

Meister Eckhart – interreligiös

1. Mystik – interreligiös

Die Unmittelbarkeit der individuellen religiösen Einsicht ist etwas, was alle Religionen prägt. Was ist dabei das Einzigartige, das Meister Eckhart heute zu einem religiösen Botschafter überall in der Welt macht? Der Name ›Meister Eckhart‹ ist wie ein Schlüssel, der eine andere Form der Kommunikation öffnet, wenn man sich in den Bereich von Religion, religiöser Erfahrung, Spiritualität und Ethik bewegt.

Die Zielsetzung dieser Veröffentlichung ergibt sich aus dieser Beobachtung: »Meister Eckhart – interreligiös« zu beschreiben, ist eine Aufgabe, die bisher nicht explizit in der Forschung angegangen wurde. Daher erörtert dieser Band auch die wissenschaftlich verantwortbaren Grundlagen eines interreligiösen Diskurses auf der Basis von historischen Erkenntnissen und konzeptionellen Voraussetzungen. Enger bezogen auf Meister Eckhart möchte er aber vor allem erkunden, welche Ansätze Eckhart selbst bietet, um in diesem Diskurs so prominent erinnert zu werden. Das hermeneutische Problem, inwieweit Rezeptionen an der Interpretation des rezipierten Autors teilnehmen und sein Profil mitbestimmen, wird immer wieder aufgegriffen werden.

Die Veröffentlichung dokumentiert eine breite Verankerung des Themas in unterschiedlicher Fachlichkeit. Das Einzigartige in der interreligiösen Aufmerksamkeit für Meister Eckhart könnte u. a. in folgenden tentativen Überlegungen bestehen: Eckhart gestaltet die Botschaft der Menschwerdung so, dass jeder Mensch aufgrund seines Menschseins an dieser Menschwerdung göttlichen Ursprungs Anteil hat. Gott hat die menschliche ›Natur‹ angenommen. Die dadurch ›geadelte‹ Menschennatur ist die gleiche – ob Muslime, Buddhisten, Juden oder Christen. Es ist gleichsam Meister Eckharts Absicht, das Menschentum als solches zu würdigen, ihm den ›Adek‹ sowie den wahren Reichtum zuzusprechen, der ein Reichtum im Sinne des sich selbst gebenden Gottes ist. Insofern sie eine religiöse Erhöhung des Menschseins intendieren, können Religionen Meister Eckhart heute begegnen und finden in ihm einen bedeutenden Fürsprecher.

Die interreligiöse Dimension des Denkens Meister Eckharts ist ein Thema, das in der bisherigen Forschung nur im Einzelnen, aber noch nicht zusammenfassend und im Überblick untersucht wurde: Maßgebliche Grundzüge seines eigenen Denkens – seine Einheitsmetaphysik, seine negative Theologie, seine theolo-

gische Methodologie und Attributenlehre, ja sogar sein Verständnis der Heiligen Schrift, verdankt Meister Eckhart nicht primär nur der christlichen Tradition, sondern auch dem jüdischen Religionsphilosophen Moses Maimonides sowie – wenn auch deutlich weniger – islamischen Philosophen, wobei er diese Quellen aber auch zugleich in seine eigene, christlich geprägte Denkform transformiert, was an den unten genannten Themenblöcken gezeigt werden soll.

Hinsichtlich der interreligiösen Wirkung Meister Eckharts wird oft nach dem Buddhismus gefragt. Der ›Meister‹ SHIZUTERU UEDA, der 1965 in Marburg über Meister Eckhart promoviert hat, der langjährige Leiter des zen-buddhistischen Instituts in Kyoto, weist darauf hin, dass es im Wesentlichen der Umgang mit Sprache ist, der die Religionen hier verbindet. Sprache beschreibt er als einen »Weltkäfig«¹ – wenn nämlich diese Sprache wie ein Gitter mit genau definierten Streben total festgelegt ist und nicht mehr geöffnet werden kann oder wenn diese Sprache sich im ›Geräusch der Worte‹ erschöpft. Sprache kann ein Käfig sein oder ein nutzloses und sinnloses Vorbeirauschen von Wörtern. Sprache kann aber auch im positiven Sinne ein ›Netzwerk‹ für die Welt sein, ein Netzwerk, um Wirklichkeit tiefer zu erfahren. Das ist Sprache dann, wenn sie einen Weg findet, von sich weg zu verweisen, wie jeder Wegweiser, der von sich weg verweist in eine Dimension, die er zwar bezeichnen kann, die er aber nicht in ihrer gesamten Wirklichkeit in der Sprache fassen, begrifflich begreifen kann. Diese Offenheit verbindet den Zen-Buddhismus mit Meister Eckhart.

Es gibt noch eine zweite Spur, die Meister Eckhart mit dem Buddhismus verbindet. Das ist das Wort ›nicht‹, das in Eckharts Predigten eine zentrale Rolle einnimmt. Dies findet sich zusammengefasst in seiner berühmter Armutspredigt, wo es heißt: Wahre Armut sei »nicht haben, nicht wissen, nicht wollen«.² Es geht nicht nur um ein Nichts-Haben, sondern es geht überhaupt darum, in eine Dimension zu gelangen, wo das ›Haben‹ keine Rolle spielt, in eine Dimension zu gelangen, wo das ›Wollen‹ keine Rolle spielt, wo das ›Wissen‹ nicht mehr entscheidend ist. Dieses ›Nicht‹ ist ausgesprochen über allem, was kontingent ist, also was hinfällig und fehlerfähig ist, also im Grunde über die gesamte Kreatur. Dieses ›Nicht‹ erfasst auch der Buddhismus in verschiedenen Zugängen so weit, dass er alles, was in irgendeiner Weise eine Aussage ist, die dieses ›Nicht‹ positiv durchbricht, wieder zurücknimmt und versucht, es wieder in eine Performance, eine Durchdringlichkeit des Schweigens zu übersetzen, alles aufzuheben, gleichsam so, wie eine Entladung, die zugleich eine Aufladung ist.

1 SHIZUTERU UEDA, Schweigen und Sprechen im Zen-Buddhismus, in: DERS, Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus, Freiburg i. Br. 2011 (Welten der Philosophie 6), S. 145–164, hier besonders S. 156–158.

2 Pr. 52, DW II, S. 488, 5 f.: *daz ist ein arm mensche, der niht enwil und niht enweiz und niht enbât.*

Schon in dem biblischen Buch der Weisheit findet man die Formel, dass der Mensch wie ein Tropfen ist, der im göttlichen Meer untergeht (Sap 11,23). Diese Formel wird von christlichen Mystikern gebraucht, z. B. von Marguerite Porete (ca. 1250–1310). Bei Meister Eckhart selbst findet sich diese Formel vom Verschwinden des Tropfens im Meer ebenso.³ Aber auf dem Wege dieses Tropfens, so schildert es Marguerite, bleibt doch die Erinnerung an diesen Kreislauf, in dem der Tropfen zunächst aus dem Meer emporsteigt, mit dem Dunst zum Regen wird, dann hinabfällt und über die Bäche und Flüsse wieder zum Meer zurückkehrt. Viele Forscher gehen davon aus: Eckhart wollte die Differenz in die Einheit hinaufheben, sie aber nicht aufheben. Die Differenz ist ihm wichtig, aber erst auf der höheren Ebene einer ›Unterscheidung durch Ununterschiedenheit‹; d. h.: nicht die Kategorien der Differenz, die wir in Kategorien beschreiben ist ihm wichtig, sondern eine andere Differenz, die jede kategoriale Einordnung übersteigt. Eines seiner Worte dafür ist das »Zwei-Eine«: »Gott und ich, wir sind Eines und Zwei zugleich.«⁴

Was hier am Beispiel eines bereits bekannten Dialogfeldes beschrieben wird, soll in diesem Buch auf anderen Feldern weiterentwickelt werden: Verbindungen mit dem Judentum und mit dem Islam, Hinduismus, Dao, Neo-Konfuzianismus. Insbesondere die Verbindung der indischen Religiosität in ihren unterschiedlichen Ausprägungen mit Meister Eckhart ist seit dem 19. Jahrhundert ein Thema, teilweise auch über die Theosophie dieser Zeit vermittelt. Hier liegt ein Schwerpunkt des Bandes, indem aus unterschiedlichen, religionswissenschaftlichen und theologischen Perspektiven Annäherungen und bleibende Fremdheiten erörtert werden. Auch inwieweit die heutige Forschungslage eine andere ist als die Voraussetzungen, unter denen z. B. RUDOLF OTTO vor ca. 100 Jahren seinen Vergleich angelegt hat,⁵ wird Gegenstand der Untersuchungen sein.

Ein spezifischer Bereich, für den Meister Eckhart interreligiös eine große Bedeutung hat und zwar sowohl in Indien als auch im Islam, ist seine Lehre von der Barmherzigkeit Gottes, von Gottes Hingabe und von seiner Liebe. Die totale Transformation des Göttlichen in die Liebe, »Deus caritas est« – vgl. die erste Enzyklika Papst Benedikts XVI. – diese totale Transformation des Göttlichen geschieht in Hingabe, in Selbstpreisgabe, in der Möglichkeit, ohne etwas damit erreichen zu wollen, sich selbst aufzugeben. Selbstgenügsamkeit, Selbsthingabe und damit aber auch die Bereitschaft und Offenheit für das Ganze, das alles spielt eine Rolle beispielsweise im *bhakti* des Hinduismus.

3 Pr. 80, DW III, S. 387,1f. (mit weiteren Nachweisen im Apparat).

4 Pr. 86, DW III, S. 486,4f.: *Ich und du [...] ist einez, und zwei-einez ist ein brinnender geist [...]*.

5 RUDOLF OTTO, *West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gotha 1926.

Selbsthingabe spielt eine große Rolle im Sufismus. Sufismus lebt aus der Vorstellung, dass Gott das Soziale ist, dass er selbst die Barmherzigkeit ist, die aus sich herausgeht, und dass der Mensch deswegen zu sozialen Strukturen verpflichtet ist. Es gehört ja zu den islamischen Hauptgeboten, dass der Islam zum Schutz vor Armut zum Almosengeben, nicht nur zum Beten, auffordert. Das alles ist mystisch unterbaut, von persisch oder arabisch schreibenden Mystikern wie Rumi oder Ibn 'Arabī. Wenn junge islamische Wissenschaftler den Dialog in ihren Doktorarbeiten mit Meister Eckhart zu führen versuchen, bringen sie ihre eigene Kompetenz aus der islamischen Mystik für unseren Austausch in Gesprächen mit.⁶

Meister Eckhart wird auch in der nichtreligiösen, »gottlosen« Mystik auf jeweils eigene Weise rezipiert, z. B. auch in der deutschen Literatur. (Genannt werden hier gern Rilke, Musil, Celan.) Die Stelle in der Armutspredigt Meister Eckharts wird gern geflügelt zitiert: »Ich bitte Gott, dass er mich gottlos mache«⁷, das heißt, historisch gesehen, dass Gott den Menschen von den üblichen Bildern Gottes befreien möge. Es gibt bereits eine Tradition, zu der auch ERICH FROMM gehörte, wonach man Meister Eckhart ohne den Gedanken eines persönlichen Gottes rezipieren könne. Gibt es einen Abschied vom persönlichen Gott? Oder bedeutet der Unterschied zwischen Gott und Gottheit, den Meister Eckhart macht, nicht, dass er Gott nicht als »Person« aufgibt, sondern ihm sein Sein erhöht? Diese Frage richtet sich auch an die theistischen Religionen, ja an Religionen überhaupt. »Mystik statt Religion«, diese These hat ERNST TUGENDHAT anlässlich der Verleihung des Meister Eckhart Preises (2005) entfaltet.⁸ Auch diese Überlegungen, die von fortschreitenden Distanzen zu instituierten Religionen gekennzeichnet sind, bedürfen auf der Basis des individualisierten Interesses für Religion einer Vertiefung.

2. Meister Eckharts Offenheit und seine interreligiöse Präsenz

Hypothese I:

Der »Export« Meister Eckharts im 19. und 20. Jahrhundert von West nach Ost führt zum interreligiösen Re-Import Meister Eckharts von Ost nach West.

Wer heute mit religiös interessierten Menschen redet, die östlich orientierte Meditationskurse besuchen oder sich Übungen in der leiblichen und geistigen

6 Vgl. SAEED ZARRABI-ZADEH, *Practical Mysticism in Islam and Christianity. A Comparative Study of Jalal al-Din Rumi and Meister Eckhart*, New York 2016, mit einem Vorwort von DIETMAR MIETH.

7 Pr. 52, DW II, S. 493,35 f.: *Her umbe sô biten wir got, daz wir gotes ledic werden [...]*.

8 ERNST TUGENDHAT, *Anthropologische Wurzeln der Mystik*, in: *Menschsein und Mystik*, hg. von der Identity Foundation, Bielefeld 2007 (Identity Edition 1), S. 9–38.

Selbstfindung unterziehen, stellt immer wieder fest, dass sie mit Meister Eckhart bereits eine Vorstellung verbinden. Oft ist sie etwas vage, und ihre Herkunft ist nicht immer europäisch, sondern eine Art Anerkennung, die der Meister in nicht-christlichen religiösen Meditationsformen finden kann. Dies liegt teilweise an seiner Offenheit für viele Weisen der religiösen Begegnung und teilweise an seiner Abwehr der Festlegung auf eine bestimmte der zu seiner Zeit als religiöses ›Training‹ üblichen Weisen. Aber um diese Begegnung aufzugreifen, ist auch ein europäischer Export Meister Eckharts über viele Kanäle anzunehmen.

Die indischen Religionen werden seit dem 19. Jahrhundert in Europa erst reguliert, indem man sie auf europäische Religionsbegriffe zurückführt, dann werden sie rezipiert und schließlich ›mystisch‹ genannt. Der Begriff ›Mystik‹ verlor dabei oft seine unterschiedliche Entwicklung in der europäischen Geistesgeschichte seit den intellektuellen Theorien eines Augustinus oder eines Pseudo-Dionysius Areopagita. Auf den indischen Subkontinent mit seiner religiösen Reichhaltigkeit geht im vorliegenden Band ANGELIKA MALINAR ein (S. 103–120). Sie zeigt am Beispiel RUDOLF OTTOS, dass und wie der europäische Export heute zu einem indischen Re-Import Eckharts führt.

Hypothese II:

Eckharts Konzeption des Ursprungs als eines überquellenden und ständig weiterfließenden Prozesses stärkt die Autorität der biblischen auctoritates. So nennt Eckhart die ausgewählten Verse oder Versteile der Bibel, die er behandelt. Er verarbeitet diese auctoritates methodisch in einem denkerischen und sprachlichen Nachvollzug. Dies bedeutet, dass er eine geschichtliche, eine erzählte, Offenbarung in eine allgemein zugängliche, jetzt-zeitige und jeder-zeitige Offenheit verwandelt. Er sagt oft: »nimm die Zeit weg«, damit man sein Anliegen versteht. In diesem Sinne sagt Johannes Tauler über ihn: »Er sprach aus der Ewigkeit und ihr versteht es nach der Zeit.«⁹

Offenbarung ist also jetzt-zeitige und jeder-zeitige Offenheit für das Denken. Eckhart zur Seite stehen dabei die Ansätze von jüdischen und arabischen Philosophen, insbesondere der nach Augustinus am meisten zitierte Moses Maimonides. Darüber ist viel gearbeitet worden, insbesondere ist Eckharts Intellekttheorie in die Aristoteles-Rezeption eingebettet worden, ohne dass dabei die neuplatonischen Quellen an Einfluss und Bedeutung verloren haben. Der arabischen Seite kann man sich wie ALESSANDRA BECCARISI (S. 223–240) von der Philosophiegeschichte annähern, aber auch von der ›mystischen‹ Seite des Sufismus.

9 Predigt VETTER 15, S. 69,27f.: *er sprach uss der ewikeit, und ir vernement es noch der zit.*

Hypothese III:

Eckhart wendet eine besondere Methode an, die theologische Glaubensvoraussetzungen als Beziehungsprozesse beschreibt. Diese Methode scheint heute im Religionsdialog eine besondere Offenheit auszustrahlen.

Aus Eckharts Methode ergibt sich zugleich, dass eine als jetzt-zeitig und jederzeitig verstandene ›Menschwerdung Gottes‹, also eine *incarnatio continua*, welche die *creatio continua*, die unaufhörliche Schöpfung, verstärkt, ihre Pointe darin hat, Christologie als Menschheitsmetapher zu erläutern. Der Nachvollzug dieser Vorgabe Gottes in der Innerlichkeit jedes Menschen, die ›Gottesgeburt‹, wird damit menschheitlich offen verstanden.

Hypothese IV:

Es geht auch um das ›Nicht‹, sei es der Kreatur, also der geschaffenen Dinge, sei es um das ›Nicht‹ der Gottesbilder oder gar des von uns unerreichbaren Gottes. Und es geht zugleich um Denken und Liebe in der Mystik.

Dazu kontaktieren die Beiträge dieses Bandes mehrere Religionswelten: Hinduismus (vgl. ANGELIKA MALINAR [S. 103–120], CHRISTINE BÜCHNER [S. 121–141], FRANCIS X. D'SA [S. 143–171]), Daoismus (IRMGARD RÜSENBERG [S. 173–185]), Neo-Konfuzianismus (SHUHONG ZHENG [S. 187–205]). Der Dialog mit den chinesischen Größen ist noch am Anfang, während die indische und japanische Rezeption bereits gut etabliert ist. Eckhart ist in Japan weithin übersetzt, und er erzeugt dort eine eigenartige Spannung, vor allem mit dem Zen-Buddhismus, wie sich in den Beiträgen von SHIZUTERU UEDA (S. 75–85) und TERUHISA TAJIMA (S. 87–101) widerspiegelt.

Hypothese V:

Ein Band mit dem Titel ›Meister Eckhart – interreligiös‹ muss selbstverständlich auch aktuelle, systematische Interessen berücksichtigen, deren historische Dimension in den Blick zu nehmen ist. Dabei geht es vor allem um die religiöse Individualisierung und um die postmoderne Rezeption Eckharts.

In einer systematischen Annäherung geht es auch um die Frage, wie man etwas zugleich dekonstruieren und dennoch behalten kann. Der französische Philosoph JACQUES DERRIDA, bei dem ebenso wie (erheblich stärker noch) bei Michel Henry oder Jean-Luc Marion Eckhart-Reprisen festzustellen sind (vgl. BEN MORGAN [S. 25–48] und FREIMUT LÖSER [S. 49–74]), hat einmal gesagt, man müsse das be-

lastete Wort ›Erfahrung‹ durchstreichen, es aber zugleich als Durchgestrichenes behalten.

So spricht Eckhart schon im Frühwerk der ›Reden der Unterweisung‹ z. B. vom Gehorsam. Später spricht er vom ›Bild ohne Bild‹, vom ›Wort ohne Wort‹, von ›Gott ohne Gott‹ und dergleichen mehr.¹⁰ Denn der ›Durchstrich‹ bei Eckhart ist zugleich ein ›Durchbruch‹, so sagt er, wenn es darum geht, auf den Grund des Absoluten zu kommen.

Eine andere bereits erwähnte Frage hat ERNST TUGENDHAT gestellt: »Mystik statt Religion?«¹¹ Man kann auch die alte evangelische Frage nach Erfahrung und Glauben sowie die katholischen Fragen nach Eckharts Orthodoxie aufgreifen. Nun ist Eckhart aber ›vorkonfessionell‹ aufgestellt, das hat heute einen besonderen ökumenischen Reiz. Konfessionell hat das Wort ›Kirche‹ in der Neuzeit bis heute Konjunktur, bei Eckhart nicht – auch nicht z. B. in der Theologischen Summe bei Thomas von Aquin! Trotzdem versteht sich Eckhart unbestreitbar als Christ, ohne allerdings um das Christentum herum Zäune zu errichten.

3. Von der interkontinentalen Verflechtung bis zur Postmoderne

Am Beispiel von RUDOLF OTTOS *West-östlicher Mystik* (1926) beschreibt ANGELIKA MALINAR (S. 103–120) die Interessen an der Klassifizierung von ›Mystik‹ und an der rationalen Hervorhebung Meister Eckharts. Die Offenheit ist zugleich mit Durchsetzung an zwei Fronten verbunden: einerseits gegen eine christliche Glaubensorthodoxie, die Erfahrung/Mystik abwehrt, andererseits gegen einen ›Mystizismus‹, der der Interpretation als unverwüstliches Vorverständnis dient, auch wenn Śāṅkara als Philosoph und Monotheist anerkannt wird. Dem östlichen/indischen Denken in seiner Vielfalt und Differenzierung kann man so gar nicht gerecht werden. OTTOS Mischung von Anerkennung und Überbietung hat aber bis heute eine große Wirkung. Denn einerseits wird Eckhart als Philosoph einer ›Mystik‹ nahe gerückt, um sich ihr gegenüber zugleich zu behaupten; andererseits wird ›Mystik‹ durch eine besonders intellektuelle Fassung bei Śāṅkara repräsentiert. Es bestätigt sich, wie sinnvoll es ist, diesen Zügen historisch nachzugehen und ihre Wirkung auf »Eckhart interreligiös« zu überprüfen.

¹⁰ Vgl. MAURITIUS WILDE, *Das neue Bild vom Gottesbild. Bild und Theologie bei Meister Eckhart*, Freiburg i. Ue. 2000 (Dokimion 24).

¹¹ Der Vortrag ›Über west-östliche Mystik und höhere Traurigkeit‹ ist wiedergegeben in: Eurozine, *Le Monde Diplomatique* (<http://www.eurozine.com/articles/2006-01-24-tugendhat-de.html>; letzter Zugriff: 28.02.2016).

4. Die Bedeutung des jüdischen Religionsphilosophen Moses Maimonides (ca. 1138–1204) für das Denken Meister Eckharts

CHRISTIAN STRÖBELE (S. 265–287) behandelt unter dem Zitat »... die Wahrheit annehmen, wer auch immer sie sagt« das Denken des Maimonides »als Quelle der theologischen Methodologie und Attributenlehre Eckharts«. Das Zitat zeigt wiederum Eckharts Offenheit. Ihm ging es vor allem um Entsprechungsverhältnisse zwischen Gott, Natur (als Spurenläger) und Handeln (bzw. Lebenspraxis), die man bei Maimonides vorfinden kann und die Eckhart ebenfalls aufzeigt. Eckharts Perspektivismus behandelt alle Aussagen unter dem Vorbehalt des »insofern« (*inquantum*) ihres jeweiligen Bezuges. Bei Eckhart nimmt jedoch das Denken in Relationen gegenüber dem Substanzdenken bei Maimonides die Führung. In Gott ist Relation und Substanz, sagt Eckhart, aber die Substanz fällt stark unter die negative Theologie, während die Relationen – zunächst als Binnenbewegung der Trinität, dann in der Schöpfungs- und Menschwerdungsoffenbarung – als *negatio negationis* die Zugänglichkeit Gottes ermöglichen.

MARKUS ENDERS – »Deus est unus monibus modis« (S. 241–263) – thematisiert das Verhältnis Maimonides-Eckhart von der Gotteslehre her. Er entfaltet die Argumentation von Maimonides, dass es in Gott keine subsistenten Attribute geben könne. Gottes Einfachheit wendet sich gegen Wesens- bzw. Seinsvielfalt. Deshalb kann es hinsichtlich Gottes nur analoge Attribute geben, die der Vielfalt seiner Wirkungen entsprechen, aber nicht von ihm selbst ausgesagt werden können. Denn Gott wirkt nur durch sich selbst und bleibt dabei attributlos bei sich selbst. Eckhart rezipiert nun diese Theorie hinsichtlich der Attribute und transformiert sie zugleich, weil er weiterhin die Trinität als Fülle und Reichtum Gottes, die nicht im Widerspruch zu seiner Einfachheit stehen, behauptet. Aber indem Eckhart bei der Auffassung des Maimonides von Relationen, die nur Wirkungen sind, aber keine Subsistenz in sich selbst haben, verbleibt, wird er seitens der Inquisition mit dem Vorwurf, die Trinität nicht orthodox zu lehren, konfrontiert. Die Frage, die sich dabei stellt, ist, ob die Ablehnung der Subsistenz durch Eckhart philosophisch »irrtümlich« ist, weil man subsistente Relationen denken kann, oder ob sie eine Glaubensfrage ist. Wie hat Eckhart die Trinität mit philosophischen Mitteln des Maimonides christlich denken können?

Es liegt nahe, hier das Verhältnis von jüdisch-islamischen Monotheismus zu den trinitarischen Voraussetzungen der Form christlicher Mystik zu betrachten. Diesen Beitrag leistet MARKUS VINZENT (S. 207–222). Da gibt es zunächst eine Gemeinsamkeit: die negative Theologie oder das apophatische Gottesverständnis, das sich immer wieder von eingefahrenen Traditionen oder Gottesbildern löst. Dennoch haben sich Bindungen an männliche Gottesfiguren oder Religionsstifter

gehalten. Die kataphatische Theologie, die sich speziell im Christentum entwickelt, steigt aus der Weltbeziehung und Welterfahrung auf. Dabei sind die unterschiedlichen Verständnisse von Mystik (Versenkung und Schau, Lehre von der Vollkommenheit, Einführung in eine Mysterienwelt) wiederum Filter der Erfahrungsbezüge. Diese unterschiedlichen Konzeptualisierungen übersteigt Meister Eckhart, zunächst in seiner Exodus-Interpretation mit Bezügen zu Moses Maimonides, zu Dionysius und zu Johannes Sarracenus. Dessen Namen sieht Eckhart laut VINZENT auch als Repräsentanz der muslimischen Haltung. Damit ist man im Feld des interreligiösen – hier monotheistischen – Dialoges. Es geht um Gott »im mit Licht durchleuchtetem Nebel«, um »Gott in der Wolke«, um die Wahrung der Distanz in der Erkenntnis, um die undurchdringliche Aura einer aporetischen Licht-Finsternis. Gerade der in Sünde und Leid befangene Mensch, auch der Erfolglose und Zurückgewiesene, ja, einer wie der verleugnende und oft irrende Petrus, den Eckhart als Modell vorführt, ist diesem Nebellicht Gottes nahe.

Aber das Nebellicht enthält zugleich für Maimonides und für Eckhart Gottes Klarheit, *lûterkeit*, wenn man zu ihm nicht nur auf den Berg hinaufsteigt, sondern in ihn – in den Berg – hineinsteigt, wo der Nebel nicht vorhanden und Gott der sich selbst Gebende ist.

Wenn Eckhart auf die Differenz zwischen Maimonides' monotheistischer Exklusivität und der christlichen Trinitätslehre zu sprechen kommt, sagt er mit Verve, dass Gott keine Zahl ist. Denn Zahlen sind Kategorien, und Gott ist nicht kategorial zu erfassen. Wenn Gott aber als in sich differenziert erscheint, dann nicht in seiner ›Gottheit‹. Aber alle Differenz hat ihren Ursprung in der Einheit der Gottheit selbst, ist also eine »Unterscheidung durch Ununterschiedenheit«¹², für die es keine Kategorien gibt, sondern die erst Kategorien ermöglicht, an denen man Unterscheidung festmachen kann. Diese Lösung der monotheistischen Indifferenz grenzt die abrahamitischen Religionen nicht von anderen Religionen bzw. von nicht-theistischen Konzepten ab, sondern versteht Monotheismus als kreatürliche Indifferenz Gottes, in der er allem Kreatürlichen vollkommen vorausliegt, sich vollends hingibt und dadurch restlos in allem in Form des Prinzipis (*principium* im Sinne von Ursprungseinheit) ist. Religionen sind darum Kategorisierungen, in denen sich das undefinierbare definierbar und das Unfassliche angreifbar macht, sie sind darum samt und sonders nicht weniger vorläufig als ein sich begreifbar machendes Prinzip, aber auch nicht weniger nachhaltig als ein Prinzip, das ohne Konkretion keines wäre.

¹² In Sap. n. 154, LW II, S. 489,9–12.

5. Eckhart und Zen

TERUHISA TAJIMA (S. 87–101) vergleicht die Abgeschiedenheitslehre Meister Eckharts mit dem Samādhi-Gedanken im Zen-Buddhismus: Er versucht, Eckharts Gnadenlehre aus dem Dialog mit dem Samādhi-Gedanken des Zen-Buddhismus zu verstehen. Abgeschiedenheit, Loslösung, Ledigkeit, Freiheit – die bei Eckhart variantenreich gebrauchten Formeln für eine Konzentration in der ›Innerlichkeit‹ – das alles sind nicht äußere Übungen oder Bußformen, sondern Effekte aus einer *productio ex silentio*¹³, einem Übersäumen Gottes in sich selbst und aus sich selbst heraus. Es ist eine göttliche ›Transfusion‹ (*emanatio transfusiva*). »Johannes legt von Christus Zeugnis ab und der Gerechte Zeugnis von der Gerechtigkeit, dass er selbst und alle Gerechten bzw. Gottbegabten ohne ihre eigenen Verdienste allein durch Gottes Gnade (*sola dei gratia*) als reines Geschenk empfangen, was sie gerecht macht.« Eckhart betrachtet also die Gnade als reines, unmittelbares, verdienstloses Gottes-Geschenk (*solo Deo [...] gratis data*).¹⁴ Es gibt keine Kooperation, keine Disposition. Es gibt nur das Aushalten der Negativität des eigenen Tuns: schweigen, abscheiden, unbeweglich wie die Türangel, wenn die Tür bewegt wird. Diese Negativität ist bei dem Zen-Meister Dōgen »im Samādhi des Meeres der Wirklichkeit«. Der Vorgang ist nicht von seiner Bewusstheit abhängig. Ebenso wenig bei Eckhart: Alles ist wie im Samādhi ›unerkannt‹. Alles ist nichts in sich selbst, aber dadurch allererst bei dem schenkenden Selbst.

6. Islamische Quellen und sufistische Parallelen zum Denken Eckharts¹⁵

ALESSANDRA BECCARISI (S. 223–240) geht in ihrem Beitrag nicht primär auf islamische Quellen Eckharts ein. Sie nimmt vielmehr Eckharts deutsche Predigt 104, die den ›Reden der Unterweisung‹ benachbart erscheint, also in die Jahre 1298–1304 gehören könnte, als ein Beispiel dafür, wie sich Eckhart von den arabisch-aristotelischen *intellectus agens*-Theorien, die sich auch bei seinem älteren Kollegen Dietrich von Freiberg finden, zugleich beeinflusst zeigt (etwa Averroes, ›De anima‹) und davon absetzt. Denn hier unterscheidet Eckhart drei Vernunftarten: die wirkende, die mögliche und die leidende Vernunft (*intellectus agens – possibilis – passivus*). Der *intellectus agens* kommt dem *werkmeister* Gott zu. Der Mensch

13 Im Text bei Eckhart zu Jesus Sirach (In Sap. n. 283, LW II, S. 616,1) steht *productio in silentio*. Aus dem Kontext ergibt sich jedoch, dass Eckhart nicht an ein Verweilen, sondern an ein Hervorgehen denkt. Dies kann man in der Formel ›productio ex silentio‹ zusammenfassen.

14 In Ioh. n. 172, LW III, S. 142,3–5; Sermo 24, n. 255, LW IV, S. 233,7f.

15 Vgl. in bisherigen Eckhartstudien: FATEME RAHMATI, Das Menschenbild in christlicher und islamischer Mystik: Meister Eckhart und Ibn ‘Arabī, in: MEJb 2 (2008), S. 237–275; gerade erschienen ist: ZARRABI-ZADEH, Practical Mysticism in Islam and Christianity [Anm. 4].