet und beschränkt sich der menschliche Wille zwar selbst, obschon er noch auf die Kreatur, wenn auch im negativen Modus der Selbsterniedrigung, bezogen ist; in der Barmherzigkeit ist die Selbstentäußerung des menschlichen Willens am größten und dennoch nicht vollkommen, weil auch hier der Wille noch von Kreatürlichem bewegt wird. Diese Steigerung der Vergleichsgegenstände dient der Heraushebung der Abgeschiedenheit, deren Vollkommenheit in ihrem In-sich-Bleiben bzw. in ihrer Bewegungslosigkeit begründet liegt, für die wiederum die vollkommene Aufhebung der Eigenwirksamkeit des (kreatürlichen) Willens konstitutiv ist.

⁵⁹ Cf. DW V, 409, 7–4; cf. auch DW V, 444, n. 35; im Hintergrund der Definition der Barmherzigkeit dürfte die Grundbedeutung von *misericordia* als *miserum cor habere* stehen, cf. hierzu auch Langer, op. cit., 177. Mit diesem Verständnis der Barmherzigkeit als einer sozialen Tugend des Menschen darf nicht die wesensimmanente Barmherzigkeit Gottes bzw. sein „Werk der Barmherzigkeit“ verwechselt werden, von dem Eckhart in der Predigt 7 (*Populi eius qui in te est, misereberis*) spricht: Denn diese wesenhafte Barmherzigkeit Gottes ist seine authentische Selbstmitteilung, die Selbstgabe seiner ihm immanenten All-Einheit als des „unergründlichen Meeres“ an die vollkommen abgeschiedene Seele, cf. DW I, 121, 1–13; die für ein oberflächliches Verständnis naheliegende Kritik des unsozialen Charakters der Abgeschiedenheit verkennt erstens die Grundfrage des Traktats, der es um jene Tugend geht, die für die Einung des Menschen mit Gott die *conditio sine qua non* ist; und sie verkennt zweitens, daß das beste Sozialverhalten des Menschen nach Eckharts Verständnis nur durch die Wirksamkeit des göttlichen Willens im Menschen und damit – als deren notwendige Bedingung – durch die Abgeschiedenheit des Menschen realisiert wird; zu dieser Kritik cf. Waldschütz, op. cit., 216sq.

⁶⁰ Cf. DW V, 410, 4–6.

⁶¹ Cf. hierzu auch Langer, op. cit., 177: „Die drei Tugenden enthalten Elemente von Abgeschiedenheit, sind je auf ihre Weise angefangene Abgeschiedenheit.“

4.3. Die vollkommene Erkenntnis und die Allmacht des abgeschiedenen Geistes

Auch wenn die vollständige Aufhebung der Eigenwirksamkeit seines kreatürlichen Willens konstitutiv ist für die Abgeschiedenheit des Menschen, so ist diese doch eine Bestimmung des *Geistes* und nicht des Willens. Dies geht sowohl aus Eckharts Avicenna-Zitat⁶² als auch aus seiner Definition der Abgeschiedenheit eindeutig hervor. Eckhart zitiert bzw. interpretiert Avicenna in dem Sinne, daß dem abgeschiedenen Geist eine vollkommene Erkenntnis und eine vollkommene Zwingmacht bzw. Allmacht seines Willens eignet, so daß er sogar Gott zu sich, zu seinem Sein zwingt⁶³. Vollkommenheit seines Erkennens und Wollens aber kann dem abgeschiedenen Geist nur insofern zugesprochen werden, als in ihm das göttliche Erkennen und Wollen selbst wirksam ist. Die Zwingmacht des abgeschiedenen Geistes gegenüber Gott expliziert wiederum nichts anderes als die durch sein Wesen bedingte Notwendigkeit Gottes zu seiner Selbstmitteilung, d. h. der Mitteilung seiner eigenen Wirksamkeit, an den abgeschiedenen, nur für ihn empfänglichen Geist. Wenn der abgeschiedene (menschliche) Geist sich aller in ihn eindringenden kreatürlichen Formen und akzidentellen Bestimmungen entledigt und damit alles ihn von Gott Trennende und Entzweieude aufgehoben hat, dann muß er Gottes *eigenschaft*, die Eigentümlichkeit des göttlichen Wissens und Wollens, annehmen, dann muß Gott aus eigener Seinsnotwendigkeit heraus sein eigenes Wissen und Wollen in ihm hervorbringen. Denn seine *eigenschaft* kann Gott nur sich selbst und damit zugleich nur jenem Geist geben, der alles ihn von Gott Trennende aufgehoben hat, ohne dadurch selbst zu Gott zu werden⁶⁴. Weil alleine Gottes

⁶² Cf. DW V, 410, 7–411, 1; *Quint*, hat in DW V, 445, n. 38, die zugrundeliegende Stelle bei Avicenna nachgewiesen und in Meister Eckharts Traktat ... art. cit., 310sq., die sachlichen Parallelen zwischen Avicennas Ausführungen zur *anima nobilis* und dem *adel des geistes* bei Eckhart markiert, die Verbindung zu einem anderen, sachlich entsprechenden Zitat Eckharts aus der gleichen Schrift Avicennas (cf. LW III, 217sq.) aufgewiesen und diese Indizien zu Recht zu einem weiteren Echtheitskriterium des Abgeschiedenheits-Traktats erhoben.

⁶³ Cf. DW V, 410, 7–411, 1; cf. hierzu die Parallelstelle in DW I, 250, 6sq., auf die *Quint* in DW V, 445, n. 39, hingewiesen hat.

⁶⁴ Cf. DW V, 411, 2–5: *und möchte er gestân formelôsich und âne alle zuovelle, sô naeme er gotes eigenschaft an sich. Daz enmac aber got niemanne geben dan im selber; dâ von enmac got niht mër getwon, dem abegescheidenen geiste, wan daz er sich selben im gibet.* Diese äußerst schwierige Stelle hat nicht von ungefähr grundsätzlich differierende Interpretationen hervorgebracht: Während *Schaefer*, op. cit., 226, und *Quint* (in DW V, 445, n. 39 u. 40; id., ‚Das Echtheitsproblem‘, art. cit., 42; id., Meister Eckharts Traktat, art. cit., 317; *Waldschütz*, op. cit., 221, scheint sich dieser Position anzuschließen – auch wenn er sich dem textlichen Problem in seiner ganzen Schärfe ebenfalls nicht stellt –, wenn er in bezug auf diesen Passus von dem Entwurf einer Utopie, einem radikalen Sein-Können des Menschen spricht) unbesehen, d. h. ohne auf den Irrealis der Gegenwart *möhte er ... sô naeme er*, interpretierend Bezug zu nehmen, davon ausgehen, daß Eckhart dem abgeschiedenen menschlichen Geist zuspricht, Gottes *eigenschaft*, d. h. – nach *Quint*, DW V, 541, – Gottes eigenes Sein zu empfangen, versteht *Langer*, op. cit., 178, den genannten Irrealis im Sinne einer prinzipiellen, unaufgebbaren Gebundenheit des endlichen Geistes an seine kreatürliche Seinsform und deren akzidentelle Bestimmungen, „die eine vollkommene Selbstmitteilung Gottes unmöglich machen“ (ibid.) und damit als eine Einschränkung des Vermögens „des

Erkennen und Wollen in dem abgeschiedenen Menschen wirksam sind, kann er durch nichts Vergängliches und Sinnliches mehr bewegt werden, er ist einzig und alleine bewegt von göttlichem Leben und daher gleichsam tot für die Welt⁶⁵.

4.4. Die allgemeine Wesensbestimmung der Abgeschiedenheit als der fundamentalen Seinsweise Gottes

Aus ihrem Vergleich mit den traditionell höchsten Tugenden und aus ihrer Wirkung, insbesondere ihrer Allmacht, ist der innere Adel der Abgeschiedenheit offensichtlich geworden und läßt die Frage nach ihrem Wesen aufkommen. Eckharts Definition der „rechten Abgeschiedenheit“ als der völligen Unbeweglichkeit des Geistes im Sinne seiner Nichtbewegbarkeit von außen weist Abgeschiedenheit als eine Bestimmung des Geistes aus⁶⁶; und zwar, wie erst im Anschluß an diese Definition deutlich wird, als eine göttlich überformte Bestimmung des menschlichen Geistes: Die vollkommene, „unbewegliche Abgeschiedenheit“ ist jene dem Menschen von Gott gnadenhaft geschenkte, mithin göttlich überformte Bestimmung des (menschlichen) Geistes, die den Menschen in die – für ein Geschöpf – größtmögliche Gleichheit mit Gott bringt. Denn das innerste Gott-Sein, die Göttlichkeit Gottes liegt in seiner unbeweglichen, d. h. nicht von außen beweg- bzw. beeinflussbaren Abgeschiedenheit, die konstitutiv ist für die Lauterkeit Gottes, d. h. für sein Nichtberührtwerden von und Nicht-Vermischtwerden mit allem anderen, mithin Vielheitlich-Kreatürlichem, sowie

abgeschiedenen Geistes, Stätte Gottes zu sein“ (ibid.). Diese auch von *Largier* (cf. id., Meister Eckhart Werke II, op. cit., 810: „Könnte der Geist sich von der kreaturhaften Bestimmung – vermittelte Form, Akzidenz – lösen, würde er zu Gott, der allein diesen Bestimmungen enthoben ist.“) vertretene Deutung setzt sich allerdings in einen Widerspruch zu der anschließenden Aussage, daß Gott sich selbst und damit seine *eigenschaft*, die er nur sich selbst geben kann, dem abgeschiedenen Geist gibt. Geht man von dieser Konsequenz aus, so muß man versuchen, den genannten Irrealis nicht im Sinne einer prinzipiellen, sondern nur einer faktischen Form- und Akzidenz-Gebundenheit des endlichen Geistes zu verstehen, die aber prinzipiell aufhebbar ist und aufgehoben werden soll. Die Möglichkeit einer solchen Aufhebung ohne eine gleichzeitige Aufhebung des menschlichen Seins selbst ist aber in Frage zu stellen, sofern es auch nach eckhartscher Auffassung stets die Form ist, die das Sein verleiht, cf. LW I/1 53,4; LW II, 55,11–12; LW II 58,15–59,1; LW V, 82,2–4. Diese Konsequenz wiederum ließe sich nur vermeiden, wenn man *gestân formelôsichlich* und *âne alle zuovelle* nicht auf die kreatürliche Seinsform des Menschen, sondern auf die in den menschlichen Geist von außen eindringenden bzw. von ihm aufgenommenen kreatürlichen Formen bezieht und unter der *eigenschaft* Gottes nicht dessen (göttliches) Sein, sondern seine Wirksamkeit, d. h. sein Erkennen und Wollen versteht, – wogegen allerdings der Wortlaut der Formulierung spricht. Eine glatte und allseits befriedigende Interpretation dieser Textstelle wird es daher schwerlich geben können.

⁶⁵ Cf. DW V, 411,6–10; zu dem bei Eckhart sehr häufigen Zitat von Gal 2,20 cf. die in LW IV, 199, n. 1, genannten Parallelstellen.

⁶⁶ Cf. DW V, 411,12–412,3: *Hie solt du wizzen, daz rehtiu abegeseidenheit niht anders enist, wan daz der geist alsô unbeweglich stande gegen allen zuovellen liebes und leides, êren, schanden und lasters als ein blygin berc unbeweglich ist gegen einem kleinen winde*. Daß diese Definition der Abgeschiedenheit sich primär auf einen (wenn auch gnadenhaft geschenkten) Zustand des menschlichen Geistes bezieht, geht aus ihrem Inhalt eindeutig hervor, zu dem es zahlreiche parallele Stellen bei Eckhart gibt, cf. hierzu DW V, 446, n. 44.

für seine (wesenhafte) Einfaltigkeit, d. h. für sein Ausschließen alles Manigfaltigen, und für seine Unwandelbarkeit. Die gnadenhafte Überformung des Menschen mit der Abgeschiedenheit Gottes wird von Eckhart als ein Prozeß beschrieben, dessen Struktur zumindest andeutungsweise die spiegelbildliche Umkehrung dieser innergöttlichen Konstitutionsverhältnisse darstellt und der den Geist des Menschen daher (erfahrungshaft) über die Lauterkeit, Einfaltigkeit und Unwandelbarkeit in die Abgeschiedenheit Gottes führt. Dieser äußerste, gnadenhaft gewirkte Läuterungsprozeß reinigt den menschlichen Geist von allen vergänglichen bzw. kreatürlichen Eindrücken und Momenten. Daß es dieser Läuterung bedarf, erklärt sich aus dem Zielpunkt dieses Prozesses: Auf Grund der wesenhaften Einfachheit Gottes kann der Mensch in ein Entsprechungsverhältnis, in eine Gleichheit zu Gott nur gelangen, wenn sein Wille von nichts Vielheitlichem mehr bewegt und damit geteilt bzw. wenn sein Geist nicht mehr von vielheitlichen Formen und Bildern geprägt ist. Daher kann nur derjenige „Gottes voll“, d. h. von genuin göttlicher Wirksamkeit erfüllt werden, der „aller Kreaturen leer“, d. h. von nichts Kreatürlichem mehr im Willen und Erkennen beeinflusst ist⁶⁷. Deshalb muß dieser gnadengewirkte Läuterungsprozeß den Menschen dem Einflußbereich alles Weltlich-Kreatürlichen entziehen⁶⁸. Wenn aber die vollkommene Abgeschiedenheit des Menschen eine göttliche Überformung des menschlichen Geistes ist, dann kann sie nicht mehr als eine erworbene Fähigkeit des Menschen und damit als eine Tugend im herkömmlichen Sinne, sondern sie muß als eine dem Menschen gnadenhaft geschenkte, genuin göttliche Seinsweise verstanden werden⁶⁹.

⁶⁷ Eine „dialektische Verbundenheit“ zwischen „der Loslösung vom Geschöpflichen“ und der „Hingabe an Gott“ hat Schaefer, op. cit., 234, zu Recht konstatiert: „Dem negativen Abscheiden entspricht immer wieder das positive Vereinigen“ (ibid., 235).

⁶⁸ Der ganze Passus in DW V, 412, 3–413, 5: *Disiu unbeweglichin abegescheidenheit bringet den menschen in die græste glicheit mit gote. Wan daz got ist got, daz hât er von siner unbeweglichen abegescheidenheit, und von der abegescheidenheit hât er sine lüterkeit und sine einvalteicheit und sine unwandelberkeit. Und dâ von, sol der mensche gote glich werden, als verre als ein créature glicheit mit gote gehaben mac, daz muoz geschehen mit abegescheidenheit. Diu ziuhet danne den menschen in lüterkeit und von der lüterkeit in einvalteicheit und von der einvalteicheit in unwandelberkeit, und diu dinc bringent eine glicheit zwischen gote und dem menschen; und diu glicheit muoz beschehen in gnâden, wan diu gnâde ziuhet den menschen von allen zîtlichen dîngen und lûtert in von allen zergenglichen dîngen. Und dû solt wîzzen: lere sîn aller créature ist gotes vol sîn, und vol sîn aller créature ist gotes lere sîn. Schaefer, op. cit., 149, (Quint, DW V, 446, n. 45, hat sich Schaefers These angeschlossen) hat die Ausführungen dieses Abschnitts über Gottes Unbeweglichkeit als ein nicht ursprüngliches Plusstück der α -Handschriften-Gruppe bezeichnet, die angebliche Häufung von Autorenzitaten (Nachweise bei Quint, ibid.) als für Eckhart untypisch charakterisiert und behauptet, daß diese Ausführungen den gedanklichen Zusammenhang der Stelle zerreiße. Unsere Interpretation versucht dagegen zu zeigen, daß dies nicht der Fall ist. Daß keine Häufung von Autoren-Zitaten vorliegt, sondern nur im späten Mittelalter „sehr geläufige und bekannte Aussagen über Gottes Unbeweglichkeit“ (Quint, ibid.) getroffen werden, geht bereits aus Quints Anmerkung indirekt hervor.*

⁶⁹ Cf. hierzu grundlegend Langer, op. cit., 179: „Von dieser theonomen Position aus, für die vor Gott nichts als Gott gilt, erscheint die Abgeschiedenheit nicht mehr als die höchste Tugend des Menschen, sondern als göttliche Seinsweise, die den Menschen aus Gnade in diese göttliche Seins-

Die unbewegliche Abgeschiedenheit als die fundamentale Seinsweise Gottes besteht von Ewigkeit her und ist weder durch Gottes Schöpfung der Welt noch durch Gebete und gute Werke des Menschen noch durch die Menschwerdung und selbst die Passion des Gottessohnes auch nur im geringsten beeinträchtigt worden⁷⁰. Und dennoch will Gott um alles Gute gebeten sein, dennoch sind alle Gebete und guten Werke des Menschen nicht vergeblich, denn alles Zeitliche ist im göttlichen Intellekt (im Ewigen Wort des Sohnes) von Ewigkeit her in zeitloser Weise präsent, weshalb sich Gott immer schon – in zeitfreier Gegenwärtigkeit und damit Gleichzeitigkeit – gerecht zu allen zeitlichen Ereignissen verhält, so daß er seine Unwandelbarkeit bzw. Abgeschiedenheit nicht verliert⁷¹: Daher wird der ewig schon feststehende Lohn einer guten Tat dem menschlichen Subjekt dieser Tat zwar in der Zeit bzw. zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt – als zeitlicher Schöpfungseffekt in der erschaffenen Kreatur – zuteil, gleichwohl ist und bleibt sein göttlicher Schöpfungsakt zeitlos. Eckhart autorisiert den Gedanken der Umwandelbarkeit Gottes bzw. des göttlichen Willens durch eine Reihe von Zitaten christlicher Autoritäten, insbesondere des Augustinus, und schließlich durch einen von ihm wiederholt interpretierten Schriftvers⁷². Ein zweiter Einwand gegen die unbewegliche Abgeschiedenheit versucht diese mit der Todesangst Christi und der Klage Mariens unter dem Kreuz in einen Widerspruch zu setzen. Eckhart begegnet dieser *obiectio*, indem er die heftigen Gemütsbewegungen beider jeweils nur auf ihren äußeren, d. h. sinnlich wahrnehmenden und empfindenden Menschen, bezieht und ihren inneren Menschen, d. h. ihre höchsten Seelenkräfte des Gedächtnisses, des Intellekts und des Willens, davon gänzlich unberührt sein läßt. Diese wechselseitige Unabhängigkeit von bewegtem äußeren und völlig unbewegt bleibendem inneren Menschen veranschaulicht Eckhart anschließend mit einer sich öffnenden Tür, bei der die Türangel unbewegt bleibt, während sich das Türbrett bewegt⁷³.

1.2.2.2.2

weise erhebt. Die Abgeschiedenheit Gottes als reiner Akt ist zwar eine Möglichkeit des Geistes, er vermag sie aber nicht aus eigener Kraft zu verwirklichen.“

⁷⁰ Cf. DW V, 413, 5–414, 9.

⁷¹ Cf. DW V, 415, 1–7; cf. hierzu DW V, 447, n. 54; zu Eckharts Gedanken der „absoluten Präsentialität sowohl der Schöpfung wie der Inkarnation“ cf. *Largier*, Meister Eckhart Werke II, op. cit., 810–812, und die dort angegebene Literatur; zu ergänzen wäre: *K. Kremer*, Meister Eckharts Stellungnahme zum Schöpfungsgedanken, in: TThZ 74 (1965) 65–82; *A. M. Haas*, Meister Eckharts Auffassung von Zeit und Ewigkeit, in: Id., Geistliches Mittelalter, Freiburg/Schweiz 1984, 339–369.

⁷² Cf. DW V, 416, 8–419, 4; zu den Zitaten im einzelnen cf. die Anmerkungen in DW V, 448, n. 55, 449, n. 59, 450, n. 60, 451; zu Eckharts sonstiger Auslegung des „Ego sum qui sum“ aus Ex 3, 14 cf. *W. Beierwaltes*, Platonismus und Idealismus, Frankfurt a. M. 1972, 38–82.

⁷³ Cf. zum Ganzen DW V, 419, 5–422, 12; zur Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen bei Eckhart cf. den Traktat ‚Vom edlen Menschen‘. Zur Typologie von innerem und äußerem Menschen sowie seiner platonischen Herkunft (res publica 588b 2–4) cf. *E. Jüngel*, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Einführung in Luthers Schrift, München 1978, 116 sqq.

4.5. Der Gegenstand der Abgeschlossenheit: Das reine Nichts

Die lautere Abgeschlossenheit als der höchste Zustand des menschlichen Geistes besitzt keinen eigenen Bezugspunkt, auf den sie intentional ausgerichtet oder bezogen wäre, sie ist gegenstandslos und „steht auf einem reinen Nichts“. Dieses Stehen der Abgeschlossenheit „auf einem reinen Nichts“, das mit ihrer oben konstatierten untrennbaren Nähe zum Nichts synonym ist, ist deshalb zugleich ein „Stehen auf dem Höchsten“, weil nur im Nichts, im selbst Unbestimmten und deshalb vollkommen Form- und Bestimmbaren Gott nach seinem Willen uneingeschränkt wirken kann und – auf Grund seiner eigenen wesensbedingten Notwendigkeit zur Selbstmitteilung – wirken muß. Gott wirkt folglich im menschlichen Herzen nur nach Maßgabe seiner Bereitschaft bzw. Empfänglichkeit, die am größten ist im Quasi-Nichts, in der materieartigen Bestimmungslosigkeit des abgeschiedenen Herzens. Diese Totalempfänglichkeit des abgeschiedenen Herzens bzw. Geistes für seine gnadenhafte Überformung vergleicht Eckhart mit dem bekannten aristotelischen Bild einer unbeschriebenen Schreiftafel für die Empfänglichkeit des intellectus possibilis für die Formen, d. h. die denkbaren Gegenstände, denen dieser der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach ähnlich ist⁷⁴. Wie die Wachstafel für eine Formgebung von außen um so aufnahmefähiger ist, je unbeschriebener sie selbst ist, so kann Gott im menschlichen Herzen nur nach Maßgabe seiner Freiheit von kreatürlichen Formgebungen wirken. Nur in dem Nichts an eigener aktueller Bestimmtheit, d. h. in dem abgeschiedenen Herzen bzw. in dem allen kreatürlichen Einflüssen gänzlich entzogenen menschlichen Geist, kann Gott sein eigenes Werk ungehindert und uneingeschränkt entfalten, nur dort findet er die vollkommene Bereitschaft, seinen Willen und sein Wirken zu empfangen⁷⁵. Diese Aussagen aber führen zu einer für eine angemessene Interpretation des ganzen Traktats grundlegenden Einsicht: Eckhart konzipiert den abgeschiedenen Geist des Menschen analog zu seinem Intellekt-Begriff in den Pariser Quaestionen⁷⁶ und damit zum intellectus possibilis bzw. νοῦς παθητικός aristotelischer Provenienz: Wie nach Aristoteles – unter ausdrücklichem Bezug auf den Geist-Begriff des Anaxagoras – der der Seele immanente Geist (von Körperlichem) abgetrennt (!), einfach und eigenschaftslos sowie unvermischt sein muß und daher auch mit nichts anderem Gemeinschaft haben darf, um aufnahme-

⁷⁴ Cf. DW V, 425, 5–10; cf. hierzu die in DW V, 454, n. 84, genannten Stellen; zur ursprünglichen Gestalt dieses Gedankens bei Aristoteles cf. De anima 429b30–430a2.

⁷⁵ Cf. DW V, 423, 1–426, 5.

⁷⁶ Dessen Charaktere – seine Seinslosigkeit bzw. sein „Nichts-Sein“, seine Unbestimmtheit und daher totale Empfänglichkeit und Bestimmbarkeit, sein Abgetrennt- und Unvermischt-Sein etc. (cf. hierzu ausführlich R. Imbach, Deus est intelligere, Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts, Freiburg/Schweiz 1976, 173sq., mit zahlreichem Belegmaterial) decken sich exakt mit den Merkmalen des *abgeschiedenen geist*.

fähig zu sein für das Denkbare und deshalb diesem, d. h. den Formen als den Gegenständen des Denkens, nur der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach ähnlich ist, bevor er denkt⁷⁷, so ist nach Meister Eckhart der abgeschiedene, von allen zeitlichen und räumlichen Bestimmungen abstrahiert und daher mit nichts etwas gemeinsam habende, folglich (von allem Körperlichen) getrennte und unvermischte menschliche Geist selbst form- und bestimmungslos, ist ein Nichts an eigener Bestimmtheit und alleine deshalb vollkommen empfänglich für die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes⁷⁸: Der abgeschiedene Geist des Menschen ist daher

⁷⁷ Der Geist der Seele (cf. 428a 22sq.: – alle Stellen beziehen sich auf De anima – ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς [λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῆ]) ist abgetrennt (cf. 429b5: ὁ δὲ χωριστός) einfach, eigenschaftslos und hat mit nichts etwas gemeinsam (cf. 429b23sq.: εἰ ὁ νοῦς ἀπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθεὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἄναξαγόρας), er ist unvermisch (cf. 429a18–20: ἀνάγκη ἄρα, εἶπε πάντα νοεῖ, ἀμύγη εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἄναξαγόρας, ἵνα κρατῆ τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ), eigenschaftslos, aufnahmefähig für die Formen und der Möglichkeit nach diesen ähnlich (cf. 429a15sq.: ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο), so daß seine eigene Natur darin liegt, möglich zu sein (cf. 429a21sq.: ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἄλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός.). Zu Anaxagoras cf. DK 37 B12: νοῦς δὲ ἐστὶν ἀπειρον καὶ αὐτοκρατές καὶ μέμεικτα οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστίν. ... παντάσῃ δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νοῦ.

⁷⁸ Cf. In Joh. n. 318 (= LW III, 265, 12–266, 7): *homo ab intellectu et ratione homo est. Intellectus autem abstrahit ab hic et nunc et secundum genus suum nihil habet commune, impermixtus est, separatus est, ex III De anima ... Esto talis: humilis, scilicet subiectus deo, separatus a tempore et continuo, impermixtus, nulli nihil habens commune: venis ad deum, et deus ad te; cf. auch DW I, 394, 1sq.* (als ein Zitat aus Aristoteles, De anima 429a15–22); Eckhart führt seine Auffassung der wesenhaften und in der Abgeschiedenheit wieder erreichten Leere des menschlichen Intellekts auf die ihm durch das oben zitierte Aristoteles-Referat vermittelte Geist-Konzeption des Anaxagoras zurück, cf. In Joh., n. 38 (= LW III, 32, 11–13, cf. auch *ibid.*, n. 4 u. 5.): *Tertia, quod ipsum principium semper est intellectus purus, in quo non sit aliud esse quam intelligere, nibilo nihil habens commune, ut ait Anaxagoras, III De anima.* Daß der Ausdruck des *abegescheidenen geist* als Übersetzung des *intellectus separatus* dem „aristotelischen νοῦς χωριστός nachgebildet zu sein“ scheint, hat zudem Quint, DW V, 440, n. 1, sehr wahrscheinlich gemacht. Den inneren Zusammenhang der Abgeschiedenheits-Lehre mit der Wahrnehmungstheorie, deren Übertragung auf die Intellekt-Theorie bei Eckhart und die aristotelisch-thomanische Herkunft beider Theorien hat *B. Welte* wiederholt hervorgehoben, cf. *id.*, „Meister Eckhart als Aristoteliker“ in: PhJ 69 (1961) 64–74, bes. 67: „Die Abgeschiedenheit führt in den Bereich der obersten Kraft der Seele und diese als intellectus gedacht tritt in der Abgeschiedenheit in ihrer ursprünglichen Lauterkeit hervor.“; *id.*, „Der mystische Weg des Meisters Eckhart und sein spekulativer Hintergrund“, in: *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute*, in Vbdg. mit *H. Falcke* und *F. Hoffmann* hg. v. *U. Kern*, München/Mainz 1980, 101: „Der mystische Gedanke der Abgeschiedenheit erhebt sich über einer spekulativen Theorie über den Intellectus.“ *Id.*, Meister Eckhart, Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg etc. 1979, 39–45, bes. 42: „Der intellectus aber ist *unbegrenzte* Offenheit.... Betrachtet man ihn [sc. den intellectus] also als auf ihn selbst bezogen, so zeigt er schlechthin keinerlei Bestimmungen, und er ist in dieser Betrachtung das schlechthin unbegrenzte Nichts. ... weil der Geist Nichts ist, hindert ihn auch nichts, für alles lebendig offen zu sein.“ Zur von Eckhart rezipierten thomanischen Fassung (cf. hierzu Thomas von Aquin, In lib. III de anima, lectio VII. n. 680) des aristotelisch konzipierten Zusammenhangs von Wahrnehmungs- und Intellekttheorie cf. *Welte*, in: PhJ 69 (1961) 67: „Während das Auge nur der Bloßheit von aller Farbe bedarf, um alles Farbige sehen zu können, so muß der Geist von jeglichem sensible und corporale überhaupt frei sein, er muß an sich und anfänglich völlige Leere sein: um *alles* erkennen zu können.“ Auf den platonischen Ursprung (cf. Tim. 50a–e) des Gedankens „der Bestimmungslosigkeit als Bedingung der Bestimmbarkeit“ hat *R. Schönberger*, „Secundum rationem esse. Zur Ontologisierung der Ethik bei Meister Eckhart“, in: OIKEIΩΣΙΣ: Festschrift für Robert Spaemann, hg. v. *R. Löw*, Weinheim 1987, 258, n. 43, hingewiesen.

nichts anderes als der form- und bestimmungslose *intellectus inquantum intellectus* in seiner ursprünglichen Reinheit und Lauterkeit⁷⁹. Mit diesem Verständnis des abgeschiedenen Geistes decken sich daher auch die fünf ursprünglichen oder wesenhaften Eigenschaften der *vernünffticheit* als einer *kraft in der sêle*, die in der Predigt 69 von Eckhart ausführlich unterschieden werden: Die Vernunft (cf. DW III, 170, 1sq.) „scheidet ab“ (!) vom Hier und Jetzt, d. h. von allen zeitlichen und räumlichen Bestimmungen; die Vernunft ist nichts (anderem) gleich und alleine deshalb Gott gleich, dem selbst nichts gleicht⁸⁰. Genau diese Gleichheit aber bewirkt dem Traktat zufolge die vollkommene Abgeschiedenheit des Geistes. Zum dritten – und darin liegt ein weiteres Kriterium ihrer Gleichheit mit Gott – ist die (menschliche) Vernunft in ihrer Wesensverfassung lauter und unvermischt und deshalb auch unbeweglich – analog der Unbeweglichkeit des vollkommen abgeschiedenen Geistes. In diesem Zusammenhang ist für den Vergleich der *vernünffticheit* mit dem *abegescheiden geist* Eckharts Aussage von besonderem Interesse, daß derjenige Mensch völlig unbewegt bleibe, der auf nichts gegründet sei und an nichts hafte, weil sie eine bis in den Wortlaut hinein exakte Entsprechung zu der Unbeweglichkeit des abgeschiedenen Geistes sowie seinem „Stehen auf dem Nichts“ darstellt⁸¹. Auch das vierte Merkmal der Vernunft, ihr unentwegtes Gerichtetsein nach innen und damit ihre Beziehungslosigkeit nach außen, stimmt mit dem Fehlen eines intentionalen Außenbezugs der Abgeschiedenheit überein: Wie der Traktat in diesem Fehlen einen wichtigen Vorzug der Abgeschiedenheit gegenüber den drei anderen Tugenden der Liebe, Demut und Barmherzigkeit sieht, so bestimmt Eckhart in diesem Zusammenhang, d. h. bei der Erörterung des vierten Merkmals der Vernunft, diesen fehlenden Außenbezug als den entscheidenden Vorteil der Vernunft gegenüber dem Willen, der noch eine Beziehung zu etwas ihm Äußerlichen besitzt⁸². Zu dem Bild-Charakter der Vernunft gegenüber ihrem göttlichen Ur-Bild als ihrem fünften Merkmal gibt es im Traktat insofern eine Parallele, als er, wie wir bereits sahen, die Abgeschiedenheit als jene (höchste) Tugend bezeichnet, die den Menschen in die größte Gleichheit mit seinem innergöttlichen Bild-Sein, d. h. seiner präexistenten Seinsweise als Idee Gottes, bringt⁸³. Schließlich lassen sich Eckharts abschließende Bemerkungen zum

⁷⁹ Cf. hierzu auch *Welte*, in: PhJ 69 (1961) 67: „Durch die Abgeschiedenheit kommt der Mensch in das, was er von Wesen und Ursprung schon ist.“

⁸⁰ Cf. DW III, 170, 8 – 171, 2. Daher kann Eckhart an einer anderen Stelle sagen, daß nur diejenigen Gott gleich sind, die dem Nichts gleich sind, cf. DW I, 107, 5sqq.

⁸¹ Diese Aussage in DW I, 174, 2–4; zu dem dritten Merkmal im Ganzen cf. DW I, 173, 1–174, 4, bes. 173, 1 sq.: *Daz dritte: daz si lüter und unvermenget ist. Gotes nature ist, daz si niht gemanges noch vermischunge geliden enmac.* Cf. hierzu DW I, 173, n. 1.

⁸² Cf. DW I, 174, 5–176, 2, bes. 174, 5–7: *Daz vierde: daz si alwege inwendic suochende ist. Got ist ein solch wesen, daz alwege wonet in dem allerinnigesten. Dar umbe vernünffticheit ist alwege inne suochende. Aber der wille gât uf daz, daz er minnet.* Cf. hierzu DW I, 174, n. 3.

⁸³ Zu diesem fünften Merkmal der *vernünffticheit* cf. DW I, 176, 3–178, 2. Zur Parallele im Traktat und zur (mystischen) Bild-Lehre Eckharts cf. n. 29.

radikal abscheidenden, sogar von den innertrinitarischen Relationen Gottes noch absehenden und daher bis zum Einheits-Grund der Gottheit erfahrungshaft vordringenden Charakter der Vernunft in eine sachliche Parallele zur Struktur der gnadenhaften Überformung des abgeschiedenen menschlichen Geistes mit der Abgeschiedenheit Gottes selbst setzen, die den abgeschiedenen Geist des Menschen über die Lauterkeit und Einfaltigkeit Gottes in dessen tiefsten Grund, seine vollkommene Abgeschiedenheit, führt⁸⁴. Diese auffallenden Entsprechungen dürften Grund genug für die Behauptung sein, daß der abgeschiedene Geist des Menschen, den Eckhart – in diesem übertragenen Sinne ist er punktuell „ein Aristoteliker“ – nach Art des *intellectus possibilis* im aristotelischen Sinne konzipiert, mit dem *intellectus in quantum intellectus* in seiner unversehrten Wesensverfassung und daher auch mit der *vernünftigkeit* aus der Predigt 69 identisch ist. Nicht zuletzt die Nicht-Unterscheidbarkeit dieses abgeschiedenen Geistes qua *vernünftigkeit* und damit qua Bild Gottes, in dem Gott sich selbst im Sohn und damit auch seine ganze Gottheit hervorbringt, von Gott selbst zeigt an, daß Eckhart mit ihm kein natürliches Vermögen der Seele, sondern „den Seelengrund, in den Gott unmittelbar eingeht“⁸⁵, bezeichnet.

4.6. Das Gebet des abgeschiedenen Herzens: Seine Einförmigkeit mit Gott

Aus dem Fehlen jeder Gegenstandsbezogenheit und damit jeder Intentionalität des abgeschiedenen Herzens folgt zwangsläufig, daß es nicht mehr um etwas bitten und daher auch kein Bitt-Gebet mehr an Gott richten kann. Weder wünscht das abgeschiedene Herz etwas noch hat es etwas, dessen es noch ledig werden könnte bzw. müßte: Denn es hält an nichts mehr willentlich und damit auch gedanklich fest. Das abgeschiedene Herz kann sich gar nicht mehr intentional auf Gott beziehen, weil es – und darin liegt sein im übertragenen Sinne zu verstehendes „Gebet“ – bereits vollkommen einförmig ist mit Gott⁸⁶. Diese Einförmigkeit aber wird nicht den „Kräften“, d. h. den natürlichen Vermögen, der Seele, sondern nur ihrem Wesen zuteil; und zwar deshalb, weil die Einförmigkeit in nichts anderem als in der (mystischen, mithin erfahrungs- und nicht seinshaftigen) Vereinigung der Seele mit der Ungeschaffenheit Gottes liegt, in die nichts Kreatürliches eingehen kann, so daß die Seele, die von Gott mit ihm vereinigt wird, „an ihr selbst zunichte“, d. h. nicht in ihrem Wesen zerstört, wohl aber der Gebrauchsfähigkeit und Aktualität ihrer natürlich-kreatürlichen Vermögen gänzlich beraubt wird. Genau dies aber „bewirkt“ die völlige Abkehr von allen Krea-

⁸⁴ Cf. DW I, 178, 3–180, 2; zur Vorzugsstellung der *vernünftigkeit* gegenüber dem Willen cf. DW I, 178, n. 2.

⁸⁵ *Largier*, Meister Eckhart Werke II, op. cit., 673; in der unmittelbaren Gotteserkenntnis aber wird der Seelengrund „als reine Möglichkeit, als vollkommene Abgeschiedenheit, von Gott überformt“ (*Largier*, Meister Eckharts Werke I, 848; cf. *ibid.*, 847–852).

⁸⁶ Cf. DW V, p. 426, 6–427, 3; zum Wesen des wahren Gebets nach Seuse und Tauler cf. die in DW V, 454, n. 87, angegebenen Stellen.

turen, d. h. die „lautere Abgeschiedenheit“. Daher ist sie die notwendige und hinreichende Bedingung der Einung, sie ist in Eckharts Worten der Eingang in die göttliche Natur für den Menschen auf Erden⁸⁷. Ist die Abgeschiedenheit des menschlichen Herzens vollkommen, so wird sie insofern „von Erkennen erkenntnislos, und von Liebe liebelos und von Licht finster“⁸⁸, als mit ihr zugleich die mystische Einung eintritt, in der der göttliche Geist seine Aktualität im abgeschiedenen Geist des Menschen ungehindert entfaltet, wodurch zugleich jede Eigenwirksamkeit des menschlichen Geistes restlos erlischt, der Mensch also „erkenntnis- und liebelos“ etc. wird. Erst in der vollkommenen, der lautereren Abgeschiedenheit ist die wahre Armut des menschlichen Geistes, sein völliges Ledig-Sein von jeder Eigenwirksamkeit und von allen kreatürlichen Bestimmungen – so wie sie in seiner exemplarursächlichen Präexistenz gegeben war – realisiert⁸⁹. Daß das abgeschiedene Herz die eigentliche Wohnstätte Gottes ist, beweist Eckhart zum einen über den Gedanken der Ruhe und zum zweiten durch die Gleichsetzung der Einförmigkeit mit Gott sowohl mit der Empfänglichkeit für den göttlichen Einfluß als auch – vermittelt durch den Begriff der Unterwerfung unter Gott und damit des Ledigseins von allen Kreaturen – mit der Abgeschiedenheit. Die daraus folgende und den ganzen Textabschnitt abschließende Aufforderung zur Einförmigkeit mit Gott wird biblisch als Einförmigkeit mit Christus gedeutet und christologisch bzw. inkarnationstheologisch begründet⁹⁰.

4.7. Adel und Nutzen der vollkommenen Abgeschiedenheit

Im vorletzten Abschnitt des Traktats erläutert Eckhart den Nutzen der vollkommenen Abgeschiedenheit unter Bezugnahme auf Schriftstellen und in auffallend paränetischem, predigtähnlichem Ton: Der allgemeine Nutzen der Abgeschiedenheit liegt in der vollkommenen, der göttlichen Freude, die sie dem Menschen – in seiner Einung mit dem „formlosen Sein“ Gottes – zuteil werden läßt. Die den Menschen von der Lust an Vergänglichem reinigende und läuternde Wirkung der Abgeschiedenheit ist daher kein Selbstzweck, da sie – als vollendete – den Menschen in die Vereinigung mit Gott und damit in die vollkommene Freude des göttlichen Geistes führt. In dieser

⁸⁷ Cf. DW V, 427, 3–428, 4.

⁸⁸ Cf. DW V, 428, 7–9; *Und sô diu abegescheidenheit kumet uf daz hoeste, sô wirt si von bekenenne kennelôs und von minne minnelôs und von liehte vinster*. Cf. hierzu die in DW V, 455, n. 89, und 456, n. 93, verzeichneten Parallelstellen.

⁸⁹ Cf. DW V, 428, 9–12: *Dâ von mügen wir ouch nemen, daz ein meister sprichet: die armen des geistes sint die, die gote alliu dinc gelâzen hânt, als er sie hâte, dô wir niht enwâren. Diz enmac nieman getuon wan ein lüter abegescheiden herze*. Erst nach seiner Edition konnte Quint, in „Meister Eckharts Traktat“, op. cit., 313, dieses Meister-Zitat identifizieren. Die Parallelstellen zur Thematik der geistigen Armut bei Eckhart hat zusammengestellt Schaefer, op. cit., 126sq., 206, n. 79.

⁹⁰ Cf. DW V, 428, 12–430, 11; zum Terminus der *einförmigkeit mit gote* (DW V, 429, 9) cf. DW V, 456, n. 99; zur inkarnationstheologischen Begründung cf. DW V, 458, n. 103.

alles Vorstellbare übersteigenden Freude liegen Adel und Nutzen der vollkommenen Abgeschlossenheit⁹¹.

4.8. Der kürzeste Weg zur Abgeschlossenheit und ihr festestes Fundament

Der Traktat endet, wie bereits angedeutet, nach Art einer Predigt, die das für den Hörer bzw. Leser gemäß eckhartscher Intention Wichtigste am Ende zusammenfaßt und in eine Paränese mit der für seine Predigten charakteristischen Schlußformel mündet. Am wissenswertesten für die lebenspraktische Umsetzung der Abgeschlossenheits-Lehre ist der schnellstmögliche Weg, der den Menschen zur vollkommenen Abgeschlossenheit führt. Als diesen Weg bestimmt Eckhart – anknüpfend an den oben schon angeklungenen Gedanken der *imitatio Christi* – das Leiden in der Nachfolge Christi, die *compassio Christi*⁹². Das Leiden selbst ist zwar die bitterste (Lebens-) Erfahrung des Menschen, doch es gibt deshalb nichts „Honigsüßeres als (das) Gelitten-Haben“, weil das Leiden den Menschen am schnellsten zur „ewigen Süßigkeit“ in Gott führt (cf. DW V, 433, 3–6). Eckharts Begründung für diese Behauptung geht aus dem Zusammenhang zumindest implizit hervor: Es ist seine den Menschen am stärksten läuternde, d. h. von seinem Eigenwillen befreiende und damit zur Demut führende Wirkung, die das Leiden zum wirksamsten Instrument Gottes macht, den Menschen mit sich zu vereinigen. Weil das Leiden den Menschen demütig werden läßt, steht es in diesem letzten Abschnitt des Abgeschlossenheits-Traktats unmittelbar vor der Demut als dem „festesten Fundament“ der Abgeschlossenheit. Erwächst das menschliche Leid aus der (falschen) Liebe zu Geschöpflichem, so erwächst doch seinerseits aus diesem Leid, wird es nur in der Nachfolge Christi und damit als der Wille Gottes angenommen, die wahre Liebe, die nicht die Liebe des Menschen zu Gott, sondern die unmittelbare Gegenwart der göttlichen Liebe im Menschen ist⁹³.

⁹¹ Cf. DW V, 430, 12–432, 10; zur reinigenden, die Kreatur „abscheidenden“ und mit Gott vereinigenden Wirkung der Abgeschlossenheit cf. besonders DW V, 432, 6–10.

⁹² Cf. DW V, 433, 1–3: *Daz snelste tier, daz iuch treget ze dirre volkomenheit, daz ist liden, wan ez niuzet nieman mē ewiger süezicheit, dan die mit Kristō stânt in der grœsten bitterkeit.* Genaue inhaltliche Parallelstellen hierzu findet man bei Seuse, cf. B 205, 1–3; B 207, 13 sq. B 249, 23 sq.; B 250, 23 sq.; B 251, 6 sq.; Seuse übernimmt Eckharts Leidensmystik, cf. hierzu Vf. Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, Paderborn etc. 1993, 278sq., bes. n. 76. Bei Seuse steht die *compassio Christi* im Zentrum seines praktischen mystischen Wissens, cf. *ibid.*, 322–325.

⁹³ Cf. DW V, 433, 6–434, 2: *Daz vesteste fundament, dar üf disiu volkomenheit gestân mac, daz ist demüeticheit, wan swelhes natüre hie kriuchet in der tiefsten niderkeit, des geist vliuget üf in daz hæste der gotheit, wan liebe bringet leit, und leit bringet liebe. Und dâ von, swer begert ze komenne ze volkomener abegescheidenheit, der stelle nâch volkomener demüeticheit, sô kumet er in die næhede der gotheit.*