

Anna Keiling

Muße in mystischer Literatur

Paradigmen geistig tätigen Lebens
bei Meister Eckhart



Otium.

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße

Mohr Siebeck

Otium

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte
der Muße

Herausgegeben von

Elisabeth Cheauré, Gregor Dobler, Monika Fludernik,
Hans W. Hubert und Peter Philipp Riedl

Beirat

Barbara Beßlich, Christine Engel, Udo Friedrich,
Ina Habermann, Richard Hunter, Irmela von der Lühe,
Ulrich Pfisterer, Gérard Raulet, Gerd Spittler,
Sabine Volk-Birke

11



Anna Keiling

Muße in mystischer Literatur

Paradigmen geistig tätigen Lebens
bei Meister Eckhart

Mohr Siebeck

Anna Keiling, geboren 1985; Studium der Germanistik und Philosophie in Bremen und Freiburg i. Br.; 2013–2016 wissenschaftliche Mitarbeiterin und Promotion am Sonderforschungsbereich 1015 „Muße“ der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.; seit 2018 Gymnasiallehrerin.

Diese Publikation entstand als Dissertation im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 1015 „Muße“ an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. (Teilprojekt C 1: Paradoxien der Muße im Mittelalter. Paradigmen tätiger Untätigkeit in höfischer und mystischer Literatur). Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 197396619 – SFB 1015.

ISBN 978-3-16-156931-9 / eISBN 978-3-16-156932-6
DOI 10.1628/978-3-16-156932-6

ISSN 2367-2072 / eISSN 2568-7298 (Otium)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Minion gesetzt, von Hubert & Co. in Göttingen gedruckt und gebunden.

Umschlagabbildung: Ausschnitt aus dem Elisabethfenster (vor 1250) der Elisabethkirche in Marburg. Darstellung der Heiligen Elisabeth von Thüringen bei der Pflege Kranker. Fotografie Bernhard Dietrich.

Printed in Germany.

Gott hat sich nie bemüht, auch nie geruht, das merk:
Sein Wirken ist sein Ruh'n und seine Ruh' sein Werk.

Angelus Silesius,
Cherubinischer Wandersmann IV, 166

Danksagung

Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um die überarbeitete Fassung meiner Dissertation. Sie wurde in der ersten Förderphase des Sonderforschungsbereichs 1015 *Muße* im Zusammenhang des mediävistischen Teilprojekts verfasst und im Dezember 2016 von der Philologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br. angenommen.

Mein Weg zu diesem Buch war geprägt von der Begegnung mit zwei besonderen Lehrern, denen mein tiefer Dank gilt. Prof. Dr. Günter Figal hat mich gelehrt, Fragen zu stellen und der philosophischen Gedankenwelt mit Neugier zu begegnen. Der Betreuung durch Prof. Dr. Burkhard Hasebrink, seiner klugen, kritischen und selbstlosen Stimme, verdanke ich, meine eigene Perspektive gefunden zu haben und frei verfolgen zu können.

Darüber hinaus danke ich Prof. Dr. Henrike Manuwald, die als zweite Teilprojektleiterin meine Arbeit gedanklich mitverfolgt und hilfreich begleitet hat. Prof. Dr. Martina Backes sowie Prof. Dr. Almut Suerbaum danke ich ebenfalls für zahllose Anregungen, aber auch und besonders für das Vorbild einer begeisterten und menschlichen Lehre und Forschung.

Auch der Förderung und Unterstützung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft und den Sonderforschungsbereich, namentlich besonders Prof. Dr. Peter Philipp Riedl, verdanke ich das Zustandekommen dieses Buches. Den Herausgeberinnen und Herausgebern der Reihe *Otium* danke ich zudem für die Aufnahme meiner Untersuchung.

Der lebendige und kritische Austausch, den ich mit meinen akademischen Lehrerinnen und Lehrern verbinde, setzte sich im Graduiertenkolleg des Sonderforschungsbereichs, mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Lehrstuhls Prof. Hasebrinks und den Kommilitoninnen und Kommilitonen fort. Ich erinnere mich an unzählige, in Vielem bereichernde Momente, besonders mit Susanne Bernhardt, Linus Möllenbrink, Yannick Lauppe, Silvana Burke und Charlotte Willmann. Den Kolleginnen und Kollegen des Faust-Gymnasiums Staufen, besonders Tobias Bubeck, Tobias Illner, Björn Theisoohn, Mariann Vaskó und Hanna Zimny, danke ich für ihre Gelassenheit und liebevolle Zuversicht, ohne die es kaum mehr zu dieser Publikation gekommen wäre. Meine Eltern und mein Bruder tragen mich in unzähligen Momenten, durch ihr in mich gesetztes Vertrauen und durch das Wissen, sich auf dem eigenen Weg auch einmal verlieren zu dürfen. Ohne Tobias Keiling schließlich wäre nichts von alledem denkbar.

Sich mit Meister Eckharts Gedanken auseinandersetzen zu dürfen, war ein Privileg, das mich vieles von dem, was mich in dieser Arbeit und darüber hinaus beschäftigt, neu hat verstehen lassen: Über Muße zu sprechen heißt noch nicht, sie wirklich zu begreifen. Dafür bedarf es vielmehr, um es im Geist Eckharts zu sagen, eines freien Einlassens auf unser Leben.

Ulm, im Mai 2019

Anna Keiling

Inhaltsverzeichnis

I	Einführung: <i>ein ledig müssekeit</i>	1
	Geistige Tätigkeit	10
	<i>ledecheit, ruowe</i> , geistiges Leben	14
	Muße	16
II	Paradigmen der Maße: Methode und Vorhaben	25
II.1	Zum methodischen Vorgehen	27
	Semasiologie und Onomasiologie	28
	Elemente eines dynamischen semantischen ‚Feldes‘	30
II.2	Träger des ‚Feldes‘: Paradigmen	38
	Verschiedene Begriffe vom Paradigma	38
	Agamben	40
II.3	Paradigmen der Maße in mystischer Literatur	46
III	Konzepte der Maße bei Meister Eckhart	51
III.1	Gelassenheit, Abgeschiedenheit, <i>ledecheit</i>	58
III.1.1	Gelassenheit	60
III.1.2	Abgeschiedenheit	68
	Antike Konzepte	70
	Der ‚Ort‘ des abgeschiedenen Menschen	79
III.1.3	Geistige Tätigkeit in Unbestimmtheit: <i>ledecheit</i>	86
III.1.4	Geistige Armut	104
III.1.5	<i>wesen im wirken</i>	110
III.1.6	Zusammenfassung	119

III.2	Ruhe geistiger Bewegung	120
III.2.1	<i>In omnibus requiem quaesivi</i>	121
	Kreatürliches Ruhestreben	129
	Streben der menschlichen Seele	131
	Wonach strebt die Seele? – Gott ist Ruhe, Ruhe ist Gott ...	133
	Ruhe in Abgeschiedenheit	136
	Reinheit des Geistigen	139
	Liebendes Wirken Gottes	143
III.2.2	Ruhe und Frieden in weiteren Predigten Eckharts	147
III.2.3	Zusammenfassung	153
III.3	Einheit in geistiger Tätigkeit	155
III.3.1	Martha und Maria	156
	Einheit in Gelassenheit	161
	<i>drî wege in got</i>	167
	Schwesternfiguren der Vervollkommnung	172
III.3.2	Grundlage der Darstellung: Diskurs der Lebensformen ...	176
	Antike Grundüberlegungen	176
	Christliche Konzeption	182
	Zur Darstellung Eckharts: Geistige Wirklichkeit	189
III.3.2.1	Muße	197
	<i>σχολή, otium</i> und kontemplatives Leben	200
	Muße geistigen Lebens	206
	Exkurs: Muße und Kontemplation	207
III.3.2.2	Zusammenfassung	211
IV	Narrative Darstellungen: Figuren und Räume der Muße	213
IV.1	Figuren der Muße	222
IV.1.1	<i>sie enhât ir brôt niht müezic gezen</i> : Elisabeth	224
	Tätige Vervollkommnung der Seele	227
	Exemplum Elisabeth	231
IV.1.2	Maria, Martha, Elisabeth – weibliche Figuren der Muße ..	235
	<i>passio</i>	238
	Einheit geistiger Tätigkeit in Offenheit	239
	Überwindung von Geschlechterbestimmungen	241
IV.2	Räume	244
IV.2.1	<i>Intravit Iesus in templum</i>	252
	Zum ‚Ort‘ in geistiger Tätigkeit	254
	Leben der Transgression	258

IV.2.2	Weitere Raumdarstellungen Eckharts	260
IV.3	Zusammenfassung	265
V	Resümee: Muße in mystischer Literatur	269
VI	Verzeichnis der verwendeten Siglen	283
VII	Literaturverzeichnis	285
Register	299

I Einführung: ein ledig m^ussekeit

In Heinrich Seuses *Vita* fragt der Diener der heiligen Weisheit seinen Lehrer: *Eya, lieber gesell minr, sag mir, waz ist dú h^ohste sch^ule und ir kunst, von der du mir hast geseit?*¹ Der Jüngling, der den Diener auf seinem Weg zur Gelassenheit unterweist, antwortet ihm: *Dú hohe sch^ul und ir kunst, die man hie liset, daz ist nit anders denn ein genzú, volkommú gelassenheit sin selbs.*² Offenbar hat der Jüngling mit seiner Antwort einen Nerv getroffen, denn der Diener findet Gefallen am Gesagten: *Do der diener dis erhorte, do geviel es im gar wol und meinde, er wólte der kunst leben, und es enm^ohti n^ut so swer sin, daz in des m^ohti geierren; und wolte da buwen und vil unm^ussiges werkes haben.*³ Durch fleißiges Bemühen demnach, durch *buwen und vil unm^ussiges werk*[], will der Diener in die Gelassenheit finden. In seinem Ansinnen aber wird er von seinem Lehrer deutlich zurückgewiesen. Der Jüngling entgegnet: *Disú kunst wil haben ein ledig m^ussekeit.*⁴

Heinrich Seuses *Vita* stellt den Erkenntnisweg der Figur des Dieners nach dem Vorbild Jesu Christi dar. Darin greift Seuse, im Zusammenhang der Frage nach einem ‚Weg‘ der Seele aus dem irdischen Leiden, auf das Konzept der Gelassenheit seines dominikanischen Lehrers Meister Eckhart zurück. In diesem Kontext ist nun unter anderem von der angeführten *ledig m^ussekeit* zu lesen. Die Formulierung kann als eine Schlüsselstelle der *Vita* gesehen werden, insofern die Anweisung des Jünglings bereits die in den folgenden Kapiteln exemplifizierte Grundhaltung der Gelassenheit fasst, die Wendung aber kalkuliert missverständlich ist. „Die abstrakten Ausführungen“, so hält Susanne Bernhardt den Umstand in ihrer Untersuchung *Narrativer Strukturen im religiösen Selbstentwurf der Vita* fest,

provozieren ein erstes Missverständnis. Dem Diener gefällt die Lebenskunst gut und er möchte tätig werden und möchte *buwen und vil unm^ussiges werkes haben* (54,11). Tätig möchte er sich in die Gelassenheit einüben, doch wird er sogleich von dem *jungling* unterbrochen.⁵

¹ Heinrich Seuse, *Vita* XIX; 53,30–54,1. Die *Vita* wird zitiert nach der Ausgabe Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte hg. v. Karl Bihlmeyer, unveränd. Nachdr. d. Ausg. Stuttgart 1907, Frankfurt a. M. 1961, 1–554.

² Seuse, *Vita* XIX; 54,1–3.

³ Seuse, *Vita* XIX; 54,8–11.

⁴ Seuse, *Vita* XIX; 54,13.

⁵ Susanne Bernhardt, *Figur im Vollzug. Narrative Strukturen im religiösen Selbstentwurf der Vita Heinrich Seuses*, Tübingen 2016, 226.

Diese Missverständlichkeit dient hier dem Zweck, bestimmte konzeptuelle Aspekte zur Darstellung zu bringen. Offenbar scheint es nicht nur vonnöten, der Absicht des Dieners, eine gelassene Haltung mit den Mitteln eifriger Tätigkeit anzustreben, eine Absage zu erteilen, indem auf die Notwendigkeit von *müssekeit* hingewiesen wird. Vielmehr ist diese darüber hinaus als *ledig* spezifiziert, als Haltung demnach, die „frei, unbehindert“⁶ ist, an nichts gebunden.

Was genau mit der Formulierung der *ledig müssekeit* angesprochen ist, muss ausführlicher nachvollzogen werden. Ein Blick auf die Einbettung in die Textstelle der *Vita* erlaubt es, verschiedene sprachliche Implikationen zu differenzieren. Die Absicht des Dieners, in tätigem Bemühen, mit *unmüßsige[m] werk*, zur Haltung der Gelassenheit zu finden, scheint zunächst – vergleichbar dem heutigen Wortgebrauch der ‚Unmüßigkeit‘ – ein positiv besetztes Handeln zu implizieren: Der Diener möchte sich tatkräftig um eine Verbesserung seiner Tugend bemühen. Tatsächlich ist diese Absichtserklärung sicherlich als ‚gut gemeint‘ zu qualifizieren. Wer als *unmüezec* bezeichnet wird, wird zunächst schlichtweg als fleißig oder beschäftigt vorgestellt. Belege aus anderen Texten lassen dies nachvollziehen: Im Nibelungenlied sind beispielsweise zahlreiche Burgfrauen mit dem Anlegen der Rüstungen Siegfrieds und seiner Gefolgsleute befasst, wenn es heißt, sie seien *mit werke* [...] *unmüezic*⁷. Auch die Rezipienten von Gottfrieds *Tristan* werden im Prolog der Erzählung als beschäftigt mit einer zu begrüßenden Auseinandersetzung mit der Erzählung, als *unmüezic*⁸, beschrieben. Das Substantiv *unmüezezeit* ist hier zu verstehen als Beschäftigung und arbeitsames Tun, als rege Tätigkeit.⁹ In Seuses Text aber lehnt der Jüngling eine solche geschäftige Tätigkeit gegenüber dem Diener ab, insofern es bei der Suche nach einer gelassenen Haltung auf ein zielgerichtetes ‚Geschäftigsein‘ gerade nicht ankomme: Im ‚Hier‘ einer äußeren Welt kann laut des Jünglings auf äußerliche Bemühungen verzichtet werden, insofern *unmüezezeit* dort ungewollte Folgen für die Gotteserfahrung bringe. Je weniger man seine Perspektivnahme auf äußere Werke richte, umso mehr habe man der Wahrheit Gottes gedient: *so man ie minr hie tüt, so man in der warheit ie me hat getan; und meinde ein sölich tün, in dem*

⁶ So die Übersetzung von *lëdec, lëdic* in: *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1854–1866, mit e. Vorw. u. e. zusammengefassten Quellenverz. v. Eberhard Nellmann sowie e. alphabet. Index v. Erwin Koller hg. v. Georg Friedrich Benecke, Wilhelm Müller und Friedrich Zarneke, Stuttgart 1990 (im Folgenden: BMZ), Bd. I, 957b–958b. Vgl. den gleichen Eintrag in: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, hg. v. Matthias Lexer, re-progr. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1872, Stuttgart 1992 (im Folgenden: Lexer), Bd. I, 1852–1854.

⁷ *Das Nibelungenlied*, hg. v. Ursula Hennig nach der Handschrift C, Tübingen 1977, v. 29,4.

⁸ Gottfried von Straßburg, *Tristan*, Bd. 1, hg. v. Karl Marold, unveränd. fünfter Abdr., mit einem auf Grund v. Friedrich Rankes Kollationen verb. kritischen Apparat, besorgt u. mit einem erw. Nachw. vers. v. Werner Schröder, Berlin/New York 2004, v. 171.

⁹ Vgl. die Übersetzung von *unmüezezeit* in BMZ II.1, 273 als „beschäftigkeit, arbeitsamkeit, rege thätigkeit“.

der mensch sich selb vermitelt und nit luter gotes lob meinet.¹⁰ Die Handlungen des Menschen – und also jedes äußerliche Bemühen des Dieners – sind demnach, sofern sie von menschlichen Zielsetzungen bedingt werden, nur mittelbar als Wirken für Gott aufzufassen. Jede menschliche Perspektivnahme sei störendes Zutun, das den Menschen von der reinen Wahrheit Gottes entferne. Derartiges Wirken lehnt der Jüngling gegenüber der anzustrebenden Haltung der Gelassenheit ab. Es gilt, von *unmüezezeit* im Sinne einer äußeren, auf eigenmenschliche Ziele gerichteten Tätigkeit abzusehen, will man offen für die Erfahrung göttlichen Wirkens sein.

Wenn die handelnden Figuren in mittelalterlichen Texten dagegen als *müezec* bezeichnet werden, wird an ihnen aufgrund einer uneindeutigen Wortbedeutung gleichfalls der ‚Scheideweg‘ richtigen Verhaltens vorgeführt: Auf der einen Seite ist die Bezeichnung positiv zu verstehen, als Freiheit und Möglichkeit, etwas zu tun. So kann beispielsweise in Wolframs *Willehalm* derjenige einen beeindruckenden Ritterzug beobachten, der die Zeit findet, dem Geschehen beizuwohnen: *swerz müezic was ze schouwen*.¹¹ In Hartmanns *Armem Heinrich* fehlt es dagegen an einer vergleichbaren Möglichkeit, wenn die Figur des Meisters keine Zeit und Gelegenheit findet, dem Protagonisten die Tür zu öffnen: *der meister sprach: Ich enbin / nu niht müezic dar zuo, / daz ich iu iht uf tuo*.¹² Auch in geistlichen Texten finden sich Belege für eine positive Verwendung der Bezeichnung. So fasst beispielsweise Meister Eckhart in seiner deutschsprachigen Predigt *Dum medium silentium tenerent omnia* (Q 101) die Notwendigkeit, die Seele müsse sich für die Gotteserfahrung geistig bereit machen. Der Mensch, so Eckhart, *halte sich müezic und lâze got in im würken*¹³.

Auf der anderen Seite kann, wer von *müezezeit* spricht, diese als Untätigkeit verstehen, ja im Horizont der Gefahr säumiger Faulheit extrem abwerten. Entsprechende Wortverwendungen in der höfischen Literatur tragen zur Diskussion um das Moment problematischen *verligen*s bei. So bedient sich beispielsweise der Erzähler in Hartmanns *Iwein* dieser Bezeichnung, um das Laster der Untätigkeit zu brandmarken. Hier heißt es: *verlegeniu müezekheit / ist got unde der werlde*

¹⁰ Seuse, *Vita*, XIX; 54, 13–15.

¹¹ Wolfram von Eschenbach, *Willehalm*, Text der Ausg. v. Werner Schröder, Übers., Vorw. u. Reg. v. Dieter Kartschoke, 3., durchges. Aufl., Berlin/New York 2003, 274, v. 423,7.

¹² Hartmann von Aue, *Der arme Heinrich*, in: Hartmann, *Gregorius. Der arme Heinrich. Iwein. Text und Kommentar*, hg. u. übers. v. Volker Mertens, Frankfurt a. M. 2008, 229–315, hier 298, vv. 1260–1262.

¹³ Meister Eckhart, *Dum medium silentium tenerent omnia*, DW IV.1, 341. Die Texte Eckharts werden mit den gängigen Abkürzungen und unter Beibehaltung der Schreibweise zitiert nach der von Josef Quint begründeten Stuttgarter Werkausgabe: Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hg. v. Josef Quint, Georg Steer, Loris Sturlese u. a., Stuttgart 1958 ff. (im Folgenden: DW und LW). Die verschiedenen Ausgaben einzelner Predigten werden in der vorliegenden Untersuchung im gegebenen Fall vergleichend herangezogen.

leit.¹⁴ Auch ein Lied Walthers beginnt mit den Zeilen: *owê wir müezigen liute, wie sîn wir versezzen / zwischen zwein fröiden nider an die jâmerlichen stat!* Und der Text setzt fort: *aller arebeite heten wir vergezzen / dô uns der kurze sumer sîn gesinde wesen bât.*¹⁵ Der Sänger artikuliert auch hier die Angst vor dem bedrohlichen Müßiggang, welcher die Gefahr einer gesellschaftlichen Ausgrenzung birgt und durch positiv verstandene Tätigkeit überwunden werden soll. Solch negative Konnotationen der Bezeichnung *müezezeit* beschränken sich dabei wiederum nicht auf weltliche Texte und deren Protagonisten, setzt sich doch die geistliche Literatur intensiv mit dem Problem der Untätigkeit, die im Laster der *acedia* als moralisches Fehlverhalten abgelehnt wird,¹⁶ auseinander. Beispielhaft für den Bereich geistlicher Texte sei die abwertende Semantik von *müezezeit* in den so genannten *Erfurter Reden* Meister Eckharts angeführt. Hier heißt es, der Mensch möge sich seiner Verdienste im äußerlichen Wirken nie derart sicher sein, dass seine Geistestätigkeit ‚einschlafe‘ und er im stetigen Bemühen um die Erfahrung Gottes träge werde: *Der mensche ensol ouch niemer dehein werk sô wol genemen noch rehte getuon, daz er iemer sô vri sol werden in den werken oder ze sicher, daz sîn vernunft iemer müezic sol werden oder geslâfen.*¹⁷ Eckhart warnt also davor, angesichts erfüllender weltlicher Tätigkeit oder zur eigenen Zufriedenheit fertig gestellter Werke in eine unkritische Routine zu geraten, welche den Menschen dazu verleite, von eigenen Bedeutungszuschreibungen allzu eingenommen zu sein und seinen Geist müßig werden zu lassen.

Die Formulierung der *ledig m^ussekeit* aus Heinrich Seuses *Vita* führt nun die verschiedenen, in der Bezeichnung *m^ussekeit* angesprochenen Bedeutungskomponenten mit einem weiteren Terminus zusammen, der ebenfalls doppeldeutig erscheint, hier aber letztlich eine dezidiert positive Semantisierung der Formulierung bedingt. In der Kollokation der Bezeichnungen *m^ussekeit* und *ledig* eröffnet sich für die Frage nach der Tätigkeit der Figur des Dieners eine neue Perspektive: Was zunächst als Müßiggang missverstanden werden kann, wird mit dem Zusatz *ledig* als eine Art ‚positive Untätigkeit‘ vorgestellt. Die ursprüngliche Missverständlichkeit von *m^ussekeit* soll dabei mit der Ergänzung zunächst noch einmal verstärkt werden: Der Aspekt einer ‚Freiheit‘ und ‚Unge-

¹⁴ Hartmann von Aue, *Iwein*, in: Hartmann, *Gregorius. Der arme Heinrich. Iwein*, hg. u. übers. v. Volker Mertens, Frankfurt a. M. 2008, 317–767, hier 710, v. 7171.

¹⁵ Walthers von der Vogelweide, *Ton 5 III*, in: Walthers, *Leich, Lieder, Sangsprüche*, 15., verä. u. um Fassungseditionen erw. Aufl. d. Ausg. Karl Lachmanns, hg. v. Thomas Bein, Berlin/Boston 2013, 24.

¹⁶ Vgl. für einen Überblick zum Konzept der *acedia* und seinem Verständnis in verschiedenen Kontexten Henrike Manuwald, „*Ich hân gehört unde gelesen, man sol ungerne müezec wesen*. Spuren der *acedia*-Tradition im *Welschen Gast* Thomasins von Zerklare“, in: Christian Schneider/Peter Schmidt/Jakub Šimek (Hg.), *800 Jahre „Welscher Gast“*, im Erscheinen.

¹⁷ Meister Eckhart, *Rede der underscheidung* (im Folgenden: RdU) 8, DW V, 212.

bundenheit¹⁸ ist sowohl in verengtem Sinne als äußerliche Ungebundenheit, als Freiheit beispielsweise von ehrgeizigen Zielen oder Lasten aufzufassen. In einem positiven Sinne aber spielt die Bezeichnung auch auf die Möglichkeit einer geistigen Freiwerdung an, auf die Offenheit des Menschen für verschiedene Handlungen und Erfahrungen, wie sie beispielsweise in der beschriebenen Weise von Meister Eckhart anhand der Bezeichnung *müezic* aufgerufen wird. Die Bezeichnung *ledig* bestätigt hier also zunächst die Uneindeutigkeit der Aussage, die schon mit der *müssekeit* zwischen einer „Freiheit und Möglichkeit, etwas zu tun“ sowie der Untätigkeit oder Faulheit angelegt war.

Die noch einmal bestätigte Mehrdeutigkeit der verwendeten Ausdrücke ist gewollt: Indem die gemeinte Bedeutung der *ledig müssekeit* vom Diener deutlich falsch verstanden wird als freie Gelegenheit, etwas zu tun, führt der Text nämlich den eigentlichen Gehalt der Gelassenheitslehre vor: So zieht der Diener aus der Aufforderung zur *ledig müssekeit* zunächst die falschen Schlüsse. Er entschließt sich zu einem müßiggängerischen Leben und schafft damit die Grundlage für die didaktische Darstellung des Konzeptes. In Kapitel 20 der *Vita* sieht sich der Diener zunächst von der Last äußerlicher Übungen befreit, nachdem der Jüngling wie dargelegt auf deren Nichtigkeit und den Wert eines Verzichtes hingewiesen hat: *so man ie minr hie tūt, so man in der warheit ie me hat getan*. Der Jüngling meint dabei mit dem abzulehnenden Tun im ‚Hier‘ solche Tätigkeiten, die auf menschliche Ziele gerichtet sind und darin nicht allein Gott dienen. Was er ablehnt, ist wie oben erwähnt *ein sōlich tūn, in dem der mensch sich selb vermitelt und nit luter gotes lob meinet*. Der Diener versteht dies falsch: Die Bußübungen, die er sich selbst auferlegt hatte, können seiner Meinung nach nun aufgegeben werden. Er reagiert auf diese Aussicht positiv emotional, weinend vor Dankbarkeit über die Entlastung – der Diener, so heißt es im Text, *weinete von frōden*¹⁹. Zudem spricht er zu sich selbst, er werde von nun an ein müßiggängerisches Leben führen und es sich in allen leiblichen Belangen wohl ergehen lassen. Körperliche Strapazen zum Erlangen der Gnade Gottes habe er in ausreichendem Maße erlitten. Weil er die Haltung der Gelassenheit als etwas missversteht, das rein äußerlich zu bewerkstelligen sei, wird der Diener zu der Annahme verleitet, auf die bisherigen asketischen Übungen fortan verzichten und ein müßiggängerisches Leben führen zu können, ohne Konsequenzen hinsichtlich seiner seelischen Vervollkommnung befürchten zu müssen. Er spricht:

¹⁸ Vgl. die Übersetzung von *lēdec* in Lexer I, 1852 als ‚*lēdig*, frei, unbehindert‘, wie sie bereits auf Seite 2, Anm. 6 angeführt wurde.

¹⁹ Seuse, *Vita* XX; 55,5.

*nu dar, lieber herr, nu wil ich hinnan für ein müssig und ein fries leben han, und mir wol lassen sin. Ich wil minen turst mit win und mit wasser wol bûzen, ich wil ungebunden uf minem strosak schlafen, des ich dik mit jamer han begert, daz mir daz gemach vor minem tod von got wurdî. Ich han mich selber gnû lang verderbet, es ist zit, daz ich hinnan für gerûwe.*²⁰

Der auf diese Ausführungen folgende Kommentar des Textes macht deutlich, dass ein derartiges Verständnis der Rede von *ledig müssigkeit* fehlgeleitet ist: Der Erzähler verdeutlicht, „es seien *vermessen gedenke* [...], die dem Diener im Kopf umhergingen“²¹. Dabei sind es nur wenige Signalworte, die die Überlegungen des Dieners von der Anweisung des Jünglings unterscheiden, in ihrer sorgfältigen Wahl die Ambivalenz der Szene aber deutlich erkennen lassen: Während die Ausführung des Jünglings auf die Haltung einer *ledig müssigkeit* rekurrierte, will der Diener es sich *wol lassen sin*, in *ruowe* und *gemach* ein *müssig und fries leben* führen,²² also Ruhe und Freiheit in äußerlichem Wohlergehen finden.

Die Verwendung der Vokabel *fri* öffnet dabei zuerst Raum für Missverständnisse, insofern sie einerseits als geistige Offenheit im Sinne der *ledeheit* aufzufassen ist, aber auch als weltliche Zügellosigkeit verstanden werden kann. So spielt beispielsweise Konrad von Würzburgs *Trojanerkrieg* sowohl auf Fragen der höfischen *zuht* als auch hintergründig auf einen erotischen Kontext an, wenn Helena das Werben des Paris mit dem anderer, zurückhaltender Freier vergleicht: *wan daz ir zunge niht enpflocsô frier sprüche wider mich*²³. Dem entsprechend will es sich der Diener in Seuses *Vita* dann in allen, vor allem leiblichen Belangen, wohl ergehen lassen. Den inneren ‚Durst‘ nach Einung mit Gott wolle er mit Wein löschen: *Ich wil minen turst mit win und mit wasser wol bûzen*. Zwar kann der angeführte Wein im Textzusammenhang zunächst als eine realsymbolische Bezugnahme auf das Blut Christi aufgefasst werden – die Darstellung einer unterschiedslosen Vermischung von Wein mit Wasser dient in der Mystik als Bild für die *unio* des Menschen mit Gott.²⁴ Die Rede vom Wein thematisiert in der

²⁰ Seuse, *Vita* XX; 55,7–55,13.

²¹ Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 226; Bezug nehmend auf Seuse, *Vita* XX; 55,13.

²² Die Stelle ist nicht der einzige Beleg für die kalkulierte Darstellung von Missverständlichkeit zur Erläuterung konzeptioneller Zusammenhänge. Vgl. Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 222: „Die *Vita* lässt den Diener im 19. und 20. Kapitel von einem terminologischen Missverständnis ins nächste laufen. Der Text zeigt die Folgen, wenn der anfangende Mensch, der der Diener im Strukturmodell ja noch ist, sich zu früh mit den *schönen worten* (97,14) beschäftigt.“

²³ Konrad von Würzburg, *Trojanerkrieg*, in: Ders., *„Trojanerkrieg“ und die anonym überlieferte Fortsetzung. Kritische Ausgabe*, hg. v. Hein Thoelen und Bianca Häberlein, Wiesbaden 2015, 1–574, hier 308, vv. 21774–21775.

²⁴ So heißt es beispielsweise im ersten Buch von Mechthilds *Fließendem Licht der Gottheit* über die *unio* von Seele und Gott, hier dargestellt anhand der Figuren des höfischen Fürsten und eines armen Mädchens: *Alse sich der hohe fürste und die kleine dirne alsust behalsent und vereinet sint als wasser und win, so wirt si ze nihte und kumet von ir selben.* (Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, nach der Einsiedler Hand-

Textstelle der *Vita* aber zugleich dessen weltliche Dimension als Rauschmittel des vom Diener angesprochenen Wohlergehens.

Zuletzt ist im Verlangen des Dieners nach *ruowe* eine ebenfalls zweideutige Formulierung gewählt. Die Figur äußert hier den schon zitierten Wunsch, den bisher erlebten *jamer* aufgeben zu können, um aus eigener Entscheidung heraus ein ‚geruhames‘ Leben zu führen: *Ich han mich selber gnú lang verderbet, es ist zit, daz ich hinnan fúr gerúwe*. Mit Blick auf Ausführungen in der restlichen *Vita* ist diese Äußerung terminologisch im Zusammenhang mit Konzepten der Seelenruhe aufzufassen, welche Bezeichnungen wie *ruowe*, *vride* oder *quies* im Sinne eines Ruhens der menschlichen Seele in Gottes Einfachheit, in seiner „Einheit und Fülle [...] als absolute[m], von jeder naturhaften Verursacherqualität freigehaltene[m] Ursprung“²⁵ anführen.²⁶ In der Bezugnahme auf Formen äußeren Müßigganges ist implizit auch für den Diener die Möglichkeit angesprochen, in Gott Ruhe im Sinne einer Loslösung von Affekten, einer Verbindung mit der Einfachheit des göttlichen Wesens und damit eines Einganges in das ewige Leben zu finden. Der Gedanke einer solchen äußersten positiven Möglichkeit seelischen Strebens wird jedoch in der vorliegenden Darstellung ebenso gebrochen wie die Überlegungen zur Tätigkeit: Der Diener strebt nach eigener Aussage nach Erlösung durch Gott, dies jedoch als *gemach vor minem tod*. So kann das Wort *gemach* hier mit Anne-Marie Holenstein-Hasler sowohl in einem positiven Sinne als Streben des Dieners nach der Ruhe Gottes auf dem ‚Weg‘ der Vervollkommnung, aber auch als Aufruf von „Wunsch-Vorstellungen eines mondän-verfeinerten höfischen Lebens“²⁷, mithin als im religiösen Kontext negativ konnotierter Bereich des Müßigganges in der *acedia* verstanden werden.²⁸

Die verschiedenen doppeldeutigen Formulierungen des Dieners und damit seine Bezugnahmen auf äußerliche Untätigkeit und Ungebundenheit dienen in allen Fällen der Illustration der eigentlich gemeinten Bedeutung der *ledig müssekeit* als einer Haltung der Gelassenheit. Indem Seuse die Perspektivnahme der innerweltlichen Zufriedenstellung des Dieners durch dessen Aussagen einführt

schrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hg. v. Hans Neumann, Bd. I, besorgt v. Gisela Vollmann-Profe, München 1990, 10)

²⁵ Niklaus Largier, „Kommentar“, in: Meister Eckhart, *Werke*, Texte und Übers. v. Josef Quint, hg. und komm. v. Niklaus Largier, Frankfurt a. M. 2008 (im Folgenden: EW), Bd. I (*Predigten. Text und Kommentar*), 713–1106, hier 1089.

²⁶ Vgl. zum Konzept der Ruhe und zu den Bezeichnungen *ruowe*, *vride* und *quies* Kapitel III.2.

²⁷ Vgl. Anne-Marie Holenstein-Hasler, „Studien zur Vita Heinrich Seuses“, in: *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 62 (1968), 185–332, hier 293. Vgl. für eine umfassende Untersuchung von Inszenierungen des *gemach*, aber auch der *kurzwile* und *arbeit* als der Muße verwandte Phänomene in Figuren und Räumen der höfischen Literatur die Dissertationsschrift von Rebekka Becker, *Muße im höfischen Roman. Literarische Konzeptionen des Ausbruchs und der Außeralltäglichkeit im Erec, Iwein und Tristan*, im Erscheinen.

²⁸ Vgl. die Übersetzungen von *gemach* als „Ruhe, Bequemlichkeit, Behaglichkeit“ in BMZ II.1, 13a und als „Wohlbehagen, Bequemlichkeit, Annehmlichkeit“ in Lexer I, 832.

und daraufhin vom Erzähler kritisieren lässt, macht er deutlich, dass die darzustellende Haltung der Gelassenheit eine Angelegenheit der Aufgabe eigener Vorstellungen und Zielsetzungen ist. Sie zielt auf eine geistige Bereitwerdung: Mit *ruowe* und *ledecheit* kann gerade nicht gemeint sein, was der Diener aus der doppeldeutigen Aussage als Handlungsprinzip ableitet. Das Bild des nach weltlichem Genuss strebenden Dieners wird vielmehr in der direkt folgenden Darstellung mit der Berufung des Dieners zur *militia Christi* kontrastiert, ein Vorgang, der im Text die neuerliche Auseinandersetzung des Dieners mit eigenen Setzungen auf einer weiteren Stufe des Vervollkommnungsweges markiert. Die Überlegungen zur *müssekeit* selbst werden hingegen erst im 32. Kapitel der *Vita* wieder aufgegriffen. Hier aber, so macht Susanne Bernhardt deutlich,

lösen sie keine Missverständnisse mehr aus. Der Diener hat bereits vollzogen, was die Wahrheit ihm mitteilt und kann darum die praktische Bedeutungsdimension der *schönen worte* mitvollziehen. Die Worte bleiben ihm nicht äußerlich, sondern sie entfalten, was er innerlich vollzogen hat.²⁹

Im weiteren Verlauf der *Vita* und in anderen mystischen Texten finden sich Belege, die in ihrer Zusammenschau noch deutlicher erkennen lassen, dass mit Wortformen aus dem Bereich der *müssekeit* auch positiv konnotierte Phänomene der geistigen Freiwerdung bezeichnet sein können. So heißt es beispielsweise in Kapitel 49 der *Vita* über die Aufgabe kreatürlicher Bindungen in der Gelassenheit mit einer positiven Wende von *müssig*, der Mensch müsse seine Bindung an weltliche Dinge aufgeben, um deren eigentlichen Sinn erkennen zu können: *Ein mensch mag die sachen nit begrifen: sie müssig, so begriffent in die sachen.*³⁰ Sich „abwartend“³¹ zu den Dingen zu verhalten, sie ihren Sinn mitteilen zu lassen, lässt hier den Menschen erst deren Wirklichkeit erfahren. Vergleichbare Wortverwendungen im Sinne geistiger Freiwerdung finden sich bei Meister Eckhart, so in dem oben genannten Beispiel der Predigt *Dum medium silentium tenerent omnia* (Q 101), aber auch in einer weiteren deutschsprachigen Predigt, dem Text *Domine rex omnipotens* (Q 116 A). Hier heißt es unter Bezugnahme auf Pseudo-Dionysius Areopagita und die Bezeichnung *verstantnisse*: *Was ist verstantnisse? Daz ist, daz man verstat ein ieglich dinc, als ez ist lüterliche unvermenget und gewis âne irrunge. Her ûf spricht sant Dionysius: müeziget iuch von allen dingen ze bekennenne und ze verstanne daz oberste guot, daz got ist.*³² Auch hier ist mit der Aufforderung *müeziget iuch* angesprochen,

²⁹ Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 226. Vgl. zur weiteren Bearbeitung der Bezeichnung der *müssekeit* in der *Vita* ebd. sowie das Fazit dieser Untersuchung in Kapitel V.

³⁰ Seuse, *Vita II*; 164,22–23.

³¹ So die Übersetzung Georg Hofmanns in: Heinrich Seuse, *Deutsche mystische Schriften*, aus dem Mittelhochdt. übertr. und hg. v. Georg Hofmann, mit einer Hinf. v. Emmanuel Jungclaussen, Einl. v. Alois M. Haas, Zürich/Düsseldorf 1999, 183.

³² Meister Eckhart, *Domine rex omnipotens in dicione tua cuncta sunt posita* (Q 116 A), DW IV.2, 1047. Vgl. zu einem Verständnis von *verstantnisse* als praktischer Klugheit im be-

den eigenmenschlichen Bezug in Wahrnehmung und Bewertung einer den Menschen umgebenden äußeren Welt aufzugeben. Sich zu ‚müßigen‘ bedeutet wieder, sich von weltlichen Bezügen frei zu machen und so für die Gegenwart göttlichen Wirkens im Menschen offen zu sein.

Diesen Wortverwendungen entsprechend kann die besondere Semantisierung der Formulierung *ledig müssekeit* in Seuses *Vita* verstanden werden. Neben der Doppeldeutigkeit der Aussagen liegt die entscheidende Schwierigkeit des Verhaltens des Dieners im Ausgang seiner Handlungen aus einer eigenen Willensentscheidung: Der Diener ist es, der eigenmächtig entscheidet, es sich wohl ergehen zu lassen. Wie er sich lange genug kasteit, sich *selber gnú lang verderbet*³³ habe, beschließt er nun, seinem Leib, und nicht in erster Linie seiner Seele, Erholung zu gönnen. Die Häufung der Formulierung *ich wil* deutet dabei sowohl auf die Perspektive eigener Willensentscheidung als auch auf die eines auf die Zukunft gerichteten Handelns. Diese Reaktion beinhaltet eine Richtungsnahme, die sich in der Haltung der Gelassenheit als Einlassen auf das gegenwärtige Wirken Gottes im Menschen verbietet. Im eigentlichen Sinne ‚zielführende‘ Willensentscheidungen zu treffen bedeutet auch bei Seuse, den eigenen Willen aufzugeben und stattdessen den Willen Gottes aus sich heraus wirken zu lassen. Die Orientierung auf eine aus dem Menschen heraus vorstellbare Zukunft soll entfallen, insofern sie eine eigene, nicht gottgewollte Gestaltung der Lebensmöglichkeiten und einen Umgang mit der Welt im Sinne ihrer Äußerlichkeit beinhaltet. In der Haltung der Gelassenheit gilt es, jeglichen Eigenwillen aufzugeben und sich dem göttlichen Willen radikal zu öffnen. Das kalkulierte Missverständnis der Darstellung zielt so nicht nur auf das Verständnis von Gelassenheit, sondern auch der Formulierung der *ledig müssekeit* in einem positiven Sinne. Mit ihr wird die Gelassenheit als eine Haltung nicht äußeren Müßigganges, sondern der geistigen Offenheit vorgestellt.

sonderen Kontext der Predigt *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Q 86) Kapitel III.3.1, 157, Anm. 330 dieser Untersuchung. In der Fassung der Predigt in der *Paradisus-* Handschrift (*Paradisus anime intelligentis* (*Paradis der fornunftigen sele*), aus der Oxforder Handschrift Cod. Laud. Misc. 479 nach E. Sievers' Abschrift hg. v. Philipp Strauch, Berlin 1919, 127–128, hier 128) heißt es vergleichbar: *waz ist forstentnisse? Daz man forsteit ein iclich dinc also ez ist lutir unformengit und ist gewis on irrunge. Dionysius: ‚muzigit uch fon allin dingin zu bekennine daz ubirste gut, daz Got ist‘. Waz sulle wir forstein an Gode? Daz he ist ein craft. Also sulle wir uns einigin daz di einige craft an uns gewirkin muge. He ist auch ein gut daz alle dinc bewegt zu irme gude, daz he selbe ist, und he blibit doch selbe unbewegit.*

³³ Seuse, *Vita* XX; 55,12.

Geistige Tätigkeit

In der Situation des Missverständnisses lässt es der Diener an einer solchen Offenheit und der Aufgabe eigener Zielvorstellungen noch mangeln. Seine Perspektive liegt nicht im Einlassen auf den Willen Gottes und nicht in der Offenwerdung für dessen *ruowe*, sondern in einer Selbstermächtigung zum Müßiggang. Der Text bewertet dies wie gesagt deutlich negativ, wenn er die Überlegungen des Dieners als unangebracht qualifiziert. Anhand des Missverständnisses des Dieners wird so in Seuses *Vita* deutlich dargestellt, dass die Gelassenheit nicht einer äußeren Untätigkeit des Menschen gleichzusetzen ist, sondern vielmehr einer besonderen Haltung in geistiger Tätigkeit bedarf.³⁴

Allgemein machen mystische Texte diesen Aspekt deutlich, wenn mit Bezeichnungen des Fleißes, der Arbeit oder Mühe sowie in Aufforderungsformeln dargelegt wird, dass der Mensch den ersten Schritt zu einer tugendhaften Vervollkommnung und zur Einübung in eine Haltung der Gelassenheit selbst tun müsse. Was im menschlichen Geist in der *ledig müssekeit* wirkt, ist die freie Entfaltung des göttlichen Wesens auf der Grundlage menschlicher Bereitwerdung: *Fliz dich*, heißt es in Seuses *Vita*, *daz dú natur usser irem eigen grunde wúrke ir werk sunder ursach*.³⁵ Die Tätigkeit des Menschen gerade in der von Seuse aufgerufenen *ledig müssekeit* ermöglicht es Gott, seine Wirkung auf den frei gewordenen Geist des Menschen zu entfalten und diesen die Einheit mit Gott in der Gelassenheit bewusst werden zu lassen. Einen solchen, paradoxen Zusammenhang lassen unter anderem Aufforderungsformeln in der *Vita* wie in anderen mystischen Texten erkennen: *sie mússig*, heißt es beispielsweise in der *Vita*, und der Diener wird von seinem Lehrer trotz der vorgestellten Notwendigkeit, den eigenen Willen und weltliche Ziele aufzugeben, gerade zur eigenen Tätigkeit im Erlangen dieser angestrebten Geisteshaltung aufgerufen. Er soll sich *dez flisse[n]*, *daz er alle zit stand glich in einem usgene des sinen*³⁶. Der Diener ist wie andere handelnde Figuren in mystischer Literatur³⁷ demnach eine Instanz, die sowohl des Einlassens als auch der aktiven Selbstführung bedarf. Er wird als jemand dargestellt, *der sich selb wil führen ald sich selb wil lassen*³⁸. Dies erinnert nicht zuletzt an eine berühmte Formulierung Meister Eckharts, welche hinsichtlich der Zielvorstellungen des gelassenen Menschen zum Ausdruck bringt, man müsse

³⁴ Vgl. zur Haltung der geistigen Abgeschlossenheit Kapitel III.1.2.

³⁵ Seuse, *Vita* II; 166,19–20.

³⁶ Seuse, *Vita* XIX; 54,5–6.

³⁷ Vgl. zum Literaturbegriff der vorliegenden Untersuchung die Darstellung der Zusammenhänge in Kapitel IV sowie 36, Anm. 33. Vgl. zum Figurenbegriff sowie zu anderen Figuren ‚tätiger Untätigkeit‘ Kapitel III.3 sowie IV.1.

³⁸ Seuse, *Vita* II; 167,11–12.

ein zielgerichtetes Streben nach Gott aufgeben, gerade um Gott finden zu können: *Ez enist kein rât als guot, got ze vindenne, dan wâ man got læzet.*³⁹

Der Zusammenhang geistiger Aktivität mit einer Haltung des Lassens, der so in der Gelassenheit artikuliert ist, muss dabei deutlich von Phänomenen zielloser Träumerei oder von phantasierenden Vorstellungen abgegrenzt werden. Das tätige Bemühen darum, äußeren Einflüssen in einer Perspektive des Geistigen ihre bestimmende Kraft zu nehmen, ist laut der *Vita* der Garant, einem *müssige[n] spacieren*⁴⁰ der Einbildungskraft vorzubeugen: *Sitig und rûwig in den sinnen, nût hin und her woldenieren – wan daz ist gar inzûgig der bilden –, so wurdî den inren sinnen ein müssiges spacieren.*⁴¹ Die Bindung an nichtige äußere Inhalte, hier *bilde*⁴², bewirkt nach der Darstellung der *Vita* also ein Verlangen nach mehr, nach immer neuen Bindungen an Einflüsse, denen ein nicht gelassener Mensch hilflos ausgesetzt sei. Dem entsprechend wendet Georg Hofmann in seiner Übersetzung der *Deutschen mystischen Schriften* Seuses die hier verwendete Bezeichnung *müssige* zur Ruhelosigkeit. In seiner Übersetzung der Passage heißt es über den gelassenen Menschen: „Er soll bescheidenen und ruhigen Geistes und nicht ‚umtriebîg‘ sein – denn das zieht die Bilder in sein Inneres –, woraus sich für den inneren Sinn ein ruheloses Umherschweifen ergibt.“⁴³ Das *müssige spacieren* hätte dann gegenüber einer *ledig mûssekeit* verheerende Folgen, indem eine innere Rastlosigkeit gegenüber der gewünschten Freiwerdung des Geistes das Einlassen auf den Willen Gottes verhinderte.

Wer im neuhochdeutschen Sprachgebrauch mit der Wortwahl Hofmanns als jemand bezeichnet wird, der ‚umtriebîg‘ ist, ist dabei zunächst auf positive Weise als ‚betriebsam, rege, rûhrîg‘⁴⁴ verstanden. Die Ausdrucksweise fasst aber auch die Möglichkeit, sich in der ruhelosen Orientierung nach Außen an Eindrücke zu verlieren und im Extremfall aus dem persönlichen Gleichgewicht zu geraten. Als ‚Umtriebe‘ werden in diesem Sinne „das umherschweifen, herumtreiben: eine grössere lebhaftigkeit und gewisse unruhe“⁴⁵ oder „(abwertend) meist gegen den Staat oder bestimmte Kreise gerichtete, geheime Aufwiegelungsversuche, umstürzlerische Aktivitäten“⁴⁶ gefasst. Belege aus mittelhochdeutschen

³⁹ Meister Eckhart, RdU 11, DW V, 225. Vgl. Kapitel III.1.1 dieser Untersuchung zu Eckharts Gelassenheitslehre.

⁴⁰ Seuse, *Vita* IL; 166,25.

⁴¹ Seuse, *Vita* IL; 166,25.

⁴² Seuse, *Vita* IL; 166,25.

⁴³ Übersetzung Hofmanns in: Seuse, *Deutsche mystische Schriften*, 185.

⁴⁴ Nachzuvollziehen im Eintrag „umtriebîg“, in: *Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in zehn Bänden*, hg. v. Wissenschaftlichen Rat der Dudenredaktion, 3., völlig neu bearb. und erw. Aufl., Mannheim/Leipzig/Wien u. a. 1999 (im Folgenden: *Duden*), Bd. 9, 4075.

⁴⁵ Jacob Grimm/Wilhelm Grimm, „Umtrieb“, in: *Deutsches Wörterbuch*, fotomech. Nachdr. der Erstausg. 1885–1984, hg. v. Jacob und Wilhelm Grimm, München 1984 (im Folgenden: *Deutsches Wörterbuch*), Bd. 23, 1229–1232, hier 1230.

⁴⁶ Eintrag „Umtrieb“, *Duden* 9, 4075.

Texten legen nahe, dass Hofmann mit seiner Übersetzung in einem negativ aufzufassenden Sinne von ruheloser Umtriebigekeit durchaus treffend formuliert. Zu *spacieren* meint in mittelalterlichen Texten, sich ohne festes Ziel zu bewegen und dabei auch – und anders als in der verbreiteten neuhochdeutschen Semantik der Bezeichnung *spazieren* – in der Gefahr zu stehen, sich an Eindrücke der äußeren Welt zu verlieren und moralisch fehl zu gehen.⁴⁷ So lässt beispielsweise Meister Eckhart unter Berufung auf Augustinus die Möglichkeit einer Einheit der menschlichen Seele mit Gott erkennen, wenn diese sich nicht in der Welt des Sinnlichen ‚herumtreibe‘:

Dar umbe spricht er: ‚ensorget niht; der herre ist hie bi iu nâhe!‘, daz ist: in unserm innigsten, ob er uns dâ heime vindet und niht diu sêle üzgegangen enist sponzieren mit den vünf sinnen. Diu sêle muoz dâ heime sîn in irm innigsten und in dem hêhsten und in irm lûtersten und allez inneblîbende und niht üzluogende; dâ ‚ist got bi und got ist nahe‘.⁴⁸

Hinsichtlich des wörtlichen Äquivalentes von *spacieren* im neuhochdeutschen ‚Spazieren‘ hat sich demgegenüber eine Bedeutungsverbesserung ergeben: Wer ‚spazieren geht‘, geht – so lässt auch die Verwandtschaft des Wortes mit dem Lateinischen *spatiari* und dem Italienischen *spaziari* vermuten – in eine positiv empfundene Weite.⁴⁹ Der Spaziergang führt in der Regel nicht zu einem festgelegten Ziel,⁵⁰ verliert sich aber auch nicht in nichtigen Eindrücken. Der Reiz des Gehens liegt vielmehr gerade im aufmerksamen Einlassen auf die den Gehenden umgebende Weite, welche als solche erkundet wird und dabei unzählige Möglichkeiten der Bezugnahme birgt, ohne zwanghaft einzunehmen. Zwischen Schritt, Blick und Sinnggebung des Gehenden und dem Sinnangebot des Weges herrscht dabei ein gegenseitiges, spielerisches Verhältnis: Die Auswahl des bewusst Erlebten ist zufällig, und wird sie getroffen, so nur, weil das Gesehene, das Gehörte, das Berührte am Wegesrand liegt und „einfach nur da“⁵¹ ist. Die Wahrnehmung einer solchen Situation hat der Philosoph Günter Figal als Mög-

⁴⁷ Vgl. eine grundsätzliche Untersuchung der Semantik bei Henrike Manuwald, „Willehalm's Spazierengehen als kulturelle Praktik“, (Manuskript). Vgl. zur Übersicht, auch negativer Konnotationen der neuhochdeutschen Bezeichnung, Jacob Grimm/Wilhelm Grimm, „spazieren“, *Deutsches Wörterbuch* 16, 2011–2013, bes. 2013, 4a.

⁴⁸ Meister Eckhart, *Gaudete in domino*, DW II, 163–164.

⁴⁹ Vgl. Grimm/Grimm, „spazieren“, 2011. Das lateinische *spatium* referiert unter anderem auf den Raum zwischen zwei Begrenzungen, aber auch auf die Weite dieses Bereiches, „an expanse of ground“, „surface, area; extent [...], far and wide“ (so der Eintrag zu „spatium“, in: *Oxford Latin Dictionary*, hg. v. Peter Glare, 2. Aufl., Oxford 2012 (im Folgenden: OLG), Bd. II, 1982–1983, hier Abs. 3 und 7).

⁵⁰ Vgl. Grimm/Grimm, „spazieren“, 2013: „da *spazieren* zunächst eine zweck- und ziellose bewegung bezeichnet, so sind angaben des wegzieles, des ortes wohin man spaziert, eigentlich ausgeschlossen“. Grimm schränkt diese Annahme aber auch ein, insofern hier von der grundsätzlich möglichen Verbindung des Spazierens auch mit konkreten Ortsangaben ausgegangen wird.

⁵¹ Günter Figal, *Erscheinungsdinge. Ästhetik als Phänomenologie*, Tübingen 2010, 208.

lichkeit beschrieben, die „Bedeutungsgebundenheit der Wahrnehmung“ zu unterbrechen, die bedingt, die Umgebung des Spaziergängers als etwas zu erfahren, das als Ganzes einnimmt. Entsprechende Momente sind solche, die

weder durch Absichten bestimmt noch dadurch beunruhigt sind, daß etwas affektiv in Anspruch nimmt. Entsprechend sind es Situationen verminderter Aufmerksamkeit. In diesen verblasst oder verschwindet die Differenz zwischen dem Gegebenen und dem lediglich ‚Mitgegebenen‘; man ist auf nichts Einzelnes bezogen und nimmt deshalb eine Situation im ganzen wahr.⁵²

Eine solche Wahrnehmung kann eine Öffnung, ein positives Einlassen auf die gegebene Wirklichkeit bedingen.⁵³ Am prominentesten dürfte der Gedanke eines so aus der Offenheit des Tuns verstandenen Gehens in der Literatur der Flanerie des 20. Jahrhunderts dargestellt sein, wo die Handlungsträger im Spazieren – beispielsweise grundlegend in Walter Benjamins *Passagenwerk*, bei Franz Hessel oder Siegfried Kracauer – das Leben der Großstadt zu verlangsamten suchen und dabei Erinnerungen wachrufen oder sich in Assoziationen verlieren. Der neuhochdeutsche Sprachgebrauch ist also – so lassen sich die Beobachtungen zusammenführen – dem der mittelalterlichen Texte diametral gegenläufig. Bei Seuse begegnet der Gedanke in der beschriebenen negativen Wendung, bezogen auf die problematische Bindung der Einbildungskraft des Menschen an äußere Einflüsse: Das ‚rastlose Umherschweifen‘ der *inren sinne*] wird verurteilt und soll in der Haltung der Gelassenheit gerade überwunden werden. Sich äußeren Zerstreuungen immer neu standhaft zu widersetzen, ist als eine besondere Spiel-

⁵² Figal, *Erscheinungsdinge*, 207–208. Einen entsprechend spielerischen und doch wesentlichen Zusammenhang des Einlassens und der Erfülltheit durch die Umgebung im Spaziergehen führt Figal an, wenn er für Paul Valérys Dialog *Eupalinos ou l'architecte* beschreibt, wie die Figur des jungen Sokrates am Strand spazierend auf ein Ding aufmerksam wird, das er keiner eindeutigen Gestalt zuordnen kann. Der Situation entsprechend legt die Figur des Sokrates den Fund nicht auf eine Beschreibung fest, er findet in ihm vielmehr einen Anlass zu weitreichenden philosophischen Überlegungen. Dabei ist es die Begegnung mit dem *objet du monde le plus ambigu* (Paul Valéry, *Eupalinos ou l'architecte*, in: Valéry, *Œuvres*, hg. v. Jean Hytier, Bd. II, Paris 1960, 79–147, hier 115), welches sich aufgrund seiner Beschaffenheit nicht beschreiben lässt, aber auch die Bewegung des Gehens in der Landschaft, die zur Offenheit des Denkenden anregt.

⁵³ Allgemein scheint es für ein Verständnis der neuhochdeutschen Bezeichnung des Spazierganges wichtig, dass die den Gehenden umgebende Welt als dasjenige wahrgenommen wird, was sie ist, und nicht als etwas, was der Mensch eigenmächtig in ihr zu erkennen glaubt. Martin Heidegger hat sich diese Überlegung zunutze gemacht, wenn er in den so genannten *Feldweggesprächen* anhand der Begegnung dreier Figuren bei einem „Gang“ (Martin Heidegger, *Ἀρχιβασιῆν. Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen*, in: Heidegger, *Feldweg-Gespräche*, Gesamtausgabe (im Folgenden: GA), Bd. 77, hg. v. Ingrid Schüßler, Frankfurt a. M. 1995, 1–159, hier 4) das philosophische Denken als räumliche Erfahrung von Unbestimmtheit fasst. Vgl. für eine weiterführende Interpretation des Textes Günter Figal, *Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie*, Tübingen 2015, 258–268.

art der notwendigen Aktivität des Menschen auf dem ‚Weg‘ zur Gelassenheit zu verstehen.

ledecheit, ruowe, geistiges Leben – Konzepte geistiger Tätigkeit in Offenheit

Für die Beobachtungen zum Wortgebrauch in Seuses *Vita* haben alle genannten Bezüge wichtige Konsequenzen: Formen wie *müssekeit* oder *müessig* bezeichnen auch in Seuses Text zwei Extreme menschlichen Verhaltens. Während mit der Formulierung *müessiges spacieren* ein rastloses Umherschweifen abgelehnt wird, betont die Forderung nach *ledig müssekeit* die Notwendigkeit eines offenen, tätigen Geistes. In der Formulierung der *ledig müssekeit* fasst dabei erst die besondere Betonung der *ledecheit* dieser Haltung das in der Gelassenheit Gemeinte als eine eminent positive Bestimmung geistigen Freiwerdens für alles Umgebende. Dieser Zusammenhang ist im Kontext des mystischen Textes insofern von Bedeutung und erfährt in der Darstellung eine entsprechende Betonung, als gegenüber dem ersten Verständnis von *müssekeit* allein eine solche Offenheit die Einswerdung mit Gott ermöglicht. Dies liegt – so wird im Folgenden noch genauer zu zeigen sein – an dem der Gelassenheitslehre zugrundeliegenden Begriff Gottes als eines bestimmungslosen Seins. Jegliche kreatürliche Verbindung, die der Mensch in der Welt im äußeren Tun oder in eigener Vorstellung eingehen kann, verstellt ihm den Zugang zu Gott. Das ‚Ziel‘ des Menschen auf dem ‚Weg‘ zur Gelassenheit liegt, so macht die Darstellung der *Vita* eindrücklich deutlich und so wird in der Folge genauer nachzuvollziehen sein, in der Aufgabe kreatürlicher Bindungen, so insbesondere des menschlichen Eigenwillens. Gelingt es dem nach Gelassenheit Strebenden, von eigenen Vorstellungen oder Zielsetzungen Abstand zu nehmen, kann die Seele als Instanz radikaler Offenheit der *ledecheit* gesehen werden. Eine solche Offenheit aber ist die bedeutendste Grundlage für die Entfaltung des Wirkens Gottes in der menschlichen Seele.

In der bisherigen Analyse konnten, ausgehend vom Missverständnis des Dieners in Seuses *Vita*, verschiedene Momente einer Konzeption besonderer geistiger Verfasstheit und Erfahrung in der Haltung der Gelassenheit festgehalten werden. So thematisiert die Spezifizierung der *müssekeit* als *ledig* (1) die Notwendigkeit eines geistig freien, offenen Einlassens des Menschen auf die mystische Erfahrung. Von eigenen, weltlichen Zielen oder äußeren, sinnlichen Einflüssen muss in der Geisteshaltung der Gelassenheit abgesehen werden, während sich die Perspektive auf das göttliche Wirken im Menschen richtet. Zudem wird der ‚Weg‘ des Menschen (2) als der eines inneren Zusammenhanges ‚tätiger Untätigkeit‘ vorgestellt, insofern die Erfahrung der göttlichen

Einwirkung Folge des stetigen Bemühens des Menschen in geistiger Offenheit ist.⁵⁴ Eine solche geistige Tätigkeit sowie das zuerst genannte Moment der Offenheit können als die zentralen Momente der Darstellung Seuses zur Gelassenheit festgehalten werden.

In engem Zusammenhang dieser beiden Bestimmungen stehen in der *Vita* weitere Überlegungen, die für den vorliegenden Kontext von Interesse sind. Zunächst ist die geistige Tätigkeit hier (3) in vielfältigen Bezügen vorgestellt als ein Tun in Ruhe – in *ruowe* oder *stille*.⁵⁵ Seuse nimmt Bezug auf das Konzept religiöser Seelenruhe, welche in der Gelassenheit in Gott zu finden ist. Die Darstellung eines Ruhens des Menschen in Gott ist hier vor dem Hintergrund der beschriebenen geistigen Tätigkeit in Gelassenheit aufschlussreich – das Ruhens des Menschen, seine scheinbare Untätigkeit, stellt sich als Sphäre eminenter Tätigkeit und Erfülltheit dar. Darüber hinaus ist in der *Vita* wie in anderen geistlichen Texten aber auch die Frage einer Einbindung der gelassenen Haltung in verschiedene Lebensformen thematisiert. Das Verhalten des Dieners wird so, wenn auch lediglich in kurzen Bezugnahmen, (4) als eine Tätigkeit eingeführt, die als Schau, als Kontemplation der göttlichen Wahrheit verstanden ist. Zwar steht diese Einordnung in der *Vita* noch im Kontext der zweifelhaften Überlegungen des Dieners zu seinem neu gewonnenen, müßiggängerischen Leben, dennoch stellt der Text das Handeln der Figur so vergleichsweise eindeutig in den Kontext der Lebensform der *vita contemplativa*. Beispielsweise wird die Tätigkeit des Dieners im vierten Kapitel als *minneklich betrachtunge*⁵⁶, in Kapitel 13 als geistiger Nachvollzug des Leidens Jesu und der Gottesmutter im *herzen in betrachtunge*⁵⁷ und im Kontext der Vision der *militia Christi* als *betrachtung des warhaften wortes*⁵⁸ bezeichnet.

⁵⁴ Jede scheinbare Untätigkeit, bei der der Mensch das Wirkens Gottes in der *passio* erleidet, kann als ein Zustand geistiger Aktivität beschrieben werden. Vgl. zu dieser Überlegung Kapitel III.1.3, 88.

⁵⁵ Schon in den kurzen bisherigen Ausführungen wurde dabei sehr deutlich, dass es sich um einen Zusammenhang handelt, der so schon in den Texten Meister Eckharts, Seuses Lehrer, nachgewiesen werden kann. Vgl. zum Konzept der Ruhe bei Eckhart Kapitel III.2.

⁵⁶ Seuse, *Vita* IV; 15,31. Der Terminus der *betrachtung* kann allgemein als „erwägung, innere anschauung, imaginatio“ (BMZ III, 83a) übertragen werden. Er referiert bei Seuse deutlich auf eine geistige Schau Gottes, während Eckhart die Bezeichnung kaum verwendet. Vgl. zu den Gründen für diese Zurückhaltung Kapitel III.3, 210.

⁵⁷ Seuse, *Vita* XIII; 36,22.

⁵⁸ Seuse, *Vita* XX; 55,18–19.

Muße

Die vier genannten Momente der Darstellung der *Vita* – das Geistige in der Gelassenheit, die Offenheit in *ledeheit*, die ‚tätige Untätigkeit‘ in der Ruhe sowie die Diskussion religiöser Lebensformen – stehen wie gesagt in engem begrifflichen Zusammenhang. In der Darstellung des kalkulierten Missverstehens der geforderten *ledig müssekeit* führt Seuse diesen Zusammenhang auf eindrückliche Weise im Text vor und lässt allein so die hier untersuchte Formulierung der *ledig müssekeit* auf adäquate Weise verständlich werden. Mit diesem Wissen kann man sich auch der Frage nach einer adäquaten Übersetzung des Passus nähern. Eine solche Übersetzung erscheint zunächst problematisch. Die neuhochdeutsche Übersetzungsvariante von *müssekeit* als ‚Müßigkeit‘, ‚Müßiggang‘ oder ‚Untätigkeit‘ ist offensichtlich zu eindeutig negativ konnotiert, um dasjenige, was Seuses *Vita* in einem positiven Sinne zur Darstellung zu bringen sucht, zum Ausdruck bringen zu können. Der Ausdruck *müssekeit* wird hier, das sei noch einmal festgehalten, durch die Spezifikation als *ledig* auch in einer Dimension der freien Offenheit als eine positiv verstandene Möglichkeit geführt, sich gerade ohne Vorstellungen menschlicher Wirkmächtigkeit in der Tätigkeit – im *buwen* und *werk* – für das Wirken Gottes im Menschen zu öffnen.

Georg Hofmann übersetzt die Formulierung, dieser Problematik Rechnung tragend, zunächst sehr frei. Er überträgt die *ledig müssekeit* zu einem „gänzlichen, vollkommenen Aufgeben seiner selbst“⁵⁹. Eine Fußnote ergänzt erläuternd: „Gemeint ist die ‚Gelassenheit“⁶⁰. Dass der Originaltext jedoch nicht das mittelhochdeutsche *geläzenheit* oder *abegescheidenheit*⁶¹ führt und dass mit der Bezeichnung der *müssekeit* besondere Zusammenhänge angesprochen sind, die über den begrifflichen Bereich der Gelassenheit noch hinausgehen, übergeht der Übersetzer. Die Darstellung muss als Thematisierung eines Zustandes geistiger Offenheit in der ‚tätigen Untätigkeit‘ einer gelassenen Geisteshaltung gefasst werden, welcher vor dem Hintergrund der Folie der Gelassenheit im Text noch mit den Bezeichnungen der *ledeheit* und *ruowe* spezifiziert wird. Gerade die Verbindung der Freiwerdung des Geistes in der *ledeheit* mit einer inhärenten Tätigkeit des Geistes in der *müssekeit* spricht auf eine komplexe Bedeutung der Formulierung an. Diese Komplexität in der Übersetzung in einer Bezeichnung zusammenzuführen, fällt offensichtlich schwer.⁶²

⁵⁹ Übersetzung Hofmanns in Seuse, *Deutsche mystische Schriften*, 82.

⁶⁰ Kommentar Hofmanns in Seuse, *Deutsche mystische Schriften*, 82, Anm. 70. Die Fußnote führt zudem die ‚Eigenschaft‘ als Gegenbegriff der Gelassenheit, verstanden als „Geduld, Selbstverleugnung, Gehorsam, Verträglichkeit, Nachgiebigkeit, Selbstbeherrschung, Beherrschung der Begierden, Gottergebenheit“, ein.

⁶¹ Vgl. zur Differenz der Konzepte bei Meister Eckhart Kapitel III.1.1 und III.1.2.

⁶² Dies mag dem Vorgehen Hofmanns geschuldet sein, „ein mittelhochdeutsches Wort nicht mit dem semantisch nahezu in jedem Fall engeren identischen neuhochdeutschen

Geht man der Verwendung der einzelnen Bezeichnungen auch über den Text Seuses hinaus genauer nach, stößt man auf einen Zusammenhang, der hier Klärungspotential bietet. So ist festzustellen, dass die aus der Analyse gewonnenen Termini häufig in Darstellungen eines Konzeptes zur Anwendung kommen, welches schon mit der zentralen Bezeichnung *müssekeit* in der *Vita* indirekt thematisiert ist: Insbesondere die Termini der *ledecheit* und *ruowe*, in lateinischen Texten auch *vacatio* und *quies*, finden Verwendung in Überlegungen zu einem Phänomen, das mit dem Begriff der *Muße* bezeichnet wird.

Dieser besondere Begriff und seine Eignung als Leitparadigma der folgenden Analyse bedürfen zunächst einer grundlegenden Klärung. Der Ausgangspunkt dazu findet sich in einem Zusammenhang von Belegstellen, der die bisher genannten Bezeichnungen der geistigen Offenheit in der ‚tätigen Untätigkeit‘ einer gelassenen Geisteshaltung, genauer Überlegungen zur *müezecheit*, *ledecheit* und *ruowe*, auf besondere Weise engführt: Es handelt sich um Belege aus dem um 1410 entstandenen *Vocabularius Ex Quo*, dessen Erläuterungen lateinischer Lemmata tieferen Einblick auch in die Bedeutung der hier untersuchten mittelhochdeutschen Bezeichnungen geben können.

Zu einer lateinischen Bezeichnung von Muße, genauer zum Lemma *occium*, verzeichnet der *Vocabularius* die Bedeutungsnuancen „ledig“ sowie „quies. securitas. müßig gang“⁶³. Der Eintrag verweist damit auf der einen Seite auf eine negative Konnotation von *otium* als müßiggängerischer Untätigkeit, auf der anderen Seite mit der lateinischen Bezeichnung *quies* aber auch auf die bereits angesprochene *ledecheit* sowie das theologische Konzept der Seelenruhe, mittelhochdeutsch gefasst als *ruowe*⁶⁴. Im folgenden Eintrag des *Vocabularius* zur Bezeichnung *ociarius* wird zudem ein Mensch, der sich in der Geisteshaltung des *otium* befindet, ebenfalls in dieser doppelten Konnotation als Müßiggänger, aber auch als allgemein frei vorgestellt: *ociarius* ist ein „eyn müßig genger [v]el lediger“⁶⁵. Auch die betreffende Haltung des *otium* ist im *Vocabularius* als gleichbedeutend mit der auch bei Seuse festzustellenden Dimension des Freiwerdens und des offenen Einlassens, aber auch der des Müßiggangs verstanden. *In ocio* zu

Wort“ zu übersetzen“ (Alois M. Haas, „Einleitung“, in: Seuse, *Deutsche mystische Schriften*, 11–29, hier 27). Die Problematik der Übersetzung an dieser Stelle bleibt aber bestehen.

⁶³ Vgl. die Edition der Gruppe der Inkunabeln in *Vocabularius Ex quo. Überlieferungsgeschichtliche Ausgabe*, gem. mit Klaus Grubmüller hg. v. Bernhard Schnell, Hans-Jürgen Stahl, Erltraud Auer u. a. (im Folgenden: *Vocabularius Ex quo*), Bd. IV, Tübingen 1989, 1799. Die Varianten der handschriftlichen Überlieferung sind hier jeweils angeführt.

⁶⁴ Vgl. beispielsweise Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 10: *ich hân ruowe gesuochet in allen dingen*. Vgl. zur Interpretation der Predigt Q 60 und dem Konzept der Ruhe genauer Kapitel III.2.2.

⁶⁵ Schnell u. a. (Hg.), *Vocabularius Ex quo* IV, 1799–1800.

stehen wird übertragen als „[v]acare, ledigen [v]el mußig gen“⁶⁶. Der erklärende Terminus des lateinischen *vacare* wiederum ist gefasst als „ociari. ledig syn“⁶⁷.

Damit finden in den Einträgen des *Vocabularius* die bisher genannten Bezeichnungen aus dem Bereich der *müezezeit* und *muoze*, der *ledecheit*, der *quies* oder *ruowe* zusammen. Die dabei alle eingeführten Bezeichnungen zusammenführende lateinische Vokabel des *otium* benennt wie das von Seuse verwendete *müezezeit* ebenfalls deutlich zweierlei und führt so zu der genannten Möglichkeit, die bisher aufgewiesenen Momente als einen begrifflichen Zusammenhang der Muße engzuführen: *otium* meint zunächst die freie Zeit im Sinne der Freizeit und Erholung, welche Konnotationen bis hin zum Müßiggang beinhaltet. Sie meint aber auch eine Zeit sinnerfüllter Beschäftigung, die als Zeit der Muße verstanden werden kann. So fasst Peter Glare in einem Eintrag des *Oxford Latin Dictionary* die Bezeichnung *otium* unter anderem als „a holiday“ und „the state of doing nothing, inactivity, idleness“, aber auch im Sinne von Muße als „unoccupied or spare time, [...] at leisure, in peace“, als „freedom from business or work, leisure, leisure-time, esp. as devoted to cultural pursuits“.⁶⁸ Der gleiche Zusammenhang von Momenten erfüllten Erlebens sowie einer Zeit des äußerlichen Freiseins von Tätigkeit wird auch im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* als ‚Muße‘ erläutert. Diese ist hier, unter Rückgriff auf die entsprechenden Termini im Griechischen und Lateinischen, verstanden als

zunächst das Freisein von Staatsgeschäften und ökonomischen Tätigkeiten, die in der Antike als Nichtmuße (ἀ-σχολία, *negotium*) definiert waren, und impliziert in diesem Sinne die Hinordnung des Lebens primär auf den Bereich der ruhenden Beschauung.⁶⁹

In dieser Definition begegnen also genau jene beiden Momente des Begriffsverständnisses, die sowohl in der Analyse der *Vita* Seuses als auch in den Einträgen des *Vocabularius* bereits wiederholt angeklungen sind: Muße bezieht sich danach sowohl auf Formen äußerer Untätigkeit oder des Müßiggangs, insofern sie aus dem genannten ‚Freisein von Staatsgeschäften und ökonomischen Tätigkeiten‘ entspringt. Sie ist damit aber auch bestimmt als der Freiraum jedes menschlichen Handelns, welches sich außerhalb einer Zielorientierung sowie außerhalb jedweder Notwendigkeit vollzieht. Darin liegt die positive Bestimmung und Möglichkeit der Muße: frei zu sein von einer Ausrichtung des eigenen Handelns auf eine zu verwirklichende Absicht und sich dem öffnen zu können, was in der Gegenwart des menschlichen Lebens im Vollzug ist.

⁶⁶ Schnell u. a. (Hg.), *Vocabularius Ex quo* IV, 1799.

⁶⁷ Schnell u. a. (Hg.), *Vocabularius Ex quo* V, 2814.

⁶⁸ So der Eintrag „otium“, OLG II, 1406–1407.

⁶⁹ Norbert Martin, „Muße“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, völlig neubearb. Ausg. d. *Wörterbuchs der philosophischen Begriffe* von Rudolf Eisler, unter Mitw. v. mehr als 1200 Fachgelehrten hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer (im Folgenden: HWPh), Bd. VI, Basel/Darmstadt 1984, 257–260, hier 257.

Mit dem in den Ausführungen des *Historischen Wörterbuchs* aufgerufenen Bereich der „ruhenden Beschauung“ ist darüber hinaus neben dem Konzept der Ruhe für die Muße auch ein Moment kontemplativen Tuns stark gemacht. Tatsächlich nehmen, so kann an dieser Stelle den weiteren Ausführungen vorgegriffen werden,⁷⁰ die antiken Denker die wirkmächtigste Definition von Muße, der σχολή, in offensichtlichem Zusammenhang mit einer solchen Systematik der Lebensformen vor. Bei Platon ist Muße die Grundlage jeder philosophischen Tätigkeit im Tun der θεωρία,⁷¹ und auch Aristoteles führt in der *Nikomachischen Ethik* aus, der Mensch sei in der Welt tätig, führe Kriege, um Glück in der Muße zu finden: „Die Glückseligkeit“, so heißt es hier, „scheint weiterhin in der Muße zu bestehen. Wir opfern unsere Muße, um Muße zu haben, und wir führen Krieg, um in Frieden zu leben.“⁷² Überlegungen zur Muße stehen also in einem engen Zusammenhang mit der Frage theoretischen Lebens, dürfen aber mit diesem nicht als gleichbedeutend verstanden werden. Anders als es der Beitrag im *Historischen Wörterbuch* nahelegt, sind Darstellungen von Mußeerscheinungen dabei von der Tradition der *vita contemplativa* und damit von einer Einteilung menschlichen Lebens in verschiedene, hierarchisch gestufte Lebensformen zu unterscheiden. Die Konzeptgeschichte der Muße mündet gerade nicht, wie dies der Eintrag suggeriert, „mehr oder weniger in den breiten Strom der *vita contemplativa* ein“⁷³. Vielmehr wendet sich das Verständnis von Muße schon bei Denkern wie Meister Eckhart und Heinrich Seuse zu einem Verständnis geistiger Tätigkeit des Menschen, die sich in einer Haltung radikaler Offenheit vollzieht und so letztlich unabhängig von festzuschreibenden Lebensformen verstanden werden muss.

⁷⁰ Vgl. ausführlicher Kapitel III.3.3.

⁷¹ Vgl. bspw. Plato, *Phaidros*, 227b und *Phaidon*, 66d. Platons Dialoge werden zitiert nach: *Platonis Opera*, hg. v. John Burnet, Oxford 1900–1907.

⁷² Aristoteles, *Ethica Nicomachea* X 7, 1177b 4–6. Die *Nikomachische Ethik* wird zitiert nach: Aristoteles, *Ethica Nicomachea* (Aristotle's *Ethica Nicomachea*), hg. v. Ingram Bywater, Oxford 1894. Im Griechischen heißt es: δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν ἵν' εἰρήνην ἄγωμεν. Die Übersetzung folgt der Ausgabe *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik. Griechisch-deutsch*, übers. v. Olof Gigon, neu hg. v. Rainer Nickel, Düsseldorf/Zürich 2001, hier 441. Genauere Ausführungen zum Begriff der Muße finden sich in Kapitel III.3.3 dieser Untersuchung. Vgl. zu σχολή bei Aristoteles im Ausgang von der *Politik* Simon Varga, „Antike politische Anthropologie. Lebensform, Muße und Theorie bei Aristoteles“, in: Thomas Jürgasch/Tobias Keiling (Hg.), *Anthropologie der Theorie*, Tübingen 2017, 29–47; Ders., *Vom erstrebenswertesten Leben. Aristoteles' Philosophie der Muße*, Boston/Berlin 2014. Vgl. zu Platon Hélder Telo, „The freedom of θεωρία and σχολή in Plato“, in: Thomas Jürgasch/Tobias Keiling (Hg.), *Anthropologie der Theorie*, Tübingen 2017, 11–27. Eine Untersuchung der Begrifflichkeiten bei Aristoteles, Platon sowie im Neuplatonismus nimmt Andreas Kirchner vor, um die Zusammenhänge schließlich für christlich-theologische Konzeptionen bis zu Augustinus analysieren zu können. Vgl. Andreas Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße“ und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie*, Tübingen 2018.

⁷³ Martin, „Muße“, 258.

Eine solche Auffassung von Muße, die das *Historische Wörterbuch* im Wesentlichen für einen gegenwärtigen Begriff der Muße wiedergibt – Muße ist hier unabhängig von Konzepten der Kontemplation als „freie Zeit, Möglichkeit, Gelegenheit zu etwas“⁷⁴ verstanden – kann schon anhand mittelhochdeutscher Bezeichnungen nachvollzogen werden, die wortgeschichtlich mit der neuhochdeutschen Bezeichnung ‚Muße‘ eng zusammenhängen⁷⁵. Das *Mittelhochdeutsche Wörterbuch* führt für das Lemma *muoze* neben einem pejorativen Gebrauch als „unthätigkeit“, wie er bereits am Beispiel der *Vita* für den Ausdruck der *müezezeit* erläutert wurde, Bedeutungen wie „die gelegenheit, der spielraum; facultas, spatium, otium, licentia. die freie zeit, freiheit von geschäften, musse“⁷⁶. Dabei ist eine solche Offenheit eines ‚Spielraums‘ der Muße, so hatte es bereits die grundlegende Analyse der Formulierung der *ledig müssekeit* in Seuses *Vita* erwiesen, in Darstellungen mystischer Literatur bestimmt als Sphäre geistiger Tätigkeit des Menschen in Offenheit, die eine Einheit des Menschen mit Gott in der Gelassenheit bedingt.

Diese kurze Zusammenschau der verschiedenen Definitionen lässt so erahnen, in welch vielfältigen Bezügen der Begriff der Muße, aber auch die mit ihm verbundenen einzelsprachlichen Bezeichnungen und Darstellungen historisch einzuordnen sind. Angesprochen sind Momente des Kontemplativen, der geistigen Tätigkeit und Ruhe, aber auch die eingangs diskutierten Konnotationen der Bezeichnungen *muoze* und *müezezeit* als Freiheit oder Gelassenheit. Dabei ist – dies sei am Rande noch einmal betont – weder die neuhochdeutsche Bezeichnung ‚Muße‘ noch das mittelhochdeutsche *muoze* und *müezezeit* auf eine eindeutige Wortbedeutung festzulegen. *Muoze* und *müezezeit* meinen Momente des nicht sinnerfüllenden Müßiggangs oder der Faulheit ebenso wie die der Freiheit geistiger Offenheit und Tätigkeit. Vor allem die Bezeichnung *müezezeit* und die neuhochdeutsche Vokabel ‚Müßiggang‘ werden häufig in negativer Konnotation vorgestellt, dienen aber beispielsweise in der *Vita* gerade der Diskussion des problematischen Zusammenhanges von äußerer und geistiger (Un)Tätigkeit, von eigenem Bemühen und Einlassen. Diese Doppeldeutigkeit der Bezeichnungen machen sich auch manche Übersetzer und Kommentatoren mystischer Texte zu Nutze, um in ihren Übertragungen bewusst oder unbewusst an die komplexen Zusammenhänge anzuschließen. So findet sich in der von Franz Pfeiffer verantworteten Sammlung mystischer Texte aus dem 14. Jahrhundert unter anderem eine Ausgabe der *Erfurter Reden* Meister Eckharts. Dort heißt es im mittelhochdeutschen Text:

⁷⁴ Martin, „Muße“, 257.

⁷⁵ Vgl. Jacob Grimm/Wilhelm Grimm, „Musze“, *Deutsches Wörterbuch* 12, 2271–2278, hier 2771.

⁷⁶ So die Übersetzung von *muoze* in BMZ II.1, 271.

Als ich mê gesprochen hân, wêre der mensche alsô in einem inzucke als sanctus Paulus was unde weste einen siechen menschen, der eins suppelins von ime bedôrft, ich ahte verre bezzer, daz dû liezest von minne von dem zucke unde diendest dem dÛrftigen in mêrre minne.⁷⁷

Eckhart spricht hier über die Einbindung der geistigen Tätigkeit in weltliche Lebenszusammenhänge. Aus der Schau göttlicher Wahrheit gelte es – so wird anhand der Darstellung des Apostels Paulus erläutert –, das Tun der Kontemplation zugunsten eines karitativen Wirkens aufzugeben und so geistiges und äußeres Tun zu verbinden. Der Text führt aus, der Ruf eines Kranken nach einem Teller Suppe wiege schwerer als der Verbleib des Menschen in der Entrückung. In einer freien Übertragung der Zeilen hat Joseph Bernhart diese Lehre in den Kontext der hier gemachten Überlegungen gestellt: Die Bindung des Apostels in der Situation, sein *inzucke*,⁷⁸ gerät bei Bernhart zu einer negativ aufzufassenden ‚Muße‘. Er paraphrasiert die Darstellung Eckharts:

Aus der schönen Muße der Gottversunkenheit gilt es zu dem Armen hinzueilen, der nach Suppe schreit. Über Maria, der Lauschenden, die das Leben erst zu lernen hat, steht ihm Martha, die Tätige. Der wünschenswerte Zustand ist das Ineinandersein des innern und des äußern Werkes.⁷⁹

Während ‚Muße‘ hier den „Zustand einer allzuweit getriebenen Innerlichkeit“⁸⁰ fassen soll und damit auf die Gefahr einer übersteigerten Kontemplation aufmerksam macht, begegnet die neuhochdeutsche Bezeichnung in einer weiteren Übersetzung eines Textes Eckharts aber auch auf eine Weise, die zur positiven Verwendung der Bezeichnung und zum diskutierten begrifflichen Zusammenhang der Muße als eines ‚Spielraums‘ geistiger Tätigkeit zurückführt. Josef Quint verwendet den Ausdruck ‚Muße‘ in seiner Übersetzung einer Predigt Eckharts, die sich unter anderem mit Fragen der Tätigkeit menschlichen Vernunftwirkens und der Freiwerdung des Geistes im Sinne der oben angeführten *ledeheit* be-

⁷⁷ Meister Eckhart, *Rede der unterscheidung* 10, in: Franz Pfeiffer (Hg.), *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Bd. II: *Meister Eckhart. Predigten und Traktate*, Aalen 1962 (Neudruck der Ausg. 1857, im Folgenden: PF), 553–554. Die Ausgabe Quint tilgt die Beschreibung der Entrückung in Kontemplation in gewisser Weise, indem statt der Wendung *daz du liezest von minne von dem zucke und dienest dem dÛrftigen* hier nur *daz du liezest von minne von dem und dienest dem dÛrftigen* steht. Mit der Figur des Paulus ist aber der gleiche Inhalt aufgerufen. Pfeiffers Variante geht auf die Handschrift N₄ (Nürnberg, Stadtbibl., Cod. Cent. VI, 55) zurück, wo es heißt: *du von minne wegen liste von dem selben czuge und dinste dem armen dÛrftigen*. F₂ (Universitätsbibliothek Frankfurt a. M., MS Praed. 159, Bl. 25v.) und M₁₆ (Staatsbibliothek München, Cgm 4482, Bl. 57r.) bestätigen dagegen die Variante Quints.

⁷⁸ Vgl. zur Diskussion der Verzückerung des Apostels Kapitel III.3, 159, Anm. 338.

⁷⁹ Joseph Bernhart, *Die Philosophische Mystik des Mittelalters. Von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance*, Darmstadt 1967 (unverä. Nachdr. der Ausg. München 1922), 197.

⁸⁰ Bernhart, *Die Philosophische Mystik des Mittelalters*, 197.

schäftigt. Eckharts Text *Cum factus esset Iesus annorum duodecim*, heute bekannt als Predigt Q 103 und Teil des Predigtzyklus *Von der ewigen geburt*, führt schon vor Seuses Darstellung in der *Vita* den Gedanken aus, dass das eigentliche Wirken eines Menschen Wirken aus Gott sei, insofern sich der gelassene Mensch in der Geisteshaltung der Gelassenheit befinde. Jedwede geistige wie äußerliche Tätigkeit oder ‚Untätigkeit‘ könne ein dienliches Wirken sein, hier bestimmt durch die Liebe des Menschen zu und aus Gott. Im Original:

Doch ist des menschen minstez werk oder üebunge nützer und fruchtbarer im selber und allen menschen und ist gote lobelicher dan aller menschen üebunge, die joch ane tótsünden sint und aber in minner minne stânt. Sin ruowen ist nützer dan eines andern wírken. Dar umbe låge aleine disem angele, sô wirst dú sælicliche gevangen, und ie gevangener, ie vrier.⁸¹

Quint fasst in seiner frühen Übersetzung der Predigt die hier verwendete Bezeichnung der *ruowe* des aus rechter Liebe handelnden Menschen als Muße. Seine Wortverwendung entspricht dabei anders als bei Bernhart den oben eingeführten Zusammenhängen eines positiven Muße-begriffs, wie er unter anderem in den Einträgen des *Vocabularius Ex quo* aufgezeigt werden konnte: *Ruowe* und *Muße*, im *Vocabularius* gefasst als *quies* und *occium*, werden auch bei Quint eingeführt. Er übersetzt:

Und doch ist eines solchen Menschen geringstes Werk oder Übung für ihn selbst und alle Menschen nützer und fruchtbringender und ist Gott wohlgefälliger als aller jener Menschen Übungen, die zwar ohne Todsünden sind, dabei aber geringere Liebe haben. Seine *Muße* ist nutzbringender als eines andern *Wirken*. Darum schau nur nach dieser Angel aus, dann wirst du glücklich gefangen, und je mehr gefangen, umso mehr befreit.⁸²

Die neuhochdeutsche Bezeichnung ‚Muße‘ erweist sich hier als ein begrifflicher Spielraum, der die eingangs entfalteten Zusammenhänge umfasst. Quint übersetzt das mittelhochdeutsche *ruowe* nicht mit dem neuhochdeutschen Pendant ‚Ruhe‘, um in der Übertragung Momente eines Konzeptes verständlich zu machen, welches gegenüber einer als Untätigkeit misszuverstehenden, äußerlichen Ruhe die genannte Muße in einem Verhältnis der Offenheit geistig ‚tätiger Untätigkeit‘ betont.⁸³

Wenn im Folgenden von Muße die Rede ist, so ist mit der Bezeichnung genau dieser Begriff geistiger Tätigkeit, welche sich in der Offenheit der gelassenen Geisteshaltung vollzieht, gemeint. Zwar ist mit der Begriffsverwendung immer auch auf jene Phänomene angespielt, von denen sich die hier untersuchte mystische Literatur vor allem Meister Eckharts kritisch abgrenzt. ‚Muße‘ bezeichnet hier aber gerade nicht eine Zeit äußerlicher Untätigkeit, der Erholung oder geis-

⁸¹ Meister Eckhart, *Cum factus esset Iesus annorum duodecim*, DW IV.1, 492.

⁸² Meister Eckhart, *Cum factus esset Iesus annorum duodecim*. Übersetzung Josef Quints in: Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. u. übers. v. Josef Quint, München 1955, 439. Hervorhebungen original im Zitat.

⁸³ Vgl. zu dieser Überlegung ausführlicher Kapitel III.2.

tigen Zerstreuung, wie sie in der *Vita* im Streben des Dieners nach weltlichem *vride* und *gemach* angedeutet ist. Sie meint auch keine Formen des Müßiggangs, wie sie schon in den mittelalterlichen Texten von Kontexten äußerer wie geistiger Tätigkeit abgegrenzt werden. Vielmehr zeigt sich insbesondere in der Untersuchung mystischer Texte des 14. Jahrhunderts, dass Phänomene einer im positiven Sinne bestimmten Muße geistiger Tätigkeit nicht von Kontexten der Arbeit abzugrenzen sind. Muße, so wird im Folgenden noch deutlicher, ist zwar nicht in Konstellationen von Arbeit zu realisieren, wenn diese wie bei Aristoteles im Begriff der ἀσχολία oder bei modernen Theoretikern wie Karl Marx in der Beschreibung ‚entfremdeter Arbeit‘ gefasst sind. Sie ist aber dort möglich, wo der Aspekt des Produktionszwanges aus dem Blick gerät und das eigene Handeln als dasjenige erfahren wird, was Marx mit seinen Überlegungen zur ‚nützlichen Arbeit‘ bestimmt als „eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben, zu vermitteln“⁸⁴. Ist ein solches Verhalten in Arbeit von einer Freiheit des Handelns begleitet, welche auf der Möglichkeit von Reflexion und Entscheidung basiert, beispielsweise ausgehend von der von Eckhart entworfenen Haltung geistiger Abgeschlossenheit, so kann es als ein Verhalten in Muße empfunden werden. Der hier im Zusammenhang der Untersuchung von Paradigmen der Muße verwendete Begriff (geistiger) Tätigkeit referiert auf solche Situationen im Kontext der Arbeit, aber auch allgemein auf Handlungsprozesse des Menschen, die sich auf die beschriebene Weise vollziehen. Er fasst gegenüber einem verengten, pejorativen Arbeitsbegriff, der insbesondere auf der Situation der modernen Gesellschaft und auf deren Theoriebildung basiert, alle Formen von Aktivität, die sich auch außerhalb einer kapitalistischen Produktionslogik, in den Zusammenhängen geistigen und geistlichen Lebens in der Welt und im Diskurs von Muße und Müßiggang verortet weiß.

⁸⁴ Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, in: Ders./Friedrich Engels, Gesamtausgabe, Abt. II, Bd. 10, Berlin 1991, 23. ‚Nützliche Arbeit‘ meint hier in erster Linie ein produktives Verhalten des Menschen zu den ihn umgebenden stofflichen Gegebenheiten. Vgl. zur Einordnung der Überlegungen bei Marx Jochen Gimmel/Tobias Keiling u. a., *Konzepte der Muße*, Tübingen 2016, 11–23.

II Paradigmen der Muße: Methode und Vorhaben

Wie wir gesehen haben, verweist die Formulierung der *ledig müssekeit* in der *Vita* Heinrich Seuses auf ganz verschiedene Momente *eines* Zusammenhangs, der hier anhand der Beschreibung der ‚Muße geistiger Tätigkeit‘ gefasst wird. Wenn in der vorliegenden Untersuchung für Darstellungen in mystischer Literatur von einem solchen Zusammenhang die Rede ist, sind damit – so kann noch einmal resümiert werden – die folgenden Aspekte angesprochen: Muße meint

- eine grundsätzliche **Freiheit von äußerlichen Zielsetzungen und eine Perspektive des Geistigen** in jedem, auch äußerlichem Tun, die insbesondere in Überlegungen zur geistigen Abgeschiedenheit und Gelassenheit gefasst sind.
- einen inneren Zusammenhang ‚**tätiger Untätigkeit**‘ in geistiger Aktivität, welcher beispielsweise im Zusammenhang des Konzeptes der Ruhe, aber auch in der Gelassenheit als Verbindung eigenen Bemühens mit einem offenen Einlassen begegnet.
- eine wesentliche **Offenheit** des Menschen für die göttliche Wirkmacht, die sich aus der geistigen Perspektivnahme der Abgeschiedenheit in *ledecheit* niederschlägt.

Die genannten Momente lassen sich in den untersuchten Texten, die die begrifflichen Zusammenhänge auf vielfältige Weise zur Darstellung bringen, zunächst in zwei Instanzen festhalten, die im Folgenden als Grundlage der Analyse dienen. Eine erste solche Instanz liegt in einzelsprachlichen **Bezeichnungen**, die es hinsichtlich ihrer Wortbedeutung im Zusammenhang mit dem Komplex der Muße geistiger Tätigkeit in verschiedenen Verwendungszusammenhängen zu untersuchen gilt. Ein Beispiel solcher Bezeichnungen der Muße geistiger Tätigkeit ist hier schon begegnet: Seuses dialogische Ausgestaltung der Formulierung *ledig müssekeit* führt auf prominente Weise zwei Bezeichnungen zusammen, genauer die Bezeichnung *ledig* sowie die Bezeichnung *müssekeit*, um diese gerade in ihrem Zusammenhang als Bezeichnungen der Muße geistiger Tätigkeit aufzuweisen. Weitere Bezeichnungen, die als Orientierungspunkte dienen können, wurden ebenfalls bereits angesprochen: Neben *muoze* und *müezecheit* gilt das Interesse Bezeichnungen wie *otium*, *ledecheit*, *abegescheidenheit*, *gelâzenheit* und *ruowe* sowie mit ihnen zusammenhängenden Wortformen.

Mit der Untersuchung einzelsprachlicher Bezeichnungen bewegt sich die Analyse aber auch immer schon auf einer zweiten Ebene: Die verwendeten Bezeichnungen eröffnen in den untersuchten Texten Darstellungen besonderer **Konzepte** der Muße geistiger Tätigkeit. So ist mit Überlegungen zur Abgeschlossenheit beispielsweise ein Konzept geistiger Perspektivnahme, mit Ausführungen zur *ledecheit* das Konzept der Offenheit und positiven Unbestimmtheit des menschlichen Geistes oder mit der Bezeichnung der *ruowe* das Konzept der einfachen Bewegung Gottes aufgerufen. Insofern derartige Konzepte in den Texten versprachlicht werden, teilweise unter Verwendung der genannten einschlägigen Bezeichnungen, können sie mit diesen in einen Zusammenhang gebracht und in diesem Zusammenhang genauer analysiert werden.¹

Zu den genannten Bezeichnungen und Konzepten kommt außerdem eine dritte Instanz, der bei der Untersuchung von Texten der mystischen Literatur ebenfalls das Interesse der Analyse gelten muss. Die Versprachlichtung des se-

¹ Der für ein solches Verständnis grundlegende Zusammenhang der Semantik einzelsprachlicher Bezeichnungen mit außersprachlichen Konzepten ist bei Andreas Blank, *Einführung in die lexikalische Semantik für Romanisten*, Tübingen 2001, 129–140, bes. 132–133 nachzuvollziehen. Blank unterscheidet in einer ‚3-Ebenen-Semantik‘ das ‚*lexikalische Wissen* (Zeichen), das *einzelsprachlich-sememische Wissen* (Zeicheninhalt) und das *enzyklopädische Wissen* (Konzept)“ (ebd., 130; vgl. auch die schematische Darstellung des der 3-Ebenen-Semantik zugrunde liegenden semiotischen Modells ebd., 9). Zwischen der zweiten und dritten Ebene sieht Blank einen kategoriellen Unterschied: „Seme sind als Wissensaspekte aus dem enzyklopädischen Wissen abstrahiert, unterscheiden sich also von daher *nicht* substantiell von anderen Wissensaspekten, sie sind jedoch darüberhinaus auch einzelsprachlich distinktiv und haben somit – als Beschreibungsinstrumente des einzelsprachlich-lexikalischen Wissens – einen *kategoriell* anderen Status.“ (ebd., 131–132) Die oben beschriebene Möglichkeit, ‚enzyklopädisches Wissen‘ wiederum in Zeichen oder Zeichenfolgen und so die genannten Konzepte zu versprachlichen, bleibt mit dieser Unterscheidung erhalten. So sind in den hier untersuchten Bezeichnungen und Konzepten die bei Blank angeführten drei Ebenen angesprochen: zunächst die einzelsprachliche Bedeutung einzelner Bezeichnungen, die sich aus der jeweiligen Wortsemantik sowie aus dem jeweiligen Verwendungskontext (bei Blank gefasst als „syntagmatische Relationen“ (ebd. 133), so „Kollokationen, Wortbildungen oder Phraseologismen“) ergibt, außerdem die Entwicklung enzyklopädischen Wissens, die mit einer solchen Bedeutung und Bedeutungskonstitution eng korreliert und den Aufruf beziehungsweise die Neuformung von Konzepten bedingt. Einen solchen Zusammenhang sieht durchaus auch Blank, wenn er formuliert: „Im Gegensatz zum lexikalischen Wissen, das neben bestimmten grammatischen Informationen v.a. die Bezeichnungen einer lexikalischen Einheit im Wortschatz angibt, ist das enzyklopädische Wissen wiederum reines ‚Bedeutungswissen‘. Als solches umfasst es auch jene Bedeutungsmerkmale, die einzelsprachlich relevant sind. Das einzelsprachlich-sememische Wissen ist also von der semantischen Substanz her identisch mit dem enzyklopädischen Wissen, es gliedert sich aus diesem jedoch durch seine besondere Relevanz im Lexikon einer Sprache aus und erhält dadurch seinen besonderen Status als semantisches ‚Kernwissen‘.“ (ebd., 138) Der in der vorliegenden Untersuchung zur Verwendung kommende ‚Konzept‘-Begriff rekurriert damit aber – anders als bei Blank – auch auf einzelsprachliche Darstellungen konzeptueller Zusammenhänge, die als solche erst auf das einer Darstellung zugrundeliegende ‚enzyklopädische Wissen‘ schließen lassen.

mantischen Zusammenhangs der Muße geistiger Tätigkeit in einzelnen Wortverwendungen und konzeptuellen Ausführungen ist in den hier untersuchten Texten in narrative Formen der Darstellung eingebettet. Dies gilt beispielsweise für die Predigten Meister Eckharts, wenn in diesen die Möglichkeit eines gelassenen Lebens im Handeln der Figuren oder in spezifischen Räumen geistiger Tätigkeit zur Darstellung kommt. Auch die bereits vorgestellte Ausgestaltung der Gelassenheitslehre in Seuses *Vita* kann als Beispiel für eine solche Darstellung gesehen werden, wurde doch das kalkulierte Missverständnis und die dialogische Auseinandersetzung des Dieners mit seinem Lehrer als wesentliche Grundlage der Vermittlung des Textgehaltes aufgewiesen. Derartige Formen gehen dabei deutlich über zu untersuchende einzelsprachliche Zusammenhänge des Textes in Bezeichnungen und konzeptuellen Ausführungen hinaus, sind sie doch in der Lage, auch unabhängig von einer nachweisbaren Verwendung einschlägiger Bezeichnungen oder von konzeptuellen Ausführungen einen Zusammenhang wie den der Muße geistiger Tätigkeit in der Darstellung aufzurufen.

II.1 Zum methodischen Vorgehen

Der Weg der hier vorliegenden Untersuchung führt dabei in die gegenläufigen Richtungen zweier „grundlegende[r] sprachwissenschaftliche[r] Methoden“²: Anhand einer semasiologischen Fragestellung kann zunächst die Bedeutung einzelsprachlicher Bezeichnungen oder Formulierungen geklärt werden, wie dies einleitend bereits beispielhaft anhand der Formulierung der *ledig müssekeit* in ihrer Verwendung in der *Vita* Seuses durchgeführt wurde. Eine solche Untersuchung wird in einem zweiten Schritt von einer onomasiologischen Vorgehensweise begleitet: Die Bezeichnungen und Konzepte eröffnen in der ihnen eigenen Verwendungsweise im untersuchten Kontext einen besonderen Bedeutungszusammenhang, jenen der Muße geistiger Tätigkeit. Ein solcher Zusammenhang ist dabei in den Texten nicht als solcher benannt, doch aber präsent. Seinen semantischen Gehalt genauer zu bestimmen und dann nach den Möglichkeiten seiner Benennung in Bezeichnungen und Konzepten, aber auch seiner Darstellung in der mystischen Literatur zu fragen, ist das Ziel onomasiologischer Fragestellungen in dieser Untersuchung.

² Kurt Baldinger, „Semasiologie und Onomasiologie“, in: Roland Posner/Klaus Robering/Thomas A. Sebeok (Hg.), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, 2. Teilbd., Berlin/New York 1998, 2118–2145, hier 2118.

Semasiologie und Onomasiologie

Bei den genannten Verfahren handelt es sich dabei, so kann mit Andreas Blank zum Ausdruck gebracht werden, „nicht wirklich um verschiedene Disziplinen, sondern um unterschiedliche Herangehensweisen an den Gegenstand, die zu jeweils eigenständigen Ergebnissen führen“³. Die semasiologische und die onomasiologische Vorgehensweise hängen eng zusammen, insofern zunächst anhand semasiologischer Fragestellungen ein möglicher semantischer Zusammenhang einer Bezeichnung mit anderen identifiziert werden muss, um dann anhand einer onomasiologischen Orientierung weitere mögliche Bezeichnungen und Beschreibungen eines solchen Zusammenhangs fassen zu können. Die der onomasiologischen Analyse vorgelagerte Semasiologie verfolgt also zunächst eine Strategie, die, wiederum mit den Worten Blanks, „vom sprachlichen Zeichen als konstantem Element ausgeht und [...] versucht, seine synchronische Bedeutungsstruktur zu beschreiben“⁴. Sie richtet sich so auf die möglichen Bedeutungen eines bestimmten sprachlichen Zeichens in verschiedenen Sprechsituationen und Textzusammenhängen.⁵ Demgegenüber hat die Onomasiologie, so fassen Elke Hentschel und Harald Weydt den Zusammenhang in ihren Ausführungen im *Handbuch der deutschen Grammatik*, eine „Perspektive, die von der bezeichneten Wirklichkeit ausgeht und sich fragt, welche sprachlichen Zeichen dafür in Frage kommen“⁶. Diesen Zusammenhang sieht auch Blank und nimmt ihn als Ausgangspunkt seiner Kritik an der semasiologischen Methode. „Diese semasiologische Perspektive“, so führt Blank aus, „reicht jedoch nur ein Stück weit: Wir können nämlich auf diese Weise nicht systematisch erkennen, wie denn nun bestimmte Sachverhalte und Konzepte typischerweise konzeptualisiert und versprachlicht werden.“⁷ Eine onomasiologische Fragestellung gehe demgegen-

³ Blank, *Einführung in die lexikalische Semantik*, 120. Vgl. für eine Übersicht über die historische Entwicklung der Onomasiologie ebd., 121 sowie Baldinger, „Semasiologie und Onomasiologie“, 2118–2139.

⁴ Blank, *Einführung in die lexikalische Semantik*, 154.

⁵ Vgl. Blank, *Einführung in die lexikalische Semantik*, 119: „Unser Blick auf die Phänomene ging dabei bisher vom sprachlichen Zeichen als konstantem Element aus. Wir haben beobachtet, welche Bedeutung(en) es hat, wie die Sprecher ihm neue Bedeutungen ‚verschaffen‘ und wie seine synchronische Bedeutungsstruktur beschrieben werden kann. Eine solche Herangehensweise nennt man semasiologisch“. Die Semasiologie erfasst so auch „die verschiedenen Ableitungen, Komposita und Fügungen auf der Basis eines bestimmten Wortes“ (ebd.).

⁶ Elke Hentschel/Harald Weydt, *Handbuch der deutschen Grammatik*, 4., vollst. überarb. Aufl., Berlin/New York 2013, 87. Dementsprechend fasst Blank die Onomasiologie als „Herangehensweise, die vom Konzept oder von den Referenten als konstantem Element ausgeht und von diesem auf die Bezeichnungen des Konzepts in einer bestimmten Sprache schließt“ (Blank, *Einführung in die lexikalische Semantik*, 154).

⁷ Blank, *Einführung in die lexikalische Semantik*, 120. Blank macht dabei vor allem den sprach- und kulturvergleichenden Aspekt der Onomasiologie stark, der in der vorliegenden Analyse nicht von entscheidender Bedeutung ist: „Gibt es für bestimmte Konzepte und

über „vom Konzept, evtl. sogar vom Referenten, zu den Bezeichnungen dieses Konzepts in einer bestimmten Sprache. Die Konstante ist also das Konzept, die Variable ist die Bezeichnung.“⁸ So wird es möglich, verschiedene Bezeichnungen eines Konzeptes in ihrem Zusammenhang, aber auch in Abgrenzungen und Bedeutungsverschiebungen zu untersuchen. Ein solches Vorhaben verbindet dabei onomasiologische mit semasiologischen Fragestellungen, insofern sich die Stoßrichtung der Untersuchung permanent wenden muss: Die onomasiologische Frage nach verschiedenen Bezeichnungen innerhalb eines konzeptuellen Zusammenhangs setzt ja ein semasiologisches Verständnis der jeweiligen Bezeichnungen voraus und umgekehrt.

Eine solche Verbindung semasiologischer mit onomasiologischen Fragestellungen, wie sie auch den einführenden Überlegungen bereits als Methode diente, ist, wie Seraina Plotke in ihrem Beitrag zu *Semantiken der Seelenruhe*⁹ zusammenfasst, als „Paradoxie eines onomasiologischen Verfahrens“¹⁰ problematisiert worden. Der Sinn onomasiologischer Fragestellungen scheint sich tatsächlich zunächst aufzuheben, stellt man zu Recht fest, dass onomasiologischen Beschreibungen immer semantische Analysen vorausgehen müssen, um einen onomasiologischen Zusammenhang zunächst aufzuweisen und in der Folge die Frage nach möglichen weiteren Elementen dieses Zusammenhangs zu stellen. Dass ein solches Vorgehen notwendig ist, bestätigte aber beispielhaft die Eingangsanalyse des Zusammenhanges der Muße geistiger Tätigkeit in der Formulierung der *ledig müssekeit* bei Seuse: Die im Handeln der Figuren zur Darstellung gebrachte Semantisierung der Bezeichnungen als Termini der Muße geistiger Tätigkeit konnte nur anhand einer Verbindung von Überlegungen zur Semantik der einzelnen Bezeichnungen, so insbesondere ihrer Doppeldeutigkeit, mit deren Rückwendung auf einen möglichen onomasiologischen Zusammenhang nachvollzogen werden. Ein solches Vorgehen bietet so gegenüber der Frage nach der Bedeutung einer bestimmten Bezeichnung in der semantischen Analyse einen wichtigen Mehrwert: Kontrastiert man Einzelbezeichnungen mit gemeinsamen Semen in einem sogenannten Archisemem, aber auch semantische Unterschiede der einzelnen Elemente, so erweist sich mit den Worten Plotkes erst „die Idiosyn-

Konzeptfelder universelle Strategien, d. h. können wir als Menschen diese Konzepte nur auf eine bestimmte Weise wahrnehmen? Oder ist die Wahrnehmung eines Sachverhaltes von Sprache zu Sprache oder von Kulturgruppe zu Kulturgruppe unterschiedlich und ist seine Konzeptualisierung daher eher kulturspezifisch-einzelsprachlich?“ (Blank, *Einführung in die lexikalische Semantik*, 120).

⁸ Blank, *Einführung in die lexikalische Semantik*, 120. Vgl. für detaillierte Ausführungen zur Methodik der Onomasiologie Blank, *Einführung in die lexikalische Semantik*, 122 ff.

⁹ Vgl. Seraina Plotke, „Semantiken der Seelenruhe. *tranquillitas, serenitas und impassibilitas* in der paganen Antike, bei den Kirchenvätern und im lateinischen Mittelalter“, in: Burkhard Hasebrink/Susanne Bernhardt/Imke Früh (Hg.), *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation*, Göttingen 2012, 80–112, hier 82.

¹⁰ Plotke, „Semantiken der Seelenruhe“, 82. Vgl. für eine Übersicht der Kritik ebd.

krasie des einzelnen Terminus¹¹ und markiert damit dessen Position innerhalb der Bezüge eines onomasiologisch aufzuweisenden Zusammenhangs.

Elemente eines dynamischen semantischen ‚Feldes‘

Die Onomasiologie richtet ihr Untersuchungsinteresse auf verschiedene Bezeichnungen eines durch diese Bezeichnungen benennbaren Zusammenhangs, dessen Funktionsweise es näher zu untersuchen gilt, will man den Status eines Zusammenhanges wie den der Muße geistiger Tätigkeit innerhalb der untersuchten Texte verstehen. Mit Überlegungen Kurt Baldingers kann ein solcher Zusammenhang „verschiedener, durch einzelne Seme unterschiedene, grundsätzlich aber in einem Archisemem verwandte Lexeme“¹² als Zusammenhang eines semantischen ‚Feldes‘ gefasst werden. Die einzelnen Bezeichnungen in einem solchen ‚Feld‘ sind semantisch verbunden, insofern sie den Zusammenhang des ‚Feldes‘ auf verschiedene Weise benennen. So ist beispielsweise auch der hier untersuchte Zusammenhang der Muße geistiger Tätigkeit als ein Beispiel für ein solches ‚Feld‘ aufzufassen: Bezeichnungen wie *abegescheidenheit*, *gelâzenheit*, *le-decheit* oder *ruowe* spannen hier den Zusammenhang der Muße in ihrer jeweiligen Verwendung und Semantik auf.

Neben einzelnen Bezeichnungen können auch einzelne Konzepte und konzeptuelle Ausführungen im Zusammenhang eines solchen ‚Feldes‘ gesehen werden, insofern diese ebenso einzelsprachliche, in ihrer Semantik beschreibbare Komplexe darstellen.¹³ Auch das hier untersuchte ‚Feld‘ der Muße geisti-

¹¹ Plotke, „Semantiken der Seelenruhe“, 83.

¹² Vgl. Baldinger, „Semasiologie und Onomasiologie“, 2123: „Man kann aber auch von einem onomasiologischen Feld im weiteren Sinn sprechen, dann nämlich, wenn es sich nicht um Synonyma, sondern um semantisch eng verwandte Bezeichnungen handelt, d.h. Bezeichnungen, die eine Reihe von Semen, also ein Archisemem gemeinsam haben“.

¹³ Vgl. zur Verhältnisbestimmung von Bezeichnungen und Konzepten, auch als außersprachliches enzyklopädisches Wissen, 26, Anm. 1. Vgl. zur Beschreibung semantischer Zusammenhänge in so genannten ‚Wortfeldern‘ die folgenden Ausführungen. Dem Problem der so genannten ‚Dreschflegel-Onomasiologie‘, einer Onomasiologie also, welche allein Bezeichnungen einzelner dinglicher Korrelate untersucht, ist in erster Linie Ferdinand de Saussure begegnet. Mit seinem dyadischen Modell von Bezeichnetem und Bezeichnendem, Vorstellungs- und Lautbild, sind alle möglichen Ausgangspunkte onomasiologischer Fragestellungen denkbar: Das Bezeichnete kann neben realen Gegenständen auch ein Phänomen oder dessen Begriff meinen, den sich ein Individuum von einem Sachverhalt macht. So unternehmen Rudolf Hallig und Walther von Wartburg 1952 erste systematische Versuche, auch für den Bereich der Onomasiologie ‚Felder‘ zu beschreiben, die mit Bezügen auf außereinzelsprachliche Konzepte statt auf dingliche Korrelate operieren. In ihrer Arbeit orientieren sie sich an einem Begriffssystem, welches „zum Beispiel die Körperteile nach sachlichen Gesichtspunkten“ (Baldinger, „Semasiologie und Onomasiologie“, 2119; Bezugnehmend auf Rudolf Hallig/Walther von Wartburg, *Begriffssystem als Grundlage für die Lexikographie. Versuch eines Ordnungsschemas*, Berlin 1952) ordnet. Darauf bauen wiederum onomasiologische Untersuchungen des Wortschatzes einzelner Autoren von anderen For-

ger Tätigkeit weist so zwei Klassen von Elementen auf: die bereits genannten einzelsprachlichen Bezeichnungen eines solchen Zusammenhangs, also *abege-scheidenheit*, *geläzenheit*, *ledecheit* und *ruowe* sowie Konzepte, die wiederum in einzelsprachlichen Darstellungen beispielsweise der Möglichkeit geistiger Abgeschiedenheit, der Offenheit des abgeschiedenen Geistes, der Erfülltheit in Gelassenheit oder in der Ruhe zum Ausdruck gebracht werden. Für die Untersuchung des semantischen Zusammenhangs der Muße geistiger Tätigkeit wird eine genaue Analyse dieser zentralen Elemente – sowohl relevanter Bezeichnungen wie konzeptueller Darstellungen – verfolgt.

Mit der Bezeichnung des ‚Feldes‘, die hier für einen solchen Zusammenhang gebraucht wird, ist dabei zunächst die Vorstellung einer umfassenden, strukturalistischen Untersuchung der semantischen Zusammenhänge von Bezeichnungen und konzeptuellen Ausführungen verbunden. Den Begriff des ‚Wortfeldes‘ hat Jost Trier in dem 1931 veröffentlichten Band *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*¹⁴ geprägt und damit den entscheidenden Grundstein zur Entwicklung der Wortfeldforschung gelegt. Trier versteht ein Wortfeld als gegliedertes, abgeschlossenes Ganzes der Beziehungen verschiedener Worte untereinander und damit als (vermeintliche) Möglichkeit, synchrone Bedeutungszusammenhänge einzelner Bezeichnungen einer Sprache erschöpfend zu beschreiben. In einem ‚Feld‘ verbundene Worte seien „Begriffsverwandte[.]“¹⁵. „Sie bilden“, so führt Trier gleich zu Beginn des genannten Textes aus, „unter sich und mit dem ausgesprochenen Wort ein gegliedertes Ganzes, das man Wortfeld oder sprachliches Zeichenfeld nennen kann.“¹⁶ Das Wortfeld, so Trier weiter, sei „zeichenhaft zugeordnet einem mehr oder weniger geschlossenen Begriffs-komplex, dessen innere Aufteilung sich im gegliederten Gefüge des Zeichenfeldes“¹⁷ darstelle. Ein solches ‚Wortfeld‘ speist sich also, hier nach der Darstellung Andreas Blanks, „aus Wörtern mit ähnlicher bzw. gegensätzlicher Bedeutung“¹⁸, deren jeweiliges Verhältnis genau zu erfassen der Anspruch der Wortfeldanalyse ist: „[G]etreu dem Saussureschen Diktum, dass es in der Sprache nur Gegensätze gebe“, so führt Blank diesen Zusammenhang mit Blick auf die Grundlegung

schenden auf. Die Annahme eines onomasiologischen ‚Feldes‘ gegenüber der Beschreibung einer hierarchisch zu systematisierenden Ordnung begegnet dabei in gewisser Weise der Problematik, dass mit einzelsprachlichen Bezeichnungen immer auch solche angesprochen sind, welche nicht in einer klaren Opposition zu anderen Bezeichnungen zu fassen sind, also so genannte inklusive Oppositionen darstellen. Vgl. zum Problem Eugenio Coseriu, *Das romanische Verbalsystem*, Tübingen 1976, 11–12. Ein bestehendes Problem aller genannten Ansätze liegt aber weiterhin darin, dass sie Vollständigkeit und einen statischen Aufbau der beschriebenen ‚Felder‘ suggerieren.

¹⁴ Vgl. Jost Trier, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Von den Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts*, Heidelberg 1931 (2. Aufl. Heidelberg 1973).

¹⁵ Trier, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*, 1.

¹⁶ Trier, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*, 1.

¹⁷ Trier, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*, 1.

¹⁸ Blank, *Einführung in die lexikalische Semantik*, 15.

der Wortfeldtheorie in der strukturalistischen Sprachwissenschaft Ferdinand de Saussures aus, „besteht der semantische ‚Wert‘ (die *valeur*) eines Wortes dann genau in den Aspekten, die es von den anderen Feldmitgliedern unterscheidet.“¹⁹ Tatsächlich verfolgt schon Trier einen solchen Anspruch der erschöpfenden semantischen Beschreibung eines Wortes: „Und daß wir genau wissen, was mit ihm [dem Wort, A.K.] gemeint ist, das liegt gerade an diesem Sichabheben von den Nachbarn und diesem Sicheinordnen in die Ganzheit der den Begriffsbezirk überlagernden Wortdecke, des lückenlosen Zeichenmantels.“²⁰ Ein Wortfeld bezeichnet also, so können die Überlegungen mit den Worten Hadumod Bußmanns noch einmal zusammengefasst werden, eine „Menge von sinnverwandten Wörtern, deren Bedeutungen sich gegenseitig begrenzen und die lückenlos (mosaikartig) einen bestimmten begrifflichen oder sachlichen Bereich [...] abdecken sollen“²¹.

Versucht man, die Untersuchungsmethode der Wortfeldtheorie auf eine Bezeichnung aus dem hier zentralen, äußerst komplexen Zusammenhang der Muße geistiger Tätigkeit anzuwenden, wird schnell deutlich, dass die so wertvolle Beschreibung semantischer Beziehungen, Ähnlichkeiten und Abgrenzungen im semantischen ‚Feld‘ unzureichend ist. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn man mit dem ‚Wortfeld‘ die Erwartung einer erschöpfenden semantischen Beschreibung verbindet, also die bei Trier und Bußmann formulierte Vorstellung eines ‚lückenlosen Zeichenmantels‘ zur Grundlage der Untersuchung macht. Ein ‚Wortfeld‘, verstanden als semantisches Bezugssystem, das selbst wiederum innerhalb verschiedener semantischer Bezüge steht, ist gegenüber einer solchen Vorstellung nicht statisch und damit – so auch die Feststellung einer Analyse von Texten der Muße geistiger Tätigkeit – nicht als Objekt einer endlichen und abschließbaren Beschreibung zu denken. Unter anderem Andreas Blank kritisiert in diesem Sinne die in der Wortfeldtheorie beschriebene „Auswahl der Lexien und die Abgrenzung der Wortfelder“²². Man könne, so Blank, jedem ‚Wortfeld‘

¹⁹ Blank, *Einführung in die lexikalische Semantik*, 15, Bezug nehmend auf Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris 1972, 166. Blank spricht mit Blick auf Trier von einer „strukturelle[n] Semantik, die sich an den theoretischen Grundlagen Ferdinand de Saussures orientiert“ (ebd.). Vgl. für Ausführungen zu Konsequenzen einer solchen strukturorientierten Analyse wiederum Blank, ebd., 17–18: „Semantische Merkmale werden also durch kontrastive Bedeutungsanalyse der lexikalischen Einheiten eines Wortfeldes ermittelt. Sie sind daher rein einzelsprachlich und synchron zu verstehen, denn in einer anderen Sprache und selbst in derselben Sprache zu einem anderen Zeitpunkt oder in einer anderen Varietät dieser Sprache können die Feldstrukturen so beschaffen sein, dass ein Sem nicht mehr distinktiv ist oder, im Gegenteil, ein neues Sem oder eine zusätzliche semantische Opposition markiert.“

²⁰ Trier, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*, 1.

²¹ Hadumod Bußmann, „Wortfeld“, in: Ders. (Hg.), *Lexikon der Sprachwissenschaft*, 4., durchges. u. bibliogr. erg. Aufl. unter Mitarb. v. Hartmut Lauffer, Stuttgart 2008, 797–798, hier 797.

²² Blank, *Einführung in die lexikalische Semantik*, 18. Vgl. für eine Darstellung der Dis-

„weitere lexikalische Einheiten hinzufügen“²³ und so deutlich machen, dass mit dem in der Theorie Triers verwendeten Begriff des ‚Feldes‘ und der mit ihm verbundenen Untersuchungsabsicht eine Abgrenzbarkeit semantischer Dimensionen suggeriert wird, die als solche nicht nachweisbar sei. Auch sind Zusammenhänge in einem semantischen ‚Feld‘, über die Bestimmungen der Wortfeldtheorie hinaus, durchaus über Grenzen verschiedener Einzelsprachen hinweg zu denken – die Bedeutung einer Bezeichnung erschließt sich auch, wenn man sie in Beziehung zur Bedeutung einer inhaltlich oder etymologisch verwandten Bezeichnung setzt. Die einzelnen ‚Feldelemente‘ sind demnach in der jeweiligen Einzelsprache, beispielsweise der mittelhochdeutschen Volkssprache oder dem Lateinischen, verortet, das ‚Feld‘ selbst kann aber als übereinzelsprachlicher semantischer Zusammenhang gedacht werden, dessen Semantik wiederum mit der Semantik anderer ‚Felder‘ interagiert.

Diesem Gedankengang folgend müssen die genannten ‚Felder‘ eher als dynamische Zusammenhänge verstanden werden, deren ‚Grenzen‘ keine klaren Abgrenzungen zu einem ‚Außen‘ der untersuchten semantischen Zusammenhänge, sondern Übergangsbereiche solcher Bedeutungszusammenhänge zu anderen semantischen ‚Feldern‘ darstellen. „[D]ie ursprünglichen Vorstellungen von der Geschlossenheit und Ganzheit eines Wortfeldes“, so fasst auch das Projektteam der Homepage *Muße/muoze digital* unter Federführung Burkhard Hasebrinks den Gedanken, „haben sich nicht halten lassen können. Weder sind Wortfelder klar gegeneinander abgegrenzt noch verfügen sie über eine statische Binnengliederung. Sie überlagern sich je nach Ausgangspunkt ebenso, wie ihre Binnengrenzen in ständigem Fluss sind.“²⁴

Eine solche Dynamik semantischer ‚Felder‘ liegt insbesondere in der Tatsache begründet, dass sich die Bedeutung der untersuchten Bezeichnungen allein aus ihren jeweiligen Verwendungszusammenhängen ergibt. Das Beispiel der Wortverwendung in der eingangs zitierten *Vita* Heinrich Seuses zeigt dies deutlich, nutzt die Darstellung diesen Umstand doch für die besondere Illustration der Gelassenheitslehre im kalkulierten Missverständnis des Dieners. Während eine Bezeichnung wie *ruowe* im geistlichen Kontext deutlich auf die Möglichkeit des Ruhens der menschlichen Seele in der Einfachheit Gottes deutet, konnte sie im Sprechen des Dieners hinsichtlich des ersehnten weltlichen Genusses auch als

kussion und Weiterentwicklung der Wortfeldtheorie Hadumod Bußmann, „Wortfeldtheorie“, in: Ders. (Hg.), *Lexikon der Sprachwissenschaft*, 4., durchges. u. bibliogr. erg. Aufl. unter Mitarb. v. Hartmut Lauffer, Stuttgart 2008, 798.

²³ Blank, *Einführung in die lexikalische Semantik*, 18.

²⁴ Ausführungen zur „Methodik“, Projektpräsentation der Ergebnisse des Teilprojektes C 1 des SFB 1015 „Muße“ an der Albert-Ludwig-Universität Freiburg i. Br. auf der Projekthomepage *muoze digital*, in: <https://www.musse-digital.uni-freiburg.de/c1/index.php/Methodik> (abgerufen am 24.3.2019). Vgl. auch die Ausführungen zum Projekt in Yannick Lauppe/Henrike Manuwald, „Muße/muoze digital“. Zur dynamischen Präsentation eines Wortfeldes“, in: *ZfDA* 147 (2018), 274–280.

Bezeichnung des Müßigganges und der äußerlichen Erholung eingesetzt werden. Diesen Beobachtungen zur Bindung der Semantik einzelner Bezeichnungen an den jeweiligen Verwendungskontext entsprechend identifiziert Andreas Blank auch den „Ausschluss der Polysemie“ einzelner Bezeichnungen in der Wortfeldanalyse als ein Problem der Methode. Indem „man eben nur die im Wortfeld relevante Bedeutung analysiert“²⁵, werde man der Möglichkeit einer Bezeichnung, mehrere semantische Dimensionen zu entfalten, nicht gerecht.

Die Bedeutung der einzelnen Bezeichnungen ist also in mehrfacher Hinsicht aus dem jeweiligen Kontext der Darstellung zu erschließen, ist es doch allein dieses textliche Umfeld, welches die zu ergründende Bedeutung sowohl des einzelnen Ausdrucks als auch der gesamten Darstellung bestimmt.²⁶ Auf eine solche „semantische Beschreibung“²⁷ aus dem jeweiligen Verwendungszusammenhang zielt auch Gerd Fritz in seinen Überlegungen zur *Einführung in die historische Semantik*. Er führt aus, man könne die Semantik einer Bezeichnung nur zufriedenstellend erfassen, „indem man die Aspekte des Handlungspotenzials angibt, die man mit dem betreffenden Ausdruck realisieren kann. Allgemeiner gesprochen beschreibt man die Bedeutung eines Ausdrucks, indem man seine Verwendungszusammenhänge beschreibt.“²⁸ Fritz sammelt im Folgenden verschiedene solcher Zusammenhänge, genauer

die Arten und Aspekte von sprachlichen Handlungen, zu denen seine [des Ausdrucks, A.K.] Verwendung beiträgt [...], Kollokationen im Satz und Text [...], Beziehungen zu Verwendungsweisen anderer Ausdrücke [...], die Kommunikationsformen und thematischen Zusammenhänge, in denen der Ausdruck verwendet wird.²⁹

Allgemein bezieht sich Fritz hier auf „das kollektive Wissen, das die Verwendung des Ausdrucks in einer bestimmten historischen Lebensform normalerweise voraussetzt“³⁰. „In jedem dieser Verwendungszusammenhänge“, so schließt Fritz,

²⁵ Blank, *Einführung in die lexikalische Semantik*, 19.

²⁶ Bezüge auf zusammenführende Übertragungen wie beispielsweise in Wörterbucheinträgen dienen so lediglich einer grundlegenden semantischen Orientierung, die dann im jeweils untersuchten Zusammenhang zu verorten ist.

²⁷ Gerd Fritz, *Einführung in die historische Semantik*, Tübingen 2005, 18.

²⁸ Fritz, *Einführung in die historische Semantik*, 17. Andreas Blanks Lösungsvorschlag für die angesprochenen Probleme sieht eine so genannte ‚3-Ebenen-Semantik‘ vor, die der Komplexität sowohl des Gegenstandes als auch der von Fritz geforderten Untersuchungsweise gerecht wird. Blank sieht „die Bedeutung einer lexikalischen Einheit“ (Blank, *Einführung in die lexikalische Semantik*, 139), der Kritik an der Statik des Wortfeldes entsprechend, „als prinzipiell offene Kategorie [...], die sich um einen Kern von Merkmalen anordnet, der einzelsprachlich-distinktive Funktion hat“ (ebd.). Das Modell erfasst das auf Seite 26, Anm. 1 bereits genannte „lexikalische Wissen (Zeichen), das einzelsprachlich-sememische Wissen (Zeicheninhalt) und das enzyklopädische Wissen (Konzept)“. Vgl. zur Begriffsverwendung von ‚Konzept‘ in der vorliegenden Untersuchung ebd.

²⁹ Fritz, *Einführung in die historische Semantik*, 17.

³⁰ Fritz, *Einführung in die historische Semantik*, 17.

„kann sich der Gebrauch von Ausdrücken historisch verändern.“³¹ Die jeweilige Bedeutung im synchronen Textzusammenhang schließt demnach – wie es die Untersuchung vermeintlich feststehender Feldrelationen suggeriert – nicht einfach an bestehende semantische Relationen einer Bezeichnung zu anderen an. Vielmehr können diese Relationen immer erst neu etabliert werden.

Diese Überlegungen sind auch mit Blick auf die Wendebewegung zwischen semasiologischer und onomasiologischer Fragestellung von Bedeutung, behält doch die Beobachtung der dynamischen Veränderlichkeit von Wortverwendungen, ihren Bedeutungen und deren Zusammenhängen ihre Gültigkeit. Während der untersuchte onomasiologische Zusammenhang – im Beispiel der vorliegenden Untersuchung also jener der Muße geistiger Tätigkeit – in gewisser Weise über historische oder kulturelle Grenzen hinweg vorgestellt werden kann, verändern sich die Bezeichnungen und semantischen Beziehungen, die einen solchen Zusammenhang eröffnen, mithin stark. So kann beispielsweise für einen Denker wie Meister Eckhart die Bezeichnung der *ledecheit* mit der positiven Möglichkeit der Muße geistiger Tätigkeit verbunden sein, während erst das Missverständnis des Dieners in Seuses *Vita* illustriert, was *genau* mit der Spezifizierung der *müssekeit* als *ledig* gemeint war. Es ist deshalb besonders die Untersuchung semantischer ‚Felder‘ aus einer onomasiologischen Perspektive, die – versteht man eine solche Untersuchung als Untersuchung dynamischer Bedeutungszusammenhänge im gerade geschilderten Sinne – es erlaubt, Bezeichnungen und konzeptuelle Darstellungen zu identifizieren, die einen bestimmten Phänomenzusammenhang auf je spezifische Weise zu fassen suchen.

Einzelsprachliche Bezeichnungen oder Formulierungen von Konzepten sind wichtige Bezugspunkte einer solchen Untersuchung. Sie sind jedoch mitnichten die für die Analyse einzig relevanten Ebenen sprachlicher Darstellung. Die hier untersuchten Texte lassen vielmehr erkennen, dass in der mystischen Literatur ein Zusammenhang der Muße geistiger Tätigkeit entworfen wird, der in komplexen Darstellungen von einer engen Bindung an Bezeichnungen wie *muoze* und *müezecheit* gerade unabhängig ist und erst so die Tragweite eines neuen Verständnisses von geistiger Tätigkeit und Muße voll entfalten kann.³² Blickt man

³¹ Fritz, *Einführung in die historische Semantik*, 17.

³² Der Zusammenhang eines semantischen ‚Feldes‘ der Muße geistiger Tätigkeit erschließt sich so zunächst aus ganz verschiedenen Bezeichnungen, die insbesondere im Fall der Texte Meister Eckharts eher in inhaltlichem Bezug zum ‚Feld‘ stehen, anstatt wie im Falle von Bezeichnungen wie *müezecheit* oder *muoze* tatsächliche, wortgeschichtliche Zusammenhänge vermuten zu lassen. Während der Zusammenhang der Muße geistiger Tätigkeit anhand von Bezeichnungen wie *abegescheidenheit*, *geläzenheit*, *ledecheit* oder *ruowe* und den entsprechenden Darstellungen aufgewiesen werden kann, finden sich in verschiedenen Texten Eckharts nur sehr wenige Belege der Bezeichnungen aus dem Wortfeld der *muoze*. Neben den eingangs bereits zitierten Stellen im *Vocabularius Ex Quo* kann noch auf die wenig terminologische Charakterisierung des Apostels Paulus in Meister Eckharts deutschsprachiger Predigt *Surrexit autem Saulus de terra* (Q 71) als *unmüezic mit dem*

auf Texte wie die *Vita* Seuses oder die Predigten und Traktate Meister Eckharts, so zeigt sich, dass die Untersuchung – will sie dem genannten dynamischen Charakter des untersuchten semantischen ‚Feldes‘ auf umfassende Weise gerecht werden – auch textliche Phänomene in den Blick nehmen muss, die die Darstellungsmöglichkeiten von Einzelbezeichnungen oder konzeptionellen Ausführungen erweitern. Es sind vor allem diese Darstellungen, die die beschriebene dynamische Semantisierung verschiedener Elemente des ‚Feldes‘ ausmachen, indem sie semantische Relationen ausstellen, in Frage stellen und neu etablieren. Neben den bereits eingeführten Bezeichnungen der Muße geistiger Tätigkeit und der mit ihnen zusammenhängenden Konzepte – *abegescheidenheit*, *geläzenheit*, *ledecheit* und *ruowe*, der Frage der geistigen Perspektivnahme, Offenheit und Erfülltheit in ‚tätiger Untätigkeit‘ – finden sich in den untersuchten Texten Darstellungen, die in diesem Sinne in der ihnen eigenen Literarizität³³ spezifische

lichte (Meister Eckhart, *Surrexit autem Saulus de terra*, DW III, 228) also als „befasst“ (Übersetzung Josef Quints, DW III, 228, Anm. 1) mit dem Licht Gottes, hingewiesen werden. Die bereits zitierte Aufforderung in den *Erfurter Reden*, nicht zur Selbstgefälligkeit zu neigen und in der Folge die eigene Vernunft *müezic* werden zu lassen, spielt darüber hinaus im Anklingen der Gefahr von *müezecheit* als ‚Müßiggang‘ oder ‚Faulheit‘ auf ein Konzept der geistigen Tätigkeit an. *Müezic* zu sein, wie es von Heinrich Seuse anhand der Ergänzung durch die *ledecheit* in einem positiven Sinne bestimmt wird, ist hier vergleichsweise negativ attribuiert. Anderes gilt für den einzigen *muoze*-Beleg in den Texten Meister Eckharts, wenn in den *Erfurter Reden* die Bereitwerdung für den Empfang des Sakramentes der Beichte entgegen aller *bekümbernisse* als eine geistige Öffnung verstanden ist. Eckhart schreibt: *Wære aber, daz den menschen iht sträfete, und mac der bihte vor bekümbernisse niht bekommen, sô gange er ze sinem gote und gebe sich dem schuldic mit grôzem riuwenne und sî ze vrîde, biz daz er muoze habe der bihte.* (Meister Eckhart, RdU 21, DW V, 274) Darüber hinaus übernimmt das Verb *müezen* in den Texten die Funktion eines Modalverbs als *sollen*, *mögen*, *können* oder *dürfen*. Ein Beispiel findet sich bei Meister Eckhart in den Schlusspassagen der deutschsprachigen Predigt *Homo quidam erat dives* (Q 80), wo das Verb im Sinne des futurischen *mögen* sowie als Ausdruck einer Ermöglichung verwendet wird: *Daz uns daz guot müeze werden*, so schreibt Eckhart hier, *daz got selber ist und daz wir sîn êwicliche gebrûchen müezen, des helfe uns got.* (Meister Eckhart, *Homo quidam erat dives*, DW III, 388) Auch hier ist die für den einzigen eckhartischen *muoze*-Beleg in den *Erfurter Reden* angeführte Konnotation der Gelegenheit, etwas zu tun, angesprochen – ein Zusammenhang, der sich in der Substantivbildung des althochdeutschen *muoza* zum Verbum *muozan* niederschlägt. Vgl. die Darstellung der wortgeschichtlichen Zusammenhänge Jacob Grimm/Wilhelm Grimm, „müssen“, *Deutsches Wörterbuch* 12, 2478–2760 und in Grimm/Grimm, „musze“, *Deutsches Wörterbuch* 12, 2771: „*musze*, ahd., *muoza*, mhd. *muoze*, [...] ist das subst. zu *müssen* sp. 2748, im ahd. daher in der bedeutung mit dem verbum sich berührend [...]. hat aber später weder an der begriffs- noch an der formalen änderung von *müssen* theilgenommen, sondern seine ältere bedeutung selbständig entfaltet“. Für die Bezeichnung ist also in erster Linie ein solcher etymologischer Zusammenhang aufzuweisen, das Verb *müezen* ist nicht im Wortfeld der *muoze* zu verorten, ist doch die Semantik des Ausdrucks in den genannten Beispielen in erster Linie der modalen Verwendung des Verbs geschuldet.

³³ Wenn hier von ‚Literatur‘ oder ‚Literarizität‘ die Rede ist, so ist damit auf ein allgemeines Verständnis von ‚Literatur‘ rekurriert, das mit Blick auf die genannten, hier nur beispielhaft zu verstehenden Instanzen narrativer Gestaltung auf eine „Gesamtheit besonde-

narrative Semantisierungsstrategien aufweisen. So eröffnen handelnde Figuren der Muße ‚Räume‘ gelassenen Lebens und etablieren in den Predigttexten als Exempla³⁴ den Zusammenhang der Muße geistiger Tätigkeit.

Beispielsweise entfaltet Meister Eckhart in der deutschsprachigen Predigt *Consideravit semitas domus suae* (Q 32) das Beispiel der Figur der Heiligen Elisabeth von Thüringen als Vorbild geistiger Tätigkeit. Elisabeth wird als Exemplum eines sich seinen ‚Lebensunterhalt‘, genauer die Vervollkommnung der eigenen Seelenkräfte tätig verdienenden Menschen vorgestellt. Dieser Zusammenhang wird auf der einen Seite auf einschlägige Weise einzelsprachlich benannt, wenn es heißt, Elisabeth habe *ir brôt niht müezic gezzen*³⁵. Die Predigt geht aber in der Darstellung des Handelns der Figur und ihrer ‚Verortung‘ im tätigen Bemühen um die seelische Vervollkommnung und die erfüllte Einheit mit Gott weit über die bloße Benennung der Zusammenhänge hinaus und entfaltet eine besondere Perspektive auf Elisabeths Tun. So wird die Heilige in ihrem Bemühen um die ‚Pfade‘ zu ihrem ‚Haus‘ dargestellt und ihre Bewegung als Allegorie der geistigen Tätigkeit, als Bewegung der menschlichen Seele aus Gott, verständlich gemacht.³⁶ In Eckharts Predigt *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Q 86) bringen die Figuren Maria und Martha auf vergleichbare Weise die Möglichkeit eines mußevollen Lebens in der Einheit geistiger Tätigkeit in Gelassenheit zur Darstellung – es ist das Handeln der Figuren in der sie umgebenden Lebenswirklichkeit und nicht eine explizite Bezeichnung oder Beschreibung, das sie als Exempla der Muße vorstellt.³⁷ Der Diener in Seuses *Vita* schließlich lässt allein aus seinem Missverstehen der Äußerungen des Jünglings eine deutliche Abgrenzung der Gelassenheitslehre zu Formen äußerer Untätigkeit erkennen und agiert im Dialog so erst den eigentlichen Gehalt des Vermittelten und der verwendeten Bezeichnungen aus.

rer Texte“ (Klaus Weimar, „Literatur“, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*, gem. mit Harald Fricke, Klaus Grubmüller und Jan-Dirk Müller hg. v. Klaus Weimar, 3. Aufl., Berlin/New York 2007 (im Folgenden: *Reallexikon*), Bd. 2, 443–448, hier 443) Bezug nimmt, die dadurch ausgezeichnet sind, daß sie „die übliche Lese-Einstellung ab[...]lösen durch eine andere, und die sich dazu anbieten, als Gegenstand auch zu anderen Zwecken als zu dem der Information über anderes in Gebrauch genommen zu werden: zum Zeitvertreib, als Genußmittel, als Objekt der Beurteilung [...] oder auch als Objekt der Untersuchung und Analyse nach den Regeln der Wissenschaft“ (Weimar, „Literatur“, 444). Vgl. zur Auslegung der Predigttexte auf der Grundlage des vierfachen Schriftsinns 217, Anm. 13.

³⁴ Vgl. zum begrifflichen Verständnis von Exempla und Figuren die einleitenden Ausführungen zu Kapitel IV.

³⁵ Meister Eckhart, *Consideravit semitas domus suae*, DW II, 132.

³⁶ Vgl. für eine ausführliche Interpretation der Predigt Kapitel IV.1.1.

³⁷ Vgl. für eine ausführliche Interpretation der Predigt Kapitel III.3.

II.2 Träger des ‚Feldes‘: Paradigmen

Der semantische Gehalt jedes möglichen Elementes des semantischen ‚Feldes‘ der Muße – so lassen es insbesondere die beschriebenen narrativen Darstellungen erkennen, so gilt es aber auch für einzelsprachliche Bezeichnungen und konzeptuelle Ausführungen – erschöpft sich nicht in einer außerhalb des Darstellungszusammenhangs zu beschreibenden Bedeutung. Figuren der Muße, die in ihren in der Literatur manifestierten Handlungen ‚Räume‘ geistiger Tätigkeit erst eröffnen oder räumliche Darstellungen des Zusammenhangs einer ‚tätig untätigen‘ Einheit in geistiger Bewegung tragen, sind eigene, narrative Formen der Darstellung, die auch die in ihrem Kontext verwendeten Bezeichnungen und konzeptuellen Überlegungen in neuem Licht erscheinen lassen. Diese Besonderheit lässt sich zunächst mit Hilfe der bisher genannten Untersuchungsverfahren beschreiben, bedarf darüber hinaus aber einer eigenen Begrifflichkeit, die der Tatsache gerecht wird, dass sich die Dynamik des semantischen ‚Feldes‘ erst aus den beschriebenen Semantisierungsstrategien speist. Die Begrifflichkeit der Semantikforschung führt zunächst weit, wenn sie in dem geschilderten Sinne auf die Dynamik und Offenheit sprachlicher Zusammenhänge verweist und die Notwendigkeit einer streng kontextgebundenen semantischen Analyse deutlich machen kann. Insofern Formen narrativer Darstellung und mit ihnen die in ihrem Kontext stehenden einzelsprachlichen Bezeichnungen und konzeptuellen Ausführungen Zusammenhänge aber nicht allein benennen, sondern eigens *etablieren*, weisen sie paradigmatischen Charakter auf. Sie begegnen als Paradigmen der Muße geistiger Tätigkeit, die den Zusammenhang, innerhalb dessen sie verständlich werden, nicht einfach aktualisieren, sondern jeweils konstituieren.

Verschiedene Begriffe vom Paradigma

Mit Beschreibungen des paradigmatischen Charakters von Bezeichnungen, konzeptuellen Ausführungen sowie narrativen Darstellungen der mystischen Literatur bezieht sich die vorliegende Untersuchung auf einen prominenten Begriff, dessen hier zugrunde gelegtes Verständnis geklärt werden muss. Während ursprünglich Aristoteles ein Paradigma im Wortsinne des Griechischen παράδειγμα als Beispiel³⁸ einer induktiven Argumentation anführt, fasst Tho-

³⁸ Vgl. den Eintrag „παράδειγμα“, in: *A Greek English Lexicon*, hg. v. Henry George Liddell und Robert Scott, von Henry Stuart Jones erg. 9. Aufl., New York 1996, 1307–1308, hier 1307, wo ein παράδειγμα als „pattern, model“ im Sinne beispielsweise eines architektonischen Vorlageentwurfs, aber auch „precedent, example“, als „argument“ oder Präzedenzfall in der Rechtswissenschaft eingeführt wird. Im Kontext der Ideenlehre seien Paradigmen zudem verstanden als „divine exemplars after which earthly things are made“ (vgl. Plato, *Res Publica* VII, 592b). Vgl. zum aristotelischen Begriff des Paradigmas Aristoteles, *Metaphysica* 991a 21.

mas Kuhn 1962 die Bezeichnung in seiner Arbeit zur *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*³⁹ als einen Begriff der Wissenschaftstheorie, welcher „gemeinsam geteilte Vorstellungen einer Gruppe von Wissenschaftlern in einer Disziplin“⁴⁰ bezeichnet. Gegenüber einem so allgemein gehaltenen Begriff des Paradigmas können mit Kuhn zudem einzelne Paradigmen, welche Werte oder Methoden eines bestimmten wissenschaftlichen Bereiches darstellen, von dem Gesamtparadigma einer Wissenschaft unterschieden werden, einem „Bündel von Werten, Methoden, Ansichten“⁴¹. Eine solche Unterscheidung hatte Kuhn nach einer Kritik an der zunächst sehr allgemeinen Bestimmung des Paradigmas im Jahr 1969 in einem Postskriptum zur ersten Auflage eingeführt.⁴² Kuhns Begriff des Paradigmas bleibt dabei aber deutlich offen. Peter Zima beobachtet entsprechend ein „Schillern“⁴³ der Bestimmung und unternimmt den Versuch einer begrifflichen Konkretisierung, indem er die von Kuhn genannten ‚gemeinsam geteilten Vorstellungen‘ auf die jeweilige wissenschaftliche „Sondersprache“⁴⁴ einer Disziplin festlegt. Auf der Feststellung einer solchen ‚Sondersprache‘ und ihrer vereinheitlichenden Funktion für die jeweilige Forschungsgemeinschaft gründet Zima dann seine Kritik an einer Verwendung des Paradigmenbegriffs in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Er nimmt Anwendungen des Begriffs in den Blick, die „wesentliche Elemente der hier (im Anschluß an Kuhn) vorgeschlagenen Begriffsbestimmung auslassen“⁴⁵, namentlich die Möglichkeit, in

³⁹ Vgl. Thomas Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, aus dem Amerik. von Kurt Simon, Nachdr. d. 2., rev. u. um d. Postskr. v. 1969 erg. Aufl., 10. Aufl., Frankfurt a.M. 1989.

⁴⁰ Achim Barsch, „Paradigma“, in: *Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, hg. v. Ansgar Nünning, 5., akt. u. erw. Aufl., Stuttgart/Weimar 2013, 583; Bezug nehmend auf Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 25–26, der hier zeigen möchte, inwiefern „anerkannte Beispiele für konkrete wissenschaftliche Praxis – Beispiele, die Gesetz, Theorie, Anwendung und Hilfsmittel einschließen – Vorbilder abgeben, aus denen bestimmte festgefügte Traditionen wissenschaftlicher Forschung erwachsen“. Kuhn führt explizit aus: „Menschen, deren Forschung auf gemeinsamen Paradigmata beruht, sind denselben Regeln und Normen für die wissenschaftliche Praxis verbunden.“

⁴¹ Barsch, „Paradigma“, 583.

⁴² Vgl. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 186: „Einerseits steht [der Ausdruck „Paradigma“] für die ganze Konstellation von Meinungen, Werten, Methoden usw., die von den Mitgliedern einer gegebenen Gemeinschaft geteilt werden. Andererseits bezeichnet er ein Element in dieser Konstellation, die konkreten Problemlösungen, die, als Vorbilder oder Beispiele gebraucht, explizite Regeln als Basis für die Lösung der übrigen Probleme der „normalen Wissenschaft“ ersetzen können.“

⁴³ Peter Václav Zima, *Was ist Theorie? Theoriebegriff und Dialogische Theorie in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Tübingen/Basel 2004, 103.

⁴⁴ Vgl. Zima, *Was ist Theorie?*, 103; Bezug nehmend auf Thomas Kuhn, *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*, übers. v. Hermann Vetter, hg. v. Lorenz Krüger, Frankfurt a.M. 1977, 44. Zima betont, dass eine solche Sprache als „ein fachsprachlicher und kein ideologischer Soziolekt“ (ebd., 104) zu bestimmen sei.

⁴⁵ Zima, *Was ist Theorie?*, 106. Zima bestimmt ein Paradigma als „interkulturell anerkannte[n] und ideologiefreie[n] fachsprachliche[n] Soziolekt, der intersubjektiv und expe-

Paradigmen Sachverhalte überindividuell gültig zum Ausdruck zu bringen. Das Vorgehen beispielsweise der Literaturwissenschaft, „Musterbeispiele der Interpretation [...] zu Paradigmen“ zu erklären, sei insofern nicht nachvollziehbar, als hier Überlegungen zu Paradigmen erklärt würden, deren Gültigkeit auf den Bezugssystemen einer einzelnen (Fach-)Kultur beruhte. Man unterschlage, so Kuhn im Bezug auf Kurt Bayertz, „die Funktion der Vereinheitlichung der auf einem bestimmten Forschungsgebiet tätigen Wissenschaftler“⁴⁶. Zima betont im gleichen Atemzug, dass dies nicht auf eine Pseudowissenschaftlichkeit literaturwissenschaftlicher Analysen hinweise. Vielmehr sei es der Kulturgebundenheit der entsprechenden Disziplinen geschuldet, gar nicht als paradigmatisch in dem von ihm skizzierten Sinne verstanden werden zu können. Seine Analyse bedeute „keineswegs, daß diese Wissenschaften vorparadigmatisch oder pseudowissenschaftlich sind. Es bedeutet, daß sie *nichtparadigmatisch* sind, weil sie [...] von den motivierenden Ideologien (im allgemeinen Sinne) *leben*.“⁴⁷

Damit wird deutlich, dass sich Peter Zima auf einen Begriff des Paradigmas bezieht, der in der vorliegenden Analyse bei der Untersuchung von Paradigmen der Muße gerade nicht angesprochen ist. Während Zima seine begrifflichen Abgrenzungen mit Blick auf einen wissenschaftstheoretischen Paradigmenbegriff unternimmt, sind als Paradigmen hier einzelne Bezeichnungen, Konzepte und Darstellungen verstanden, die *gerade* innerhalb kulturgebundener Kontexte ihren paradigmatischen Charakter entfalten, indem sie einen individuellen Zusammenhang ausstellen und ihn in einer solchen Exposition erst als Regel des Wiederholbaren etablieren.

Etablierung von Zusammenhängen in Paradigmen: Agamben

Ein entsprechender, in der literaturwissenschaftlichen Analyse gewinnbringend einzusetzender Paradigmenbegriff ist in einem pointierten Text Giorgio Agambens zum Thema nachzuvollziehen. Agamben entwickelt auf der Grundlage einer Zusammenschau verschiedener Begriffsbestimmungen, besonders aber mit Blick auf Überlegungen Michel Foucaults,⁴⁸ ein eigenes Verständnis von Para-

rimentell testbare und anwendbare Lösungen innerhalb einer universellen Wissenschaftsgemeinschaft ermöglicht“ (Zima, *Was ist Theorie?*, 105).

⁴⁶ Zima, *Was ist Theorie?*, 110–111, Bezug nehmend auf Kurt Bayertz, *Wissenschaftstheorie und Paradigmenbegriff*, Stuttgart 1981, 110.

⁴⁷ Zima, *Was ist Theorie?*, 114.

⁴⁸ Agamben bezieht sich auf die Überlegungen Foucaults als Beschreibung einer inneren Ordnung der Wissenschaft, die dort aber vom Paradigma als ‚theoretischer Form‘ unterschieden seien. Er zitiert Foucault, um dessen anfängliches Erkenntnisinteresse zu fassen: „[W]as in Frage steht, ist das, was die wissenschaftlichen Aussagen *regelt*, und die Art und Weise, wie sie einander *regeln*, um eine Gesamtheit wissenschaftlich akzeptabler Aussagen zu bilden, die folglich auch mittels wissenschaftlicher Verfahren bestätigt oder entkräftigt werden können“ (Giorgio Agamben, „Was ist ein Paradigma?“, in: Agamben,

digmen, welches besonders die genannte Eigenschaft der Exposition semantischer Zusammenhänge im Paradigma in den Blick nimmt.

Zunächst bestimmt Agamben den Begriff des Paradigmas in einem den Überlegungen Kuhns vergleichbar allgemeinen Sinne, der sich ebenfalls auf den Bereich der Wissenschaftstheorie bezieht. Agamben führt aus:

Das Paradigma ist einfach ein Beispiel, ein bestimmter einzelner Fall, der kraft seiner Wiederholbarkeit die Fähigkeit erworben hat, das Verhalten und die Praktiken der Wissenschaftler stillschweigend zu modellieren. So übernimmt das Paradigma die Befehlsgewalt der Regel, und die Logik des spezifischen, einzelnen Beispiels tritt an die Stelle der universalistischen Logik des Gesetzes.⁴⁹

Aus der Verwendung illustrierender Beispiele wenden sich Agambens Überlegungen dann aber schnell deutlicher in einen kulturwissenschaftlichen Bereich. Ausgehend von Foucault entwickelt Agamben ein gegenüber wissenschaftstheoretischen Positionen verändertes Verständnis des von ihm zuvor aufgerufenen ‚Modellcharakters‘ von Paradigmen. Wie ein Panopticon – jenes Beispiel Foucaults für ein Sinnbild „einer von Disziplinarmechanismen vollständig durchsetzten Gesellschaft“⁵⁰ – die Grundzüge dieser Gesellschaft repräsentiere, funktioniere jedes Paradigma: als „ein einzelnes Objekt, das, gültig für alle anderen Objekte seiner Klasse, die Intelligibilität des Ensembles definiert, dem es zugehört und das es zugleich konstituiert“⁵¹.

Agamben kehrt mit dieser Beschreibung zunächst zum allgemeinen antiken Wortverständnis zurück: Das Paradigma gerät auch hier zum Beispiel eines Zusammenhangs, genauer zu einem besonderen Beispiel, das den Zusammenhang, der durch es selbst als solcher erkennbar wird, zuerst etabliert.⁵² Indem die einzelnen Paradigmen einen semantischen Zusammenhang wie den der Muße geis-

Signatura rerum. Zur Methode, Frankfurt a. M. 2009, 9–39, hier 16, nach Gesprächsaussagen Michel Foucaults, abgedruckt als *Entretien avec Foucault*, in: Michel Foucault, *Dits et écrits*, hg. von Daniel Defert und François Ewald, unter Mitw. von Jacques Lagrange, Paris 1994, Bd. 3 (1976–1979), 140–160, hier 143). Agamben verweist auf die Tatsache, dass Foucault selbst den Begriff des Paradigmas nicht für seine Überlegungen in Anspruch nimmt, vielmehr als Artikulation von ‚Diskursformationen‘ (vgl. Agamben, „Was ist ein Paradigma?“, 11–12) begreife. Darüber hinaus interessiere sich Foucault aber für „„Aussagegesamtheiten‘ und ‚Figuren““ (ebd., 18; Bezug nehmend auf Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris 1969, 252), deren paradigmatischen Charakter Agamben in seinen Ausführungen zu klären sucht. Das „Modell“ Foucaults, das solchen ‚Figuren‘ zugrundeliege, stimme „weder mit den Modellen überein, die der historischen Forschung sonst zugrunde liegen, noch mit den Paradigmen Kuhns. Dieses Modell gilt es nun zu identifizieren.“ (ebd., 19)

⁴⁹ Agamben, „Was ist ein Paradigma?“, 14.

⁵⁰ Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, aus dem Franz. übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a. M. 1994, 268.

⁵¹ Agamben, „Was ist ein Paradigma?“, 20.

⁵² Vgl. die Wortherkunft des Terminus aus dem griechischen παρά-δειγμα, von παρά als ‚bei‘, ‚über‘, ‚durch‘ und δεικνυμι als ‚zeigen‘. Vgl. Liddell/Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1302–1304 und 373.

tiger Tätigkeit „zugleich konstituieren und intelligibel machen“⁵³, kann man sie für Agamben Paradigmen „im strengen Sinne des Wortes“⁵⁴ nennen.

Laut Agamben ist es dabei weniger entscheidend, in paradigmatischen Darstellungen semantische Analogien als solche festzustellen, also das Moment der Gültigkeit des Paradigmas auch für „andere[] Objekte seiner Klasse“ zu beschreiben. Im Moment der Exposition eines Zusammenhangs werde dieser vielmehr durch ein Paradigma erst etabliert – ähnlich wie der Zusammenhang eines semantischen ‚Feldes‘ nur aus dem Zusammenspiel einzelner Elemente aufgerufen wird. Es gehe, so führt Agamben aus, „im Paradigma nicht einfach darum, eine wahrnehmbare Ähnlichkeit zu registrieren, sondern darum, sie durch eine Operation erst herzustellen“⁵⁵. Ein Paradigma stellt damit, wie Agamben mit Blick auf die aristotelische Begrifflichkeit feststellt, gegenüber induktiven und deduktiven Verfahren „eine dritte und paradoxe Art der Bewegung, das Fortschreiten vom Partikularen zum Partikularen“⁵⁶ dar. Ein Vorgehen, wie es für semasiologische oder onomasiologische Fragestellungen beschrieben wurde, nämlich die Frage nach dem Zusammenhang gegenüber den Einzelfällen oder nach dem Beispiel gegenüber der Regel, erübrigt sich deshalb in der Beschreibung von Paradigmen, wird doch gerade die „dichotomische Opposition zwischen dem Partikularen und dem Universalen in Frage [ge]stellt“⁵⁷. Ein paradigmatischer Zusammenhang wie jener der Muße geistiger Tätigkeit geht entsprechend „den Paradigmen nie voraus, sondern bleibt ihnen immanent“⁵⁸. Dass Paradigmen auf die beschriebene Weise einen semantischen Verstehenshorizont erst etablieren, verdeutlicht Agamben weiter anhand einer kurzen Ausführung, die aufgrund ihrer Begrifflichkeit für den hier vorliegenden Untersuchungsgegenstand mysti-

⁵³ Agamben, „Was ist ein Paradigma?“, 21.

⁵⁴ Agamben, „Was ist ein Paradigma?“, 20, noch Bezug nehmend auf das Objekt des Panopticon.

⁵⁵ Agamben, „Was ist ein Paradigma?“, 28. Die Grundlage dafür begegnet im Übrigen schon bei Ludwig Wittgenstein, in der Überlegung, das Paradigma sei Voraussetzung für einen Zusammenhang, den es erst konstituiert. Zum als Paradigma verstandenen Beweis führt Wittgenstein in den *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* aus: „[D]er Beweis ändert die Grammatik unserer Sprache, ändert unsere Begriffe. Er macht neue Zusammenhänge, und er schafft den Begriff dieser Zusammenhänge. (Er stellt nicht fest, daß sie da sind, sondern sie sind nicht da, ehe er sie macht.)“ (Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, in: Wittgenstein, *Werkausgabe*, Bd. 6, hg. v. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, Rush Rees und Georg Henrik von Wright, Frankfurt a. M. 1989, 166).

⁵⁶ Agamben, „Was ist ein Paradigma?“, 23.

⁵⁷ Agamben, „Was ist ein Paradigma?“, 23. Der Gedanke ist mit Agamben anhand einer kritischen Lesart auch in der Philosophie Platons nachzuvollziehen. So sei die platonische Idee und mit ihr das Prinzip des Seienden in den Dingen immer schon enthalten. Vgl. Agamben, „Was ist ein Paradigma?“, 27–28: „Das Paradigma, das doch nur ein einzelnes sensibles Phänomen ist, enthält mit anderen Worten bereits das *eidos* – die Form selbst, die es zu definieren gilt.“

⁵⁸ Agamben, „Was ist ein Paradigma?“, 37.

scher Literatur von besonderem Interesse ist. Ein Paradigma sei, so führt Agamben aus, sowohl modellhaft insofern, als es als *exemplar* als nachahmenswertes Vorbild erscheine. Es interessiere aber auch sein Charakter als *exemplum*, welcher es ermögliche, „Aussagen und diskursive Praktiken in ein neues intelligibles Ensemble und einen neuen Problemkontext zu bringen“.⁵⁹ „Das *exemplar*“ so führt Agamben im Kontext aus, „ist sinnlich wahrnehmbar (*oculis conspicitur*) und zeigt das, was wir imitieren sollen (*exemplar est quod simile faciamus*). Das *exemplum*, dem auch ein moralisches unintellektuelles Signifikat entspricht, macht dagegen eine komplexere Begrifflichkeit erforderlich (die nicht nur sinnlich ist: *animo aestimatur*).“⁶⁰

Die Etablierung und Exposition von Zusammenhängen im Paradigma erlaubt so erst die Etablierung einer Regel und den wiederholten Bezug auf eine solche Regel, welche auch die wissenschaftstheoretischen Positionen in ihren Überlegungen in den Blick nehmen. Ein solcher Gedanke der Wiederholbarkeit im Paradigma ist auch für die Beschreibung paradigmatischer Zusammenhänge in der Linguistik zentral. Fragt man, mit saussurescher Begrifflichkeit, nach dem Paradigma eines Satzes, so gilt das Interesse der möglichen Austauschbarkeit einzelner Satzelemente gegenüber einer chronologischen Abfolge des gesprochenen Satzes in dessen Syntagma. Gegenüber spekulativen Interpretationsformen ergibt sich aus der Frage nach paradigmatischen Operationen die Möglichkeit, semantische Zusammenhänge verschiedener Bezeichnungen oder Darstellungselemente aufzuzeigen. So bestimmt Burkhard Hasebrink in seiner Untersuchung von *Formen inzitativer Rede bei Meister Eckhart* die paradigmatische Ebene des Textes als die „Beziehungen zwischen den aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur gleichen Klasse (im gleichen Kontext) potentiell substituierbaren (ersetzbaren) Elemente[] der vertikalen Achse“⁶¹. In der Untersuchung dieser Achse ließen sich, so führt Hasebrink weiter aus, „inhaltliche Bezüge [...] begreifen, die sich zwischen semantisch nicht äquivalenten Elementen in einem gleichen Kontext herstellen lassen“⁶². Zur textnahen Analyse spezifiziert Hasebrink:

Die Gleichsetzung von Begriffen der religiösen Sprache wie beispielsweise Gott, Herr, Vater und ewige Weisheit als paradigmatische Substitution aufzufassen, also bei Anerkennung ihres Bedeutungsunterschiedes dennoch die Verwendung im gleichen syntak-

⁵⁹ Agamben, „Was ist ein Paradigma?“, 22.

⁶⁰ Agamben, „Was ist ein Paradigma?“, 22. Vgl. die Ausführungen zu Exempla der Muße in mystischer Literatur, dort in einem engeren Sinne bezogen auf exemplarisch handelnde Figuren, in den einführenden Überlegungen zu Kapitel IV, 218 ff.

⁶¹ Burkhard Hasebrink, *Formen inzitativer Rede bei Meister Eckhart. Untersuchungen zur literarischen Konzeption der deutschen Predigt*, Tübingen 1992, 18, Anm. 56. Bezug nehmend auf Ferdinand Saussure und Louis Hjelmslev, zit. nach Werner Welte, *Moderne Linguistik. Terminologie, Bibliographie. Ein Handbuch und Nachschlagewerk auf der Basis der generativ-transformationellen Sprachtheorie*, München 1974, Bd. II, 516.

⁶² Hasebrink, *Formen inzitativer Rede*, 18–19.

tischen Kontext zu konstatieren, erlaubt es, diese Gleichsetzung auch in ihrer Funktion für die Struktur thematischer Kohärenz in den Blick zu bekommen.⁶³

Neben konkreten Objekten oder Orten, auf welche schon Michel Foucault in seinen Überlegungen zu heterotopischen Orten und damit Paradigmen der Disziplinargesellschaft besonders verwiesen hatte,⁶⁴ können anhand eines Verständnisses von Paradigmen als eigenständiger Einheiten, die Zusammenhänge auf syntaktischer wie semantischer Ebene etablieren und beschreibbar werden lassen, auch die hier untersuchten Bezeichnungen, konzeptuellen Ausführungen und narrativen Darstellungen als Paradigmen aufgefasst werden, die Zusammenhänge eröffnen und ‚thematische Kohärenz‘ erkennen lassen. Wortschöpfungen, neue Syntagmen oder besondere narrative Elemente in den Texten der mystischen Literatur konstituieren so auf je eigene Weise und im Zusammenspiel das semantische ‚Feld‘ der Muße geistiger Tätigkeit.

Das jeweilige Paradigma, so beispielsweise die Formulierung der *ledig müßigkeit* bei Seuse oder die Darstellung des Handelns einer Figur der Muße geistiger Tätigkeit, fungiert jeweils als Generator intensiver Semantisierungsprozesse, die ohne es nicht zum Ausdruck gebracht werden können. „Es ist“, so fasst wiederum Agamben den besonderen Status des Paradigmas, „vielmehr die Präsentation des paradigmatischen Falls allein, die eine Regel konstituiert, die als solche weder angewendet noch angegeben werden kann.“⁶⁵ Eine Untersuchung von Paradigmen der Muße in mystischer Literatur ist so eine Untersuchung eines semantischen ‚Feldes‘ nur insofern, als jedes Paradigma der Muße selbst das dynamische ‚Feld‘ der Muße etabliert, in der jeweiligen paradigmatischen Darstellung aber zugleich jede vermeintlich etablierte Semantik in Frage stellt. Während die bisher eingeführten Bezeichnungen und Konzepte vor allem in ihrem Zusammenspiel paradigmatischen Verweisungscharakter entfalten, ist es die Besonderheit von künstlerischen – und mithin literarischen – Darstellungen, jeweils in sich selbst die Möglichkeit der Ausstellung eines paradigmatischen Zusammenhangs zu tragen. So setzen sich beispielsweise die in den Texten der mystischen Literatur inszenierten handelnden Figuren in Beziehung zu der dargestellten Situation oder weiteren Figuren. In der Eröffnung oder Verweigerung von Handlungsoptionen oder der Wahl ihrer Sprechweise kann die Darstellung paradigmatischen Charakter entfalten: Das Handeln der Figur ruft die Zusammenhänge, in denen es sich verortet, zunächst auf, um dann aus sich selbst heraus einen neuen Verstehenshorizont, so beispielsweise jenen einer mußevollen

⁶³ Hasebrink, *Formen inzitativer Rede*, 19; vgl. ebd., 22 (Bezug nehmend auf Klaus Brinker, *Linguistische Textanalyse. Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden*, 2., durchges. und erg. Aufl., Berlin 1988, 20): „Unter thematischer Kohärenz verstehe ich nach Brinker den ‚inneren Zusammenhang‘ eines Textes, der durch Relationen zwischen den einzelnen Proportionen der Sätze abbildbar ist.“

⁶⁴ Vgl. zur Begrifflichkeit des Paradigmatischen bei Foucault 40, Anm. 48.

⁶⁵ Agamben, „Was ist ein Paradigma?“, 26.

Lebensweise, zu etablieren. In den Predigten Meister Eckharts begegnen so beispielsweise die genannten Exempla der Muße – Elisabeth, Maria, Martha –, die in ihren Handlungen und Aussagen implizites Wissen aus bekannten biblischen Erzählungen oder Legenden aufrufen und in ein neuartiges Verständnis des eigenen Tuns integrieren.

Insbesondere aufgrund dieser Zusammenhänge können paradigmatische Handlungen oder Darstellungen auch mit der Transformation kultureller Ordnungen in Verbindung gebracht werden. Jedes Paradigma erscheint derart als „epistemologische Figur“, welche durch ihre Geltung „zugleich die Schwelle bezeichnet“⁶⁶, anhand derer ein gesellschaftlicher Wandel markiert werden kann. Agamben führt das (vereinfachte) Beispiel mittelalterlicher Klosterregeln an, welche sich erst aus dem faktischen Leben der Mönche manifestierten. In der Bestimmung der Regeln aus den jeweiligen Handlungszusammenhängen sei „das Leben jedes einzelnen Mönchs darauf angelegt [...], paradigmatisch zu werden und sich als Lebensform zu konstituieren“⁶⁷. Auch die genannten Darstellungen in der Literatur können ein vergleichbar paradigmatischer Wendepunkt sein, bedingen sie doch beispielsweise eine neuartige Positionierung in der Diskussion christlicher Lebensformen. Anders als in der Begrifflichkeit der Wissenschaftstheorie ist es dann nicht das Paradigma, das sich verändert. Vielmehr wandeln sich mit der Darstellung in einzelnen Paradigmen die jeweiligen kulturellen Ordnungen, auf die sich die Paradigmen beziehen. Damit handelt es sich bei Paradigmen in dem hier skizzierten Sinne nicht um etwas, „das der Logik des metaphorischen Transports eines Signifikats entsprechen würde, sondern um das der Analogie verpflichtete Modell des Beispiels“⁶⁸. Ein solches Beispiel zu generieren, ist insbesondere in der Literatur kein leichtes Unterfangen. Denn will eine bestimmte Konzeption oder narrative Darstellung paradigmatischen Charakter aufweisen, so muss sie in der Lage sein, die Ordnung, die sie hinterfragt, in der Wendung gerade aufzurufen. „Ein Beispiel wählen ist darum“, so bringt Agamben die besondere Schwierigkeit dieses Zusammenhangs zum Ausdruck, ein komplexer Akt, der voraussetzt, daß der Terminus, der als Paradigma fungiert, deaktiviert wird, daß man ihn also aus seinem normalen Gebrauch abzieht, aber nicht, um ihn anderswohin zu verlegen, sondern im Gegenteil, um die Regelordnung gerade dieses normalen Gebrauchs zu zeigen, die anderswie nicht gezeigt werden kann.⁶⁹

⁶⁶ Agamben, „Was ist ein Paradigma?“, 21.

⁶⁷ Agamben, „Was ist ein Paradigma?“, 26. Vgl. zur „radikale[n] Betonung der eigenen Neuheit“ am Beispiel franziskanischer Regeln Emanuele Coccia, „Regula et Vita. Das monastische Recht und die Regel des Franziskus“, in: Thomas Jürgasch/Tobias Keiling (Hg.), *Anthropologie der Theorie*, Tübingen 2017, 133–189.

⁶⁸ Agamben, „Was ist ein Paradigma?“, 21.

⁶⁹ Agamben, „Was ist ein Paradigma?“, 22.

II.3 Paradigmen der Muße in mystischer Literatur

Einer solch komplexen Operation, wie sie Agamben für Paradigmen beschreibt, sind auch die hier untersuchten Darstellungen in mystischer Literatur verpflichtet. Einzelne Bezeichnungen, konzeptuelle Ausführungen oder narrativ ausgestaltete Exempla und Räume der Muße können so auf analytischer Ebene als Paradigmen des semantischen ‚Feldes‘ der Muße beschrieben werden. In der vorliegenden Untersuchung sind solche ‚Paradigmen der Muße geistiger Tätigkeit‘ in dem gerade entwickelten Begriffsverständnis die Leitkategorie der Analyse. Sie fasst alle Instanzen, die in den Überlegungen zum Zusammenhang eines semantischen ‚Feldes‘ der Muße geistiger Tätigkeit als wichtige Elemente identifiziert wurden und die in den jeweiligen Semantisierungsstrategien im Text paradigmatischen Charakter aufweisen: Einzelne Bezeichnungen und konzeptionelle Darstellungen der Abgeschiedenheit und Gelassenheit, der *lederecht*, der ‚tätigen Untätigkeit‘ in Ruhe sowie der Einheit geistiger Tätigkeit im gelassenen Leben sind hier ebenso zu untersuchen wie narrative Darstellungen von handelnden Figuren und Räumen der Muße.

Die Untersuchung dieser verschiedenen Paradigmen der Muße ist dabei jeweils eng an die übrigen Analyseergebnisse rückgebunden, stehen doch die einzelnen Paradigmen, also Bezeichnungen, Konzepte und narrative Darstellungen, im Zusammenhang des aus ihnen etablierten semantischen ‚Feldes‘ der Muße geistiger Tätigkeit. Insofern die Analyse aber nach der Exposition dieses Zusammenhangs in *einem* bestimmten Kontext oder anhand *einer* bestimmten Darstellungsweise fragt, hat sie nicht den Anspruch, werkübergreifende systematische Konzeptionen oder wirkungsgeschichtliche Zusammenhänge aufzuweisen. Diachrone und synchrone Fragestellungen „überschneiden“⁷⁰ sich hier ebenso wie philosophische Überlegungen, theologische Bestimmungen und literarische Gestaltungsweisen. Sofern manche Texte auf andere direkt reagieren oder Darstellungen auf bekannte Motive zurückgreifen, können Linien der Rezeption und thematischen Auseinandersetzung stellenweise aufgezeigt werden. Ein solcher Aufweis aber erhebt nie den Anspruch auf Vollständigkeit. Der semantische Zusammenhang der verschiedenen Paradigmen der Muße gewinnt zudem mit jeder beschreibbaren Semantisierungsstrategie an Kontur, insofern Momente der semantischen Beschreibung in den Darstellungskontexten der einzelnen Paradigmen auf unterschiedlich deutliche Weise herausgestellt werden. Auch wird in jeder Darstellung ein vermeintlich festzuschreibender semantischer Zusammenhang auf je eigene Weise in Frage gestellt. Die hier untersuchten Paradigmen der Muße sind Paradigmen in dem von Agamben skizzierten Sinne, als sie jeweils das semantische ‚Feld‘ der Muße aufrufen und

⁷⁰ Agamben, „Was ist ein Paradigma?“, 37.

so in dessen Zusammenhang stehen. Sie sind es aber auch, insofern sie den semantischen Prozess dieser Etablierung des ‚Feldes‘ auf immer neue Weise vollziehen.

Es konnte eingangs gezeigt werden, dass die Anweisung des Jünglings in Seuses *Vita*, der vom Diener eine Haltung der *ledig müssekeit* fordert, nicht als eine Aufforderung zum Müßiggang verstanden werden darf. Sie spielt vielmehr auf ein offenes Einlassen auf das Wirken Gottes im Menschen an, welches als eine Haltung der Muße in geistiger Tätigkeit verstanden werden kann. Mit dem deutlichen Hinweis des Jünglings auf die Haltung der Gelassenheit in *ledig müssekeit* verdeutlicht der Text die Notwendigkeit eines solchen Einlassens, aber auch des geistig tätigen Bemühens. In der Gelassenheit ist so ein eminenter Zusammenhang ‚tätiger Untätigkeit‘ gefasst. Die Darstellung bedient sich dabei wort- und konzeptgeschichtlicher Zusammenhänge eines Diskurses der Muße, der auch an anderer Stelle mystischer Literatur eröffnet wird. Die Wendung der *ledig müssekeit* in Seuses *Vita* kann so als Bezugnahme auf ihr vorangehende Darstellungen gelesen werden.

Seuse bezieht sich insbesondere deutlich auf die Darstellungen Meister Eckharts, seines dominikanischen Lehrers. Mit Eckharts Lehre der Abgeschiedenheit und Gelassenheit und einem daraus resultierenden Verständnis menschlicher geistiger Tätigkeit in radikaler Unbestimmtheit ist die Grundlage für ein neues Verständnis mußevollen Handelns in den verschiedenen menschlichen Lebenskontexten gelegt. Paradigmen eines solchen Verständnisses sind Eckharts Bestimmungen der *ledecheit*, des menschlichen Handelns aus dem Wirken Gottes heraus, der ‚tätigen Untätigkeit‘ der *ruowe* Gottes als Grundlage eines Strebens in Gelassenheit, aber auch seine Verhandlung des Verhältnisses geistiger Tätigkeit zu möglichen Lebensformen, das sich in der Einheit der Gelassenheit manifestiert. Es ist unter anderem der Zusammenhang dieser Bestimmungen und Darstellungen, dessen Gehalt Eckharts Texte vielfach als Besonderheit innerhalb der mittelalterlichen Religionskultur aufweisen: Sie bergen neben besonderen theologischen Stellungnahmen gesellschaftskritisches Potential, insofern sie auf die Möglichkeit geistiger Erfülltheit in radikaler Offenheit gegenüber institutionalisierten Formen religiösen Lebens verweisen. Erst ein Leben in Gelassenheit, so zeigen es beispielsweise die in Eckharts Predigten handelnden Figuren, ermöglicht ein Leben in der geistig tätigen Einheit in Gott und damit ein Leben in Muße.

Die folgenden Ausführungen gehen, den bisherigen Überlegungen folgend, der Fragestellung nach, wie die genannten Paradigmen der Muße geistiger Tätigkeit in den Texten Meister Eckharts und damit bedeutenden Texten mystischer Literatur genau entfaltet werden. In einem ersten Schritt (Kapitel III) werden hierfür Bezeichnungen und Konzepte der Muße geistiger Tätigkeit in ausgewählten Texten Eckharts untersucht. Namentlich sind insbesondere die bereits genannten Bezeichnungen der *abegescheidenheit*, *ledecheit* und *ruowe* in

ihrer Semantik näher zu beschreiben. Außerdem können konzeptuelle Darstellungen Eckharts zur geistigen Offenheit in der Haltung der Abgeschiedenheit und Gelassenheit, zum Zusammenhang von seelischer Vervollkommnung und geistiger Tätigkeit, zur Konzeption eines christlichen Wirkens aus der *ledecheit* des göttlichen Seelengrundes heraus, zum Verhältnis ‚tätiger Untätigkeit‘ in der göttlichen Ruhe sowie die Darstellung einer Einheit christlichen Lebens in Gelassenheit genauer nachvollzogen werden. Dies geschieht zunächst anhand von Einzelanalysen ausgewählter konzeptueller Bestimmungen in den Texten Eckharts, genauer den *Erfurter Reden*, den deutschsprachigen Predigten *Intravit Iesus in templum* (Q 1), *In omnibus requiem quaesivi* (Q 60) sowie *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Q 86). Deutschsprachige Texte Eckharts stehen dabei im Mittelpunkt der Untersuchung, lassen sie doch die Darstellung der einzelnen Aspekte in der Volkssprache in spezifischen, zum Teil diesen Texten eigenen Bezeichnungen nachvollziehen. Auch sind es Eckharts volkssprachliche Texte, so insbesondere die Predigten, in denen die im Zusammenhang zu untersuchenden narrativen Darstellungsformen auf eindrückliche Weise zur Anwendung kommen. Lateinische Texte Eckharts sowie Konzeptionen verschiedener anderer Autoren dienen aber stellenweise als wichtige Hintergrundfolie.

In einem zweiten Schritt (Kapitel IV) werden die anhand der Analyse von Bezeichnungen und Konzepten entwickelten Zusammenhänge mit der Untersuchung narrativer Darstellungen, namentlich der Ausgestaltung handelnder Figuren, genauer Exempla der Muße, weiter verfolgt. Die Bedeutung der Figurendarstellung, die schon bei der Untersuchung von Bezeichnungen und Konzepten der Einheit gelassenen Lebens in der deutschsprachigen Predigt *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Q 86, Kapitel III.3) in den dort begegnenden Exempla Maria und Martha deutlich wird, kann anhand einer Analyse der Figurendarstellung Elisabeths in der Predigt *Consideravit semitas domus suae* (Q 32) bestätigt werden. Überlegungen zur Darstellung spezifischer Räume der Muße geistiger Tätigkeit schließen direkt an die Ergebnisse der Untersuchung der Figurendarstellung an und verbinden sich zugleich mit Fragen geistiger Abgeschiedenheit und *ledecheit*, die bereits anhand der Predigt *Intravit Iesus in templum* (Q 1) in Kapitel III.1 entwickelt wurden.

Mit den Ergebnissen, zu denen eine solche Untersuchung spezifisch narrativ ausgestalteter Paradigmen der Muße in den Texten Eckharts führt, schließt sich dann der Kreis zu jenen Überlegungen, die in diese Untersuchung eingeführt haben. Es ist eine Formulierung wie jene der *ledig müssekeit* bei Seuse, die die Tragweite der Darstellungen Eckharts erkennen lässt. Seuse lässt den Diener anhand missverständlicher Formulierungen und eines ‚Weges‘ zwischen Müßiggang und Gelassenheit diskutieren, was schon bei Eckhart als eminenten Zusammenhang der Muße geistiger Tätigkeit zur Darstellung kommt. Eckharts Lehre der Gelassenheit, seine Konzepte der geistigen Abgeschiedenheit, *ledecheit* und Ruhe und deren Trägerfiguren werden zum Stichwortgeber eines

neuen Verständnisses geistlichen Lebens in Muße, indem sie die positive Möglichkeit geistiger Abstandnahme, Tätigkeit und Erfülltheit in der radikalen Offenheit und Einheit in Gelassenheit entwerfen.

III Konzepte der Muße bei Meister Eckhart

Wenn man der Frage nachgeht, wie Paradigmen der Muße geistiger Tätigkeit in Darstellungen eines gelassenen Lebens verhandelt werden, muss man zu Meister Eckhart zurück. Die Texte des Dominikaners, geboren um 1260 als Kind einer Familie niederen Adels,¹ stellen eine entscheidende Instanz für jedes Verständnis mystischer Literatur dar. Für die Wendung der *ledig müssekeit* bei Seuse konnten Momente einer geistigen Perspektivnahme in *ledecheit* sowie des inneren Zusammenhangs ‚tätiger Untätigkeit‘ festgehalten werden, die schon in Eckharts Texten prominent begegnen. Deutlich bringt Eckhart die Möglichkeit mystischer Einheit in geistiger Tätigkeit in jedem lebensweltlichen Kontext zur Darstellung. Der ‚Weg‘ des Menschen zu einer gelassenen Geisteshaltung und damit zur seelischen Vervollkommnung ist für Eckhart ein ‚Weg‘ individueller Verantwortlichkeit für ein Einlassen auf das Wirken Gottes in der menschlichen Seele. Er führt aus den Gegebenheiten des menschlichen Lebens nicht heraus, sondern will sich in ihnen bewähren.

Eckharts Texte befassen sich in unterschiedlichen Hinsichten mit der Frage geistigen Lebens. Eckhart verhandelt verschiedene Konzepte, deren Bestimmungen mit den einfürend dargestellten Paradigmen der Muße geistiger Tätigkeit enggeführt werden können. Thematisch werden hier

- Fragen der Ermöglichung geistiger Tätigkeit bei einem fortwährend bestehenden Bezug zur Welt, in einer Haltung geistiger Abgeschiedenheit und Gelassenheit.
- Überlegungen zu einem notwendigen Zusammenhang ‚tätiger Untätigkeit‘ des Menschen in einer solchen Haltung, die von der Bewegung fortwährender geistiger Tätigkeit bestimmt ist – so nicht zuletzt in Darstellungen Gottes als Prinzip der Seelenruhe.

¹ Vgl. Bernhard McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 4 (*Fülle. Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300–1500)*), aus d. Engl. übers. v. Bernardin Schellenberger, Freiburg/Basel/Wien 2008, bes. 168–190, hier 168; Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. III (*Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*), Stuttgart 1996, bes. 236–257, hier 236. Grundlage der Darstellungen Ruhs und McGinns sind die von Loris Sturlese hg. *Acta Echardiana. Prima pars: Acta et regesta vitam mag. Echardi illustrantia*, LW V, 153–193. McGinn verweist zudem auf Josef Koch, „Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts“, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 29 (1959), 1–51 und 30 (1960), 1–52.

- die Frage nach dem Stellenwert christlichen Lebens in Gelassenheit, dessen einheitlicher Vollzug über Bestimmungen zu unterscheidender Lebensformen in der *vita contemplativa*, *vita activa* oder *vita mixta* hinausgeht, insofern er wesentlich auf der Tätigkeit des Menschen als einer geistigen Tätigkeit in Gott beruht.

Die Forschung hat sich mit allen angeführten Momenten ausführlich befasst, diese aber nicht konsequent in ihrem Zusammenhang gesehen. Prominent ist dabei vor allem die zuletzt aufgerufene Frage nach dem Verhältnis von geistigem Leben als *vita contemplativa* und den konkreten Lebensvollzügen des Menschen in der *vita activa*. Dies ergibt sich unter anderem aus den deutlichen Bezügen der Texte Meister Eckharts auf Fragen der Lebensführung: Darstellungen von Tätigkeiten des häuslichen Alltags werden hier beispielsweise als Gleichnis für die Vervollkommnung der Seele genutzt, handelnde Figuren der Gelassenheit in ihrem karitativen Wirken charakterisiert oder Orte aufgerufen, welche eine geistige und weltliche Sphäre menschlicher Lebensweisen aufrufen und in einem ‚Raum‘ der Muße geistigen Lebens als wesentliche Einheit erkennbar machen.

Für die Untersuchung dieser Zusammenhänge ist insbesondere auf Dietmar Mieths zentrale Analyse zur *Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*² zu verweisen. Sie erarbeitet auf der Grundlage der bereits angeführten Predigt *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Q 86) die Aufnahme der Konzepte kontemplativen und aktiven Lebens in der christlichen Tradition und ihre besondere Bearbeitung in den deutschsprachigen Texten Meister Eckharts. Ein innerer Zusammenhang von *vita activa* und *vita contemplativa* erschließt nach Mieth den Zugang zur seelischen Vervollkommnung, insofern für ihn die Frage des Vorrangs von Kontemplation oder Aktion in der Innerlichkeit des Menschen überwunden wird. Die „durch die Freiheit verinnerlichte[] ‚vita activa‘“ beschreibt Mieth als Eckharts „Ideal“ und fasst so auch die *vita activa* als „Teilnahme an jener göttlichen Dynamik, in der das innertrinitarische Leben, Schöpfung, Erlösung und Vollendung in ewiger Gleichzeitigkeit sich vollziehen“.³

Diese Überlegung ist insofern zentral, als sie für die Texte Eckharts die Möglichkeit geistigen Lebens auch in äußerer Tätigkeit fasst. Sie folgt damit einem Grundgedanken christlicher Lehre, insofern alles weltliche Tun aus einer geeigne-

² Vgl. Dietmar Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten Eckharts und bei Johannes Tauler*, Regensburg 1969; wieder abgedruckt in: Dietmar Mieth, *Im Wirken schauen. Die Einheit von vita activa und vita contemplativa bei Meister Eckhart und Johannes Tauler*, Darmstadt 2018, 25–377. Vgl. für Ausführungen Dietmar Mieths zum „Thema[] aus heutiger Sicht“ ebd., 13–17.

³ Mieth, *Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 231. Vgl. zu diesem Zusammenhang u. a. auch Alois Maria Haas, „Die Beurteilung der Vita contemplativa und activa in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit, Muße, Meditation*, Zürich 1985, 109–132, bes. 111–113.

ten Geisteshaltung heraus Dienst zur und in der Liebe Gottes, karitative Tätigkeit demnach im Wortsinne ist. Augustinus fasst diesen Gedanken beispielsweise in der Aufforderung, jedwedes Handeln aus christlicher Liebe zu begründen, wobei eine solche Liebe als die Liebe Gottes selbst aufgefasst ist.⁴ Auf dieser Grundlage argumentiert auch Mieth, wenn er davon ausgeht, dass es in den Texten Eckharts nicht nur keine Hierarchie, sondern im christlichen Leben auch keine Differenz der Lebensformen geben könne. Wie genau der Mensch seinen Weg zu Gott sucht, ist – bei Eckhart und wie eingangs erläutert auch in den Texten Seuses – in der Geisteshaltung der Gelassenheit irrelevant. Beide Lebensformen kommen dann im „Modell“ christlichen Lebens zum Tragen, insofern auch die karitative Tätigkeit Wirken aus Gott heraus ist. Mieth fasst diesen Gedanken wie folgt:

Wohl gibt es [...], wie wir gesehen haben, auf dem konkreten Wege zur Wesentlichkeit eine jeweilige Vorrangigkeit des Schauens oder des Wirkens [...]. Die abstrakte Vorrangigkeitsfrage ist jedoch in einem Modell überwunden, das von der Einheit der christlichen Existenz ausgeht und diese Einheit in den verschiedenen Weisen des spirituellen Vollzugs in ihrer Fülle präsent sieht.⁵

Dies führt die Eigenheit der Diskussion einer christlichen Lebensform in den Texten Eckharts pointiert zusammen: Es ist die wesentliche Einheit geistlichen Lebens, um die es Eckhart zu tun ist, die bisherigen hierarchischen Unterscheidungen zwischen karitativ tätigen und kontemplativen Leben übersteigend.⁶

Voraussetzung für die Darstellung Mieths ist dabei jedoch die genannte Annahme einer Verinnerlichung der *vita activa* in der Haltung der Gelassenheit. Sie setzt ebenso wie die grundsätzliche Unterscheidung verschiedener Lebensformen eine Trennung zwischen Bereichen äußeren und ‚inneren‘ menschlichen Lebens voraus, die für die Texte Eckharts zu problematisieren ist.⁷ Zwar hat die Überlegung ihre Berechtigung, sie muss aber anhand verschiedener Darstellungen Eckharts überprüft werden, um den vollen Gehalt der Lehre christlichen Lebens in der Einheit der Gelassenheit, in geistiger Abgeschiedenheit, Offenheit und ‚tätiger Untätigkeit‘ in Ruhe angemessen nachvollziehen zu können. Die genannten Paradigmen der Muße geistiger Tätigkeit sind in den Texten Eckharts, so die Annahme der vorliegenden Untersuchung, in einem Kontext geistigen Lebens verortet, der über eine einfache Trennung und ‚Einheit der Lebensformen‘ gleichermaßen hinausgeht.⁸ Erst auf der Grundlage der Darstellung

⁴ Vgl. Augustinus, *In epistulam Iohannis ad Parthos Tractatus* 7,8 und Augustinus, *Epistula* 10, 9, 10. Die Schriften des Augustinus werden zitiert nach der Ausgabe des *Corpus Christianorum. Series Latina*, Bde. 27–57, Turnhout 1981–1999.

⁵ Mieth, *Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 230.

⁶ Vgl. Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München 2010, 115: „Neu bei Eckhart ist der umfassende Beweisanspruch für das Gesamt der christlichen Wahrheit; neu ist sein Pathos der Enthierarchisierung.“

⁷ Vgl. ausführlicher Kapitel III.3.

⁸ Bei Eckhart finden sich bedeutende Darstellungen zu einer solchen Frage religiöser

einer solchen Verortung können an Eckhart anschließende Denker wie Seuse die Frage des Verhältnisses christlichen Lebens zu Formen der Muße oder des Müßigganges verhandeln. Ihre Auseinandersetzung basiert auf einem neuen, von Eckhart entworfenen Konzept geistigen Lebens, das sich als *ein* Vollzug menschlichen Lebens in der Muße geistiger Tätigkeit erweist.

Die konzeptionellen Grundannahmen dieser These sind hier einleitend auszuführen und betreffen die bereits genannten drei theoretischen Komplexe. Zunächst macht Eckhart in den Konzepten der Gelassenheit und Abgeschiedenheit Überlegungen zu einer Perspektive des Geistigen stark. Ausgangspunkt der Analyse der Texte Eckharts ist die schon für die *Vita* Seuses eingeführte Annahme einer veränderten Perspektivnahme auf das Verhältnis ‚inneren‘ und ‚äußeren‘ Erlebens: Insofern in der geistigen Abgeschiedenheit eine Bindung an Bestimmungen wie materielle Gegebenheiten oder menschliche Zielsetzungen aufgegeben ist, wird eine Unterscheidung von ‚innen‘ und ‚außen‘ für die Perspektive des handelnden Menschen unerheblich. Zwar ist der Mensch von einer Welt äußerer Bezüge umgeben – auch Seuse erläutert in diesem Sinne in der *Vita* den Wert äußeren Erlebens als Sphäre geistiger Bereicherung. Er betont nicht eine Verinnerlichung der *vita activa*, sondern die notwendige Aufgabe der Unterscheidung von Innen und Außen. Wenn es gelinge, alles Äußerliche aus einer Perspektive des Geistigen wahrzunehmen, dann würden die Bestimmungen des Innen und Außen ad absurdum führt. Dem gelassenen Menschen gerät hier die Haltung des Geistigen, seine *inrkait*, ‚inniger‘ als jenem, der diese allein aus der Loslösung von der Welt sucht. In der *Vita* heißt es: *Swem inrkait wirt in usserkait, dem wirt inrkait inrllicher, denn dem inrkait wirt in inrkeit.*⁹

Bei Meister Eckhart wird unter anderem in den *Erfurter Reden* die später auch bei Seuse zentrale Bestimmung der *ledecheit* entwickelt, um zum Ausdruck zu bringen, worum es in Haltung der Gelassenheit in geistiger Abgeschiedenheit geht: ‚Ziel‘ des ‚Weges‘ der seelischen Vervollkommnung ist es für Eckhart, den menschlichen Geist von eigenen Vorstellungen zu befreien, gleichsam ‚leer‘ werden zu lassen, um eine Entfaltung des göttlichen Wirkens im Seelengrund zu ermöglichen. Insbesondere in Darstellungen der Abgeschiedenheit ist der Fokus auf ein solches Moment der geistigen Freiwerdung in der *ledecheit* des Seelengrundes und der sich daraus frei entfaltenden geistigen Tätigkeit gelegt. Die Haltung der *ledecheit* zu erlangen und sich in der Folge auf das göttliche Wirken einlassen zu können, von der Abgeschiedenheit also in die Gelassenheit zu

Lebensformen auch deshalb, weil die in den Texten zur Darstellung gebrachten Paradigmen der Muße geistiger Tätigkeit in einem kulturellen Kontext, hier dem städtischen Kontext der dominikanischen Klöster, verortet sind. So schaffen die Texte nicht in allen Fällen neue Bezugsrahmen für die Religiösen der Zeit, sondern reagieren auch auf bestehende Deutungsmuster eines solchen Kontextes. Vgl. zur Darstellung und Diskussion religiösen Lebens in Eckharts Texten unter anderem anhand von Exempla der Muße Kapitel III.3.

⁹ Seuse, *Vita* II; 167,15–16.

finden, ist in der folgenden Analyse als ein zentrales Moment des semantischen Zusammenhangs der Muße geistiger Tätigkeit verstanden.

Mit der Aufgabe einer Unterscheidung von Bereichen des ‚Innen‘ und ‚Außen‘ wird dabei ebenfalls schon aus den Texten Eckharts ersichtlich, dass die übliche begriffliche Entgegensetzung einer ‚Untätigkeit‘ des Geistes gegenüber dem ‚tätigen‘ Handeln in der Welt, wie sie beispielsweise in den eingangs zitierten Ausführungen des *Historischen Wörterbuches der Philosophie* für den Begriff der Muße stark gemacht wird, für Darstellungen der mystischen Literatur präzisiert werden muss. Das mußevolle Wirken des Menschen in der Welt entspringt jederzeit dem Wirken Gottes. Entscheidend für ein erfülltes Wirken des Menschen aus Gott und damit für ein mußevolles christliches Leben ist nicht, ob und wie der Mensch in einer äußeren Welt beispielsweise karitativ tätig wird, sondern inwiefern sich jede Tätigkeit – und scheinbare Untätigkeit – aus einer gelassenen Geisteshaltung vollzieht.

In verschiedenen Arbeiten zur Aufnahme der Intellekttheorie durch Eckhart hat Kurt Flasch konzeptionelle Zusammenhänge erschlossen. Flasch widmet unter anderem die Untersuchung zur *Geburt der ‚Deutschen Mystik‘ aus dem Geist der arabischen Philosophie*¹⁰ dem Unternehmen, die Konzeption geistiger Erkenntnis bei Eckhart als eine auf philosophischen Überlegungen beruhende Konzeption zu ergründen. Indem Flasch die Bezüge Eckharts auf die Philosophie beispielsweise des Averroes, Alberts des Großen und Dietrichs von Freiberg aufweist, betont er den intellektphilosophischen Gehalt der Konzeption Eckharts. „Die Ethik der Gelassenheit“, so macht Flasch deutlich, „realisiert, daß der Intellekt ‚entblößt‘ ist, *denudatum*, daß er [...] nichts von allem sein darf, um alles zu erfassen. Indem der Intellekt *nichts* hat, hat er das gesamte Sein.“¹¹ Dabei kommt für Eckhart der göttliche Wirkeinfluss dem Menschen nicht von außen zu, sondern ist als Bewegung des göttlichen Geistes im Seelengrund jederzeit enthalten. „In ihrem Grunde“, so führt auch Otto Langer den Gedanken aus, „wirkt die Seele nicht, wird aber zum „Ort“ der *operatio divina* und Ursprung eines ‚Handelns ohne Warum‘.“¹² Ein innerer Zusammenhang von Tätigkeit und Untätigkeit kann dann nicht nur für das Verhältnis äußeren und geistigen Tuns

¹⁰ Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der ‚Deutschen Mystik‘ aus dem Geist der arabischen Philosophie*, 3. Aufl., unverä. Nachdr. der 2. Aufl., München 2013. Vgl. auch Flasch, *Meister Eckhart*, bes. 199–225.

¹¹ Flasch, *Die Geburt der ‚Deutschen Mystik‘*, 114.

¹² Otto Langer, „Seelengrund. Meister Eckharts mystische Interpretation der aristotelisch-thomasischen Lehre von der Seele“, in: Wolfgang Erb/Norbert Fischer (Hg.), *Meister Eckhart als Denker*, Stuttgart 2018 (= Meister-Eckhart-Jahrbuch, Beihefte, hg. von Regina D. Schiewer, Heft 4), 73–104, hier 74. Vgl. zur Darstellung geistiger Vervollkommnung des Menschen bei Eckhart als Zusammenspiel des *intellectus agens* Gottes und des menschlichen *intellectus possibilis*, welche das Wirken Gottes innerhalb der geistigen Tätigkeit des Menschen verortet, und zum daraus resultierenden Verständnis von *actio* und *passio* des Menschen die detaillierteren Ausführungen in Kapitel III, 56 und 88.

beschrieben werden. Die menschliche Seele selbst ist vielmehr als intellektuell tätiges, wesentlich zugleich aktives und rezeptives Moment in jedem Kontext verstanden. Sie ist ein Paradigma ‚tätiger Untätigkeit‘.¹³

Darstellungen einer solchen ‚tätigen Untätigkeit‘ der menschlichen Seele verbinden sich in den hier untersuchten Texten zudem mit dem Konzept der Seelenruhe. Eckhart verwendet Bezeichnungen wie *ruowe* oder *vride*, um das ‚Ziel‘ der seelischen Vervollkommnung als Ruhens des menschlichen Geistes in der Tätigkeit Gottes auszuweisen. Mit einem solchen ‚Ziel‘ ist dabei die Einfachheit des göttlichen Wesens bezeichnet, welche aber gerade die beschriebene Möglichkeit immerwährender geistiger Tätigkeit fasst, die als Tätigkeit Gottes nicht näher bestimmt werden kann: Sie ist weder zu verorten noch zeitlich bestimmbar.¹⁴ Für Eckhart gibt das Moment einer solchen Einfachheit in positiver Unbestimmtheit den ‚Weg‘ der Gelassenheit in Gott vor: Allein in der Aufgabe kreatürlicher Bindungen in Abgeschiedenheit und *ledeheit*, im Einlassen auf die radikale Offenheit göttlichen Wesens als ‚unbewegter Bewegung‘ kann der Mensch in der seelischen Vervollkommnung zur Einheit mit Gott gelangen.¹⁵ Eine solche Einheit in Gelassenheit ist wiederum die genannte Einheit ‚tätiger Untätigkeit‘.

Wenn eine Unterscheidung von Lebensformen sowie deren hierarchische Ordnung suspendiert sind, so werfen Darstellungen einer ‚tätigen Untätigkeit‘ in der Haltung geistiger Abgeschiedenheit nicht zuletzt die Frage nach Bestimmung und Gehalt christlichen Lebens in den Texten Eckharts auf. In der Regel zielen Analysen, die sich am Begriff der ‚Muße‘ orientieren, auf Darstellungen der Kontemplation im engeren Sinne, die mit einem äußerlichen Rückzug von der ‚unruhigen‘ Welt oder einer Abstandnahme zum kontemplierten ‚Gegenstand‘ einhergehen – die Ausführungen im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* sind beredtes Beispiel für eine solche Analyse. Für Eckharts Texte jedoch ist ein solches Konzept eines äußerlich abzugrenzenden, kontemplativen Lebens nicht nachzuvollziehen, übersteigen die Darstellungen doch die traditionellen Bestimmungen hin zu einer mußevollen Einheit christlichen Lebensvollzugs in der ‚tätigen Untätigkeit‘ der Gelassenheit.

In den Analysen des vorliegenden Kapitels stehen im Folgenden also drei Konzepte im Fokus, aus deren Darstellungen in Eckharts Texten sich ein semantisches ‚Feld‘ der Muße geistiger Tätigkeit aufspannt. Zunächst wird die Frage nach einer veränderten Perspektivnahme des Menschen im Geistigen, unter Aufgabe einer Unterscheidung von ‚Äußerem‘ und ‚Innerem‘, in den Blick genommen. Sie ist in den Texten Eckharts prominent in Darstellungen der *ledeheit* in

¹³ Vgl. zum Zusammenhang ‚tätiger Untätigkeit‘ genauer auch die Ausführungen Aimé Solignacs, Kapitel III.1.3, 104.

¹⁴ Vgl. zur Bestimmung Gottes als einfachem Wesen überzeitlicher Geistestätigkeit Kapitel III.1.2, 87.

¹⁵ Vgl. zu diesen Zusammenhängen die Ausführungen zum Konzept der Ruhe in Kapitel III.2.

geistiger Abgeschiedenheit gefasst, welche die Grundlage für Eckharts Lehre der Gelassenheit bilden. Alle Konzepte – das der Gelassenheit, der Abgeschiedenheit und der *ledecheit* – werden in Kapitel III.1 in ihren Grundzügen und Zusammenhängen erläutert. Als Grundlage der Darstellungen Eckharts werden dabei unter anderem intellektphilosophische Überlegungen nachvollzogen, die Überlegungen zur ‚tätigen Untätigkeit‘ in der Offenheit des menschlichen Geistes erschließen. Der Zusammenhang von geistiger wie äußerer Tätigkeit sowie des Wirkens Gottes lässt sich dabei auch anhand einer Verhältnisbestimmung der Bezeichnungen *wirken*, *wesen* und *überwesen* Gottes und des Menschen nachvollziehen.

Die deutschsprachige Predigt *In omnibus requiem quaesivi* (Q 60) dient dann als beispielhafte Grundlage einer Darstellung des Konzeptes der Ruhe in den Texten Eckharts. Hinsichtlich des Zusammenhanges der bisher genannten Momente folgt die Untersuchung in Kapitel III.2 zunächst erneut den Ausführungen zur *ledecheit* der abgeschiedenen Seele, um auf dieser begrifflichen Grundlage der Frage nach der Möglichkeit seelischer Vervollkommnung und der Darstellung ‚tätiger Untätigkeit‘ des gelassenen Menschen nachzugehen. Gegenüber anderen Deutungen des Konzeptes der Seelenruhe kann schließlich anhand einer detaillierten Analyse der Predigt Q 60 und verwandter Texte Eckharts gezeigt werden, dass auch Bezeichnungen der Ruhe auf den Zusammenhang der Muße geistiger Tätigkeit verweisen.

Die Untersuchungen zu einem solchen Zusammenhang auf der konzeptionellen Ebene abschließend¹⁶ diskutiert Kapitel III.3 schließlich die im Zusammenhang bedeutende Darstellung der Einheit geistigen Lebens in der Predigt *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Q 86) und der in aktivem und kontemplativem Lebensvollzug handelnden Figuren Maria und Martha. Die Analyse geht hier zentral der Frage nach, ob und auf welche Weise Eckhart in seinen Texten herkömmliche Konzepte abzugrenzender Lebensformen aufgreift und zu einer Darstellung der Einheit christlichen Lebens in Gelassenheit wendet. Sie folgt dabei der These, dass zu unterscheidende Lebensformen oder Darstellungen von ‚Gotteserfahrungen‘ in Räumen äußerlichen Rückzugs nicht das Thema Eck-

¹⁶ Die Analyse versucht dabei nicht, klar abzugrenzende Konzepte Eckharts zu identifizieren und diese für alle Darstellungen Eckharts als verbindlich anzusehen. Eckhart bedient sich häufig uneindeutiger Termini und äußert sich semantisch vielfältig, entwerfen doch die verschiedenen Predigten und Traktate, aber auch einzelne Abschnitte beispielsweise der *Erfurter Reden*, jeweils eigene Deutungen. Auch sind Eckharts Überlegungen einer chronologischen Weiterentwicklung unterworfen. Es liegt in der Natur des hier unternommenen Versuches eines Aufweises semantischer Zusammenhänge einzelner paradigmatischer Konzepte, an mancher Stelle eindeutiger Bezüge zu suggerieren, als diese tatsächlich bestehen. Demnach gilt es, die hier angeführten Interpretationen im jeweils angesprochenen Kontext zu bewerten. Eine kritisch abwägende, den verschiedenen Gegenständen im Detail immer gerecht werdende Analyse ist hier dennoch angestrebt, aber nicht immer vollständig zu realisieren.

harts sind. Vielmehr ist der eigentliche Gehalt der seelischen Vervollkommnung in einer Einheit mit Gott gesehen, die sich aus dem Vollzug geistiger Tätigkeit in der Gelassenheit in jedem möglichen Lebensumfeld und Handeln gleichermaßen speist. Einem verengten Begriff von Muße, wie er traditionell mit dem Begriff der *vita contemplativa* assoziiert ist, setzt Eckhart insbesondere in seinen Figurendarstellungen die besondere Möglichkeit mußevollen Lebens in der Einheit geistiger Tätigkeit in Offenheit entgegen.

III.1 Gelassenheit, Abgeschiedenheit, *ledecheit*

Intravit Iesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes. *Wir lesen in dem heiligen êwangelîô, daz unser herre gienc in den tempel und was ûzwerfende, die dâ kouften und verkouften, und sprach ze den andern, die dâ hâten tûben und sôgetâniu dinc veile: ‚tuot diz hin, tuot diz enwec!‘¹⁷*

Meister Eckhart eröffnet seine deutschsprachige Predigt *Intravit Iesus in templum* (Q 1) mit einer Erzählung aus der Heiligen Schrift. Anschließend an das Leitzitat aus Matthäus 21,12 schildert Eckhart die Vertreibung der Kaufleute aus dem Tempel Jerusalems durch Jesus Christus im Rahmen einer eigenen Interpretation. Der Text bedient sich der Darstellung, um die Notwendigkeit geistiger Abgeschiedenheit und Offenheit auf dem ‚Weg‘ seelischer Vervollkommnung zu verdeutlichen. In seiner Auslegung dieser Bibelstelle¹⁸ folgt Eckhart dann zunächst weitgehend der theologischen Tradition. Er interpretiert den lateinischen Text wie folgt: *Dirre tempel, dâ got inne hêrschen will gewaltliclike nâch sînem willen, daz ist des menschen sêle, die er sô rehte glîch nâch im selber gebildet und geschaffen hât.*¹⁹ Der Tempel versinnbildlicht demnach die menschliche Seele, die Gott nach seinem Bild erschaffen habe. Außerdem, so führt Eckhart im Anschluss aus, stünden die eingangs beschriebenen Händler für solche Menschen, die sich allzu tatkräftig um die ‚Beschickung ihres Tempels‘ bemühten. Dann wenden sich die Überlegungen Eckharts in eine neuartige Perspektive: Die Kaufleute, die Jesus Christus vertreibt, seien gerade jene, die sich vor Sündhaftigkeit in Acht nähmen und um ihrer eigenen Tugendhaftigkeit willen gute Werke täten. Eckhart führt aus: *Sehet, diz sint allez koufliute, die sich hûetent vor groben sün-*

¹⁷ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 4–5. Vgl. für eine ausführliche Interpretation des Textes Alexandra Beccarisi, „Predigt 1. ‚Intravit Iesus in templum‘“, in: *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, hg. v. Georg Steer und Loris Sturlese (im Folgenden: LE), Bd. II, Stuttgart 2003, 1–27; Sigrun Jäger, *Meister Eckhart. Ein Wort im Wort. Versuch einer theologischen Deutung von vier deutschen Predigten*, Berlin 2008, 105–159.

¹⁸ Vgl. zu den verschiedenen Ebenen der Darstellung in dieser und anderen Predigten im vierfachen Schriftsinn genauer die Ausführungen in Kapitel IV, bes. 217, Anm. 13.

¹⁹ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 4.

*den und wæren gerne guote liute und tuont ir guoten werk gote ze èren, als vasten, wachen, beten und swaz des ist.*²⁰

Es mag überraschen, dass hier Werke der Tugendübung wie Fasten oder Beten so deutlich kritisiert werden, insbesondere, da die Kritik mit der Benennung dieses Handelns als ‚gut‘ einhergeht. Die Überlegungen entsprechen jedoch dezidiert dem ‚Programm‘ Eckharts: Wie in anderen Texten hinterfragt er in seiner Interpretation der Szene die Äußerlichkeit der beschriebenen Bemühungen, welche es in einer willentlichen Ausrichtung auf einen Zweck – hier dem gezielten Erlangen der Einheit mit Gott in einem von Menschen als ‚gut‘ qualifizierten Handeln – an einem eigentlichen Gottvertrauen mangeln ließen. Wer hier als Händler bezeichnet werde, sei jemand, der Gutes tue, um durch sein Tun etwas von Gott zu erlangen. Die Händler, so Eckhart, besorgten *aller hande guotiu werk, und tuont sie doch dar umbe, daz in unser herre etwaz dar umbe gebe, oder daz in got iht dar umbe tuo, daz in liep sî: diz sint allez koufliute.*²¹ Der ‚Tempel‘ werde entsprechend in eine ‚Markthalle‘, die Seele in einen Ort willentlichen Strebens verwandelt. Tempel und Seele entbehren dann – so die gedankliche Grundlage der Kritik – der Möglichkeit, die jeweilige Bestimmung als Kultstätte oder Entfaltungsraum wahrer Einheit mit Gott zu erfüllen.

Dem gegenüber spricht Eckhart schließlich mit dem zentralen Begriff der Predigt das positive Ziel der Vertreibung der Kaufleute beziehungsweise der Loslösung des Menschen von eigenen Zielvorstellungen an. Er führt aus, dass gegenüber einem ‚Feilschen‘ um Gott allein die Offenheit der menschlichen Seele, ihre *ledecheit*, anzustreben sei. Der Sinn der Vertreibung der Kaufleute und Taubenhändler sei es, diese *ledecheit* des ‚Tempels‘ wiederzuerlangen. Allein die Anwesenheit Jesu sei bleibend und Christi Herrschaft über die menschliche Seele erwünscht:

*War umbe was Jêsus ûzwerfende, die dâ kouften und verkouften und hiez die hin tuon, die dâ hâten tûben? Er enmeinte anders niht, wan daz er den tempel wolte ledic hân, rehte als ob er spræche: ich hân reht ze disem tempel und wil aleine dar inne sîn und hêrschaft dar inne hân.*²²

Der Gedanke, der hier und im Ganzen der Predigt zum Tragen kommt, ist an anderer Stelle, besonders in der deutschsprachigen Predigt *Beati pauperes spiritu* (Q 52) mit der berühmten Formulierung des Handelns *âne warumbe* und dem Konzept geistiger Armut angesprochen.²³ Eckhart sieht die Bestimmung christlichen Handelns gerade in dessen Intentionslosigkeit. Erst in der Aufgabe eigenen Wollens ist eine Freiwerdung für die Direktive Gottes ermöglicht. In Q 1

²⁰ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 7.

²¹ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 7.

²² Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 5.

²³ Vgl. für eine genauere Untersuchung der Predigt Q 52 die folgenden Ausführungen, Kapitel III.1.4.

ist die Überlegung anhand der ‚Herrschaft‘ Gottes im ‚Tempel‘ formuliert: Gott allein solle seine Wirkung in der menschlichen Seele entfalten können. Nichts außer ihm bestimmte dann das menschliche Denken, Vorstellen und Wünschen. Wenn die Seele sich derart von kreatürlichen Bindungen löse, sei sie in der Lage, die Entfaltung göttlichen Wirkens in sich zu vollziehen. Gott teile sich, so führt Niklas Largier im Kommentar der Klassiker-Ausgabe aus, der so frei gewordenen Seele mit: „Wo der Geist dafür empfänglich ist, wird die Seele in Christus, der sich in ihr offenbart, von der Tugend und der Macht des Vaters [...], von der Weisheit des Sohnes [...] und von der Süße des Hl. Geistes gnadenhaft überformt und in ihren Grund zurückgeführt.“²⁴

III.1.1 Gelassenheit

Damit sind in der ersten deutschsprachigen Predigt im Kontext einer Darstellung der *ledeheit* verschiedene Überlegungen angesprochen, die direkt mit Eckharts prominent gewordener Lehre der Gelassenheit zusammenhängen. Zwar kann diese Konzeption hier nicht ausführlich dargestellt werden. Die Zusammenhänge, auch mit dem Konzept der Abgeschiedenheit, haben mit einschlägigen Untersuchungen aus theologischer Sicht zuletzt unter anderem Erik Alexander Panzig und Markus Enders nachgezeichnet.²⁵ Eine breit gefächerte Perspektive, welche die enger gefassten konzeptuellen Analysen um wichtige Aspekte historisch-semantischer Untersuchung ergänzt, entfaltet der von Burkhard Hasebrink verantwortete Band *Semantik der Gelassenheit*, auf dessen Beiträge im Folgenden verschiedentlich Bezug genommen wird.²⁶ Grundzüge der Gelassenheitslehre aber müssen kurz erläutert werden, um die Zusammenhänge nachvollziehen zu können.

Im Kontext der Ausführungen zu *ledeheit* in Q 1 sind bereits die beiden zentralen Momente der Konzeption Eckharts zur Darstellung gekommen: In der Gelassenheit erfüllt sich für Eckhart nach der Aufgabe äußerlicher Bestimmtheit – in der ‚Vertreibung der Kaufleute‘, im Extrem nach der Aufgabe jeglichen menschlichen Wollens – der wesentliche Sinn des Daseins des christlichen Menschen im Einlassen auf das Wirken Gottes im Seelengrund.

²⁴ Largier, „Kommentar“, EW I, 744. Vgl. zur Differenzierung von Seelenvermögen und Seelengrund bei Eckhart 113, Anm. 195 und 117, Anm. 206 sowie die ausführliche Darstellung der Seelenlehre Eckharts bei Reiter, *Der Seele Grund*.

²⁵ Vgl. Erik Alexander Panzig, *Geläzenheit und abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart*, Leipzig 2005; Markus Enders, *Gelassenheit und Abgeschiedenheit. Studien zur Deutschen Mystik*, Hamburg 2008.

²⁶ Vgl. Burkhard Hasebrink/Susanne Bernhardt/Imke Früh (Hg.), *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation*, Göttingen 2012. Vgl. außerdem grundlegend zum Konzept der Gelassenheit bei Eckhart Adeltrud Bundschuh, *Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften*, Frankfurt a. M./Bern/New York u. a. 1990.

Dieser Grundgedanke der Gelassenheitslehre – eigenes Streben um der Entfaltung göttlichen Wirkens willen aufzugeben – kann einschlägig in der Predigt *Qui audit me* (Q 12)²⁷ nachvollzogen werden. Während sich in anderen Texten Eckharts nur ein Beleg der einschlägig gewordenen, höchstwahrscheinlich von Eckhart geprägten Abstraktbildung *gelâzenheit* findet, genauer in den *Erfurter Reden*²⁸, ist es dieser späte²⁹ Text, der häufig als Referenz für die Konzeption Eckharts dient.

Eckhart führt zunächst auch hier den Gedanken an, der Mensch müsse jede Bindung an Kreatürliches und jedes zielgerichtete Streben aufgeben. Die erste Bewegung des Lassens in der Aufgabe kreatürlicher Bestimmtheit, auch der Bestimmung durch den eigenen Willen oder eigene Vorstellungen, fasst Eckhart mit der Wendung des *gelâzen hân*. Die Überlegung basiert auf biblischen Darstellungen, genauer dem Konzept des *omnia relinquere*, welches im Matthäusevangelium anhand der Berufung der Jünger (Mt 10,2–4) und der damit verbundenen Aufgabe des eigenen Tuns, so im Zurücklassen der Fischernetze durch Simon Petrus und Andreas (Mt 18–22), dargestellt ist.³⁰ Eckhart wendet aber – so die Beschreibung Erik Panzigs in seiner zentralen Untersuchung zu Gelassenheit und Abgeschiedenheit – den ethischen Gedanken der Bibel zu einer ontologi-

²⁷ Vgl. für eine detaillierte Analyse der Predigt, insbesondere mit Blick auf die Verbindung von Lehre und Kommunikation, Burkhard Hasebrink, „Das Predigtverfahren Meister Eckharts. Beobachtungen zur thematischen und pragmatischen Kohärenz der Predigt Q 12“, in: Volker Mertens/Hans-Jochen Schiewer, *Die deutsche Predigt im Mittelalter. Internationales Symposium am Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin vom 3.–6. Oktober 1989*, Tübingen 1992, 150–168; Ders., *Formen inzitativer Rede*, 63–136.

²⁸ Vgl. Meister Eckhart, RdU 21, DW V, 283–284: *Wan, ez kome von trâcheit oder von wârer abegescheidenheit oder von gelâzenheit, sô sol man merken, ob man sich hier inne vindet, als man sô gar von innen gelâzen ist, daz man denne gote als getriuwe ist, als man in dem græsten empfindenne wære, daz man hier inne allez daz tuo, daz man dâ tete, und niht minner, und daz man sich als abegescheidenliche halte von allem trôste und helfunge, als man tæte, sô man gegenwertlichen got enpfünde.*

²⁹ Joachim Theisen datiert die Predigt Q 12 auf das Jahr 1325 und ordnet sie damit der gleichen späten Periode wie die ‚Armutspredigt‘ Q 52 und die eingangs zitierte Predigt Q 1 zu. Vgl. Joachim Theisen, *Predigt und Gottesdienst. Liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckharts*, Frankfurt a. M./Bern/New York u. a. 1990, 122. Diesem chronologischen Zusammenhang entspricht die Übersteigerung der Gelassenheitslehre, zunächst in Q 12 und besonders in Q 52, die so beispielsweise in den *Erfurter Reden* noch nicht nachvollzogen werden kann.

³⁰ In Mt 19,27–29 der Vulgata sind die Bewegung der Aufgabe, der darauf folgenden Berufung und der Verheißung des ewigen Lebens wie folgt dargestellt: *Tunc respondens Petrus, dixit ei: Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te: quid ergo erit nobis? Jesus autem dixit illis: Amen dico vobis, quod vos, qui secuti estis me, in regeneratione cum sederit Filius hominis in sede majestatis suæ, sedebitis et vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israël. Et omnis qui reliquerit domum, vel fratres, aut sorores, aut patrem, aut matrem, aut uxorem, aut filios, aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet, et vitam æternam possidebit.* Vgl. Panzig, *Gelâzenheit und abegescheidenheit*, 57: „Das Verlassen der Netze wird zum Verlassen aller Dinge (*omnia relinquere*).“

schen Annahme, wenn die Aufgabe kreatürlicher Bezugnahmen mit der Möglichkeit der Aufgabe kreatürlicher Vielfalt einhergeht. Er formuliert in diesem Sinne in der lateinischen Predigt *In festis sancti pauli apostoli de evangelio* (Sermo LIII) prägnant: *Relinquamus omnia, id est inaequalitatem*. Die Bezeichnung *omnia*, so führt wiederum Panzig aus, „ist für Eckhart Zeichen der Zerteilung (*signum est distributivum*), das die ontologische Geschiedenheit des Geschaffenen von Gott anzeigt“³¹. Unter anderem in Q 12 fasst Eckhart auch die höchste Konsequenz eines solchen Gedankens der Aufgabe menschlicher Bezugnahmen und damit kreatürlicher Vielfalt. So findet sich in der Predigt die berühmt gewordene Formulierung, der Mensch müsse ‚Gott um Gottes willen aufgeben‘.³² Nur wer nicht nur materielles Streben, sondern selbst das eigene Verlangen nach Gott aufgabe, finde zu wahrer Gelassenheit: *Daz hœhste und daz næhste, daz der mensche gelâzen mac, daz ist, daz er got durch got lâze*.³³ Die Gelassenheit gerät damit, so formuliert Burkhard Hasebrink den Gedanken, „zu einem Ethos, das das Handlungsprinzip der Zweckrationalität grundlegend ersetzt“³⁴.

³¹ Panzig, *Gelâzenheit und abegescheidenheit*, 58; Bezug nehmend auf Meister Eckhart, *In festis sancti pauli apostoli de evangelio* (Matth. 19,27–29) (Sermo LIII, n. 524), LW IV, 441–442. Im lateinischen Text bei Eckhart heißt es erläuternd: *Relinquamus omnia, id est id, per quod sunt omnia divisa. Nam in deo sunt ‚res‘ una omnia*.

³² Vgl. zum Gewinn solcher Formulierungen ebenso wie komplexerer Darstellungen Eckharts als ‚Dekonstruktion‘ Dietmar Mieth, „Predigt 86. ‚Intravit Iesus in quoddam castellum‘“, LE II, Stuttgart 2003, 139–175, hier 172–173. Mieth erläutert „Eckharts Methode der ‚Gegenwendigkeit‘ [...], welche mit ‚Paradoxie‘ vielleicht zu hilflos umschrieben ist. Für Eckhart ist kennzeichnend, daß er einen Gedanken bis zum Äußersten anstrengt und bis zum schärfsten Profil treibt. Zugleich aber hat er in seinen Predigten anerkannt, daß die Rezeption, statt den Gedanken nachzuvollziehen, nur seine Spitze sieht und diese als ‚passe-partout‘ einzusetzen versucht. Was aber im Vollzug des Gedankens richtig ist, wird falsch, wenn man es als Lehrsatz nach Hause trägt. Eckhart bleibt dann nichts übrig, als das Gleiche auf eine andere Weise zu sagen. Damit aber wiederholt er die Dekonstruktion, die er analysierten geläufigen Meinungen zukommen läßt, bei sich selbst. Dies macht die Lebendigkeit seines Denkens aus, denn es ruht in der Gleichzeitigkeit von Gewißheit und Änderungsbereitschaft – nicht in der Sache, wohl aber in der *Form* der Annäherung, die wegen des Entzugs der Sache selbst nur bleibend ‚dekonstruktiv‘ sein kann.“ (Bezug nehmend auf die Begrifflichkeit bei Niklaus Largier, „Repräsentation und Negativität. Meister Eckharts Kritik als Dekonstruktion“, in: Claudia Brinker/Urs Herzog/Niklaus Largier/Paul Michel (Hg.), *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*, Bern/Berlin/Frankfurt a. M. u. a. 1995, 371–390)

³³ Meister Eckhart, *Qui audit me*, DW I, 196. Vgl. zu dieser Bewegung Burkhard Hasebrink, „*mitewürker gotes*. Zur Performativität der Umdeutung in den deutschen Schriften Meister Eckharts“, in: Peter Strohschneider (Hg.), *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006*, Berlin/New York 2009, 62–88, hier 71: „Eckhart profiliert seinen Begriff der *abegescheidenheit* gegen Praktiken der Selbstvervollkommnung, die vom eigenen Willen geleitet sind und religiöse Übungen instrumentalisieren. Man kann dies als Versuch verstehen, eine solche Kultur zu entparadoxieren. Indem die Erfurter Reden aber *abegescheidenheit* von der Erfahrung ablösen, Gott zu haben, bricht die Paradoxie des Heiligen erneut auf: Gott lassen, um Gott zu finden.“

³⁴ Hasebrink, „Das Predigtverfahren Meister Eckharts“, 161. Im Zusammenhang heißt

Wenn die Aufgabe ‚aller Dinge‘ von Eckhart ausdrücklich als eine Aufgabe kreatürlicher Vielfalt verstanden ist, dann birgt diese erste Bewegung des Lassens (*gelâzen hân*) als ontologische Bestimmung vor allem eine Veränderung menschlichen Daseins in sich: Der Mensch gibt nicht nur eigene Ziele und Bindungen auf, sein Sein mündet vielmehr in die Einfachheit göttlichen Wesens.³⁵ Der Aufnahme des *omnia relinquere* in der ersten Bewegung des Lassens korrespondiert so auch eine Übertragung der Konzepte des *odire* und des *abnegare se ipsum*, welche Eckhart in Überlegungen zur Selbstüberantwortung, -aufgabe oder -verleugnung fasst.³⁶ Nur wer auf so radikale Weise gelassen habe und hinsichtlich kreatürlicher Bestimmungen ‚vergangen‘ sei, ruhe, so führt Eckhart ebenfalls in Q 12 aus, ganz in Gottes Liebe:

Der mensche, der alsô stât in gotes minne, der sol sîn selbes tât sîn und allen geschaffenen dingen, daz er sîn selbes als wênic ahtende sî als eines über tûsent mîle. Der mensche blîbet in der glîcheit und blîbet in der einicheit und blîbet gar glîch; in in envellet kein unglîcheit. Dirre mensche muoz sich selben gelâzen hân und alle dise werlt.³⁷

Das *gelâzen hân* wendet sich derart zum Ausgangspunkt eines neuen Verständnisses menschlichen Lebens, eines Lebens aus Gott. Eckhart entwirft den gelassenen Menschen als einen Menschen, der von den Wechselfällen kreatürlichen

es hier: „Der Mensch soll schließlich Gott um Gottes willen lassen, soll die Vorstellung Gottes als eines Gegenübers überwinden. Diese Forderung kann als Verzicht auf jede Form von vergegenständlichender Rationalität und Interaktion interpretiert werden. Indem der Mensch auch den obersten Zweck der Gelassenheit, nämlich Gott, aufgibt, wird Gelassenheit zu einem Ethos, das das Handlungsprinzip der Zweckrationalität grundlegend ersetzt.“ Hasebrink erläutert an anderer Stelle die Konsequenz dieser Überlegung für die „appellativ-didaktische[] Rede“ (*Formen inzitativer Rede*, 136). Sie stoße an eine „Grenze, die die Fragwürdigkeit institutionalisierter Belehrung und Heilsvermittlung offenkundig werden läßt“.

³⁵ Terminologisch wird im Folgenden zwischen dem Sein des Menschen und dem Wesen Gottes als dynamischem Wirklichkeitsvollzug unterschieden, der wiederum Grundlage des Seins des Menschen ist. Dabei bezeichnet die hier genauer untersuchte mittelhochdeutsche Bezeichnung *wesen* sowohl den dynamischen Wesensvollzug Gottes als auch das aus diesem Vollzug gespeiste Wesen des Menschen, jeweils zu fassen mit dem lateinischen Terminus *esse*.

³⁶ Vgl. zu den Konzepten, einzelnen Bibelbelegen und den Übertragungen Eckharts u. a. Panzig, *Gelâzenheit und abegescheidenheit*, 59–64. Vgl. zu weiteren biblischen Bezügen auch Burkhard Hasebrink/Susanne Bernhardt/Imke Früh, „Einleitung“, in: Hasebrink/Bernhardt/Früh (Hg.), *Semantik der Gelassenheit*, 9–30, 14: „Aus den unterschiedlichen lateinischen Wörtern und ihren biblischen Verwendungsweisen ergibt sich die typische Doppelbewegung von *gelâzen hân* (entsprechend dem *omnia relinquere*) zu *gelâzen sîn* (entspricht *odire* und *abnegare se ipsum*). Das von Eckhart über *lâzen* ausgeschöpfte Übersetzungspotenzial muss ergänzt werden um *derelinquere* aus dem Kontext der Passionsgeschichte. Der Christusruf am Kreuz als Tief- und Höhepunkt der christlichen Leidensmystik wird ebenfalls mit *lâzen* übertragen, womit die enge Verbindung von Verlassen und Gegenwärtigkeit Gottes für die Semantik von Gelassenheit einen biblischen Bezugspunkt erhält.“

³⁷ Meister Eckhart, *Qui audit me*, DW I, 201–202.

Lebens unberührt bleibt: Wahre Gelassenheit nähre sich aus der Haltung unberührter Stetigkeit, die die Stetigkeit Gottes ist. Erik Panzig weist zu Recht darauf hin, dass Eckhart einen solchen ontologischen Charakter der Gelassenheit betont, wenn er die erste Bewegung des *gelâzen hân* um eine zweite, jene des *gelâzen sîn*, ergänzt.³⁸ Eckhart stellt wiederholt dar: Nur wer alle kreatürlichen Bezüge aufgegeben habe und sich in jedem Moment immer neu auf Gott einlasse, wer also nicht nur gelassen *habe*, sondern auch immer gelassen *sei*, könne als wahrhaft gelassener Mensch bezeichnet werden. Auch syntaktisch greift Eckhart die Bewegung eines solchen Wechselverhältnisses zwischen vollzogener geistiger Perspektivnahme und Überantwortung in Gelassenheit auf, wenn er die Darstellung eines Menschen, der *gelâzen hât* und *gelâzen ist*, in Q 12 zu einem Beispiel der Gelassenheit zusammenführt: *Der mensche, der gelâzen hât und gelâzen ist und der niemermê gesihet einen ougenblik ûf daz, daz er gelâzen hât, und blibet stæte, unbewezet in im selber und unwandelliche, der mensche ist aleine gelâzen.*³⁹

Die beide Momente der Gelassenheit nebenordnende Konjunktion ‚und‘ im Relativsatz (*der gelâzen hât und gelâzen ist*) ordnet der Frage nach der ontologischen Bestimmung eines gelassenen Menschen (*der mensche ist aleine gelâzen*) dabei nicht zuletzt eine notwendige Relation von vergangenem und aktuellem Verhalten zu. Für Eckhart *ist* nur derjenige im Sinne einer Seinsbestimmung gelassen, der sich auf der Grundlage der geistigen Perspektivnahme jederzeit neu auf die Einheit mit Gott einlässt, im Jetzt und Jetzt und Jetzt (...) jederzeit gelassen handelt.⁴⁰ Bereits gelassen zu *haben* korrespondiert eng mit einem gegenwärtigen gelassenen Sein – die Gelassenheit gerät so zu einer Haltung, die sich immer neu bewähren muss, so aber auch das Sein des gelassenen Menschen nachhaltig bestimmt. In diesem Zusammenhang liegt im Übrigen auch die Forderung nach einer Aufgabe Gottes durch Gott, also nach einer Übersteigerung des Lassens in der Aufgabe auch der Gelassenheit selbst begründet.⁴¹ Die höchste

³⁸ Vgl. Panzig, *Gelâzenheit und abegescheidenheit*, 64: „Eckhart markiert die Umwandlung eines biblischen Tugendbegriffs in einen Seinsbegriff durch die Verwandlung des (biblischen) *gelâzen hân* in das (eckhartsche) *gelâzen sîn*.“

³⁹ Meister Eckhart, *Qui audit me*, DW I, 203.

⁴⁰ Mit Blick auf die Texte Johannes Taulers sehen der Herausgeber und die Herausgeberinnen des Sammelbandes diese Verbindung auch in der Abstraktbildung *gelâzenheit* abgebildet: „Bei Tauler beispielsweise gewinnt die Gelassenheit in einigen Predigten die Dimension einer Tugend, allerdings in einer semantisch uneinheitlichen Art und Weise: zum einen als Tugend innerhalb von Tugendaufzählungen, zum anderen als Voraussetzung für den Empfang der Tugenden selbst. Diese Spannung ist ein Signum der Semantik von Gelassenheit, die sich zwischen den Polen des konkreten Lassens als Tugend und einem absoluten Lassen, das das Lassen selbst lässt, bewegt. Sie wird auch durch die Abstraktbildung erzeugt. Denn Gelassenheit zielt zwar auf Abstraktion, auf einen Zustand, in dem alles Lassen bereits vollzogen ist. Gleichzeitig aber wird Gelassenheit auf den konkreten Stufen des Lassens als Voraussetzung gesehen.“ (Hasebrink/Bernhardt/Früh, „Einleitung“, 14–15)

⁴¹ Vgl. 62.

Form der Gelassenheit findet sich, so der Kern dieses Gedankens, in der Aufgabe selbst der Orientierung auf die Gelassenheit hin. Gelassen zu sein manifestiert sich im Absehen von zukunftsgerichteten menschlichen Vorstellungen, im Einlassen auf das Gegenwärtige, welches aber selbst voraussetzt, derartige Vorstellungen bereits aufgegeben zu haben.

Dazu gehört auch, von jeder Vorstellung einer Ermöglichung der Gelassenheit oder von einer Beschreibung Gottes zu lassen. Wer zur Einheit mit Gott finden will, muss für Eckhart sein Streben nach ihr gerade aufgeben. Dies erscheint widersprüchlich: Wie können das Streben nach Gelassenheit in Gott und damit der menschliche Wille aufgegeben werden, wenn diese zugleich den Ausgangspunkt eines Lebens in Gelassenheit darstellen? Für das Problem gibt es zwei Lösungen: Die erste Lösung sieht, mit der Begrifflichkeit Erik Panzigs, eine Trennung ethischer und ontologischer Argumente vor. Begreift man die Initiative zur Willensaufgabe des Menschen aus der Perspektive einer Tugendunterweisung, so beispielsweise in den *Erfurter Reden*, sind diese von ontologischen Aussagen zum Status menschlicher Willensbewegung, welche sich aus dem göttlichen Willen speist, zu unterscheiden. Das Problem der ‚Voraussetzung‘ der ontologischen Bestimmung der Willensbestimmtheit durch Gott bei gleichzeitiger eigener Entscheidung für ein ethisches Handeln stellt sich nicht mehr, ist doch das eine die ontologische Grundlage allen Handelns, welches diese in ihrem Kern nicht berührt. Auch eine zweite, aus der Bestimmung göttlichen Wirkens argumentierende Lösung ist denkbar: Wenn die im Wortsinne ‚wesentliche‘ Seinsform des Menschen in einem Dasein gesehen wird, welches allein durch Gott bestimmt ist, und wenn sich menschliche Vernunft- und Willenstätigkeit aus der göttlichen Tätigkeit speisen, wenn also Gott immer schon im Menschen und der Mensch aus einem göttlichen Prinzip heraus *ist* und sich im Willen auf etwas bezieht, so ist die Initiative des menschlichen Eigenwillens zu seiner Selbstaufgabe als eine Initiative Gottes im Menschen aufzufassen, die den menschlich-göttlichen Willen lediglich von kreatürlichen ‚Beigaben‘ befreit sein lässt.⁴²

In der Gelassenheitslehre Eckharts, so können die bisherigen Überlegungen zusammengefasst werden, sind mithin ganz unterschiedliche Fragestellungen menschlichen Lebens angesprochen. Eckhart entwirft das Konzept als Folie des Geistigen, die nicht als Grundlage einer weiteren, neuerlich äußerlichen Zielsetzung verstanden sein will. Zwar ist der menschliche Wille zunächst mit dem ‚eigenen‘ Entschluss zu einer Bewegung in die Gelassenheit hinein betraut, in der Wendung des Einlassens auf den göttlichen Eigenwillen aber wird der menschliche Wille gerade übersteigert. So beinhaltet die Konzeption eine radikale Wende, wenn wahre Gelassenheit, die gleichermaßen über ein ‚Propä-

⁴² Vgl. auch Markus Enders, „Die *Reden der Unterweisung*: Eine Lehre vom richtigen Leben durch einen guten und vollkommenen Willen“, in: Klaus Jacobi (Hg.), *Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen*, Berlin 1997, 69–92, hier 76–79.

deutikum‘ der Orientierung auf den göttlichen Willen hinausgeht, auch und gerade die Aufgabe jeglichen Entwurfes göttlichen Heilversprechens vorsieht. Das Konzept der Gelassenheit orientiert sich so deutlich auf den für die Theologie Eckharts zentralen Gottesbegriff des Einen und Einfachen, nach dessen Vorbild der gelassene Mensch aller Bestimmtheit und demnach aller Vorstellungen und Setzungen entbehrt.⁴³

Nicht nur die begrenzte Zahl von Belegen des Abstraktums *gelâzenheit* in den Texten Eckharts, sondern auch die intensive Diskursivierung des Konzeptes in mystischer Literatur lässt die Notwendigkeit einer umfassenden historisch-semanticen Erarbeitung dieser kurz eingeführten Zusammenhänge erkennen. Diesem Vorhaben sehen sich die Autorinnen und Autoren des bereits genannten Sammelbandes zur *Semantik der Gelassenheit* verpflichtet.⁴⁴ Indem sich die Analysen auf eine umfassende Untersuchung von Bezeichnungen des Lassens, der Gelassenheit, der Ruhe, der Andacht und Kontemplation erstrecken, bietet die Gesamtschau des Bandes wichtige Ansatzpunkte auch für die Einordnung der Semantisierung der einschlägigen Termini bei Eckhart. Es gilt auch bei Eckhart, den so komplexen, in mehrfachen Wendungen übersteigerten Kern der Gelassenheitslehre in Texten nachzuvollziehen, die die „nominale Abstraktbildung zu *gelâzenheit* nicht vollzogen ha[ben] und umso mehr ‚Bedeutungswissen‘ über poetische Sprachbewegungen generier[en]“⁴⁵. Das Bedeutungsspektrum von Darstellungen des Lassens geht, so konstatieren Burkhard Hasebrink, Susanne Bernhardt und Imke Früh, über die beiden zentralen Bewegungen des Lassens, wie sie für Eckharts Predigt Q 12 grundlegend erläutert wurden, noch hinaus. Die Verwendung relevanter Bezeichnungen weise, so führen der Herausgeber und die Herausgeberinnen des Sammelbandes zunächst mit Blick auch auf andere Autoren als Eckhart aus, ein „breites Spektrum an Verwendungsweisen auf, die sich in einem deutlich weiter gesteckten Rahmen bewegen als die Doppelbewegung der Bedeutung, die bei Eckhart als Grundkonzept abstrahiert wird“⁴⁶. Die Beobachtung betrifft auch die Darstel-

⁴³ Darstellungen der Gelassenheit in den Texten Eckharts verbinden mit der Kritik an einer Vegegenständlichung göttlichen Wirkens auch eine wichtige Stellungnahme zum religiösen Leben der Zeit, insofern sie die Festlegung institutioneller Formen des Christentums hinterfragen. Vgl. zum Zusammenhang von Beschreibungen und Bezeichnungen der Gelassenheit sowie sozialhistorischen Überlegungen ausführlicher Hasebrink/Bernhardt/Früh, „Einleitung“, 11: „Zugleich ist aber eine sprachliche Gegenbewegung zu konstatieren, insofern im Lassen aller Dinge und seiner selbst zugleich die Unterschiede auf das Eine, Ununterschiedene hin überschritten werden: In diesem prekären Spannungsfeld von Distinktion, Transgression und Entgrenzung bewegt sich die komplexe Semantik der Gelassenheit. Und insofern Gelassenheit die Differenz von Anwesenheit und Abwesenheit, Nähe und Entfremdung, übersteigt, indiziert sie genau jene Krise der Repräsentation, die Eckhart in der religiösen Kultur seiner Zeit diagnostiziert.“

⁴⁴ Vgl. 29, Anm. 9.

⁴⁵ Hasebrink/Bernhardt/Früh, „Einleitung“, 17.

⁴⁶ Hasebrink/Bernhardt/Früh, „Einleitung“, 13–14.

lungen Eckharts selbst. Hier werde anhand einer „reichhaltige[n] Lexik des Lassens, die die Semantik des Lassens zu begleiten scheint und auf der lexikalischen Ebene ein Wissen bereithält, das für die begriffliche Prägung relevant wird“⁴⁷, der Zusammenhang breiter entfaltet, als dies anhand sprachlicher Belege im engeren Sinne sowie anhand der Extrempunkte des *gelâzen hân* und des *gelâzen sîn* nachvollzogen werden könne. „[I]nsgesamt“, so werden die Überlegungen zusammengeführt, „stehen Modelle des Lassens in einem weiteren Bezugsrahmen als zwischen diesen beiden Punkten.“⁴⁸

Zwei solche Modelle können im Folgenden für die Texte Eckharts im Anschluss an die bisherigen Überlegungen zur Gelassenheitslehre nachvollzogen werden. Dabei handelt es sich um Darstellungen Eckharts, die im Zusammenhang des hier thematisierten semantischen ‚Feldes‘ der Muße geistiger Tätigkeit zu untersuchen sind, genauer Überlegungen zur geistigen Abgeschlossenheit sowie zur Frage der Freiwerdung des menschlichen Geistes in der *ledecheit*. Beide Konzepte stellen wichtige semantische Vertiefungen der Gelassenheitslehre dar, nehmen sie doch die Möglichkeit der geistigen Tätigkeit des Menschen in radikaler Offenheit und damit wichtige Grundbestimmungen der Muße in den Blick. Erst die positive Bestimmung einer geistigen Perspektivnahme und die darin ermöglichte Öffnung des Geistes stellt, so kann den folgenden Ausführungen vorgegriffen werden, die Möglichkeit des *gelâzen sîn* dar, der Seinsbestimmung des Menschen aus der Bewegung eines immer neuen Einlassens auf Gott aus Gott heraus. Insbesondere das Konzept der *ledecheit* stellt die Verbindung beider Momente der Gelassenheit, des *gelâzen hân* und des *gelâzen sîn*, her.

Ein solcher Zusammenhang von Darstellungen der Gelassenheit und solchen der *ledecheit* kann hier mit Blick auf die Gelassenheitslehre genauer untersucht werden. Neben den Belegen in Predigt Q 1, die zu Beginn dieser Ausführungen bereits kurz begegneten, ist die Verbindung der Konzepte auch in weiteren Texten Eckharts zu beobachten. So begegnet die Bezeichnung der *ledecheit* beispielsweise auch in dem für die Gelassenheitslehre so zentralen Text Q 12. Anschließend an die angeführten Bestimmungen zur Willensaufgabe verdeutlicht Eckhart hier die Gelassenheit als Möglichkeit einer vollständigen Entäußerung des Menschen in seiner Freiwerdung zur *ledecheit*. Wie ein Auge, mit dem man Farben sehen wolle, selbst ‚farblos‘ sein müsse, müsse der gelassene Mensch erst in *ledecheit* durch nichts Äußerliches bestimmt sein, um sich auf die Einheit mit Gott einlassen zu können. Über den gelassenen Menschen schreibt Eckhart in diesem Sinne:

⁴⁷ Hasebrink/Bernhardt/Früh, „Einleitung“, 13–14.

⁴⁸ Hasebrink/Bernhardt/Früh, „Einleitung“, 13–14. Der genannte Bezugsrahmen betrifft dabei auch den in den Texten nachzuvollziehenden kultur- und sozialgeschichtlichen Kontext der Texte. In der vorliegenden Untersuchung kann eine Analyse dieses Kontextes speziell für die Semantik der Gelassenheit nicht geleistet werden. Der genannte Sammelband trägt aber hierzu Bedeutendes bei.

Er ist ledic und üzgegangen sin selbes, und alles, daz er enpfâhen sol, des muoz er ledic sin. Sol mîn ouge sehen die varwe, sô muoz ez ledic sîn aller varwe. Sihe ich blâwe oder wize varwe, diu gesiht mînes ougen, daz dâ sihet die varwe, daz selbe, daz dâ sihet, daz ist daz selbe, daz dâ gesehen wirt mit dem ougen. Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet; mîn ouge und gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesiht und ein bekennen und ein minnen.⁴⁹

Die Darstellung Eckharts fasst eine bedeutende Aussage: Ebenso, wie das Auge frei von eigener Färbung sein müsse, um die Farben der Welt erkennen zu können, müsse der Mensch sich zunächst freimachen von einer Orientierung auf Gott, um mit diesem eins werden zu können.⁵⁰ Eckhart macht demnach ein Wechselverhältnis der Bestimmungen der Gelassenheit und der *ledecheit* deutlich: Nur wer alle weltlichen Bezugnahmen in der veränderten Perspektive der Abgeschlossenheit immer wieder ohne Relevanz für das eigene Leben erfährt, also *gelâzen hât*, verfügt für Eckhart über eine offene Seele und steht so im Vollzug des Göttlichen im Seelengrund. Die Offenheit der *ledecheit* ist es, welche das Einlassen des Menschen auf die Einheit mit Gott, sein *gelâzen sîn*, begleitet – die *ledecheit* gerät also zur entscheidenden Bestimmung menschlichen Lebens in Gelassenheit.

III.1.2 Abgeschlossenheit

Der ‚erste Schritt‘ zur Freiwerdung des Menschen in *ledecheit* liegt dabei in jener geistigen Perspektivnahme, die mit der Bestimmung des *gelâzen hân* angesprochen ist, sich aber auch in Darstellungen der geistigen Abgeschlossenheit des Menschen findet. Eckhart selbst hat den Zusammengang geistiger Abgeschlossenheit und Freiwerdung als ein zentrales Theorem seines Wirkens bezeichnet, ohne dabei die Gelassenheit selbst zu thematisieren, die in wichtigem inhaltlichem Zusammenhang der Bestimmungen steht: In der deutschsprachigen Predigt *Misit dominus manum suam* (Q 53) stellt Eckhart die Inhalte seines Predigens unter anderem als Sprechen über *abegescheidenheit* und *ledecheit* dar, über jene beiden Konzepte also, welche die notwendige Bewegung der Freiwerdung des gelassenen Menschen in der Perspektivnahme des Geistigen und das Moment der Offenheit dieser Freiwerdung besonders in den Blick nehmen. *Swenne ich predige*, so führt Eckhart hier aus, *sô pflige ich ze sprechenne von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sin selbes und aller dinge.*⁵¹

⁴⁹ Meister Eckhart, *Qui audit me*, DW I, 201.

⁵⁰ Das ‚Auge‘ der *ledecheit*, in welches sich die göttliche Wirklichkeit im Menschen entfalten kann, entspricht dabei zudem der *ledecheit* Gottes selbst, die der Mensch nur vollziehen kann, wenn er sich alles Eigenen vollständig entäußert. Dass die Überlegung der Farblosigkeit des Auges zum eigenen Farbensehen den tatsächlichen biologischen Gegebenheiten nicht entspricht, sei hier dahingestellt.

⁵¹ Meister Eckhart, *Misit dominus manum suam*, DW II, 528–529. Im Zusammenhang

Insofern die Konzepte der Gelassenheit und Abgeschiedenheit sich streckenweise gedanklich decken, werden von einschlägigen Interpretationen häufig Übertragungen vorgenommen, die mit Erik Panzig aber schon aufgrund der Genese der Bezeichnungen und des daran festzumachenden, zu unterscheidenden Status beider Konzepte abgelehnt werden können.⁵² Zwar ist der Grundgedanke der ersten Bewegung der Gelassenheit tatsächlich jener der Abgeschiedenheit: Mit Überlegungen zum Konzept thematisiert Eckhart ebenso wie mit der Wendung des *gelâzen hân* die Notwendigkeit einer Aufgabe kreatürlicher Bindungen und Bestimmungen. Darstellungen des Lassens in diesem ersten Sinne bedienen sich entsprechend häufig Bezeichnungen wie *abescheiden* oder *abeschelen*.

Darüber hinaus kann aber, wiederum mit Beobachtungen Panzigs, ein eigener Status von Überlegungen zur Abgeschiedenheit aufgezeigt werden. Zunächst handelt es sich beim Abstraktum *abegescheidenheit* ebenso wie im Fall der *gelâzenheit* um eine originäre Bildung Eckharts. Mehr noch: „Genau wie das Abstraktum *abegescheidenheit* ist auch das Partizip *abegescheiden* nicht in der vor-

heißt es: *Swenne ich predige, sô pflege ich ze sprechene von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sîn selbes und aller dinge. Ze dem andern mâle, daz man wider ingebildet werde in daz einvaltige guot, daz got ist. Ze dem dritten mâle, daz man gedenke der grôzen edelkeit, die got an die sêle hât geleet, daz der mensche dâ mite kome in ein wunder ze gote. Ze dem vierden mâle von götlicher natüre lüterkeit – waz klârheit an götlicher natüre si, daz ist unsprechelich. Got ist ein wort, ein ungesprochen wort.* Vgl. für eine den historischen Kontext einbeziehende Deutung der Schwerpunktsetzung Eckharts Hasebrink/Bernhardt/Früh, „Einleitung“, 22: „Auch wenn Eckhart in vielfältiger Weise von *lâzen*, *sich lâzen*, *gelâzen hân*, *gelâzen sîn* und *gelâzen* spricht, ist seine Leitvokabel *abegescheidenheit*. Fast gewinnt man durch das *Buch der Wahrheit* den Eindruck, als gehöre diese lexikalische Umbesetzung genuin zur Verteidigungsstrategie unmittelbar nach der Verurteilung durch die päpstliche Bulle. Und sollte es – man denke an die Figur des namenlosen Wilden – eine häretische Verwendung des Begriffs der Gelassenheit gegeben haben, so hätte das *Buch der Wahrheit* Eckhart dadurch aus der Schusslinie zu ziehen versucht, indem es ihn zum namentlich ungenannten Verfechter eines antihäretischen Modells stilisiert. Jedenfalls liegt diese diskursive Sicherung des Begriffs wahrer Gelassenheit vor, als Seuse seine *Vita* schreibt und in ihr die Gelassenheit auf ein religiöses Lebensmodell bezieht, das sich nicht in theologischer Distinktivität, sondern in spiritueller Performativität vollendet und somit eine brisante Spannung zwischen begrifflicher Abgrenzung und narrativer Umsetzung erzeugt.“

⁵² Vgl. Panzig, *Gelâzenheit und abegescheidenheit*, 103: „Auch wenn mit *abegescheidenheit* und *gelâzenheit* in der Konsequenz Gleiches, nämlich die Abkehr vom Kreatürlichen und der daraus folgenden Zukehr zu Gott gemeint sind, können beide Begriffe schon allein von ihrer Genese her nicht eindeutig miteinander identifiziert werden. Dies ist allerdings immer wieder geschehen, da man bei Eckhart offensichtlich ein in der Tatsache, dass *abegescheidenheit* und *gelâzenheit* in einer Handschrift von Eckharts Traktat ‚*Von abegescheidenheit*‘ formelhaft miteinander kombiniert auftreten, beschlossenes *fundamentum in re* vorliegen hatte. Es handelt sich hier um eine erstmalig von Eduard Schaefer untersuchte Nürnberger Handschrift aus dem 15. Jahrhundert (N₄), deren Verfasser die Begriffe *abegescheidenheit* und *gelâzenheit* offensichtlich synonym gefasst hat.“ Vgl. zum Gedanken der unterschiedlichen Genese der Bezeichnungen bei Panzig die folgenden Ausführungen.

mystischen bzw. voreckhartschen Sprache belegt.⁵³ Auch seien die Konzepte „nach einhelliger Forschungsmeinung“⁵⁴ durch ihre biblischen Vorbilder unterschieden. Während das Konzept der Gelassenheit auf die genannten biblischen Termini des *omnia relinquere*, des *abnegare se ipsum* sowie des *odire* zurückgeht, wurzeln die Überlegungen zur Abgeschiedenheit auf biblischen Verwendungen der Formen *separatus est* und *abstractus est*.⁵⁵ Die beiden Partizipien, so kann in Panzigs Ausführungen nachvollzogen werden, kommen in Darstellungen intellektphilosophischer Überlegungen zur Anwendung⁵⁶ – ein Zusammenhang, der dem Konzept der Gelassenheit bei Eckhart vergleichsweise fremd sei. Während die Gelassenheit in der oben dargestellten Weise „aus Eckharts ontologischer Vertiefung bestimmter biblischer Formulierungen aus der Nachfolge Christi“ resultiere, gründet das Konzept der Abgeschiedenheit mit Panzig „im anaxagoreisch-aristotelischen Νοῦς- bzw. Intellektbegriff“⁵⁷. Darstellungen der Abgeschiedenheit stellen mit Panzig in der Folge „kein[en] ontologisch geprägte[n] Begriff wie *gelâzenheit*, sondern [...] ein erkenntnistheoretisches Theorem dar“⁵⁸.

Antike Konzepte: Prinzip der Bewegung und Intellektlehre

Gegenüber der Gelassenheitslehre ist in Darstellungen der Abgeschiedenheit bei Eckhart tatsächlich gehäuft eine Thematisierung der Perspektivnahme des Geistigen zu beobachten, die im Kontext einer Untersuchung von Paradigmen

⁵³ Panzig, *Gelâzenheit und abegescheidenheit*, 105; Bezug nehmend auf die Belege im *Findebuch zum mittelhochdeutschen Wortschatz. Mit einem rückläufigen Index*, hg. v. Kurt Gärtner, Christoph Gerhardt, Jürgen Jährling u. a., Stuttgart 1992.

⁵⁴ Panzig, *Gelâzenheit und abegescheidenheit*, 106; Bezug nehmend auf die Kommentare Quints (DW V, 439–440, Anm. 1) und Largiers (EW II, 806–807) sowie Ludwig Völker, *Die Terminologie der mystischen Bereitschaft in Meister Eckharts deutschen Predigten und Traktaten*, Tübingen 1964, 21–23; Erwin Waldschütz, *Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate*, Bonn 1978, 345; Bundschuh, *Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung der Gelassenheit*, 112; Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. III, 351.

⁵⁵ Vgl. auch die Ausführungen Josef Quints zu *abegescheidenheit* und dem Zusammenhang der Bezeichnung mit den Termini *separatus est* sowie *abstractus est* in DW V, 438–440, Anm. 1.

⁵⁶ Vgl. Panzig, *Gelâzenheit und abegescheidenheit*, 106, insgesamt zur Herkunft von Bezeichnung und Konzept bei Eckhart dort 103–114.

⁵⁷ Erik Panzig, „*gelâzenheit und abegescheidenheit*“. Zur Verwurzelung beider Theoreme im theologischen Denken Meister Eckharts“, in: Andreas Speer/Lydia Wegener, *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin/New York 2005, 335–355, hier 344.

⁵⁸ Panzig, *Gelâzenheit und abegescheidenheit*, 103. Der Herausgeber und die Herausgeberinnen des Bandes zur *Semantik der Gelassenheit* sehen dann zu Recht die entscheidende konzeptionelle Ausarbeitung der Gelassenheitslehre gegenüber der Abgeschiedenheit in der zweiten Bewegung des aktuellen Einlassens auf das Wirken des Göttlichen im *gelâzen sîn* (vgl. Hasebrink/Bernhardt/Früh, „Einleitung“, 15; Bezug nehmend auf Meister Eckhart, *Qui audit me*, DW I, 203).

der Muße geistiger Tätigkeit besonders interessiert. Die konzeptionelle Nähe, die Eckharts Überlegungen mit Entwürfen der Intellektphilosophie aufweisen, ist vielfach gezeigt worden. So weisen prominent vor allem Kurt Flasch in zahlreichen Untersuchungen⁵⁹, Burkhard Mojsisch und Niklaus Largier in Aufsätzen zur *Dynamik der Vernunft*⁶⁰ sowie zu *Intellekttheoretischen Auseinandersetzungen in der deutschsprachigen Mystik*⁶¹ den Einfluss von Platon, Aristoteles, dem Neuplatonismus, Averroes, Avicenna oder Eckharts Lehrer Dietrich von Freiberg auf Eckharts Texte aus.

Für eine umfassende Analyse der Zusammenhänge muss wiederum auf diese systematischen Untersuchungen verwiesen werden. Die Verbindung eckhartischer Theologie mit intellektphilosophischem Gedankengut soll an dieser Stelle aber beispielhaft anhand von Ausführungen Eckharts zu *abgeschaidnen gaisten* in der deutschsprachigen Predigt *Homo quidam nobilis* (Q 15) nachvollzogen werden. Der Text bezieht sich direkt auf die Philosophie des Aristoteles und damit auf einen zentralen Denker antiker Intellekttheorie. Die Stelle ist für die hier vorliegende Analyse aber auch insofern von Bedeutung, als sie erlaubt, eine konzentrierte Darstellung der Konzeption geistiger Abgeschiedenheit bei Eckhart, auch im Kontext verschiedener Überlegungen zur Haltung der Gelassenheit in der gleichen Predigt, nachzuvollziehen.⁶² Eckhart führt in der Predigt Überlegungen zu rein geistigen Instanzen aus, welche mit Gottes Wesen im Vollzug der Bewegung geistiger Tätigkeit eins seien:

*Nun merket mit flisse, das Aristotiles spricht von den abgeschaidnen gaisten in dem bûch, das da haisset methaphisica. Der hôhst under den maistern, der von naturlichen kunsten ie gesprach, der nemmet dis abgeschaiden gaist und sprichet, das si enkainer ding form sien, und si nemend ir wesen sunder mittel von got usfliessend; und also fliessend si och wider in und enpfahend den usfluss von got sunder mittel obwendig den engeln, und schowent das bloss wesen gottes sunder underschaid.*⁶³

Diese Ausführungen Eckharts können mit Erik Panzig als Aufnahme des aristotelischen Konzeptes der *substantiae separatae* im zwölften Buch der *Metaphy-*

⁵⁹ Vgl. vor allem Kurt Flasch, „Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg“, in: Kurt Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986, 125–134; Flasch, *Geburt der ‚Deutschen Mystik‘*; Flasch, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*.

⁶⁰ Vgl. Burkhard Mojsisch, „Dynamik der Vernunft‘ bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart“, in: Kurt Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986, 135–144.

⁶¹ Vgl. Niklaus Largier, „‘intellectus in deum ascensus’. Intellekttheoretische Auseinandersetzungen in der deutschsprachigen Mystik“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geistesgeschichte* 69 (1995), 423–471.

⁶² Auch Erik Panzig hat die Stelle als Ausgangspunkt seiner Überlegungen genutzt. Vgl. Panzig, *Gelâzenheit und abegescheidenheit*, 106–107.

⁶³ Meister Eckhart, *Homo quidam nobilis*, DW I, 251.

sik aufgefasst werden.⁶⁴ Aristoteles bestimmt hier die Möglichkeit eines Geisteswesens, der Vernunft als νοῦς⁶⁵, welches als „ein ewiges, unbewegtes, von dem Sinnlichen getrennt selbständig existierendes Wesen“⁶⁶ bestimmt ist, welches in der überzeitlichen Wirklichkeit geistiger Tätigkeit besteht.

Dem liegt in der *Metaphysik*, deren Ausführungen hier beispielhaft als ein wichtiger Bezugspunkt der Darstellung Eckharts nachvollzogen werden können, zunächst die Annahme eines überzeitlich seienden Prinzips der Bewegung zugrunde. Aristoteles betont, Bewegung entstehe als solche nicht erst in der Zeit, ebenso wenig wie das Sein der Zeit ihrem Erleben nachgeordnet sein könne. Beide müssten vielmehr immer als Wirkliche jederzeit gegeben sein: „Unmöglich aber kann die Bewegung entstehen oder vergehen; denn sie war immer. Ebensowenig die Zeit; denn das Früher und Später ist selbst nicht möglich, wenn es keine Zeit gibt.“⁶⁷ Auch sei eine Bewegung denkbar, welche ihrem Wesen nach zwar Bewegung sei, sich aber nicht in einer Veränderung des Ortes des Bewegten äußere.⁶⁸ Aristoteles schließt, die Prinzipien der Bewegung und der

⁶⁴ Vgl. Panzig, *Gelâzenheit und abegescheidenheit*, 106.

⁶⁵ Vgl. beispielsweise Aristoteles, *Metaphysica* XII, 7; 1073a 26–28: καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωῆ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ’ αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδιός. Die *Metaphysik* wird zitiert nach: *Aristotle’s Metaphysics*, hg. v. William David Ross, 2 Bde., Oxford 1924. Vgl. für eine differenzierte Analyse des Zusammenhangs zwischen der aristotelischen Konzeption des νοῦς und den Überlegungen Eckharts Langer, „Seelengrund“, 89–92. Der Annahme Langers, „an die Stelle der wirkenden Vernunft“ trete gänzlich „die leidende Vernunft und die Erfahrung des Wirkens Gottes im Seelengrund“ (ebd., 100), muss im Kontext von Eckharts Lehre der Abgeschiedenheit zugestimmt werden. Bettet man die Konzeption aber in den größeren Kontext eines Lebensvollzuges aus der Einheit geistiger Tätigkeit ein, so wird ersichtlich, dass Eckhart die von Langer aufgerufene Opposition in anderen Kontexten konzeptuell übersteigt. Vgl. u. a. die Überlegungen zum Lebensvollzug des Menschen aus der Einheit geistiger Tätigkeit mit Blick auf die Darstellung der Predigt Q 86 in Kapitel III.3.

⁶⁶ Aristoteles, *Metaphysica* XII, 7; 1073a 3–5: ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις αἰδιός καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερόν ἐκ τῶν εἰρημένων. Die Übersetzung folgt der Ausgabe *Aristoteles’ Metaphysik. Zweiter Halbband: Bücher VII (Z)–XIV (N)*, in der Übers. v. Hermann Bonitz, neu bearb., mit Einl. und Komm. hg. v. Horst Seidl, gr. Text i. d. Ed. v. Wilhelm Christ, Hamburg 1980, hier 257.

⁶⁷ Aristoteles, *Metaphysica* XII, 6; 1071b 6–9. ἀλλ’ ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι αἰεὶ γὰρ ἦν, οὐδὲ χρόνον. οὐ γὰρ οἶόν τε τὸ πρότερον καὶ ὕστερον εἶναι μὴ ὄντος χρόνου. Übersetzung Hermann Bonitz, 249.

⁶⁸ Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* XII, 7; 1072b 4–8: εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν, ὥστ’ εἰ ἡ φορὰ πρώτη ἡ ἐνέργειά ἐστιν, ἢ κινεῖται ταύτη γε ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, κατὰ τόπον, καὶ εἰ μὴ κατ’ οὐσίαν· ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινούν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνέργειά ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς. In der Übersetzung bei Bonitz heißt es: „Wenn nun etwas bewegt wird, so ist es möglich, daß es sich auch anders verhalte. Wenn also Ortsbewegung die erste Wirklichkeit (wirkliche Tätigkeit) insofern ist, als das Bewegte in Bewegung ist, so ist insofern auch möglich, daß es sich anders verhalte, nämlich dem Orte, wenn auch nicht dem Wesen nach. Nun gibt es aber etwas, was ohne bewegt zu werden, selbst bewegt und in Wirklichkeit (in wirklicher Tätigkeit) existiert; bei diesem ist also auf keine Weise möglich, daß es sich anders verhalte.“ (255)

Zeit seien unabhängig von einer objektbezogenen Realisierung wirklich. Die gemeinte Bewegung ist entsprechend, im Kontrast zur Zeit der bewegten Objekte, die zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort sind, überzeitlich zu denken, sie ist „also ebenso stetig wie die Zeit, da diese entweder dasselbe ist wie die Bewegung oder eine Affektion derselben“⁶⁹. Beide, Zeit und Bewegung, stellen das für Entstehen, Bestehen und Vergehen der Welt notwendige „Vermögen der Veränderung“⁷⁰ dar, welches als ein „Prinzip des Bewegens und Hervorbringens“⁷¹ die zeitliche Folge aus der Unableitbarkeit der Bewegung erklärt. In der aristotelischen Konzeption wird dieses Prinzip als so genannter ‚unbewegter Beweger‘ beschrieben.⁷² Zugleich – und diese Überlegung überrascht im Kontext der aristotelischen Philosophie, welche mit der Kategorienlehre gegenüber Platon gerade die Materiegebundenheit von Bezugswerten der Erfahrung wie Zeit und Bewegung hervorhebt – betont Aristoteles hier, ein solches Prinzip müsse aufgrund seiner Überzeitlichkeit „ohne Stoff sein“⁷³.

Die Erklärung des Gedankens folgt auf dem Fuß und liegt in einer Besonderheit der verwendeten Termini bei Aristoteles begründet. Das beschriebene Prinzip, so betont Aristoteles, müsse gegenüber dem nur Möglichen und innerhalb der ihm eigenen überzeitlichen Bewegung „der Wirklichkeit nach sein“⁷⁴. Aristoteles sucht dabei den Wortsinn einer solchen ‚Wirklichkeit‘ als ‚Tätigkeit‘ oder ‚Bewegung‘ zu betonen – es ist ihm nicht allein um eine zu verwirklichende Aktualität des obersten Prinzips, als ἐνέργεια gegenüber der Potentialität der δύναμις, zu tun. Die Darstellung in der *Metaphysik* verbindet entsprechend verschiedene Bezeichnungen aus dem Feld der ἐνέργεια mit Beschreibungen der κίνησις. So wird deutlich, dass sich die Aktualität des obersten Prinzips für Aristoteles nicht aus dessen stofflicher Wirklichwerdung zu einem bestimmten Zeitpunkt speist. Vielmehr sei der ‚unbewegte Beweger‘ immer schon ‚wirklich‘ im Wortsinne, sein Wesen bestimme sich aus der tätigen, geistigen Bewegung und damit der wirkenden Bezugnahme auf etwas hin. Hermann Bonitz sucht

⁶⁹ Aristoteles, *Metaphysica* XII, 6; 1071b, 9–10: καὶ ἡ κίνησις ἄρα οὕτω συνεχῆς ὡσπερ καὶ ὁ χρόνος ἢ γὰρ τὸ αὐτὸ ἢ κινήσεώς τι πάθος. Übersetzung Hermann Bonitz, 249.

⁷⁰ Aristoteles, *Metaphysica* XII, 6; 1071b 15–16: δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν. Übersetzung Hermann Bonitz, 249.

⁷¹ Aristoteles, *Metaphysica* XII, 6; 1071b, 12: εἴ ἐστι κινήτικόν ἢ ποιητικόν. Übersetzung Hermann Bonitz, 249.

⁷² Vgl. zu einer pointierten Darstellung dieses Konzeptes u. a. Aristoteles, *Metaphysica* XII, 8; 1073a. Die Überlegungen distanzieren sich deutlich von einer Auffassung von Zeit oder Bewegung im Sinne der platonischen Ideenlehre, welche beide Momente im Sinne eines formhaft Möglichen, erst in der Materie beispielsweise des bewegten Menschen zur Wirklichkeit findenden Seienden begreift. Bei Aristoteles ist das oberste Prinzip als wesentlich Wirkliches ontologisch allem nur möglich Seienden übergeordnet.

⁷³ Aristoteles, *Metaphysica* XII, 6; 1071b, 20–21: ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τάς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης. Übersetzung Hermann Bonitz, 249.

⁷⁴ Aristoteles, *Metaphysica* XII, 6; 1071b 22: ἐνέργεια ἄρα. Übersetzung Hermann Bonitz, 251.

in seiner Übersetzung der *Metaphysik* eine solche Auffassung der Bezeichnung ἐνέργεια als Wirklichkeit im Sinne der wirkmächtigen Bewegung mit den verwandten Wendungen der ‚Wirklichkeit‘ sowie der ‚wirklichen Tätigkeit‘ wiederzugeben:

Denn wie soll etwas bewegt werden, wenn nicht eine Ursache in wirklicher Tätigkeit [ἐνέργεια αἴτιον] vorhanden wäre? Denn es kann der Stoff nicht sich selbst in Bewegung setzen, sondern dies tut die Baukunst, und ebensowenig kann die Menstruation oder die Erde sich selbst bewegen, sondern das tut der Same oder der Keim. [...] Also war nicht eine unendliche Zeit Chaos oder Nacht, sondern immer dasselbige, entweder im Kreislauf oder auf eine andere Weise, sofern die Wirklichkeit dem Vermögen vorausgeht. Wenn nun immer dasselbe im Kreislauf besteht, so muß etwas bleiben, das gleichmäßig in wirklicher Tätigkeit ist.⁷⁵

Mit dem Zusammenhang von Wirklichkeit und Bewegung betont Aristoteles zudem wiederholt die Überzeitlichkeit einer solchen Bewegung in ἐνέργεια. Der Text nimmt auf die auch zeitliche Unbegrenztheit der Wirksamkeit des bewegenden Prinzips Bezug: „Denn die unendliche Zeit hindurch bewegt es, nichts Begrenztes aber hat ein unbegrenztes (unendliches) Vermögen.“⁷⁶ Damit ist auch die Relation des obersten Bewegungsprinzips zu den bewegten Elementen angesprochen. Der unbewegte Beweger wirke in Bezug auf sich selbst, aber auch auf dasjenige, was er bewege. Das Bewegte wiederum beziehe sich zurück auf das oberste Prinzip, könne die Bewegung aber auch an Drittes weitergeben. Der erste Beweger, so ein wichtiger Gedanke metaphysischer Kosmologie, der auch den Gottesbegriff der christlichen Theologie trägt, ist so dezidiert das Prinzip auch seiner eigenen Bewegung. Der Beweger sei „wieder sich selbst wie jenem anderen Ursache der Bewegung“⁷⁷.

⁷⁵ Aristoteles, *Metaphysica* XII, 6; 1071b 29–1072a 10: οὐ γὰρ ἡ γε. ὅλη κινήσει αὐτὴ ἐαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική, οὐδὲ τὰ ἐπιμήνια οὐδ' ἡ γῆ, ἀλλὰ τὰ σπέρματα καὶ ἡ γονή. [...] ὥστ' οὐκ ἦν ἄπειρον χρόνον χάος ἢ νύξ, ἀλλὰ ταῦτα αἰεὶ ἢ περιόδῳ ἢ ἄλλως, εἴπερ πρότερον ἐνέργεια δυνάμει. εἰ δὴ τὸ αὐτὸ αἰεὶ περιόδῳ, δεῖ τι αἰεὶ μένειν ὡσαύτως ἐνεργεῖν. Übersetzung Hermann Bonitz, 251. Einen solchen Charakter der überzeitlichen Bewegung, des Kreislaufs der ‚Wirklichkeit‘ im Wortsinne, hat auch Eckhart in der zitierten Predigt Q 15 gefasst. In seiner Darstellung des überzeitlichen Ein- und Ausströmens göttlichen Wesens in den abgeschiedenen menschlichen Geist übernimmt Eckhart das aristotelische Gedankengut.

⁷⁶ Aristoteles, *Metaphysica* XII, 7; 1073a 7–8: κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον, οὐδὲν δ' ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον. Übersetzung Hermann Bonitz, 256–257.

⁷⁷ Aristoteles, *Metaphysica* XII, 6; 1072a 14–15: πάλιν γὰρ ἐκεῖνο αὐτῷ τε αἴτιον καὶ κείνῳ. Übersetzung Hermann Bonitz, 252–253.

Aristoteles schließt aus dieser Überlegung die Priorität des unbewegten Bewegers vor allem anderen Seienden: „Also vorzüglicher ist das erste; denn es war ja Ursache der ewig gleichen Bewegung, der verschiedenen Bewegung Ursache war das andere.“⁷⁸ Jede Bewegungsursache, die gegenüber dem ersten Prinzip besteht, ist damit im Umkehrschluss defizitär: Die eigene Bewegung ist allein aus der Bewegung des unbewegten Bewegers zu erklären. Dieser Annahme entsprechend stellt Aristoteles über die geistige Tätigkeit im Allgemeinen und die theoretische Betrachtung als „das Angenehmste und Beste“ schließlich die folgenden Überlegungen an:

Die Vernunfttätigkeit an sich aber geht auf das an sich Beste, die höchste auf das Höchste. Sich selbst erkennt die Vernunft in Ergreifung des Intelligiblen; denn intelligibel wird sie selbst, den Gegenstand berührend und erfassend, so daß Vernunft und Intelligibles daselbe sind. Denn die Vernunft ist das aufnehmende Vermögen für das Intelligible und das Wesen. Sie ist in wirklicher Tätigkeit, indem sie das Intelligible hat. Also ist jenes noch in vollere Sinne göttlich als das, was die Vernunft Göttliches zu haben scheint, und die Betrachtung (theoretische Tätigkeit) ist das Angenehmste und Beste.⁷⁹

Aristoteles bevorzugt innerhalb einer solchen Hierarchie dabei jedes geistige Tun und die Bezugnahme auf das dem Betrachteten Wesentliche: Insofern auch die menschliche geistige Tätigkeit dem Wesen des obersten Bewegungsprinzips gleicht, ist sie anderen Formen menschlichen Tuns vorzuziehen.⁸⁰ Die Orientierung und Erfüllung aus sich selbst birgt die „Lust“ des Tätigseins wesentlich in sich. Aristoteles führt diesen Zusammenhang wie folgt aus:

Sein Leben aber ist das beste, und wie es bei uns nur kurze Zeit stattfindet, da beständige Dauer uns unmöglich ist, so ist es bei ihm immerwährend. Denn seine Wirklichkeit (wirkliche Tätigkeit) ist zugleich Lust. Und deshalb ist Wachen, Wahrnehmen, Vernunfttätigkeit das Angenehmste und durch diese erst Hoffnungen und Erinnerungen.⁸¹

⁷⁸ Aristoteles, *Metaphysica* XII, 6; 1072a 15–17: οὐκοῦν βέλτιον τὸ πρῶτον· καὶ γὰρ αἴτιον ἦν ἐκεῖνο τοῦ αἰεὶ ὡσαύτως τοῦ δ' ἄλλως ἕτερον, τοῦ δ' αἰεὶ ἄλλως ἀμφοῦ ἀπλοῦν. Übersetzung Hermann Bonitz, 253.

⁷⁹ Aristoteles, *Metaphysica* XII, 7; 1072b 18–24: ἡ δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίνεταί τιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητὸν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὁ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἀριστον. Übersetzung Hermann Bonitz, 257.

⁸⁰ Aristoteles festigt damit die Vorstellung einer Vorrangstellung der Philosophie als theoretischer Betrachtung gegenüber dem praktischen Tun des Menschen in der *vita activa*. Zwar kann man die aristotelischen Überlegungen auch aus der *Nikomachischen Ethik* als Einbindung theoretischer Betrachtung in praktische Lebenszusammenhänge verstehen, doch ändert das nichts an der hier angestellten Überlegung, höchster Sinn menschlichen Lebens sei allein im philosophischen Tun zu finden.

⁸¹ Aristoteles, *Metaphysica* XII, 6; 1072 b 14–18: διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον οὕτω γὰρ αἰεὶ ἐκεῖνο· ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον, ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου καὶ διὰ τοῦτο ἐργήγορας αἰσθησις νόησις ἥδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνήμαι διὰ ταῦτα. Übersetzung Hermann Bonitz, 255–257.

Mit allen eingeführten Bestimmungen – der Immaterialität des obersten Prinzips, dessen Wesen aus der Wirklichkeit geistiger Tätigkeit sowie aus der Bewegung in Überzeitlichkeit und eigener Erfülltheit bestimmt ist – gerät schließlich der Begriff des Einfachen zu einem wichtigen Moment schon der Kosmologie und Intellektlehre des Aristoteles, ohne dass ein solcher Begriff hier eigens näher bestimmt würde. So führen alle angeführten Bestimmungen des obersten Prinzips zu der Beobachtung, dass ein solches als wesentlich unbestimmt zu fassen sei: Die Trennung von aller Materie meint auch eine Freiheit von jeglicher akzidenteller Bestimmung, insbesondere von einer Bestimmung in zeitlicher Verortung oder von einem eigenen, der überzeitlichen Bewegung äußerlichen Ziel.⁸² Der ‚unbewegte Bewegter‘ trägt, so kann man die oben dargelegten Überlegungen zum Wesen aus Tätigkeit mit einem weiteren philosophischen Terminus wenden, sein ‚Ziel‘ vielmehr in sich, sein Wesen ist ἐντελέχεια, „vollendete Wirklichkeit dieses Seienden“⁸³. Das oberste Prinzip ist, in seiner Einfachheit, ‚nur‘ wirkliche Bewegung.

Der Gedanke der wesentlichen Einfachheit des obersten Prinzips führt Aristoteles schließlich zu der Frage, ob „nur *ein* solches Wesen anzunehmen ist oder deren mehrere“⁸⁴ – und damit zu der eingangs bereits benannten Frage verschiedener *substantiae separatae*, auf welche sich schließlich Eckhart in der Wendung der *abgeschaidnen gaisten* in der Predigt Q 15 bezieht. Im Anschluss an Überlegungen Platons und eigene kosmologische Beobachtungen differenziert Aristoteles in der *Metaphysik* verschiedene immaterielle Geistwesen, die als ebenfalls bewegende, aber nicht überzeitliche Intellekte die Tätigkeit des ersten Prinzips ergänzen. Ein solcher Zusammenhang von Intellekten bildet, dies sei nur am Rande bemerkt, das Kerngerüst antiker Kosmologie, wird hier doch eine Übertragung der Bewegung des unbewegten Bewegers durch die hierarchisch gestuften Intellekte in eine Ordnung des Kosmos entworfen, die sich in der überzeitlich kreisenden Bewegung der Planeten in den Himmelssphären darstellt. Unter dem obersten Prinzip der unbewegten Bewegung sieht Aristoteles dabei alle möglichen Sphären unter einem Himmel vereint.⁸⁵

⁸² Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* XII, 8; 1074a. In der Übersetzung von Hermann Bonitz heißt es: „Das erste Sosein aber hat keinen Stoff, denn es ist Vollendung (Wirklichkeit).“ (265) Vgl. zum Begriff der Entelechie und dem Zusammenhang mit ἐνέργεια sowie der scholastischen Lehre von Akt und Potenz Heribert Maria Nobis, „Entelechie“, HWPPh II, Darmstadt 1972, 506–509.

⁸³ Langer, „Seelengrund“, 75.

⁸⁴ Aristoteles, *Metaphysica* XII, 8; 1073a 14–15: Πότερον δὲ μίαν θετέον τὴν τοιαύτην οὐσίαν ἢ πλείους, καὶ πόσας, δεῖ μὴ λανθάνειν. Übersetzung Hermann Bonitz, 259.

⁸⁵ Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* XII, 7; 1072a–1074a. Insgesamt unterscheidet Aristoteles hier 55 Sphären und ebenso viele Intellekte: „So groß also mag die Anzahl der Sphären sein; dann ist mit Wahrscheinlichkeit die Anzahl der Wesen und der unbeweglichen sowie der sinnlich wahrnehmbaren Prinzipien ebenso groß zu setzen.“ (Übersetzung Hermann Bonitz, 263–65) Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* XII, 8; 1074a 14–17: τὸ μὲν οὖν πλήθος τῶν σφαιρῶν ἔστω τοσοῦτον, ὥστε καὶ τὰς οὐσίας καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς ἀκινήτους καὶ τὰς αἰσθητὰς

Eckharts Predigt Q 15 führt nun in der Darstellung der geistigen Abgeschiedenheit die wichtigsten Momente der aristotelischen Konzeption zusammen. Die zitierte Passage spielt sowohl auf das Verständnis der Einfachheit göttlichen Wesens als auch auf dessen überzeitliche Bewegung in geistiger Tätigkeit und die Möglichkeit der Relation verschiedener Intellekte an. Eckhart eröffnet den Text mit der These, dass nur derjenige, der sich aus seinem kreatürlichen Dasein zurückgezogen habe, in der Lage sei, in einer Weise ontologisch aufzufassender Wesentlichkeit zu sich selbst zu finden: *der alsus us gegangen wâr sin selbes, der sol im selber aigenlich wider geben werden.*⁸⁶ Zielsetzungen außerhalb des göttlichen Willens sind zu vernachlässigen, um in der daraus resultierenden Unbestimmtheit der reinen Bewegung in die Einheit mit Gott zu finden, wobei ein solcher ‚Weg‘ in die Einheit als ebenso überzeitlich dynamische Bewegung wie die Bewegung geistiger Tätigkeit zu verstehen ist.⁸⁷ Die schon für Aristoteles aufgewiesene Annahme eines wesentlich unbestimmten ersten Prinzips, eines im Wortsinne ‚einfachen‘ Gottes, ist es dabei, was Eckharts Forderung nach Abgeschiedenheit als Forderung christlicher Ethik begründet: „Meister Eckharts in der Tradition des Neuplatonismus gründende Unterscheidung zwischen dem reinen und einfachen Sein, dem ‚esse purum et simplex‘ einerseits und dem einzelhaften, vielheitl. Dies-und-das-Sein, dem ‚esse hoc et illud‘ andererseits“, so führt Karl Albert den Zusammenhang aus, „führt im Spirituellen zu der Forderung, sich von allen ird. Dingen und allem Ichhaften durch Überwindung des Eigenwillens zu trennen, um damit Abgeschiedenheit und G[elassenheit] zu erreichen.“⁸⁸ Der dann in Abgeschiedenheit stehende Mensch, so führt Albert weiter aus, „der sich von allem ‚diz und daʒ, von allem ‚hoc et hoc‘ befreit hat, ist mit dem vom Einzelsein geschiedenen Sein selbst und dadurch mit Gott ver-

τοσαύτας εὐλογον ὑπολαβεῖν τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀφείσθω τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν. Die kosmologischen Überlegungen, kritisch an Platons Überlegungen im *Timaios* anschließend, bilden das Grundgerüst der Emanationslehre als Stufenordnung, wie sie vor allem im Neuplatonismus ausgearbeitet wird. Die konkrete Benennung der Geistwesen, welche Eckhart mit der Beschreibung der Engel in Q 15 vornimmt, geht aber auf eine Interpretation der *substantiae separatae* in der Scholastik zurück. Vgl. Panzig, *Gelâzenheit und abegescheidenheit*, 106.

⁸⁶ Meister Eckhart, *Homo quidam nobilis*, DW I, 244. Vgl. die fast wortgleiche Formulierung ebd., 246 und im hier folgenden Zitat.

⁸⁷ Vgl. in anderem Kontext, aber gleichem Sinne Susanne Köbele, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache*, Tübingen/Basel 1993, 133; Bezug nehmend auf Meister Eckhart, *Unus deus et pater omnium*, DW I, 359: „Das Bild des ‚Sich-Hineinwerfens in Gott‘ kennzeichnet die Unio als unendlichen Prozeß, die Einheit als dynamische Einheit; auch die periphrastische Verbform betont den durativen Charakter des Vorgangs (*ist ... sich werfende*). Jedoch schließt der dynamische Aspekt die Dynamik eines sukzessiven Weges nicht ein: Die Bild-Vorstellung verkürzt den Weg zugleich auf den Umschlagspunkt.“

⁸⁸ Karl Albert, „Gelassenheit“, in: *Lexikon des Mittelalters*, hg. v. Robert-Henri Bautier, Robert Auty und Norbert Angermann (im Folgenden: LMA), Bd. IV, München/Zürich 1989, 1198.

eint⁸⁹. Allein im göttlichen Wesen findet sich für Eckhart so die Ruhe der göttlichen Einfachheit, die dabei der höchsten Bestimmung aller Kreaturen gleichkommt. Der von ihm formulierte Gedanke ist so einfach wie ‚verlockend‘: Wer eigenmenschliche Bestimmungen aufgeben könne, stehe in der überzeitlichen Gegenwart dieser Einfachheit und damit in einer offenen Freiheit des Göttlichen.

Eckhart wiederholt also – übrigens fast wörtlich – die These einer notwendigen Aufgabe kreatürlicher Bezüge, mit der er die Predigt eröffnet hatte. Ergänzend werden jetzt aber jene Bestimmungen herangezogen, die in der Analyse der aristotelischen Überlegungen bereits begegnet sind. Auch in der Darstellung Eckharts finden sich Überlegungen zu Wesentlichkeit (*aigenlicher*), überzeitlicher Gegenwart (*in dem gegenwertigen nu*), Einfachheit (*ainikait*) und damit zur Lösung von akzidentellen, kreatürlichen Bezügen:

Der alsus usgegangen wære sin selbes, der sôlti im selber aigenlicher wider geben werden. vnd âllu ding, als er su gar gelassen hat in der manigualtikait, das wirt im alzemal wider in der ainualtikait, wan er sich selber vnd âllu ding in dem gegenwertigen nu der ainikait vindet. vnd der alsus usgegangen wære, der kâm vil adelicher hain, denn er us gegangen was. Dirre mentsch lebt nu in ainer ledigen frihait vnd in ainer lutern blosheit, wan er enhat sich enkainer ding ze vnderwinden noch an ze nemende lutzel noch vil; wan alles das gottes aigen ist, das ist sin aigen.⁹⁰

Ausgehend von dieser eher allgemeinen Darstellung eines Menschen in der Abgeschiedenheit führt Eckhart, wie zuvor Aristoteles, die intellektuelle Tätigkeit des Menschen als dessen bestimmendes Wesensmerkmal an. Er nennt, hier übrigens im Textverlauf erstmalig, den Philosophen als Gewährsmann der Konzeption, wenn er auf den Menschen als vernunftbegabtes Lebewesen eingeht.⁹¹ Die aristotelische Bestimmung wird von Eckhart dann konkret mit dem Konzept geistiger Abgeschiedenheit verbunden: Die Möglichkeit eines Daseins als vernunftbegabter Mensch, der *allu bild und form* zu ‚verstehen‘ in der Lage sei, gründe sich darin, zu diesen Formen in ein Abstandverhältnis gelangen zu können. Je mehr der Mensch sich von aller Formhaftigkeit und Materie entferne, je besser er also *abegescheiden* sei, umso mehr sei er wesentlich Mensch, nach dessen höchster Möglichkeit der Vernunftbegabung:

Ein vernunftiger mentsch ist, der sich selber vernunfteklichen verstat vnd in im selber abgescuiden ist von allen materien vnd formen. ie me er abgescuiden ist von allen dingen und in sich selber gekeret, ie me er âllu ding clarlich und vernunfteklich bekennet in im selber sunder uskeren: ie me es ain mentsch ist.⁹²

⁸⁹ Karl Albert, „Abgeschiedenheit“, LMA I, München/Zürich 1980, 42.

⁹⁰ Meister Eckhart, *Homo quidam nobilis*, DW I, 246.

⁹¹ Vgl. Meister Eckhart, *Homo quidam nobilis*, DW I, 249.

⁹² Meister Eckhart, *Homo quidam nobilis*, DW I, 250.

Gegenüber der aristotelischen Philosophie nimmt Eckhart dabei mit der Wahl der Terminologie der Abgeschiedenheit zwei wichtige Schwerpunktsetzungen vor: Die eher allgemeine Beschreibung des Geistes in der ihm wesentlichen Tätigkeit, welche Aristoteles in der Bezeichnung der ἐνέργεια fasst, wendet sich im Kontext der Predigt zur Frage nach der Ermöglichung einer solchen Tätigkeit in der Einheit mit Gott. Wie kann die defizitäre, weil menschliche Seele zu einer Einheit mit der Einfachheit göttlicher Natur finden? Und, für Eckhart zentral: Es ist erst die – nicht mit einfachen Mitteln zu bewerkstelligende – Aufgabe eigenschlicher Bezüge, das *abescheiden* im Wortsinne also, welches den menschlichen Geist für eine solche Einheit bereit macht. Damit ist auch ein dezidiert christlicher Gehalt der eckhartischen Konzeption der Abgeschiedenheit gegenüber einer reinen Übernahme intellektphilosophischer Konzepte aufgewiesen: Erst die eigene, aber aus Gott ermöglichte Bewegung des *abescheidens* führt den christlichen Menschen zurück zu Gott und dort zur Überformung des menschlichen Geistes durch die göttliche Wirkmacht im *gelâzen sîn*.⁹³ Gott erfüllt den Seelengrund mit der höchsten Form geistiger Tätigkeit. Diese geistige Tätigkeit aber, so hat es schon die Analyse der aristotelischen *Metaphysik* erwiesen, ist die einzig wesentlich sinnhafte, das menschliche Dasein erfüllende Tätigkeit, ihre ἐνέργεια. Die Abgeschiedenheit wird erneut als eine Bestimmung einsichtig, welche die Möglichkeit einer Einheit des Menschen mit Gott und der daraus resultierenden Seinserfüllung fasst. Sie leistet damit, wie Burkhard Hasebrink den Gedanken ausführt, „genau die Verknüpfung von intellekttheoretischer und anthropologischer Perspektive [...], die für Eckhart so spezifisch ist“⁹⁴.

Der ‚Ort‘ des abgeschiedenen Menschen

Diese Darstellung der Erfülltheit menschlichen Daseins aus der geistigen Tätigkeit in der Einfachheit Gottes ist nicht zuletzt eng verzahnt mit der Thematisierung des ‚Ortes‘ geistiger Perspektivnahme in Abgeschiedenheit. Gegenüber der doppelten gedanklichen Bewegung, welche Eckhart im Begriff der Gelassenheit fasst, ist in Überlegungen zur Abgeschiedenheit rein sprachlich gesehen zunächst die Aufgabe äußerlicher Bezüge angesprochen. Anders als die Bezeichnung der *gelâzenheit* betont die Wortbildung mit der Präposition *abe* deutlich

⁹³ In der deutschsprachigen Predigt *In his, qui patris mei sunt, oportet me esse* (Q 104 A) sagt Eckhart über das Wirken des *intellectus agens* Gottes als *würkende vernunft* im Geist des abgeschiedenen Menschen: *Sehet, allez daz diu würkende vernunft tuot an einem natürlichen menschen, daz selbe und verre mê tuot got an einem abegescheiden menschen. Er nimet im abe die würkende vernunft und setzet sich selber an ir stat wider und wücket selber dâ allez daz, daz diu würkende vernunft solte wüken.* (DW IV.1, 587)

⁹⁴ Burkhard Hasebrink, „Selbstüberschreitung der Religion in der Mystik. ‚Höchste Armut‘ bei Meister Eckhart“, in: *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur* 137/3 (2015), 446–460, 455. Hasebrink bezieht sich hier auf das Konzept geistiger Armut, der Gedanke lässt sich aber auf das Konzept der Abgeschiedenheit übertragen.

den Aspekt der räumlichen Bewegung des Menschen ‚von etwas weg‘. Auch bedingt die Verwendung der Präposition in Verbindung mit Verbformen des *scheiden* gegenüber Beschreibungen des *lâzen* oder der *gelâzenheit* eine Dopplung einer solchen Richtungsangabe, so beispielsweise im Verbum *abe-scheiden*, wo schon in der Grundform *scheiden* die Bewegung der Trennung angezeigt ist.⁹⁵ Überträgt man ein solches Wortverständnis auf das Abstraktum *abegescheidenheit*, so könnte die Bezeichnung eine scheinbar dauerhafte Bindung des gelassenen Menschen an einen ‚entfernten Ort‘ bezeichnen. Jede ‚Bewegung‘ in Abgeschiedenheit und ein ‚Ort‘ des abgeschiedenen Geistes aber, so macht Eckhart analog zu den Bestimmungen gelassenen Handelns wiederholt deutlich, sind gerade unabhängig von kreatürlichen Bezügen zu denken. Die Bezeichnung *abegescheidenheit* impliziert vielmehr den „zustand, in welchem man von allem äusserlichen losgetrennt ist“⁹⁶, also auch von jeder Vorstellung eines äußerlich konkret bestimmbareren Ortes, an den es sich zu bewegen gelten könnte. Der ‚Ort‘ der Abgeschiedenheit ist entsprechend mit Burkhard Hasebrink „nicht auf eine Topographie des entlegenen Ortes, auf einen anderen Raum abseits der sozialen Welt“⁹⁷ zu beziehen. Vielmehr wird, so schon in den *Erfurter Reden*, der „Leitbegriff der ‚Abgeschiedenheit‘ enträumlicht und damit das Prinzip exklusiver Räume des Heils relativiert“⁹⁸. Damit steht das Konzept unter anderem in dem frühen Text in jener scheinbar paradoxen Übersteigerung, die für die Gelassenheitslehre bereits thematisiert wurde: Sich von äußerlichen Bezügen zu lösen meint auch, die Intention einer solchen Loslösung gerade aufzugeben und sich derart zu befähigen, in jedem äußeren Kontext in die Abgeschiedenheit zu finden. In der Bewegung des *abescheidens* wird also nicht ein Ort als solcher aufgegeben, sondern vielmehr seine Bedeutung für den Menschen suspendiert. Die Haltung der Abgeschiedenheit, so lässt sich der Gedanke wiederum mit Hasebrink prägnant zusammenfassen, „wird vom Phänomen räumlicher Distanz und religiöser Weltflucht zu einer mentalen Einstellung in der Welt, wobei sie zugleich jede Form einer Einstellung übersteigt“⁹⁹.

Die Bewegung einer Loslösung von äußerlichen Bestimmungen impliziert in den Texten Eckharts also den wichtigen Gedanken, dass eine Aufgabe äußerlicher Bezugnahmen nicht als Bewegung zwischen konkreten Orten, etwa weltlichen und geistlichen Lebensräumen, ja nicht einmal zwischen einem ‚Außen‘

⁹⁵ Vgl. die Erläuterung des Lemmas *scheiden* in Lexer II, 684: „*scheiden, sondern, trennen, segregare, separare*“.

⁹⁶ So die wortgleichen Ausführungen zu den einzigen Belegen in mystischer Literatur und verschiedenen Predigten in den Artikeln zu *abe-gescheidenheit* in Lexer I, 8 und BMZ II.2, 99b.

⁹⁷ Burkhard Hasebrink, „Die Anthropologie der Abgeschiedenheit. Urbane Ortlosigkeit bei Meister Eckhart“, in: Freimut Löser/Dietmar Mieth (Hg.), *Meister Eckhart im Original*, Stuttgart 2014 (= Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 7), 139–154, hier 140.

⁹⁸ Hasebrink, „Anthropologie der Abgeschiedenheit“, 153.

⁹⁹ Hasebrink, „Selbstüberschreitung der Religion in der Mystik“, 454.

und einem ‚Innen‘ menschlicher Erfahrungsräume realisiert werden könne. Dies mag zunächst unverständlich erscheinen, stellen die Darstellungen Eckharts doch häufig wörtlich eine Perspektive des vermeintlich ‚Inneren‘ gegenüber dem Problem weltlicher Verstricktheit vor. So finden sich beispielsweise in den *Erfurter Reden* zahlreiche Belege, die eine entsprechende Trennung nahelegen. Der Geist des Menschen wirkt hier beispielsweise *inniclich*¹⁰⁰, die Gelassenheit soll *von innen und von ûzen*¹⁰¹ geübt werden. Als ‚Problemfall‘ wird zudem derjenige verstanden, *wem alsô in der wârheit got niht innen enist, sunder alles got von ûzwendic muoz nemen*¹⁰².

Zwar bedient sich Eckhart tatsächlich dieser Zusammenhänge, er macht aber zugleich anhand verschiedener Überlegungen deutlich, dass er eine Unterscheidung von ‚Innen‘ und ‚Außen‘ und damit ein Verständnis von Abgeschiedenheit im Sinne der Aufgabe konkreter Orte gerade suspendiert wissen will. Dies gilt wiederum bereits für einen so frühen Text wie die *Erfurter Reden*, aber auch für spätere deutschsprachige Predigten. Sich ‚abzuseiden‘, ‚abzuschälen‘ oder ‚abgeschieden zu sein‘ bedeutet für Eckhart zunächst in erster Linie, von menschlichen oder in einem allgemeineren Sinne kreatürlichen Setzungen Abstand zu nehmen. Damit können weltliche Begehrlichkeiten, ökonomische Ziele, aber auch Wertungen gemeint sein. Wer *abegescheiden ist*¹⁰³, so führt Eckhart den Gedanken beispielsweise in der für die Thematik der Seelenruhe bedeutenden Predigt Q 7 anhand der Figur des Pharisäers aus, strebt nach keinem Ziel und hat keine eigene Vorstellung von den Vollendungsmöglichkeiten menschlichen Lebens – er ist derjenige, der gerade *umbe kein ende enweiz*¹⁰⁴. Die Perspektive der Abgeschiedenheit kann dann – dieser schon angedeutete Gedanke ist nicht zuletzt für alle hier folgenden Überlegungen zu Paradigmen der Muße geistiger Tätigkeit zentral – nicht die Perspektive eines entlegenen Ortes oder einer ‚inneren Erfahrung‘ sein. Vielmehr ist sie jene Perspektive, die auch Aristoteles in der Beschreibung der Einfachheit des ‚unbewegten Bewegers‘ fasst: Mit der Forderung nach einer Aufgabe äußerer Bezugnahmen ist eine Darstellung der Abgeschiedenheit als Ermöglichung einer besonderen Form geistiger, nicht ‚innerer‘ Tätigkeit des Menschen verbunden, die sich aus der radikalen Unbestimmtheit des abgeschiedenen Geistes heraus in jedem Kontext zu vollziehen vermag. Jede Bezugnahme auf das Innere ist, so fasst auch Burkhard Hasebrink den Gedanken, „nicht räumlich zu denken, sondern als Integration der abgeschiedenen Vernunft in den eigenen, göttlichen Grund“¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Meister Eckhart, RdU 6, DW V, 205.

¹⁰¹ Meister Eckhart, RdU 4, DW V, 196.

¹⁰² Meister Eckhart, RdU 13, DW V, 203.

¹⁰³ Meister Eckhart, *Populi eius qui in te est, misereberis*, DW I, 119.

¹⁰⁴ Meister Eckhart, *Populi eius qui in te est, misereberis*, DW I, 120.

¹⁰⁵ Hasebrink, „Anthropologie der Abgeschiedenheit“, 152.

Allgemeinere Ausführungen Eckharts, die konzeptionell sowohl im Zusammenhang der Abgeschiedenheit als auch der Gelassenheitslehre stehen, lassen die Konsequenzen einer solchen Aufgabe einer Unterscheidung innerer und äußerer Perspektivnahme erkennen – Konsequenzen, die der Besonderheit der eckhartischen Lehre einmal mehr Ausdruck verleihen. So führt Eckhart im Sinne der bereits dargelegten Momente der Abgeschiedenheit in den *Erfurter Reden* aus, der Mensch werde, gebe er seinen Eigenwillen und damit eine nur scheinbar existentielle Bindung an Äußerlichkeiten auf, erst frei für die Einheit mit dem göttlichen Wirken in der Welt. Erst die veränderte, geistige Perspektivnahme sei es, welche die eigentliche Intention des menschlichen Handelns darstelle, insofern sie die Einheit mit Gott vollziehen lasse. Je mehr der Mensch alle äußeren Bindungen aufgeben, je mehr werde er von Gottes Wirken erfüllt:

[A]ls vil dû ûzgâst aller dinge, als vil, noch minner noch mêr, gât got in mit allem dem sînen, als dû zemâle ûzgâst in allen dîngen des dînen. Dâ hebe ane, und daz lâz dich kosten allez, daz dû geleisten maht.¹⁰⁶

Eckharts Darstellung fasst zunächst scheinbar einen konkreten Rückzug von den äußerlichen Dingen. Dies legt den Verdacht nahe, dass es sich doch um eine Opposition des aufzugebenden Außen und einer anzustrebenden Haltung der Innerlichkeit handle. Doch ist ein solcher Rückzug des Menschen hier gerade nicht die entscheidende Pointe. Sofern es dem Menschen gelinge, sich der Dingwelt in seiner geistigen Bezugnahme zu entziehen, gehe, so führt Eckhart aus, ‚Gott ein‘ – wo hinein genau, bleibt aber zunächst unklar. Es ist möglich, zweierlei zu ergänzen: Gott vermag es, in die menschliche Seele einzugehen, aber auch in die äußere Dingwelt. Die kalkulierte unpräzise Darstellung Eckharts legt so beide Interpretationen nahe. Gott wird also für Eckhart auf eine sehr konkrete Weise weltlich, oder vorsichtiger ausgedrückt: Es ist göttliches Wirken, welches die Perspektivnahme des Menschen, aber auch das Sein der Dinge selbst bestimmt. Es gilt demnach auch, in der Haltung der Abgeschiedenheit die Präsenz der Dinge als Präsenz göttlichen Wirkens zu erkennen, anstatt sich von ihr zu entfernen. Die Bezugnahme des Menschen auf die äußere Welt ist in der Haltung der Abgeschiedenheit entsprechend stark verändert, aber gerade nicht suspendiert. Momente äußerer Verhaftung und Tätigkeit sind vielmehr mit einer Wendung Kurt Flaschs als ein bedeutender „Erfahrungsimpuls“¹⁰⁷ zu bezeichnen, insofern sie sich in einer von Gottes Wirken bestimmten Welt ereignen. Zunächst

¹⁰⁶ Meister Eckhart, RdU 4, DW V, 197.

¹⁰⁷ So Flasch, *Geburt der ‚Deutschen Mystik‘*, 115, im Rückgriff auf Schriften des Averroes und Dietrichs von Freiberg: „Der menschliche Intellekt, sagt Eckhart und zitiert dafür den Kommentator, sei als der unterste in der Rangordnung der Intellekte auf sinnliche Erfahrung und Vorstellungsbilder angewiesen. Eckhart spitzte die Formulierung dahin zu, der Mensch brauche die sinnliche Erkenntnis auf seinem ganzen Erkenntnisweg. Dieses naturtheoretische Interesse, dieser Erfahrungsimpuls, das ist Averroes, und das ist Dietrich im Werk Eckharts.“

ist damit die schiere Notwendigkeit von äußeren, die menschliche Erfahrung und Vorstellungskraft anregenden sinnlichen Eindrücken gemeint. Diese sind es, welche laut Eckhart in der geistigen Tätigkeit der Gelassenheit zu Momenten göttlichen Seins gewendet werden können. Entsprechend betont Eckhart im siebten Kapitel der *Erfurter Reden*: *Triuwen, niht alsô, daz der mensche selber iht werltliches oder unglîches wûrke, mêr: swaz im von ûzwendigen dingen zuovellet an sehenne und an hœrenne, daz sol er ze gote kêren*.¹⁰⁸ Momente äußeren Erlebens entfalten demnach für den gelassenen Menschen eine eminente Bedeutung, insofern sie die Möglichkeit geistigen Gotterlebens in sich tragen. Im gleichen Kapitel der *Erfurter Reden* bezieht sich Eckhart entsprechend deutlich auf die dem Menschen eigene Verhaftung im äußeren Tun, die nicht einfach aufgegeben werden könne. Äußere Werke, so können die Gedanken paraphrasiert werden, seien ebenso zahlreich in unseren Leben zu beobachten wie sie eben menschlich seien, so dass der Mensch lernen müsse, in allen äußeren Dingen Gott zu dienen und ‚ungehindert‘ durch äußere Begebenheiten, an jedwedem Ort in geistiger Abgeschiedenheit zu stehen. Hier heißt es: *Wan nû der mensche niht in disem lebene mac gesîn âne werk, diu menschlich sint, der vil ist, dar umbe sô lerne der mensche sînen got haben in allen dingen und ungehindert blîben in allen werken und steten*.¹⁰⁹ Über die bloße Tatsache einer den Menschen immer umgebenden Welt von Eindrücken und Tätigkeiten hinaus ist es für Eckhart dabei notwendig, sich mit dieser ühend auseinanderzusetzen. Eckhart betont, dass die Haltung der Gelassenheit gerade nicht durch eine rein äußerliche Absonderung von der alltäglichen Welt zu bewerkstelligen sei, sondern es vielmehr der geistigen Perspektivnahme bedürfe, die eine Trennung von äußerer und ‚innerer‘ Sphäre gerade unerheblich und letztlich unmöglich macht. Er führt diesen Sachverhalt mit Hilfe einprägsamer sprachlicher Bilder aus. Nicht eines Rückzuges in eine reale Einöde bedürfe der gelassene Mensch, sondern einer ‚inneren‘, einer geistigen Einöde: *Diz enmac der mensche niht gelernen mit vliehenne, daz er diu dinc vliuhet und sich an die einœde kêret von ûzwendicheit; sunder er muoz ein innerlich einœde lernen, swâ oder bi swem er ist*.¹¹⁰

¹⁰⁸ Meister Eckhart, RdU 7, DW V, 210–211.

¹⁰⁹ Meister Eckhart, RdU 7, DW V, 211. Eckhart bestätigt diese Ausführung in der für die Thematik einschlägigen Predigt Q 86, wo es heißt: *Nû wellent eteliche liute dar zuo komen, daz sie werke ledic sîn. Ich spriche: ez enmac niht gesîn.* (Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 492)

¹¹⁰ Meister Eckhart, RdU 6, DW V, 207. Dieser Ausführung korrespondiert unter anderem die Darstellung der Einheit in der geistigen Tätigkeit in der *wüestunge* in Q 12. Burkhard Hasebrink macht auf den positiven Charakter der Darstellung aufmerksam: „Die Wüste als ‚Verneinung aller Kategorien‘ ist auf dem Hintergrund der biblischen Erfahrung des Exodus zugleich auch Bejahung des göttlichen Willens. Denn Gott wird als Einöde und Wüste vorgestellt, deren Konnotationen jeden Gedanken an eine noch den Maßstäben des Kreatürlichen verhaftete Glückseligkeit von vornerein verbieten.“ (Hasebrink, *Formen inzitativer Rede*, 67, Bezug nehmend auf Alois Maria Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg (Schweiz) 1979, 172.

Damit kommt der Abgeschiedenheit und der Haltung der Gelassenheit schließlich eine wichtige Rolle in der Lebensführung desjenigen Menschen zu, der nach einem seinem menschlichen Wesen entsprechenden Handeln strebt. Während es, mit den philosophischen Überlegungen der Antike argumentiert, die Wirklichkeit geistiger Tätigkeit ist, welche das Sein des Menschen bedingt, stellt innerhalb der christlichen Konzeption die Abgeschiedenheit von kreatürlicher Bestimmtheit die Möglichkeit einer freien Entfaltung dieser geistigen Tätigkeit dar. Eckhart betont in der deutschsprachigen Predigt *Renouamini spiritu* (Q 83), die menschliche Seele werde als Geistwesen bezeichnet, gerade weil sie von aller ‚natürlichen‘ Bestimmung befreit, von einer Verhaftung an konkrete Orte oder der Zeit geschieden sei: *Dar umbe heiset si ein geist, wan si abgescheiden ist von hie und von nu und von aller naturelichkeit.*¹¹¹

Damit ist, so sei noch einmal deutlich gemacht, jeglichen Überlegungen zu äußerlicher Abstandnahme, so beispielhaft in christlichen Lebensentwürfen der Zurückgezogenheit wie dem in einer Eremitage, eine Absage erteilt. Es geht Eckhart nicht darum, die Loslösung von einer als ‚unchristlich‘ verstandenen Lebensführung innerhalb der materiellen Welt zu propagieren. Vielmehr betont er die eminente Bedeutung einer solchen äußeren Welt und die Unmöglichkeit einer vollständigen Loslösung von ihren Bezügen. Worum es geht, ist vielmehr der Gewinn einer Haltung, die der notwendigen Einbindung des Menschen in kreatürliche Kontexte in einer radikalen Freiwerdung in geistiger Offenheit entspricht. Dies machte nicht zuletzt die besondere Wende der Interpretation der biblischen Vertreibung der ‚Kaufleute‘ in der Predigt Q 1 bereits eingangs deutlich: Die dargestellte *ledecheit* der Seele implizierte hier auch, konkrete Vorstellungen von ‚Wegen‘ der Heilserfüllung abzulegen und selbst nach Gott nicht einmal um Gottes willen zu streben. Der gleiche Gedanke trägt auch die gerade zitierten Überlegungen zur Abgeschiedenheit des Geistes von jeder kreatürlichen Bestimmung in Q 83. Über die Seele hatte Eckhart hier ausgesagt: *Dar umbe heiset si ein geist, wan si abgescheiden ist von hie und von nu und von aller naturelichkeit.* Ohne ein solches *hie* und *nu* ist keine zukünftige Heilserwartung, keine Trennung von geistlicher und weltlicher Sphäre denkbar, ohne den Zusatz des kreatürlich Defizitären gibt es für Eckhart entsprechend auch keinen ‚guten Gott‘ gegenüber dem nach tugendhafter Vervollkommnung strebenden, zunächst sündhaften Menschen. Ein traditionelles Verständnis der *vita contemplativa* im Sinne des auch konkret räumlichen Rückzuges von weltlichen, äußerlich bestimmten Gegebenheiten, wie es eingangs erläutert wurde, ist hier also nicht nur nicht angesprochen, sondern der Kritik unterworfen. Der sich in Gelassenheit übende Mensch zieht sich nach der Darstellung Eckharts gerade nicht von einer äußeren Welt zurück, eine Entgegensetzung von ‚Innen‘ und ‚Außen‘ trage nur, wenn das entgegengesetzte Innen aus einer geistigen Haltung entspringe.

¹¹¹ Meister Eckhart, *Renouamini spiritu*, DW III, 440.

Eine solche Haltung aber nährt sich für Eckhart allein aus der Auseinandersetzung mit der äußeren Welt und muss sich in dieser, in jeder ‚äußeren‘ Welt bewähren. Geisteshaltung und Leben in der Welt sind entsprechend konzeptionell eng verzahnt.

Dasjenige Moment, welches die abgeschiedene Seele für das göttliche Wirken in der Welt offen sein lässt, benennt Eckhart schließlich in Darstellungen jener positiven Unbestimmtheit und Freiheit, die zu Beginn der Analyse schon als ein die Darstellung der Predigt Q 1 tragendes Moment begegnete. Was in den Überlegungen zur Einfachheit göttlichen und gelassenen Wesens bisher lediglich mitschwang, wird in Ausführungen Eckharts zur geistigen Offenheit in *ledecheit* explizit. Der Zusammenhang von Abgeschiedenheit und *ledecheit* ist dabei leicht nachvollziehbar: Gibt der Mensch in der beschriebenen Weise eigene Setzungen und Bezüge auf die kreatürliche Welt auf, so sieht er von Vorstellungsbildern, Wünschen oder Erinnerungen ab. Die darin gewonnene, positive Einfachheit, die ‚Leere‘ einer abgeschiedenen Seele, ihre *ledecheit*, ist als wesentliches Merkmal des von Gott überformten menschlichen Geistes gefasst: Nur der positiv unbestimmte, ledige Geist kann entsprechend – ebenso wie es das Merkmal des Farben sehenden Auges war, selbst farblich unbestimmt zu sein – in einer Einheit mit dem ebenfalls unbestimmten, wesentlich einfachen göttlichen Wesen stehen.¹¹² Im Konzept der *ledecheit* ist damit schließlich auch die doppelte Bewe-

¹¹² In der deutschsprachigen Predigt Q 27 verbindet Eckhart im Sinne der Freiwerdung der Seele die Bezeichnung *abegscheidēn* mit jener der *lūterkeit*, welche wiederum im Kontext der Erläuterungen zur Seelenruhe in Q 60 in Verbindung mit der Frage der *ledecheit* gebracht wird. Das Moment der absoluten Unbestimmtheit, welches *ledecheit* und Abgeschiedenheit verbindet, wird hier als Reinheit gefasst. Vgl. Meister Eckhart, *Hoc est praeceptum meum*, DW II, 46: *die tugent hāst dū lūterer und abegscheidener und mit ruowe und ist mē dīn dan sīn, ist, daz dīn minne alsō lūter, alsō blōz in ir selber ist, daz dū niht anders enmeonest noch enminnest dan gūete und got.* Eine Verbindung der Bezeichnung mit der Lichtmetaphorik findet sich schon in Q 1. Vgl. Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 12: *Swenne dirre tempel alsus ledic wirt von allen hindernissen, daz ist eigenschaft und unbekanteit, sō blicket er alsō schöne und liuhtet alsō lūter und klār über allez, daz got geschaffen hāt, und durch allez, daz got geschaffen hāt, daz im nieman widerschīnen mac dan der ungeschaffene got aleine.* Die Grundlegung des Gedankens der Verbindung des unbestimmten menschlichen Geistes mit dem einfachen Wesen Gottes findet sich schon in der Philosophie des Aristoteles, genauer in dessen Seelenlehre in der Schrift *De Anima*. Der Teil der menschlichen Seele, welcher die geistige Tätigkeit des Menschen verantwortet, ist demnach „vom Körper abgetrennt (χωριστός), einfach (ἀπλοῦν), eigenschaftslos (ἀπαθές), unvermischt (ἀμιγής) und mit nichts etwas gemein habend (μηθεὶ μηθὲν ἔχει κοινόν), um das Intelligible erkennen zu können“ (Panzig, *Gelāzenheit und abegscheidēnheit*, 107; Bezug nehmend auf Aristoteles, *De Anima* III,4; 429a 10–430a 9). Auf den Zusammenhang der *lūterkeit* referiert auch Köbele, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit*, 135; Bezug nehmend auf Meister Eckhart, *Unus deus et pater omnium*, DW I, 361: „Eckhart nimmt eine Differenzierung zwischen Gottheit und Gott vor, mit Bezug auf *lūterkeit*. Er unterscheidet die folgt: *lūterkeit* der Gottheit meint einerseits (auf der erkenntnistheoretischen Ebene) den nicht präzidierbaren, inkommensurablen Gott, im Sinne der negativen Theologie [...]. Der aus der Tradition der negativen Theologie geläufige Gedanke der Negation der göttlichen

gung des Konzeptes der Gelassenheit gefasst, indem seine Darstellungen sowohl die genannte Freiheit *von* äußerer Bestimmtheit als auch eine Freiheit *zu* einer Einheit mit dem göttlichen Wirken ansprechen.

III.1.3 Geistige Tätigkeit in Unbestimmtheit: *ledecheit*

Wenn sich in einem aristotelischen Sinne jede geistige Tätigkeit aus ihrem überzeitlichen Wirken in Unbestimmtheit speist, dann ist die *ledecheit* nicht einfach als eine Qualität der Haltung in Abgeschiedenheit oder Gelassenheit zu bezeichnen. Sie fasst vielmehr das zentrale Moment der Entfaltung göttlichen Wesens auf der Grundlage geistiger Tätigkeit, in Gott und im Menschen gleichermaßen. Eine genauere Untersuchung von Darstellungen der *ledecheit* in den Texten Eckharts ist damit unumgänglich. Die Offenheit der menschlichen Seele in der Abgeschiedenheit und der freie Vollzug geistiger Tätigkeit in Gelassenheit, wie sie mit dem Terminus der *ledecheit* gefasst sind, werden von Eckhart als konstitutive Momente der Muße geistiger Tätigkeit begriffen und finden sich entsprechend in zentralen Darstellungen zum Thema.

Dabei fällt die genaue Bezeichnung *ledecheit* in den deutschsprachigen Texten Eckharts wiederum nur ein Mal, genauer in dem Text *Ich hân gesprochen in einer prêdige* (Q 105 B). Der Kontext ist hier vergleichsweise einfach verständlich: In der Unbestimmtheit der *ledecheit*, so führt Eckhart im Sinne der schon eingeführten Überlegungen zur Einfachheit des Geistigen aus, sei der Mensch seinem ursprünglichen Sein nahe: *Und von der ledicheit sô wirt er sinem beginnlicher und nâher, dan er vor was.*¹¹³ Die Frage der *ledecheit* wird in Darstellungen der Offenheit des menschlichen Geistes aber von Eckhart in zahlreichen Texten entfaltet, auch unter Verwendung von Wortformen aus der Familie der *ledecheit*, so *ledig*, *ledicliche* oder *ledigen*. Unter anderem stellt Eckhart in der eingangs bereits untersuchten Predigt Q 1 die *ledecheit*¹¹⁴ zunächst analog zu den Bestimmungen der Abgeschiedenheit dar, wie sie in den bisherigen Ausführungen festgehalten werden konnten. Der Mensch findet demnach zur *ledecheit*, indem er von kreatürlichen Festlegungen Abstand nimmt. Erst die Offenheit der menschlichen Seele ermögliche es, dem göttlichen Wesen im Sinne eines Gottesbegriffes der unbestimmten Einfachheit gleich zu werden und derart zur Einheit in Gott zu finden. Diese ist wiederum als Einheit des geistigen Wirkens Gottes im Menschen aufgefasst, welches als Überformung der menschlichen Seele

Prädikationen wird dann in einem nächsten Schritt von Eckhart reflektiert und in einer besonderen Weise umakzentuiert: *ein ist ein versagen des versagennes* (361,10).“

¹¹³ Meister Eckhart, *Ich hân gesprochen in einer prêdige* (Q 105 B), DW IV.1, 645.

¹¹⁴ Vgl. die Untersuchung der Predigt unter dem gleichen Aspekt bei Freimut Löser: „*ledic* und *vrî*: Aspekte von Freiheit und *eigenschaft* in Meister Eckharts deutschen Texten“, in: Christine Büchner/Freimut Löser (Hg.), *Meister Eckhart und die Freiheit*, Stuttgart 2018 (Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 12), 137–158, hier 150–152. Vgl. 90, Anm. 122.

durch den Intellekt Gottes vorgestellt ist.¹¹⁵ So führt Eckhart aus, anschließend an die Darstellung der Vertreibung der Kaufleute in Q 1 und weiterhin im Bild der Darstellung des Tempels in Jerusalem, Gott wolle die menschliche Seele *ledic* vorfinden, um darin ohne Einschränkung, beispielsweise durch die Zutat weiterer Bestimmtheit aus menschlichen Zielsetzungen heraus, wirken zu können:

*Her umbe will got disen tempel ledic hân, daz ouch niht mê dar inne sî dan er aleine. Daz ist dar umbe, daz im dirre tempel sô wol gevellet, wan er im also rehte glich ist und im selber alsô wol behaget in disem tempel, swenne er aleine dar inne ist.*¹¹⁶

Nachdem Eckhart betont hat, dass Gottes Natur gegenüber der menschlichen ‚Kaufmannschaft‘ keine ihr äußerlichen Ziele kenne, also das Wesen der einfachen, in sich erfüllten, überzeitlichen Bewegung in ἐνέργεια aufweist, kann der Text auch die Konsequenzen der *ledecheit* der menschlichen Seele entfalten. Ist es in der *ledecheit* ausschließlich das göttliche Wesen, welches sich im Seelengrund entfaltet, so gerät dieser göttliche, nicht äußerlich bestimmbare, einfache ‚Bestandteil‘ der Seele zum den Menschen entscheidend bestimmenden Wesen. Wie Gott aus der Unbestimmtheit seines Wesens und aus der christlichen Perspektive aus Liebe wirke, entfalte auch die zur Einfachheit gekommene, *ledige* Seele die ihr wesentliche Tätigkeit. Eckhart fasst ihre Tätigkeit als Bewegung, die unabhängig von kreatürlichem Streben als Tätigkeit Gott zu Ehren und aus Gottes Wirken zu verstehen sei:

*Got ensuochet des sînen niht; in allen sînen werken ist er ledic und vrî und wûrket sie ûz rehter minne. Alsô tuot ouch dirre mensche, der mit gote vereinet ist; der stât ouch ledic und vrî in allen sînen werken und wûrket sie aleine gote ze êren und ensuochet des sînen niht, und got der wûrket ez in im.*¹¹⁷

Eckhart macht dabei auch in Q 1 – den Überlegungen zur überzeitlichen Bewegung des Geistes in Q 15 entsprechend – deutlich, dass die Aufgabe menschlicher Zielvorstellungen keinem Verharren in Untätigkeit gleichen soll. In der *ledecheit* ist keine Aufgabe von Tätigkeit, keine Passivität des menschlichen Geistes im en-

¹¹⁵ Mit Kurt Flasch kann für die Konzeption Eckharts hier von einer wesentlichen Einheit, einer *unio* also im Wortsinne, gegenüber einer bloßen Verbindung der Intellekte, einer *coniunctio*, ausgegangen werden. Vgl. Flasch, *Geburt der ‚Deutschen Mystik‘*, 106–107 und die Ausführungen dazu hier, 55–56.

¹¹⁶ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 6.

¹¹⁷ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 9. Vgl. die inhaltlich eng verwandte Ausführung in der gleichen Predigt, DW I, 10: *Swenne dû alsô wûrkest, sô sint dîniu werk geistlich und götlich, und denne sint die koufliute ûz dem tempel getriben alzemâle, und got der ist aleine dar inne, wan der mensche niht wan got meinnet. Sehet, alsus ist dirre tempel ledic von allen koufliuten. Sehet, der mensche, der sich noch niht enmeinnet dan aleine got und die êre gotes, der ist gewærliche vrî und ledic aller koufmanschaft in allen sînen werken und ensuochet des sînen niht, als got ledic ist in allen sînen werken und vrî und ensuochet des sînen niht.* Parallele Formulierungen finden sich auch in der Predigt *Intravit Iesus in quodam castellum* (Q 2, so in DW I, 26 und 40), die ebenfalls das Thema der *ledecheit*, hier im Zusammenhang von Fragen der Jungfräulichkeit, verhandelt.

geren Sinne von Untätigkeit gemeint. Vielmehr ist der in der Perspektive radikaler Offenheit stehende menschliche Geist in jeder Situation menschlichen Lebens und Handelns – in Momenten äußerer Tätigkeit wie Untätigkeit – vom Wirken Gottes erfüllt. Diese Beobachtung berührt den wichtigsten Kern der Konzeption der *ledecheit*, aber auch der Abgeschiedenheit und Gelassenheit als Einheit mit Gott in Tätigkeit: Für Eckhart ist, so wurde bereits deutlich, das Wirken Gottes im Seelengrund entscheidend, wenn es um die Möglichkeit der Wesensentfaltung auch des Menschen und damit um die Möglichkeit tugendhaften Handelns geht. Der göttliche Geist überformt als tätiges Prinzip, als so genannter *intellectus agens*, das empfangende Moment des menschlichen Geistes, den *intellectus possibilis*.¹¹⁸ Die geistige Tätigkeit Gottes ist so im Menschen immer schon anwesend und bestimmt nicht zuletzt in der Haltung der Gelassenheit jedes menschliche Handeln, das sich aus dieser überzeitlichen geistigen Tätigkeit speist. Diese Annahme entspricht für die Konzeption Eckharts auch den begrifflichen Zusammenhängen, wie sie in weiteren theologischen Konzeptionen festgemacht werden können. Im Zentrum der Frage nach dem Verhältnis von Tätigkeit und ‚Untätigkeit‘ des gelassenen Menschen stehen hier die Konzepte der *actio* und *passio*, die in christlichen Texten die Frage des ‚Erleidens‘ des Wirkens Gottes durch den Menschen in der Nachfolge Christi thematisieren. Anders als ein Grundverständnis der Bezeichnungen vermuten ließe, fasst der Terminus der *passio* dabei, der Bedingtheit geistiger Tätigkeit der menschlichen Seele durch den wirkenden und möglichen Intellekt entsprechend, sowohl Momente aktiver Tätigkeit wie des scheinbar ‚untätigen‘ Empfangens. Darstellungen der *passio* der menschlichen Seele sind also, indem hier geistige Offenheit und Tätigkeit des Menschen in Verbindung stehen, Darstellungen der bereits eingeführten ‚tätigen Untätigkeit‘ des Menschen in der Einheit mit Gott.

Dies hat verschiedene Gründe. Zunächst bedingt die Aufnahme göttlichen Wirkens in der *passio* in der *ledigen* Seele die beschriebenen Momente einer Überformung mit Tätigkeit, die in der mystischen *unio* zur Tätigkeit auch des Menschen selbst gereicht. Der menschliche Geist ist also im Zustand des Empfangens immer eminent tätig. Auch ist schon die Bewegung des Einlassens auf Gott als eine Form erhöhter Aufnahmebereitschaft und Aufmerksamkeit vorstellbar, die der vorbereitenden, aus Gottes Tätigkeit begründeten geistigen Tätigkeit des Menschen bedarf. Aimé Solignac hält vor allem die erste Überlegung in einem Beitrag zur Terminologie in dem für mystische Konzeptionen einschlägigen Lexikon *Dictionnaire de Spiritualité* fest, wenn er die beiden extremen Bedeutungsvarianten der *passio* fasst. Die Passivität beschreibe auf der einen Seite

¹¹⁸ Vgl. zu den Begrifflichkeiten der Intellekttheorie ausführlich Flasch, *Geburt der ‚Deutschen Mystik‘*; Dietrich Schlüter, „Akt/Potenz“, HWPPh I, Basel/Darmstadt 1971, 134–142; Christian Jung, „Intellekt und Freiheit bei Meister Eckhart“, in: Christine Büchner/Freimut Löser (Hg.), *Meister Eckhart und die Freiheit*, Stuttgart 2018 (Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 12), 159–186.

die bestmögliche Tätigkeit der menschlichen Vernunft, die sich gerade in einem Zustand der Leere, Stille und des positiv verstandenen Nichts – und damit auch in der von Eckhart dargestellten *ledecheit* – vollziehe. Auf der anderen Seite bedinge sie die Möglichkeit der menschlichen Seele, von der Wirklichkeit Gottes in Liebe erfüllt zu werden, insofern es der Seele unmöglich sei, an der Bewegung Gottes nicht Teil zu haben. Solignac führt aus:

[I] semble que la signification du terme passivité oscille entre deux extrêmes. D'un côté la passivité consiste à maintenir le plus possible l'activité humaine, surtout celle des facultés cognitives, dans un état de vide, de silence, d'anéantissement : il s'agit en fait d'une attitude dont l'homme a l'initiative, et on pense que l'âme dispose ainsi à accueillir l'action de Dieu en elle. C'est dans ce sens que s'orientent tous les auteurs qui, à tort ou à raison, ont été soupçonnés de tendances quietistes. A l'autre extrême, la passivité est l'impuissance radicale que l'âme éprouve sous l'emprise de l'action divine, soit que cette action la purifie d'abord par les ‚nuits obscures‘, par une intime ‚compassion‘ avec le Christ ou d'autres épreuves, soit qu'elle l'illumine et lui infuse un amour qui est l'amour divin lui-même. Ici l'initiative vient tout entière de Dieu. Si l'âme est ‚passive‘, c'est parce qu'elle ne peut que se soumettre à cette action qui la dépasse souverainement; en réalité, elle est éminemment active parce que cette ‚connaissance amoureuse‘ la ‚divinise‘ par grâce et lui donne des forces entièrement nouvelles pour connaître et pour aimer [...]. Telle est la ‚passivité‘ des véritables mystiques.¹¹⁹

Die von Gott überformte Seele, so betont Solignac, sei zunächst als passiv zu beschreiben, weil sie die Einwirkung Gottes notwendig erleiden müsse. Dabei sei sie jedoch innerhalb einer solchen *passio* zwangsläufig von der höchsten Form der Aktivität bestimmt, insofern die *unio* mit Gott den Menschen mit der Kraft göttlicher Erkenntnis und Liebe erfülle – eine Form höchster Erfüllung in ‚tätiger Untätigkeit‘. Jedwede Tätigkeit des Menschen, auch jede äußere ‚Untätigkeit‘, ist demnach auf der Grundlage immer gegebenen geistigen Wirkens als Form von Tätigkeit zu beschreiben. Entscheidend ist wiederum nicht, ob der Mensch im äußeren Handeln tätig wird, sondern entscheidend ist, dass er in jedem Tun aus der geistigen Tätigkeit Gottes handelt.

Als für eine Überformung des menschlichen Geistes zentrales Moment steht damit die Bestimmung der wesentlichen Unbestimmtheit in *ledecheit* außerhalb

¹¹⁹ Aimé Solignac, „Passivité“, in: *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, hg. v. Marcel Viller, Ferdinand Cavallera, Joseph de Guibert u. a., Bd. 12.1, Paris 1984, 357–360. Der Terminus mystischer *passio* ist dabei von Beschreibungen seelischen Einfühlungsvermögens (als πάθος der Rhetorik und Tragödientheorie) oder des Erleidens abzugrenzen. Aristoteles behandelt den Begriff des πάθος im Zusammenhang der Lehre von Akzidentien und der Bestimmung der Qualität ganz allgemein als dasjenige, „was einem Seienden zukommt bzw. zustoßt“ (Reinhart Meyer-Kalkus, „Pathos“, HWPh VII, Basel/Darmstadt 1989, 193–199, hier 193). Daraus aber wendet sich der Begriff zu einer Beschreibung der Affekte der Seele als *passio*, *perturbationes animi* oder *affectiones*. Ebenso wie aus der Begrifflichkeit der Tragödientheorie läuft „[u]nter diesen Begriffen [...] die Begriffsgeschichte von Pathos im eingeschränkten Sinne der seelischen Leiden separat weiter“ (ebd.).

von Beschreibungen der Aktivität und Passivität. Darin sind Darstellungen der *ledecheit* auch von Überlegungen zu Bewegungen des Lassens und Einlassens unterschieden: *ledecheit* fasst nicht die Möglichkeit einer Aufgabe äußerlicher Bestrebungen, sondern die positive Möglichkeit geistiger Offenheit, welche Momente geistiger Tätigkeit und des Empfangens ermöglicht und so begrifflich zusammenführt. Kurt Flasch fasst diesen Zusammenhang treffend, wenn er sagt: „Die ‚ledeicheit‘ ist nicht die Passivität einer ‚Kraft‘, sie steht jenseits der Alternative von aktiv und passiv; sie ist die Seele ‚in irem ledigen *wesen*‘.“¹²⁰ Und er schließt an, den Gedanken zu Ende führend und dabei den dynamischen Charakter der Gelassenheit in *ledecheit* besonders ins Auge fassend: „Auf das Wort ‚Wesen‘ kommt es hier an.“¹²¹

Auf der Grundlage dieser Zusammenschau von Bestimmungen mystischer Einheit in der Offenheit geistiger Tätigkeit werden nicht zuletzt jene Darstellungen Eckharts noch besser verständlich, die die Frage der Bedeutung äußerer Werke für den gelassenen Menschen ins Auge fassen. Jene Tätigkeiten, die zu Beginn der Predigt Q 1 dramaturgisch kalkuliert abgewertet wurden, obwohl sie mit Fasten, Andacht und Gebet zentrale Elemente geistlichen Lebens darstellten, sind mit Eckhart ja grundsätzlich als ‚gute‘ Tätigkeiten im Sinne christlicher Ethik aufzufassen. Insofern sie aber, anders als die *ledige* Seele, mit äußeren Bestimmungen wie beispielsweise einer bestimmten Absicht, Empfindungen oder Vorlieben versehen sind, hindern sie nach Eckhart den Menschen an der eigentlichen Einheit mit Gott in *ledecheit* und *vriheit*.¹²² Wirklich tugendhaft ist demnach nur, wer aus der tätigen Offenheit seines Geistes heraus die Entfaltung der eigentlich göttlichen Wirkung in seinem Handeln ermögliche. Im Zusammenhang der eingangs zitierten Zeilen führt der Prediger weiter aus:

¹²⁰ Flasch, *Geburt der ‚Deutschen Mystik‘*, 157. Vgl. zur Darstellung des Zusammenhangs ‚tätiger Untätigkeit‘ anhand von Bezeichnungen des *wirken* und *wesen* die folgenden Ausführungen, Kapitel III.1.5.

¹²¹ Flasch, *Geburt der ‚Deutschen Mystik‘*, 157.

¹²² Die Tatsache, dass Eckhart in der Predigt Q 1 wie in anderen Texten die Bezeichnung *ledic* gerade in der Kollokation *ledic und vri* verwendet, gibt zu denken. Beide Bezeichnungen und die in ihnen aufgerufenen ‚Felder‘, jenes der *ledecheit* wie das der *vriheit*, fassen eine Freiheit, die als Offenheit und Ungebundenheit, auch von äußerlicher Bestimmtheit, zu verstehen ist. Dabei finden sich Bezeichnungen der *ledecheit* aber wie im Beispiel des in Kapitel I, 17 angeführten Belegs aus dem *Vocabularius Ex Quo* oder in der Formulierung der *ledig müssekeit* in der *Vita* gehäuft im Zusammenhang von Darstellungen der Muße oder des Müßigganges. Überlegungen zur *ledecheit* verhandeln in geistlichen Texten so insbesondere die Möglichkeit geistiger Offenheit. Dies wird beispielsweise insbesondere in der räumlichen Darstellung der Predigt Q 1 deutlich, wenn Eckhart anhand der Bilder des von Kaufmannschaft zu befreienden Tempels und der Metaphorik des Lichtes sowie des Fließens auf die Freiwerdung der Seele und die sich in solcher *ledecheit* entfaltende geistige Tätigkeit Bezug nimmt. Die Darstellungen sind in Kapitel IV.2 Gegenstand der Untersuchung. Vgl. für eine genauere Untersuchung Löser, „*ledic* und *vri*“ (s. 86, Anm. 114).

*Dise liute daz sint alle guote liute, die iriu werk tuont lüterliche durch got und ensuochent des irn niht dar an und tuont sie doch mit eigenschaft, mit zît und mit zal, mit vor und mit nâch. In disen werken sint sie gehindert der aller besten wârheit, daz sie solten vrî und ledic sîn, als unser herre Jêsus Kristus vrî und ledic ist und enpfæhet sich alle zît niuwe âne underlâz und âne zît von sînem himelischen vater und ist sich in dem selben nû âne underlâz wider îngebernde volkomenliche mit dankbærem lobe in die veterliche hôcheit in einer glîcher wirdicheit.*¹²³

Am ‚tugendhaften‘ Handeln der genannten *liute* lehnt Eckhart, so wird hier noch einmal deutlich, dessen Behaftung mit kreatürlicher Bestimmtheit ab: Die Menschen täten gute Werke „mit Bindung an das eigene Ich, an Zeit und an Zahl, an Vor und an Nach“¹²⁴. Die zeitliche Bestimmtheit, die Mannigfaltigkeit ihres Tuns aber sei es, was sie an der Einheit mit der göttlichen Wahrheit in *ledecheit* hindere.

Eckhart wendet die Überlegung schließlich in eine Darstellung der Sohnesgeburt in der Offenheit der menschlichen Seele. Christus empfangen sich, das heißt die Schöpfungsbewegung Gottes, überzeitlich immer neu in der Offenheit des Seelengrundes. Was hier bereits anklingt, wird in den folgenden Ausführungen noch deutlicher: Der zweite Hauptteil der Predigt ist der Entfaltung der für verschiedene Texte Eckharts zentralen Lehre der Gottesgeburt im Seelengrund gewidmet. Christus, der, mit Sigrun Jäger gesprochen, „seinsmäßig im Innersten der Seele wohnt und der im Seelengrund stets vom Vater geboren wird, ist [auch hier, A.K.] die verborgene ontologische Grundlage menschlichen Wirkvermögens“¹²⁵. Eckhart verbindet so innerhalb der Predigt verschiedene Darstellungen in ‚paradigmatischer Substitution‘¹²⁶, um ihren zentralen Gedanken eindringlich zu verdeutlichen: Nur die frei gewordene, *ledige* Seele ermöglicht eine solche Entfaltung göttlichen Wesens überzeitlicher Tätigkeit im Seelengrund und darin die Einswerdung von Mensch und Gott in der *unio* ‚ununterschiedener Unterschiedenheit‘¹²⁷. Während dabei ein solches Leitkonzept der *ledecheit* im zweiten

¹²³ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 11.

¹²⁴ Übersetzung Josef Quints, DW I, 430.

¹²⁵ Jäger, *Ein Wort im Wort*, 117.

¹²⁶ Vgl. zu dem von Burkhard Hasebrink beschriebenen Verfahren der ‚paradigmatischen Substitution‘ die einleitenden Ausführungen auf S. 43–44 sowie Hasebrink, *Formen inzitativer Rede*, 18–19.

¹²⁷ Vgl. Eckhart, *Expositio libri Sapientiae* c. 7 v. 27a, LW II, 489–491. Werner Beierwaltes betont in seiner Beschreibung der Konzeption Eckharts als „Unterschied durch Un-Unterschiedenheit“ (Werner Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 1980, 97), welche sich mit der Frage nach dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz auseinandersetzt, die dialektische Verbindung beider Momente als „Bezug des Bezugs und der Differenz“ (Beierwaltes, *Identität und Differenz*, 97). Burkhard Hasebrink hat diese Überlegung zur Beschreibung der „Einheit als Ununterschiedenheit“ gewendet. Vgl. Hasebrink, *Formen inzitativer Rede*, 103. Vgl. auch die Überlegungen bei Werner Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, 67: „Die Grundstruktur dieses Gedankens ist bestimmend auch für Meister

Teil der Predigt und innerhalb der Ausführungen zur Gottesgeburt nicht mehr eigens zur Sprache kommt, werden nun verwandte Überlegungen thematisch, so Fragen der göttlichen Wirkmacht und der Seelenruhe in den Bezeichnungen *sprechen*, *vride* oder *stille*.

ledecheit in frühen Texten Eckharts

Die Spur der *ledecheit* aber lässt sich in anderen Texten Eckharts weiter verfolgen, und dies ausdrücklich auch in Texten, die wesentlich früher zu datieren sind als die bisher diskutierten deutschsprachigen Predigten Q 1 und Q 15.¹²⁸ So ist in einem der frühesten Texte Eckharts, den zwischen 1294 und 1298 im dortigen Kloster entstandenen *Erfurter Reden*, das Konzept der *ledecheit* prominent entfaltet. Mit Alexandra Beccarisi ist hier „die Notwendigkeit für den Menschen, *ledic* und *vri* zu sein, wie Gott *ledic* und *vri* ist, ein Leitmotiv Eckharts“¹²⁹. 14 Belegen zu *ledig* in Q 1 stehen beispielsweise in den *Erfurter Reden* weitere 13 Stellen gegenüber – eine Häufung, wie sie für keinen anderen der deutschsprachigen Texte Eckharts zu verzeichnen ist, wenn auch die Länge des Traktates einschränkend zu bedenken ist. Auch in inhaltlicher Hinsicht ist der Text von großer Bedeutung für den hier untersuchten Zusammenhang: In dem Traktat werden die Lehre der Gelassenheit, der Abgeschlossenheit sowie Bestimmungen der *ledecheit* auf vielfältige Weise entfaltet und schließlich eng geführt.

Eckhart [...], indem er Gottes Sein im Bezug auf das Geschaffene als eine paradoxe Einheit von ‚distinctio‘ und ‚indistinctio‘ – Unterscheidung und Ununterschiedenheit – denkt, so daß die höchstmögliche Annäherung Gottes an das Seiende gerade und zugleich seine Differenz zu ihm ist“.

¹²⁸ Deren Stellung im ersten Band der maßgeblichen Werkausgabe ist bekanntlich nicht einer möglichen Chronologie der Texte, sondern der Beurteilung der ‚Echtheit‘ der Predigten durch den Herausgeber Josef Quint geschuldet. Die Predigt Q 1 wird beispielsweise von Joachim Theisen als erste einer Reihe von Fastenpredigten auf den 11. Februar 1326 datiert (vgl. Theisen, *Predigt und Gottesdienst*, 121; vgl. ausführlicher ebd., 473–505). Sie wäre entsprechend einer Gruppe von späteren Texten und der Wirkungszeit Eckharts in Köln zuzurechnen. Die Datierung der Predigt Q 15 fällt bisher ebenfalls auf einen späteren Zeitpunkt im Leben Eckharts. Theisen führt hier den 7. Oktober 1326 an (ebd., 122; vgl. ausführlicher ebd., 309–311). Niklaus Largier übernimmt diese Vermutung, ohne Einwände zu erheben oder das Datum zu belegen (vgl. Largier, „Kommentar“, EW I, 894). Die deutschsprachige Predigt *Qui audit me* (Q 12) wiederum, welche die Gelassenheitslehre prominent entfaltet, wurde nach der Datierung Theisens ein Jahr vor der Predigt Q 1 für den 8. September 1325 und damit ebenfalls in Köln verfasst (vgl. Theisen, *Predigt und Gottesdienst*, 122; vgl. ausführlicher ebd., 261–263).

¹²⁹ Beccarisi, „Predigt 1“, 13. Beccarisi formuliert in direktem Anschluss an diese Beobachtung ihr Erstaunen über die stringente Entfaltung eines solchen Leitmotivs in dem frühen Text. Es handele sich um ein Motiv, das Eckhart „mit einer erstaunlichen Kohärenz bereits in seinen gegen 1298 geschriebenen ‚Reden‘ auf rationale Weise entwickelt“ (ebd.). Ein solches Erstaunen, so erweisen es die hier vorliegenden Untersuchungen der Darstellung in den *Erfurter Reden*, ist kaum nachvollziehbar.

Zunächst findet sich in den *Erfurter Reden* der genannte einzige wörtliche Beleg des Abstraktums *gelâzenheit*¹³⁰ sowie ausführliche Darstellungen von Bewegungen des Lassens. Die Konzeption der Abgeschiedenheit kommt unter anderem an so prominenter Stelle wie der Überschrift zum sechsten Kapitel der *Reden* (*Von der abegescheidenheit und von habenne gotes*) zum Tragen. In der Häufung von Wortformen wie *ledig*, *lediglich* oder *ledigen* wird schließlich das Konzept der Offenheit geistiger Tätigkeit zu einem wichtigen Moment der Ausführungen. Der Text ist nicht zuletzt ein Dokument des Zusammenhangs der drei Theoreme: Alle Überlegungen, so auch jene zu Abgeschiedenheit und *ledecheit*, sind hier unter dem Leitthema tugendhafter Lebensführung in der Haltung der Gelassenheit gedanklich verbunden.

Eckhart eröffnet die *Erfurter Reden* mit Ausführungen über den Gehorsam¹³¹, die in ihrem Gehalt der Ausrichtung des Textes als Sammlung von Lehrgesprächen mit jungen Mönchen des Dominikanerordens in Erfurt¹³² entsprechen. Die Frage wird hier in den Kontext von Überlegungen zur Tugendhaftigkeit menschlichen Lebens gestellt, deren Einübung es dem Menschen ermöglichen soll, auch innerhalb der eigenen, weltlichen Bezugnahmen eine veränderte Perspektive geistigen oder christlichen Lebens einzunehmen.¹³³ Es heißt, *gehôrsame* sei als

¹³⁰ Vgl. oben, 61.

¹³¹ Vgl. die Übersetzung der in den *Erfurter Reden* angeführten Bezeichnung *gehôrsame* in Lexer I, 792 und BMZ I, 714b als „gehôrsam“.

¹³² Vgl. Largier, „Kommentar“, EW II, 790–791: „Daß die Reden im klösterlichen Rahmen gehalten wurden, bezeugen, neben der eingangs angesprochenen und für das Ordensleben zentralen Thematik des Gehorsams, verschiedene Textstellen, etwa die Erwähnung des Vorstehers der Gemeinschaft [...], die Fragen asketischer Praxis und das Thema Kirche und Zelle [...]. Die Reden werden denn auch als *collationes* bezeichnet, das heißt, als Lehrgespräche, in denen ein geistlicher Leiter die *kinder* [...] also Mitbrüder und Novizen unterwies.“ Largier verkennt zu Teilen den darstellerischen Wert der Textstellen, auf die er sich bezieht, den diese trotz ihrer sozialhistorischen Bedeutung im Text selbst entfalten. So stellen die *Erfurter Reden* ein auch in philologischer Hinsicht besonders aussagekräftiges Dokument und damit nicht allein ein Zeugnis einer „eigentlichen christlichen ‚Lebenslehre‘“ dar (Largier, „Kommentar“, EW II, 791, Bezug nehmend auf Kurt Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, 2., überarb. Aufl., München 1989, 32). Vgl. zum gleichen Sachverhalt Enders, „Die Reden der Unterweisung“, 69–70, der zudem aber zu Recht darauf hinweist, dass die *Erfurter Reden* nicht als „Novizentraktat im engeren, ausschließenden Sinne“ (ebd., 70) zu verstehen seien. Vgl. ebenso, auch „zur literarischen Gattung“ der *Erfurter Reden* Norbert Fischer, „Die rede der underscheidung“ als Eckharts ‚Orientierung im Denken“, in: Wolfgang Erb/Norbert Fischer (Hg.), *Meister Eckhart als Denker*, Stuttgart 2018 (= Meister-Eckhart-Jahrbuch, Beihefte, hg. von Regina D. Schiewer, Heft 4), 185–198, bes. 186 und 196.

¹³³ Vgl. für eine zutreffende Problematisierung der Möglichkeit der Einübung in die Gelassenheit Hasebrink, „*mitewürker gotes*“, 80: „Lassen‘ als Übung und ‚gelassen sein‘ als Inne-sein und Inne-bleiben trennen Welten. Denn Eckhart versteht ‚gelassen sein‘ nicht als Abschluss einer zunehmenden Heiligung, sondern als Immanenz in jenem ersten Grund der Ununterschiedenheit, in dem ‚Gott‘ und ‚Ich‘ eins sind.“ Der Versuch einer „Analyse des Aufbaus und der Struktur der ‚Reden‘“ ist nachzuvollziehen bei Georg Steer, „*würken vernünftlichen*. Das ‚christliche‘ Leben nach den ‚Reden der Unterweisung‘ Meister Eck-

Grundlage jeder Tugendhaftigkeit und demnach als Ausgangspunkt jeglichen Handelns zu begreifen:

Wāriu und volkomeniu gehōrsame ist ein tugent vor allen tugenden, und kein werk sō grōz enmac geschehen noch getān werden āne die tugent; und swie kleine ein werk und swie snōede ez sī, sō ist ez nützer getān in wārer gehōrsame, ez sī messe lesen, hāren, beten, contemplieren oder swaz dū maht gedenken.¹³⁴

Die besondere Akzentsetzung der Lehre wird in dieser einführenden Stellungnahme der *Erfurter Reden* erneut deutlich. Wieder ist es für Eckhart irrelevant, in welchen Tätigkeiten sich ein Mensch ergeht, sofern er dies auf der Grundlage eines „wahren und vollkommenen Gehorsam[s]“¹³⁵ tue. Auch die vergleichsweise unbedeutenden, gewöhnlichen Verrichtungen seien als gute Werke anzusehen. Im Umkehrschluss sei es nicht möglich, gute Werke zu tun, wenn der handelnde Mensch der angesprochenen Grundhaltung entbehre – die Überlegungen erinnern stark an die Verurteilung des nur äußerlich ‚guten‘ Handelns der ‚Kaufleute‘ in Q 1. Zur Illustration seiner Darstellung führt Eckhart in den *Erfurter Reden* Beispiele von Tätigkeiten an, die zunächst einseitig dem Bereich geistlichen Lebens zuzurechnen sind: Predigt, Kirchgang, Gebet oder Kontemplation seien auf der Grundlage des *gehōrsame* als gleichberechtigt anzusehen. Darüber hinaus kann angenommen werden, dass Vergleichbares wiederum für jede andere Tätigkeit gilt:

Joch diu gehōrsame engeirret niemer niht und enversūmet ouch nihtes, swaz ieman tuot, in deheinen dingen, daz ūz der wāren gehōrsame gāt, wan si enversūmet kein guot. Gehōrsame bedarf niemer niht gesorgen, ir engebrichet ouch kein guotes.¹³⁶

Der Mensch, so betont Eckhart hier, möge sich befließigen, wessen er will, all dies sei als tugendhaftes Handeln aufzufassen, sofern es aus wahren Gehorsam heraus geschehe. Damit ist auch in den *Erfurter Reden* eine einseitige Konzentration tugendhaften Handelns auf den Bereich religiöser Handlungen aufgegeben. Eckhart nimmt in diesem Sinne alle Bereiche menschlichen Handelns in den Blick und weist diese als mögliches Bewährungsfeld für ein christliches Leben aus, wenn er sagt: *als verre als wir heilic sīn und wesen hān, als verre heiligen wir alliu unsriu werk, ez sī ezzen, slāfen, wachen oder swaz daz sī.¹³⁷*

In den folgenden Abschnitten wird dann schrittweise deutlich, dass Eckhart mit *gehōrsame* eine bestimmte Haltung anspricht, genauer die Haltung der Gelassenheit des frei gewordenen Geistes. So entfaltet er auch hier zunächst die

harts“, in: Rüdiger Blumrich/Philipp Kaiser (Hg.), *Heinrich Seuses Philosophia spiritualis. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.-4. Oktober 1991*, Wiesbaden 1994, 94–108, hier 98.

¹³⁴ Meister Eckhart, RdU 1, DW V, 185–186.

¹³⁵ Meister Eckhart, RdU 1, Übersetzung Josef Quints in DW V, 505.

¹³⁶ Meister Eckhart, RdU 1, DW V, 186.

¹³⁷ Meister Eckhart, RdU 4, DW V, 198.

wichtigste Überlegung eines ‚Weges‘ zur Gelassenheit aus der Abgeschlossenheit, wenn er den Zusammenhang des eingangs zitierten *gehôrsame* mit der Aufgabe einer Orientierung an eigenen Zielen und, hier eigens thematisch, Setzungen des menschlichen Willens zusammenführt. Eine solche Aufgabe äußerlicher Bezüge ermögliche wiederum die eingangs bereits eingeführte zweite Bewegung der Gelassenheit: Wo der Mensch seinen Eigenwillen vollständig aufgebe, liege die Möglichkeit des menschlichen Einlassens auf den Willen Gottes begründet. Gott bewege sich, so Eckhart, auf den Menschen in jenen Punkten zu, in denen dieser das Seine aufgegeben habe. Die Erfülltheit durch den Willen Gottes werde dann als bestimmendes Prinzip menschlichen Daseins erkannt:

*Swâ der mensehe in gehôrsame des sînen ûzgât und sich des sînen erwiget, dâ an dem selben muoz got von nôt wider îngân; [...] Alsô in allen dîngen, dâ ich mir niht enwil, dâ wil mir got. Nû merke! Waz wil er mir, dâ ich mir niht enwil? Dâ ich mich ane lâze, dâ muoz er mir von nôt wellen allez, daz er im selben wil, noch minner noch mër, und mit der selben wise, dâ er im mit wil.*¹³⁸

Anschließend an diese Darstellung des Einganges Gottes in den menschlichen Willen fasst Eckhart schließlich den *gehôrsame* in schnellem Anschluss an die Einführung als eine Haltung des frei gewordenen Geistes, den er mit dem für den hier untersuchten Zusammenhang bedeutenden Hinweis auf ein *lediges gemüete* bezeichnet.¹³⁹ Allein jenem Menschen, der auf der Grundlage eines solchen *ledigen gemüetes* handle, könne es gelingen, die gewünschten gute Werke zu erzielen: *Daz kreftigeste gebet und vil nâch daz almehtigeste, alliu dinc ze erwerbenne, und daz aller wirdigeste werk vor allen dîngen, daz ist, daz dâ gât ûz einem ledigen gemüete.*¹⁴⁰ Eckhart sieht sich veranlasst, den Gehalt seiner Aussage genauer zu erläutern. Dabei wird deutlich, dass die Qualität der *ledecheit* auch hier in einem positiven Sinne geistiger Offenheit und Möglichkeitsorientierung verstanden ist:

¹³⁸ Meister Eckhart, RdU 1, DW V, 187.

¹³⁹ Vgl. den Eintrag zu *ge-müete*, *ge-muote*, Lexer I, 847: „coll. zu muot, gesammtheit der gedanken u. empfindungen, sinn, inneres, herz“. Burkhard Hasebrink versteht *gemüete* als Begriff, der sowohl auf die Möglichkeit einer ‚Habitualisierung‘ als auch auf das menschliche Seelenvermögen der Vernunft referiert (vgl. Burkhard Hasebrink, „*sich erbilden*. Überlegungen zur Semantik der Habitualisierung in den ‚Rede der unterscheidunge‘ Meister Eckharts“, in: Andreas Speer/Lydia Wegener (Hg.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin/New York 2005, 122–136, hier 159). So verweist Hasebrink auf den wortgeschichtlichen Zusammenhang von *gemüete* als „Übersetzungsäquivalent“ zum lateinischen *mens* und führt auf dieser Grundlage aus: „Die Verwendung von *gemüete* sehe ich also als lexikalisches Indiz dafür, dass Eckhart in den ‚Reden‘ den Weg der Vervollkommnung als Prozess einer Habitualisierung versteht, in dessen Mitte anscheinend noch nicht die spätere Präferenzierung der Vernunft getreten ist, sondern in dem der Blick sich in erster Linie auf die Intentionalität und die Liebe richtet. *Gemüete* scheint in den ‚Reden‘ genau der Ausdruck zu sein, der beides, die Preisgabe des Eigenwillens und daneben auch das ‚wacker wâr vernünfftige wûrkliche wissen‘, in einem Begriff umschließt.“ (Hasebrink, „*sich erbilden*“, 130) Vgl. zur Diskussion auch Enders, „*Die Reden der Unterweisung*“, 85–86.

¹⁴⁰ Meister Eckhart, RdU 2, DW V, 190.

*Waz ist ein ledic gemüete? Daz ist ein ledic gemüete, daz mit nihte beworren enist noch ze nihte gebunden enist noch daz sîn bestez ze keiner wise gebunden enhât noch des sînen niht enmeinet in deheinen dîngen, dan alzemâle in dem liebsten willen gotes versunken ist und des sînen üzgegangen ist.*¹⁴¹

Ein offener Geist ist für Eckhart demnach jener, der in keinerlei äußerliche Bindung verstrickt ist und keine eigenen Ziele, wie sie bereits anhand der Ablehnung des menschlichen Eigenwillens angedeutet wurden, verfolgt. Er sei vielmehr vollständig dem Willen Gottes verpflichtet. An diese grundsätzlichen Überlegungen schließen sich weitere Ausführungen Eckharts an, die endlich ganz im Kontext der Entfaltung der Gelassenheitslehre stehen. Gerade in der dialogischen Darstellung des Textes, die sich an den Fragen eines impliziten Adressaten¹⁴² orientiert, vermeidet und kritisiert Eckhart zunächst allzu konkrete Vorstellungen von der Bewerkstelligung einer Einheit mit Gott. Wie in den zuvor angeführten Überlegungen betont er außerdem, dass eine vollständige Loslösung des Menschen von weltlichen Bezügen und damit eine endgültige Festigung der Gelassenheit nicht selbständig zu erwirken sei. *Solcher invelle*, so führt Eckhart hier anhand einer unterterminologischen Verwendung der Bezeichnung *ledic* aus, *enmac man in disem lebene niemer ganz ledic werden*.¹⁴³ Das Bemühen um Abgeschiedenheit dürfe deswegen aber nicht aufgegeben werden. Eckhart führt den Gedanken in einem Gleichnis aus: Die Tatsache, dass das essbare Korn zuweilen mit dem giftigen Samen der Rade¹⁴⁴ vermischt sei, dürfe man nicht zum Anlass nehmen, das Korn als solches zu verwerfen: *Dar umbe daz etwenne raten under daz korn vellet, dar umbe ensol man daz edel korn niht verwerfen*.¹⁴⁵ Analoges gilt wohl für das hier grundsätzlich thematisierte Bemühen um Gelassenheit: Unabhängig von der Begrenztheit menschlicher Wirkmöglichkeiten ist es für Eckhart unerlässlich, sich jederzeit auf die höchste Möglichkeit des Daseins in Gott zu orientieren.

Im Sinne dieser Forderung stehen schließlich auch die sehr abstrakten Ausführungen, die unter Verwendung von Bezeichnungen der *ledecheit* darauf Bezug zu nehmen suchen, worin ein ‚Weg‘ zur Gelassenheit zu suchen sei. Die Hin-

¹⁴¹ Meister Eckhart, RdU 2, DW V, 190. Der Zusammenhang mit dem Konzept der Abgeschiedenheit manifestiert sich in der Formulierung, der offene Geist sei aus sich selbst ‚herausgetreten‘.

¹⁴² Vgl. zum „Adressaten als textuellem Entwurf“ Ramona Raab, *Transformationen des Dû im Text. Meister Eckharts Predigt und ihr impliziter Adressat*, Tübingen 2018, 28. Vgl. ausführlicher 161, Anm. 345.

¹⁴³ Meister Eckhart, RdU 11, DW V, 231.

¹⁴⁴ Vgl. zur Übersetzung von *raten* als Samen der Kornrade die Ausführungen bei Quint, DW V, 337, Anm. 180: „auch von mir selbst mißverstanden und übersetzt durch: ‚Ratten unter das Korn fallen‘, wiewohl der Sg. *vallet* [...] hätte stutzig machen können. In Wahrheit ist mit *raten* der ‚(Korn-)Raden‘ gemeint, dessen Samen zuweilen unter den Samen des guten Korns fällt und mit ihm aufgeht.“

¹⁴⁵ Meister Eckhart, RdU 11, DW V, 231.

weise Eckharts sind dabei so allgemein gehalten, dass sie der Ablehnung eigenschlicher Vorstellungen nicht widersprechen. Eckhart gibt vielmehr auch hier Ratschläge zu Haltungen, die auf die Notwendigkeit einer geistigen Tätigkeit in radikaler Offenheit verweisen. So benötige der in den *Erfurter Reden* entworfene, nach der Gelassenheit strebende Mensch Fleiß, Liebe zu Gott sowie eine gute Wahrnehmung seiner Geisteshaltung, die auch ein ‚waches‘, der Wahrheit verpflichtetes und an der Wirklichkeit orientiertes Wissen um deren Bewegung durch kreatürliche Zusammenhänge beinhalte: *Triuwen, hie zuo gehoeret vliz und minne und ein wol warnemen des menschen inwendicheit und ein wakker wâr vernünfftigez würlliches wizzen, war uf daz gemüete stât in den dingen und bî den liuten.*¹⁴⁶ In seinen Ausführungen zur Bestimmung des *ledig gemüete* wird Eckhart dann vergleichsweise konkret. Man solle, um zu einem *ledig gemüete* zu finden, so gewissenhaft beten, dass alle Sinnesvermögen des Menschen im Gebet versammelt seien. Dies solle man so lange tun, bis man zur Einheit mit Gott finde:

*Alsô kreftlicliche sol man beten, daz man wölte, daz alliu diu gelider des menschen und krefte, beidiu ougen, ôren, munt, herze und alle sinne dar zuo gekêret wæren; und niht en-sol man ûsfhæren, man envinde denne, daz man sich welle einen mit dem, den man gegenwertic hât und bitet, daz ist got.*¹⁴⁷

Damit verschiebt Eckhart zunächst den Schwerpunkt der Ermöglichung des *ledig gemüete* und damit der Haltung der Gelassenheit auf den Menschen selbst.¹⁴⁸ Eckhart macht die Möglichkeit einer geistigen Freiwerdung am konkreten Handeln des Betenden fest, betont dabei aber in erster Linie die Notwendigkeit der Eigeninitiative und des stetigen Bemühens um *ledecheit* in Auseinandersetzung mit äußerlichen Bezügen. Mit den Überlegungen wird dabei auch in den *Erfurter Reden* der schon bekannte Zusammenhang der Gelassenheitslehre in einer ra-

¹⁴⁶ Meister Eckhart, RdU 6, DW V, 207.

¹⁴⁷ Meister Eckhart, RdU 2, DW V, 191.

¹⁴⁸ Die Annahme, dass der Mensch aus Eigeninitiative in die Abgeschlossenheit finden kann, begegnet auch in einer häufigen Formulierung in dem Text *Ich hân gesprochen in einer prêdige* (Q 105). Hier spricht Eckhart unter siebenmaliger Verwendung des reflexiven Verbums *sich ledigen* davon, dass der tätige Geist sich äußerlicher Bilder entledigen müsse. Quint weist zu Recht darauf hin, dass in der Predigt Q 105 immer vom *geist*, der sich (hier reflexiv) *ledige*, und eben nicht von der Seele, die Rede sei (vgl. DW IV.1, 643, Anm. 13). Wohl aber vergleicht Eckhart die Verhältnisse mit dem Tun des Menschen: *als vil sich der mensche ledigende* ist (DW IV.1, 650). Die gesamte Wortverwendung entspricht aber der Stellung der Predigt in einem Zyklus von Predigten der Intellektlehre. Vgl. zu Q 105 bspw. DW IV.1, 643: *der geist, ûz dem daz werk geschihet, der lediget sich des bildes*. Vgl. den Kommentar Quints ebd., 642–643, Anm. 11. Auch zwei transitive Verbverwendungen finden sich in der Predigt, wenn der Geist in der Darstellung sein *wesen* von äußeren Vorstellungsbildern befreit (vgl. DW IV.1, 168) oder von äußerem Wirken gelöst erscheint (DW IV.1, 221). Die transitive Form begegnet ansonsten, wie Quint anführt, nur in der Predigt Q 84, wo Gott selbst *gelediget würde* (DW III, 457) und nimmt damit auch in Q 105 eine Sonderstellung ein.

dikalen Freiwerdung bei gleichzeitiger Bestimmung durch das göttliche Wirken aufgerufen. Ein solches Zusammenspiel von *got lâzen in ledecheit* und *got vinden* ist hier im Thema der Willensaufgabe verankert: Auf der einen Seite postuliert Eckhart die bekannte Notwendigkeit der Aufgabe menschlichen Eigenwillens. Auf der anderen Seite speist sich eine solche Bewegung der Aufgabe aber aus einem reflexiven, ziel- und damit willensorientierten Akt. Im weiteren Textverlauf der *Erfurter Reden* fasst Eckhart das scheinbar widersprüchliche Verhältnis auch in eigene Worte, wenn er den Menschen zur Auseinandersetzung mit dem eigenen Streben und gleichzeitiger Willensaufgabe anregt: *Nim dîn selbes war, und swâ dû dich vindest, dâ lâz dich*.¹⁴⁹ Was es also aufzugeben gilt, ist damit gerade als eine wichtige Grundlage der Bewegung in Gelassenheit vorgestellt: Die geistige Abstandnahme von eigenen Wahrnehmungen, Setzungen und Vorstellungen setzt zunächst deren tätige Bewusstwerdung voraus.

In einer später folgenden Formulierung der *Erfurter Reden*, die die Zusammenhänge noch ausführlicher entfaltet, wird schließlich der scheinbar widersprüchliche Zusammenhang eines solchen Vorgehens, die gleichzeitige Forderung nach fleißigem Bemühen und Einlassen auf den Willen Gottes, deutlich artikuliert. Im Kapitel *Von abegescheidenheit und von habenne gotes* heißt es, wieder performativ widersprüchlich, man solle ügend die Haltung festigen, im eigenen Handeln *ledic*, also gerade frei von eigenen Zielvorstellungen zu sein: *Man sol daz lernen, daz man in den werken ledic sî*.¹⁵⁰ Eckhart erläutert den Gedanken erneut mit einem Gleichnis. Die Einübung in die Gelassenheit ähnele der Übung des Menschen im Schreiben. Ein solcher Lernprozess beinhalte sowohl ein Moment aktiver Tätigkeit als auch ein Moment vergleichsweise zufälligen Zukommens: Obwohl die angestrebte Fertigkeit zunächst als nicht zu bewerkstellende erscheine, werde sie beizeiten zur Verfügung stehen. Nachdem der Schüler sich regelmäßig im Schreiben geübt habe, könnten Hilfestellungen, die zunächst im Prozess des Übens beispielsweise anhand des Einprägens einzelner Buchstaben benötigt worden seien, aufgegeben werden, ohne aber das Gelernte als solches einzubüßen. Das Schreiben stehe dann als Fertigkeit zur Verfügung, ohne dass der Schüler sich dies aktiv bewusst machen müsse, es vollziehe sich vielmehr in der Weise der *ledecheit* und *vriheit*. Eckhart führt aus:

Glicher wîs als einer, der dâ wil schrîben lernen; triuwen, sol er die kunst kûnnen, er muoz sich vil und dicke an den werken üeben, swie sûr und swære ez im doch werde und swie unmügelichen ez in dünket; wil er ez vlîziclichen üeben und dicke, er lernet ez und gewinnet die kunst. Triuwen, ze dem êrsten muoz er haben ein anedenken eines ieglichen buochstaben und den in sich verbilden vil vaste. Dar nâch, sô er nû die kunst hât, sô wirt er des

¹⁴⁹ Meister Eckhart, RdU 3, DW V, 196.

¹⁵⁰ Meister Eckhart, RdU 20, DW V, 275. Vgl. zur Möglichkeit der Einübung in die Haltung der Gelassenheit, insbesondere auf der Grundlage einer Auseinandersetzung mit der äußeren Welt, die als Ausübung praktischer Klugheit aufzufassen ist, Kapitel III.3.1, bes. 157, Anm. 330.

*bildes zemâle ledic und des anedenkennes; sô schribet er lediclichen und vrilichen – oder ez sî videln oder deheiniu werk, diu üz siner kunst suln geschehen. Dâ mite ist im zemâle genuoc, daz er ouch wizze, daz er daz werk siner kunst wil üeben; und ob er sî âne stætez anegedenken; swaz er ouch denke, dennoch wûrket er sîn werk üz siner kunst.*¹⁵¹

Überträgt man das Beispiel auf die Einübung in die Haltung der Gelassenheit, wird deutlich, was genau die Möglichkeit der Übung hier meint: Anhand aktiver Reflexion und eigener Willensentscheidungen, auch anhand der Führung durch den Prediger Eckhart, wird der Mensch auf der Suche nach Gelassenheit, dem schreibenden Schüler entsprechend, schrittweise in eine Haltung eingewöhnt, die schließlich auch ohne Hilfestellungen jederzeit verfügbar ist: in der Möglichkeit des Einlassens auf die Wirkmacht Gottes im Menschen.¹⁵²

Die Darstellung Eckharts erscheint auch hier komplex, lässt sich aber wiederum auf der Grundlage dessen erklären, wie Eckhart die überzeitliche Anwesenheit des göttlichen Geistes als *intellectus agens* in der menschlichen Seele darstellt: Schon Reflexion und Beschlussfassung des Menschen auf dem ‚Weg‘ zur Gelassenheit beruhen demnach auf jener Form geistiger Tätigkeit, die ‚wirklich‘ im Wortsinne der Tätigkeit allein aufgrund des in der menschlichen Seele wirksamen Prinzips göttlichen Geistes ist.¹⁵³ Der ‚Weg‘ zur Gelassenheit in Gott ist dann in erster Linie als eine Gewährwerdung der höchsten Wirklichkeit des Menschen in geistiger Tätigkeit zu verstehen. Dabei handelt es sich um eine Gewährwerdung dessen, was für Eckhart gegenüber eigenmenschlichen Zielsetzungen das entscheidende Sein des Menschen ausmacht und demnach immer schon Teil menschlichen Erlebens ist. Allein es gilt, sich dieser Wirklichkeit bewusst zu werden – in diesem Sinne ist der gerade eingeführte programmatische Satz zur jeweils eigenen Übung in Gelassenheit zu verstehen: *Nim dîn selbes war, und swâ dû dich vindest, dâ lâz dich.*

¹⁵¹ Vgl. Meister Eckhart, RdU 6, DW V, 207–208.

¹⁵² Dass Eckharts Beispiel Grenzen aufweist hinsichtlich der Vergleichbarkeit einer Fertigkeit (wie jener des Schreibens) und einer Haltung (wie der Gelassenheit) kann hier nur am Rande bemerkt werden. In der Darstellung wird dessen ungeachtet die besondere Schwierigkeit einer Einübung in die Haltung der Gelassenheit verständlich, insofern die entscheidende Haltung wesentlich durch kreatürliche Unbestimmtheit und offene Intentionlosigkeit im Geistigen geprägt sein muss. Eckhart ergänzt die Darstellung in weiteren Ausführungen der *Erfurter Reden*, noch dazu in einer Textstelle, die sich ebenfalls einer Bezeichnung der *ledecheit* bedient. Gerade einem ungeübten Menschen, so heißt es hier, falle es schwer, sich von Äußerlichkeiten zu befreien. Um in die Abgeschlossenheit zu finden, brauche es stetigen Fleiß, einen wachsamem Geist und das ständige Gewahrsein des Gehaltes des Geistigen, den der Mensch immer in sich trage. Eckhart führt aus: *Man sol daz lernen, daz man in den werken ledic sî. Daz ist aber einem ungeüebeten menschen ungewonlich ze tuonne, daz ez der mensche dar zuo bringe, daz in kein menige noch kein werk enhinder – und dar zuo gehœret grôzer vlîz – und im got als gegenwertic sî und stættliche liuhte als blôz ze einer ieglichen zît und in aller menige.* (RdU 21, DW V, 275–276)

¹⁵³ Vgl. die ausführlichen Überlegungen zur Intellektlehre und zum Zusammenhang ‚tätiger Untätigkeit‘ bei Eckhart im gleichen Kapitel, 55–56 und 88–89.

Diesen Zusammenhängen entspricht Eckharts konkrete Reaktion auf das Problem der Willensaufgabe. In den auf die Darstellung der tätig untätigen Einübung folgenden Überlegungen ist so deutlich die Anwesenheit Gottes im menschlichen Leben in jedem Kontext betont:

Daz ist aber einem ungeüebeten menschen ungewonlich ze tuonne, daz ez der mensche dar zuo bringe, daz in kein menige noch kein werk enhinder – und dar zuo gehæret grôzer vliz – und im got als gegenwertic sî und stæticliche liuchte als blöz ze einer ieglichen zît und in aller menige. Dar zuo gehæret gar ein behender vliz und sunderliche zwei dinc: daz ein, daz sich der mensche wol verslozzen habe inwendic, daz sîn gemüete sî gewarnet vor den bilden, diu üzwendic stânt, daz sie üzwendic im bliben und in keiner vremen wise mit im wandeln und umbegân und keine stat in im vinden. Daz ander, daz sich sîn inwendigen bilde, ob ez bilde sîn oder ein erhabenheit des gemüetes, oder üzwendic bilde oder swaz daz sî, daz der mensche gegenwertic hât, daz er sich in den iht zerlâze noch zerströuwe noch veriuzer in der menige. Der mensche sol alle sîne krefte dar zuo wenen und kêren und gegenwertic haben sîne inwendicheit.¹⁵⁴

Die Strategie, die Eckhart dem ungeübten Menschen als ‚Weg‘ zur Gelassenheit empfiehlt, besteht auch hier in einer Vergegenwärtigung des eigenen geistigen Wesens und des bewussten Umgangs mit den eigenen äußerlichen Bestimmungen. Der Gedanke, der Wille Gottes sei im Seelengrund überzeitlich gegenwärtig, wird hier auf vielfache Weise im Text abgebildet. Eckhart spricht zunächst ganz konkret vom Licht Gottes, welches zu jeder Zeit und in jeder Situation in der menschlichen Seele stetig als gegenwärtig bestimmt werden könne. Der Konstanz dieser Anwesenheit entspricht die parallele Darstellung der Versuchung des Menschen durch äußerliche Vorstellungsbilder. Die Wahl der Verbformen bestätigt den Eindruck: Dem festen Verbleib der Dinge in der Äußerlichkeit sowie dem Verbleib des Menschen in der gottgegebenen Gegenwart im *bliben* und *stân* wird in einer klimatisch gesteigerten, durch Alliteration und Assonanz verbundenen Formulierung die Macht der Zerstreuung im *zerlâzen*, *zerströuwen* und *veriuuern* gegenüber gestellt. Die Forderung nach einer stetigen Gegenwart

¹⁵⁴ Meister Eckhart, RdU 20, DW V, 275–276. In diesem Kontext findet sich auch der einzige *muoze*-Beleg in den Texten Eckharts, wenn die Notwendigkeit der Vorbereitung des Menschen für den Empfang der Kommunion im Kapitel *Von dem vlize* erläutert wird. Was immer den Menschen umtreibe, könne, so die Darstellung, in der Beichte vor Gott gebracht werden. Auch diese bedürfe aber der geistigen Bereitwerdung, genauer der *muoze*: *Swenne ein mensche unsers herren lichamen wil nemen, sô mac ez wol zuogân âne gröz bekümberrnisse. Sô ist ez zimelich und sêre nütze, daz man vor bihte, ouch ob man keine strâfunge hât, umbe die vruht des sacramentes der bihte. Wære aber, daz den menschen iht strâfete, und mac der bihte vor bekümberrnisse niht bekommen, sô gange er ze sinem gote und gebe sich dem schuldic mit grözem riuwenne und sî ze vride, biz daz er muoze habe der bihte. Entvallent hier inne die gedanken oder daz strâfen der sünde, sô mac er gedenken, got habe ir ouch vergezzen. man sol gote ê bihten dan den menschen, und, ist man schuldic, die bihte vor gote gröz wegen und sêre strâfen. Ouch ensol man niht lihtliclichen, als man ze dem sacramente wil gân, daz übergân und underwegen lâzen durch überlichez liden, wan des menschen meinunge an den werken gereht und götlich ist und guot* (Meister Eckhart, RdU 21, DW V, 274–275).

des Menschen baut auf diese verbindende Betonung auf, in der doppelten Assoziation des *zuo wenen und kēren und gegenwertic haben | sīne inwendicheit*.

Zwar ist diese Textstelle für die Frage nach der Bestimmung der *ledecheit* in den *Erfurter Reden* nicht aufgrund von Wortbelegen einschlägig, wohl aber ist für Eckhart, wie bereits kurz deutlich wurde, die Gegenwärtigkeit des Wirkens Gottes im Menschen mit der Frage der Offenheit des menschlichen Geistes in *ledecheit* eng verbunden. Die wiederholte Darstellung des scheinbar paradoxen Zusammenhangs der Bewegung der Gelassenheit macht deutlich, dass es Eckhart darum geht, die Notwendigkeit einer stetigen Haltung der *ledecheit* zu betonen und diese damit als Grundlage der Bestimmungen eines menschlichen Handelns aus der Gelassenheit zu etablieren. So bedingt das stetige Bemühen des Menschen um Gelassenheit auf der einen Seite eine beständige *ledecheit* des menschlichen Geistes, die *ledecheit* ist es aber zugleich, die die Stetigkeit eines solchen Bemühens erst ermöglicht: Nur wer seinen Geist von kreatürlicher Bindung zu befreien weiß, ist für Eckhart in der Lage, sich einer nicht weiter bestimmbareren Wirklichkeit zu öffnen und damit stetig neu auf das Wirken Gottes im Menschen zu beziehen. Eckhart nutzt unter anderem eine besondere Bezeichnung aus dem Bereich der *ledecheit*, genauer das Adverb *ledicliche*, um die entsprechende Haltung geistiger Offenheit als Grundlage gelassenen Handelns zu fassen. So spricht er beispielsweise vom Geist des Menschen, der *sich mit ganzer kraft erheben und lediclichen in sīnen got versenken*¹⁵⁵ solle. Wer die Bindung an Äußerliches aufgegeben habe, werde *gewærliche alliu sīniu werk wūrken und der ledicliche gebrūchen und enbern āne alle hindernisse*¹⁵⁶.

Auch zur Bestimmung gelassenen Handelns in der äußerlichen Welt dienen Bezeichnungen der *ledecheit*, der Lehre geistiger Abgeschiedenheit entsprechend. So betont Eckhart schon in den die *Erfurter Reden* eröffnenden Überlegungen die Bedeutung einer geistigen Freiwerdung des Menschen gegenüber rein äußerlicher Abstandnahme in jedwedem Lebenskontext. Das Zitat und die Überlegung sind bereits bekannt: Sich aus einer an Äußerlichkeiten orientierten Haltung in eine real existierende Einöde zu begeben, indem man die umgebende Welt fliehe, führte für Eckhart nicht zu der gewünschten Haltung. Der Mensch müsse sich vielmehr in eine ‚innere‘ Einöde begeben, die ihn in jedweder Lage trage. Allein indem er ‚die Dinge durchbreche‘, sie demnach reflektiere und auf das Wesentliche zurückführe, erlange der Mensch einen offenen Geist: *Diz enmac der mensehe niht gelernen mit vlihenne, daz er diu dinc vliuhet und sich an die einœde kēret von ūzwendicheit; er muoz ein innerlich einœde lernen, swā oder bī swem er ist.*¹⁵⁷

¹⁵⁵ Meister Eckhart, RdU 20, DW V, 271. Vgl. auch Meister Eckhart, RdU 16, DW V, 248: *Ouch ie dū in lediclicher meinst und einveltlicher, sō ie alliu dīniu werk eigenlicher alle sūnde būezent.*

¹⁵⁶ Meister Eckhart, RdU 21, DW V, 278.

¹⁵⁷ Vgl. 83, Anm. 110.

Später führt Eckhart beide Gedanken – den der geistigen Perspektivnahme sowie den der Stetigkeit jeder Tätigkeit in und aus *ledecheit* – zusammen: Der Mensch, so macht Eckhart deutlich, solle eine stetige Haltung des Geistigen in die Wirklichkeit auch des äußeren Tuns wenden, um derart, auf der Grundlage des in der Abgeschlossenheit geöffneten Geistes, *ledicliche ze wūrkenne*. Aus der Grundlage der positiven Unbestimmtheit des tätigen Geistes kann mit Eckhart dann jedes Wirken des Menschen als ein Wirken Gottes verstanden werden:

Niht, daz man dem innern sül entgân oder entvallen oder vermeinen, sunder in dem und mit dem und üz dem sol man lernen wūrken alsô, daz man die innicheit breche in die wūrlicheit und die wūrlicheit inleite in die innicheit und daz man alsô gewone ledicliche ze wūrkenne. Wan man sol daz ouge ze disem inwendigen werke kēren und dar üz wūrken, ez si lesen, beten oder – ob ez gebürt – üzwendigiu werk. Wil aber daz üzwendic werk daz inner zerstœren, sô volge man dem innern. Mœhten sie aber beidiu sîn in einem, daz wære daz beste, daz man ein mitewūrken hæte mit gote.¹⁵⁸

Die Einheit von Mensch und Gott schlägt sich hier auch in der sprachlichen Gestaltung des Textes nieder: Die einschlägigen Bezeichnungen *beidiu* und *inem* sind in der Assonanz des Diphthongs verbunden, der schließlich noch einmal programmatisch in der Formulierung *ein mitewūrken* aufgegriffen wird. Der unbestimmte Artikel *ein* wendet sich so auch zu einer Beschreibung des Wirkens von Gott und Mensch in Einheit. Aus dem Einlassen des Menschen in Gott, genauer aus der in der *ledecheit* ermöglichten Bewegung des *gelâzen sîn*, entspringt für Eckhart schließlich auch in den *Erfurter Reden* die eigene Wirkmöglichkeit des Menschen. Sie ist analog zu den bereits entfalteten Überlegungen der antiken Philosophie¹⁵⁹ auch hier als eine Wirkmöglichkeit gefasst, die auf der Tätigkeit des Geistes beruht. Der menschliche Geist, so betont Eckhart in den *Erfurter Reden* noch einmal unter Bezugnahme auf den Leitbegriff der *ledecheit* und vor dem Hintergrund der Gelassenheitslehre, sei in der Lage, alles zu erwirken: *Daz ledige gemüete vermac alliu dinc.¹⁶⁰*

In anderen frühen Texten Eckharts finden sich weitere Ausführungen zum Konzept der *ledecheit*, die in ihrem Gehalt die Untersuchungsergebnisse bestäti-

¹⁵⁸ Meister Eckhart, RdU 23, DW V, 291. In einer Wende des Gedankens, Gott sei im menschlichen Seelengrund als Wirkprinzip immer schon enthalten, führt Eckhart das Verhältnis des Menschen zu Gott in den *Erfurter Reden* auch als eines der Geborgenheit des Menschen in Gott an. Gott sei Ort und Trost des Menschen – je freier der Geist des Menschen sich auf Gott als Wirklichkeit zurückfallen lasse, umso tiefer sei der Mensch in Gott verwurzelt. Vgl. Meister Eckhart, RdU 19, DW V, 261–262: *Wan er wil in gröz geben und enwil umbe nihtes dan von siner vrien güete; und er sol ir enthalt und trôst sîn, und sie suln ein lüter niht sich vinden und sich ahten in allen den grôzen gâben gotes; wan ie blôzer und lediger daz gemüete uf got vellet und von im enthalten wirt, ie der menseche tiefer in got gesetzt wirt und in allen den wurdigesten gâben gotes enpfenclicher wirt.* Vgl. zur Weiterentwicklung dieses Gedankens in der Armutlehre in Q 52 die folgenden Ausführungen in Kapitel III.1.4.

¹⁵⁹ Vgl. 76, Anm. 82.

¹⁶⁰ Meister Eckhart, RdU 2, DW V, 190.

gen. Bedeutend sind in dieser Hinsicht insbesondere die deutschsprachigen Predigten des bereits in den einführenden Überlegungen dieser Untersuchung kurz angesprochenen Zyklus *Von der ewigen geburt*, also die Texte Q 101–104.¹⁶¹ Josef Quint hat die Analyse von Belegen aus dem Bereich der *ledecheit* als Argument für die Echtheit der enthaltenen Texte angeführt und hier vor allem auf die zu den *Erfurter Reden* parallele Formulierung *ledigez gemüete* verwiesen.¹⁶² Konzeptionell einschlägig sind vor allem die Texte *Dum medium silentium tenerent omnia* (Q 101), *Cum factus esset Iesus annorum duodecim* (Q 103) sowie *In his, quae patris mei sunt, oportet me esse* (Q 104). Die terminologische Nähe ist dabei kein Zufall: Wie der Name des Zyklus schon nahelegt, behandeln die Predigten die Frage der geistigen Tätigkeit Gottes, hier wiederum mit Fokus auf der Frage der überzeitlichen Sohnesgeburt aus der Bewegung Gottes.¹⁶³ Vor allem in der Predigt Q 103, in deren Übersetzung Josef Quints eingangs bereits eine Übertragung der *ruowe* zur ‚Muße‘ begegnete, geht Eckhart auf die Frage nach der *ledecheit* des menschlichen Geistes ein, die auch hier im Kern die Bewegung der Willensaufgabe aus den *Erfurter Reden* berührt. Was, so formuliert Eckhart die Frage eines fiktiven Rezipierenden, solle die geistige Tätigkeit leisten, wenn sie ohne äußerlich orientiertes Wirken in der Offenheit stehe? In der Antwort des Unterweisenden heißt es: *Nû möhtest dû sprechen: eyâ, herre, waz sol denne mîn vernunft tuon, sô si alsô gar ledic muoz stân âne allez wûrken?*¹⁶⁴ Solle man sich, so führt Eckhart den Gedanken fort, etwa willentlich in die ‚Dunkelheit‘¹⁶⁵ des Nichtwissens begeben? Sicherlich!, lautet die emphatische Antwort: *Dû enkanst niemer baz gestân, dan daz dû dich zemâle setzest in ein dünsternisse und in ein*

¹⁶¹ Vgl. Kapitel I, 22.

¹⁶² Vgl. die Formulierung bei Meister Eckhart, *In his, quae patris mei sunt, oportet me esse*, DW IV.1, 577. Vgl. Josef Quint, „Predigt 101/ Echtheit der Predigt“, DW IV.1, 328: „Die Echtheit der Zykluspredigten wird weiterhin dadurch gestützt, daß sie über die formale Gemeinsamkeit hinaus auch eine Reihe inhaltlicher Parallelen mit den RdU haben: *Ledigez gemüete* ist ein Kennwort der RdU, es begegnet nicht in den Predigten 1–86, wohl aber in der Predigt 104 (S. 577,132 f.). Aus dem Wortschatz der deutschen Predigten und Traktate Eckharts verschwindet auch das Wort *gemüete*; es findet sich, bis auf drei Ausnahmen in der Predigt 76 (*daz oberste teil des gemüetes* [= mens DW III, S. 315,7], in der Predigt 86 (*Martha stuont ... , in einem vrien gemüete* DW III, S. 489,5) und im „Buch der göttlichen Tröstung“ (*daz er blibet glîches gemüetes* DW V, S. 13,12; so auch in den RdU: *zu einem glîchen gemüete* DW V, S. 210,14), nur in den RdU verwendet, insgesamt 25 mal, und in den Zykluspredigten, hier 5 mal (Pr. 103: S. 478,40; S. 481,59 f.; Pr. 104: S. 577,133; S. 590,263; S. 609,568).“

¹⁶³ Vgl. für eine detaillierte Untersuchung des Zyklus Georg Steer, „Meister Eckharts Predigtzyklus von der ewigen geburt. Mutmaßungen über die Zeit seiner Entstehung“, in: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang: Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte, Kolloquium Kloster Fischingen 1998*, Tübingen 2000, 253–281.

¹⁶⁴ Meister Eckhart, *Cum factus esset Iesus annorum duodecim*, DW IV.1, 478. Vgl. zur Differenzierung der Bezeichnungen *vernunft* als Seelenvermögen und *vernünffticheit* als Seelengrund 113, Anm. 195 und 117, Anm. 206.

¹⁶⁵ Vgl. die Übersetzung von *dinsternisse* als „dunkelheit“ in BMZ I, 361a.

unwizzen.¹⁶⁶ Gerade eine solche ‚Dunkelheit‘, in die sich zu begeben Eckhart dem Menschen empfiehlt, verspricht also – wieder im für die Darstellung kalkulierten Widerspruch – die höchste Erfüllung. Sie sei, so begegnet der Text der Verzweiflung des Fragenden, als Freiraum offener Möglichkeit und des Empfangens zu bejahen, welcher gerade die Erfüllung des Seins des Menschen und damit die höchste Möglichkeit seelischer Vervollkommnung in sich trage:

*Waz ist aber daz dünsternisse, wie heizet ez oder waz ist sîn name? Sîn name enist niht anders dan ein mügelich enpfenclicheit, diu zemâle wesennes niht enmangelt noch ouch darbende enist, mër: aleine ein mügelich enpfenclicheit, in dem dû volbrâht solt werden.*¹⁶⁷

Eine ähnlich positive Darstellung wählt Eckhart in der Predigt Q 104, die das Konzept der *ledecheit* mit Überlegungen zur Möglichkeit der Seelenruhe verbindet.¹⁶⁸ Der menschliche Geist, so kann in der B-Fassung der Predigt gelesen werden, stehe im besten Falle in ‚schweigender Stille‘, die aber hier nicht als negativ gefasste Passivität oder Niedergeschlagenheit verstanden werden kann. Vielmehr entfalte auf der Grundlage geistiger Offenheit ein göttliches, *brinnendez gemüete* seine Wirkung, welches den Freiraum der *ledecheit* und Ruhe in ‚tätiger Untätigkeit‘ erfülle: *Dû solt haben ein úferhaben gemüete, niht ein niderhangendez, mër: ein brinnendez, und daz in einer ledigen swigenden stilheit*.¹⁶⁹

III.1.4 Geistige Armut

Hinsichtlich der Darstellungen des Zusammenhangs der Konzepte der geistigen Abgeschiedenheit, *ledecheit* und Gelassenheit kommt einem späten Text Eckharts, genauer der deutschsprachigen Predigt *Beati pauperes spiritu* (Q 52), nach ihrem Thema auch bekannt als so genannte ‚Armutspredigt‘, eine wichtige Sonderstellung zu. In der berühmt gewordenen Übersteigerung der Gelassenheitslehre in der Darstellung einer radikalen geistigen Armut wird – so die für die vorliegende Untersuchung wichtige Beobachtung – das Konzept der *ledecheit* in

¹⁶⁶ Meister Eckhart, *Cum factus esset Iesus annorum duodecim*, DW IV.1, 478.

¹⁶⁷ Meister Eckhart, *Cum factus esset Iesus annorum duodecim*, DW IV.1, 478–479.

¹⁶⁸ Vgl. Kapitel III.2.

¹⁶⁹ Meister Eckhart, *In his, quae patris mei sunt, oportet me esse* (Q 104 B), DW IV.1, 609. Von besonderem Interesse ist hier auch die A-Variante der Predigt 104, die Quint in der Ausgabe parallel mit der B-Fassung des Textes führt. Hier heißt es statt *ledigen swigenden stilheit* als Bezugnahme auf die Qualität des Empfangens in der *passio* geistiger Offenheit *lidender swigender stilheit*. Vgl. zum Zusammenhang ‚tätiger Untätigkeit‘ in *swigender stilheit* Dietmar Mieth, *Meister Eckhart*, München 2014, 172: „Diese Grundpassivität, in der gleichsam der Sturm losbricht und der ‚Durchbruch‘ erfolgt, verweist aber auf das andere Schweigen in der Wüste der Gottheit. Dies ist dann die ‚kochende‘ Stille (‚bullitio‘, ‚úbruch‘ [...]), die aus sich selbst ausbrechen muss, weil sie sich selbst im Überfluss erzeugt. Schweigen und Bewegung widersprechen sich nicht: ‚ganziu rouwe ist freiheit aller bewegunge‘ (Pf. 605, n. 26, Z. 14).“ Vgl. die Ausführungen zur ‚tätigen Untätigkeit‘ in der *passio* in Kapitel III.1, 88 und 89, Anm. 119.

dieser „radikalste[n] Freiheitspredigt“¹⁷⁰ zum positiven Leitbegriff des semantischen Zusammenhangs der Muße geistiger Tätigkeit erhoben. Es sind, so kann der folgenden Untersuchung vorgegriffen werden, Darstellungen der Offenheit des Geistes in *ledecheit*, die die positive Möglichkeit einer Erfülltheit der freigeordneten Seele in radikaler geistiger Armut aufzeigen.

Eckhart fasst in Q 52 eine vollständige Bestimmungslosigkeit Gottes und die daraus resultierende Aufgabe aller Wertungs-, Wissens- und Beschreibungsmöglichkeiten des Menschen – des geistig wahrhaft armen Menschen, der, mit Burkhard Hasebrink gesprochen, „nichts will und nichts weiß und nichts hat – der demnach nicht einmal Gott wolle, noch um Gott wisse noch eine Stätte habe, in der Gott wirken könne“¹⁷¹. In der Predigt wird über die bisherigen Bestimmungen selbst das Wesen Gottes als solches negiert. Auch wird jede Möglichkeit einer Bereitwerdung der menschlichen Seele als Wohnstätte Gottes, wie sie in Texten wie den *Erfurter Reden* noch anklingt, abgelehnt.¹⁷² Insbesondere Überlegungen zur *ledecheit* als Begriff der Unbestimmtheit und Offenheit kommen entsprechend in der Predigt erst zu ihrer vollen Entfaltung: Die Freiwerdung des Geistes in *ledecheit*, so wird hier in letzter Konsequenz verdeutlicht, meint nicht einfach dessen relative Ungebundenheit an äußerliche Gegebenheiten und Bestimmungen, sondern eine radikale geistige Öffnung und damit die Möglichkeit absoluter Wirklichkeit göttlicher geistiger Tätigkeit im Menschen, die dann aber nicht mehr als ‚menschlich‘ zu kategorisieren ist. Wie es galt, nicht um das eigene Ziel einer Einheit mit Gott oder von der Einheit als solcher zu wissen, ist nun der Mensch allein aus seiner Wesenseinheit mit Gott bestimmt, und damit selbst ‚Gott‘, nicht ‚eins mit Gott‘.

Um eine solche Weiterentwicklung der Gelassenheitslehre und des Konzeptes der *ledecheit* zu entfalten, schließt Eckhart in der Armutspredigt zunächst direkt an frühere Überlegungen an. So werden in einem fiktiven Dialog über das Verständnis der Armut bekannte Gedanken zur Willensaufgabe aufgegriffen, während die Frage der Freiheit vom kreatürlichen Willen mit der Formulierung des *ledic stân* gefasst wird. Eckhart führt aus:

¹⁷⁰ Löser, „*ledic* und *vrî*“, 155.

¹⁷¹ Hasebrink, „Selbstüberschreitung der Religion in der Mystik“, 457.

¹⁷² Eine solche Negation ist aber mit dem Zitat aus Q 9 zu Gott als *überwesen* schon für einen früheren Text Eckharts belegt. Die Predigt *Quasi stella matutina*, Schlüsseltext der Predigtsammlung des *Paradisus anime intelligentis*, steht inhaltlich den *Pariser Quästionen* nahe und dürfte „nicht lange nach der Rückkehr Eckharts von seinem ersten Pariser Magisterium gehalten worden sein“ (Largier, „Kommentar“, EW I, 835). Vgl. für verschiedene Untersuchungen der Predigten der Sammlung Burkhard Hasebrink/Nigel Fenton Palmer/Hans-Jochen Schiewer (Hg.), *Paradisus anime intelligentis. Studien zu einer dominikanischen Predigtsammlung aus dem Umkreis Meister Eckharts*, Tübingen 2009. Die Predigt Q 9 wird hier insbesondere untersucht von Hasebrink, „Dialog der Varianten“.

*Der mich nû vrâgete, waz denne ein arm mensche sî, der niht enwil, dar zuo antwürte ich und spriche alsô: als lange als der mensche daz hât, daz daz sîn wille ist, daz er will ervüllen den allerliebsten willen gotes, der mensche enhât niht armuot, von der wir sprechen wellen; wan dirre mensche hât einen willen, mit dem er genuoc wil sîn dem willen gotes, und daz enist niht rehtiu armuot. Wan, sol der mensche armuot haben gewærliche, sô sol er sines geschaffenen willen alsô ledic stân, als er tete, dô er niht enwas.*¹⁷³

Ein armer Mensch, so verdeutlicht der Text, sei jener, der im eigentlichen Sinne der Gelassenheit keinen Eigenwillen mehr kenne. Wer frei von eigenen Zielsetzungen sei, wer so unbestimmt bestehe, wie er es vor seinem kreatürlichen Dasein in der Welt gewesen sei, der sei wahrhaft arm. Der Gewinn eines solchen ‚Verlustes‘ des Eigenwillens liegt für Eckhart hier wie in früheren Texten in der Wahrhaftigkeit und Überzeitlichkeit der gewonnenen Haltung. In performativer Paradoxalität ruft Eckhart auch hier dazu auf, selbst tätig um den Verlust des Eigenwillens und um eine Freiwerdung vom Verlangen nach Gott zu bitten und so zur überzeitlichen ‚Wahrheit‘ zu finden. Mehr noch: Eckhart bittet in der Predigt den angerufenen Gott darum, von ‚Gott‘ – also eigenen Vorstellungen einer solchen Instanz – gerade frei zu sein und sich so der eigentlichen Wahrheit göttlichen Wirkens öffnen zu können. Er ruft aus: *Her umbe sô biten wir got, daz wir gotes ledic werden und daz wir nemen die wârheit und gebrûchen der êwîclîche.*¹⁷⁴ Auch die bekannte Bestimmung eines *ledigen* Seins des gelassenen Menschen im wesentlich einfachen, unbestimmbaren Wesen, das lediglich verbunden ist mit der Möglichkeit eines intuitiven Vollzugs¹⁷⁵ dieses Wesens, wird in Q 52 angeführt. Eckhart stellt den Prediger selbst als jenen anfänglichen Menschen dar, der in der Wahrheit der *ledecheit* steht. Er führt aus: *Dô ich stuont in mîner êrsten sache, dô enhâte ich keinen got, und dô was ich sache mîn selbes; dô enwolte ich niht, noch enbegerte ich niht, wan ich was ein ledic sîn und ein bekennner mîn selbes nâch gebrûchlicher wârheit.*¹⁷⁶

An diese performative Rückbesinnung des Predigenden auf die menschliche Einfachheit schließt Eckhart erkenntnistheoretische Überlegungen an, indem er seine Kritik am verstandesgeleiteten Wissen mit der Bestimmung der *ledecheit* in geistiger Armut verbindet.¹⁷⁷ Der Mensch solle nicht komplett frei von Wil-

¹⁷³ Meister Eckhart, *Beati pauperes spiritu*, DW II, 491.

¹⁷⁴ Meister Eckhart, *Beati pauperes spiritu*, DW II, 493. Vgl. auch ebd., 502.

¹⁷⁵ Ein solcher Vollzug erfüllt sich in der Weise des *instinctus naturalis*, demnach ohne Erkenntnis des aus dem Wirken Gottes geleiteten Menschen. Vgl. zum Begriff des *instinctus naturalis* und seiner Kritik Rainer Flasche, „instinctus (naturalis)“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, unter Mitarb. v. Günter Kehrer, Hans G. Kippenberg u. Matthias Laubscher hg. v. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl, Bd. 3, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 256–259, bes. 256: „Da aber das, was keine Erkenntnis hat, nicht aus eigener Absicht handeln kann, sondern gelenkt wird, muß es ein intelligentes Wesen geben, das alle Naturkörper zu ihrem Ziel hinordnet, und dieses Wesen wird Gott genannt.“

¹⁷⁶ Meister Eckhart, *Beati pauperes spiritu*, DW II, 492.

¹⁷⁷ Auf den Zusammenhang der Bezeichnungen *ledic* und *arm* weist auch Quint hin,

lensorientierung, sondern vielmehr ledig allen (kreatürlichen) Wissens sein – eine Forderung, die hier schließlich auch jedes menschliche Wissen vom Wirken Gottes umfasst. Das *leben* Gottes, seine dynamische Wirkmacht demnach, werde dann vielmehr in der Einheit mit Gott vollzogen, anstatt *gewusst* zu werden – die Aufgabe eigenen Wissens eröffnet so eine Form anderer Wirklichkeit. Der Mensch, so Eckhart, ruhe in Gott und lebe entsprechend im Wirken Gottes, das in *ledecheit* zum Wesen auch des Menschen gerate:

[D]er mensche, der diz armüete haben sol, der sol leben alsô, daz er niht enweiz, daz er niht enlebe in keiner wise weder im selben noch der wârheit noch gote; mër: er sol alsô ledic sîn alles wizzennes, daz er niht enwizze noch ebekenne noch enbevinde, daz got in im lebe; mër: er sol ledic sîn alles des bekennenes, daz in im lebende ist. Wan, dô der mensche stuont in der êwigen art gotes, dô enlebete in im niht ein anderz; mër: waz dâ lebete, daz was er selber. Alsô sprechen wir, daz der mensche alsô ledic sol stân sînes eigenen wizzennes, als er tete, dô er niht enwas, und lâze got wûrken, waz er welle, und stâ der mensche ledic.¹⁷⁸

Wieder ist es das radikale Nicht-Wissen von Gott, das den menschlichen Geist offen sein lässt für den Vollzug des Göttlichen. Es ist mit anderen Worten die göttliche Wirklichkeit im Seelengrund, die auch den Menschen selbst in der *ledecheit* wesentlich bestimmt. Jedes eigene *wizzen*, *bekennen* oder *bevinden* gilt es zu überwinden, um das eigene göttliche Wesen zu eröffnen. Damit meint schließlich die *ledecheit* der geistigen Armut auch eine so radikale Unbestimmtheit nicht nur des Menschen, sondern auch Gottes, dass dieser von Eckhart wiederum nicht mehr im Sinne eines beschreibbaren Seienden gefasst werden kann.

ohne die inhaltlichen Unterschiede zu verdeutlichen: „den befreien und freien Geist nennt Eckhart *abegescheiden*, *ledic*, *blöz*, *arm*“ (DW IV.1, 643, Anm. 13).

¹⁷⁸ Meister Eckhart, *Beati pauperes spiritu*, DW II, 494–495. In der Ausgabe der Predigt im ersten Band der *Lectura Eckhardi* durch Kurt Flasch findet sich die folgende, auf den Handschriftenapparat angegebenen Varianten beruhende Textvariante, die für *ledig* in zwei Fällen *quit* führt: *Mër: nû sprechen wir anders und wellen mê sprechen, daz der mensche, der diz armüete haben sol, der sol alsô leben, daz er niht enweiz, daz er niht enlebe in keiner wise weder im selben noch der wârheit noch gote; mër: er sol alsô quit sîn alles wizzennes, daz er niht enwizze noch ebekenne noch engevüele, daz got in im lebe; mër, er sol quit sîn alles des bekennenes, daz in im lebende ist. Wan, dô der mensche stuont in der êwigen art gotes, dô enlebete in im niht ein anderz, mër: waz dâ lebete, daz was er selber. Alsô sprechen wir, daz der mensche alsô ledic sol stân sînes eigenen wizzenes, als er tete, dô er niht enwas, und lâze got wûrken, waz er welle, und stâ der mensche ledic.* (Meister Eckhart, *Beati pauperes spiritu* in der Edition Kurt Flaschs, „Predigt 52. ‚Beati pauperes spiritu‘“, LE I, Stuttgart 1998, 169–180, hier 172) In der Übersetzung Flaschs werden beide Bezeichnungen als ‚abgelöst‘ übertragen (vgl. Flasch, „Predigt 52“, 173, Apparat). Mit der Bezeichnung *quit* ist hier auch ein wortgeschichtlicher Zusammenhang von Beschreibungen der geistigen Freiwerdung mit Darstellungen der Seelenruhe aufgemacht, die unter anderem unter Verwendung des lateinischen *quies* verhandelt werden. Vgl. zum wortgeschichtlichen Zusammenhang die Ausführungen zu *quit* in BMZ I, 898b: „ledig, los. franz. *quitte*, mlat. *quitus*, *quittus* für lat. *quietus*“. Vgl. zur Seelenruhe das folgende Kapitel, III.2. Für den Hinweis auf die Variante Flaschs danke ich Burkhard Hasebrink.

Gott sei, so die erstaunliche These, nicht einmal mehr als vernunfttätiges, erkennendes Wesen zu bestimmen – auch er ‚verliert‘ also jene Eigenschaften, die der Mensch in der Haltung geistiger Armut aufgeben muss. Aus dieser so radikalen Unbestimmtheit heraus kann Gott nach der Darstellung Eckharts aber allein alles Seiende umfassen. Der Gedanke einer notwendigen Unbestimmtheit und Einheit des radikal Abgeschiedenen trägt so nicht nur für den Menschen, sondern auch für die Frage einer Beschreibbarkeit Gottes. Gott, so Eckhart, sei entgegen der Auffassung mancher Theologen nicht als ‚vernünftiges Sein‘¹⁷⁹ zu beschreiben. Gott sei vielmehr allein frei von Bestimmungen zu denken, er sei *ledic aller dinge*:

*Die meister sprechent, got der sî ein wesen und ein vernünfftic wesen und bekenne alliu dinc. Sô sprechen wir: got enist niht wesen noch vernünfftic noch enbekennet niht diz noch daz. Her umbe ist got ledic aller dinge, und her umbe ist er alliu dinc.*¹⁸⁰

Die Grundannahme des Wirkens Gottes im Menschen bleibt in der Darstellung Eckharts dabei aber unbehelligt – allein, das Wirken Gottes ist nicht als ein äußerlich zu qualifizierendes und entsprechend beschreibbares Wirken dargestellt. In der geistigen Armut, im radikalen Nichtwissen, kann der Mensch von diesem Wirken kein Wissen haben. Er hat so auch keine Möglichkeit, in eigener Erkenntnis auf das Wirken und Wesen Gottes Bezug zu nehmen, vielmehr ist er von dessen einfacher Tätigkeit gerade in der Aufgabe seines Strebens und Wissens erfüllt. Der Stellenwert der *ledecheit* für eine wesentliche Einheit des menschlichen Geistes mit der Tätigkeit Gottes wird so auch innerhalb der Lehre geistiger Armut verdeutlicht: Es ist die positive Bestimmung der Offenheit des Geistes in *ledecheit*, die die Möglichkeit einer solchen Erfülltheit in der Abstandnahme des Nichtwissens in der geistigen Armut erst einräumt.

Die erkenntniskritische Wende der Predigt Q 52 wird anhand einer verwandten Überlegung noch einmal exemplifiziert. Eckhart erinnert an die früheren, eingangs bereits thematisierten Überlegungen zur Abgeschiedenheit, die dazu aufforderten, geistig wie äußerlich von kreatürlichen Bindungen frei zu sein, um Gott eine Entfaltung im ‚Ort‘ der menschlichen Seele zu ermöglichen: *Ich hân ez ofte gesprochen, [...] daz der mensche alsô ledic sol sîn aller dinge und aller werke, beidiu innerliche und ûzerliche, alsô daz er möhte sîn ein eigen stat gotes, dâ got inne möhte wûrken.*¹⁸¹ Nun, so betont Eckhart dann, vertrete er eine noch anspruchsvollere Position: Solange der Mensch für Gott noch ein solcher Ort des Wirkens sein könne, sei er nicht im höchsten Sinne geistig arm. Obwohl der ‚Ort‘

¹⁷⁹ Vgl. die Übersetzung der folgend zitierten Passage durch Josef Quint, DW II, 729: „Die Meister sagen, Gott sei ein Sein und ein vernünftiges Sein und erkenne alle Dinge. Wir aber sagen: Gott ist weder Sein noch vernünftig noch erkennt er dies oder das. Darum ist Gott ledig aller Dinge, und ‚eben‘ darum ist er alle Dinge.“

¹⁸⁰ Meister Eckhart, *Beati pauperes spiritu*, DW II, 497.

¹⁸¹ Meister Eckhart, *Beati pauperes spiritu*, DW II, 499–500.

Gottes hier als Verortung im Geist des Menschen angesprochen ist, suspendiert die Darstellung auch noch eine solche Vorstellung: Gottes Wirken kann in keiner Weise in Abhängigkeit zu ihm äußerlichen Kriterien gefasst werden. Auch umfasst die Darstellung der geistigen ‚Armut‘ des Menschen in der radikalen *ledecheit* die Aufgabe einer Beschreibung des Menschen in Bestimmungen des Göttlichen und des göttlichen Wirkens. Finde der Mensch zu wahrer geistiger Armut, werde Gottes Wesen eins mit der menschlichen Seele und könne entsprechend als eigener, göttlicher ‚Raum‘ des Wirkens, der örtlich unbestimmt bleibe, verstanden werden. Die menschliche Seele, genauer ihr Seelengrund, entfaltet sich dann selbst als Gott und nicht lediglich als eine bestimmbare Stätte *für* Gott:

Nû sagen wir anders. Ist daz sache, daz der mensche aller créatûren und gotes und sîn selbes ledic stât, und ist noch daz in im alsô, daz got stat vinde in im ze wûrkenne, sô sprechen wir: als lange daz ist in dem menschen, sô enist der mensche niht arm in der nâhsten armuot. Wan got enist daz niht meinende in sînen werken, daz der mensche habe eine stat in im, dâ got inne mûge gewûrken; wan daz ist diu armuot des geistes, daz er alsô ledic stâ gotes und aller sîner werke, welle got wûrken in der sêle, daz er selbe si diu stat, dar inne er wûrken wil, – und diz tuot er gerne.¹⁸²

Eckhart führt diesen Gedanken schließlich in einer Überlegung zusammen, die an seine Darstellung menschlicher Wesensbestimmtheit aus der Entfaltung göttlichen Wirkens in der ‚tätigen Untätigkeit‘ anschließt. In der eigenen geistigen Tätigkeit, so Eckhart, finde Gott zu sich selbst, *sîn selber werk wûrkende*. Der Mensch aber entfaltet diese Tätigkeit in der Haltung der *passio* auch in sich selbst, er ist *got alsus in im lîdende*. Der ‚Ort‘ einer solchen Entfaltung ist auch hier als ‚Ort‘ der göttlichen Tätigkeit bestimmt, die Gott überzeitlich aus sich selbst vollzieht. Findet Gott im geistig armen Menschen einen solchen ihm eigenen, nicht menschlichen ‚Ort‘ der Tätigkeit, so findet nach der Darstellung auch der Mensch zum göttlichen Wesen:

Wan, vindet er [Gott, A.K.] den menschen alsô arm, sô ist got sîn selbes werk wûrkende, und der mensche ist got alsus in im lîdende, und got ist ein eigen stat sîner werke mit dem, daz got ist ein wûrker in im selben. Alhie, in dirre armuot sô ervedget der mensche daz êwic wesen, daz er ist gewesen und daz er nû ist und daz er iemer blîben sol.¹⁸³

Gott und Mensch, so wird hier noch einmal verdeutlicht, sind in der Haltung geistiger Abgeschiedenheit und radikaler Offenheit im Vollzug der geistigen Tätigkeit, die ihr Wesen sind, eins. In Gottes *wirken* manifestiert sich sein *wesen*, das in der Einheit geistiger Tätigkeit das überzeitliche *wesen* auch des Menschen ist.

¹⁸² Meister Eckhart, *Beati pauperes spiritu*, DW II, 500–501.

¹⁸³ Meister Eckhart, *Beati pauperes spiritu*, DW II, 501.

III.1.5 *wesen im wirken*

Nicht erst in der Armutlehre Eckharts, schon in früheren Texten zeigt sich ein enger konzeptioneller Zusammenhang von Darstellungen der Gelassenheit, Abgeschiedenheit und *ledecheit*. Insbesondere das Konzept der *ledecheit* ist nicht einfach als qualitative Bestimmung der Haltung der Gelassenheit oder der Freiwendung des Geistes in Abgeschiedenheit aufzufassen. Es ist vielmehr deren zentrales Moment, indem erst die radikale Unbestimmtheit in *ledecheit* eine wesentlich menschliche, da geistig tätige Orientierung ermöglicht. Der Kern der *ledecheit* trägt insbesondere die Übersteigerung der Gelassenheit in Überlegungen zur geistigen Armut: Erst die radikale Unbestimmtheit des Menschen, als ‚Ort‘ und im Wissen von Gott, lässt diesen für eine Einheit geistiger Tätigkeit bereit sein. Insofern die Haltung der *ledecheit* das Ergebnis einer stetigen Bewegung geistiger Perspektivnahme in der Abgeschiedenheit ist, stellt sie die zentrale Möglichkeit einer Überformung menschlichen Wesens durch die göttliche Tätigkeit dar. Die *ledecheit*, aber auch die Bewegung in Abgeschiedenheit und Gelassenheit, bedingen die Integrationsmöglichkeit von göttlicher und menschlicher geistiger Tätigkeit und Wesensbestimmung nach dem Vorbild des antiken Konzeptes der ἐνέπρεια des wesentlich unbestimmten ‚unbewegten Bewegers‘.

Insofern Eckhart eine Einswerdung menschlicher und göttlicher Tätigkeit sowie eine Entfaltung des menschlichen Wesens als Göttliches in *ledecheit* und Gelassenheit zur Darstellung bringt, lassen sich die beschriebenen Zusammenhänge auch in einer Analyse spezifischer Wortverwendungen, genauer in der Verwendung von Bezeichnungen des *wirkens* sowie des *wesens* nachvollziehen. *Wirken* und *wesen*¹⁸⁴ sind wie in der zuletzt zitierten Passage auch in anderen Texten Eckharts die entscheidenden mittelhochdeutschen Bezeichnungen, wenn es darum geht, wichtige Eckpunkte der thematisierten Konzeptionen zu fassen, so die Frage der menschlichen Wirklichkeit als Erfülltheit aus dem Wesen der geistigen Tätigkeit, nach der Überformung des menschlichen Geistes durch das Wesen Gottes, nach dem wesentlichen Tätigkeitscharakter dieses göttlichen Wesens und nach dem Zusammenhang ‚tätiger Untätigkeit‘ in der Gelassenheit. Auch die Übersteigerung der Gelassenheitslehre im Gedanken geistiger Armut bedient sich, wie die Analyse zeigen wird, einschlägiger Termini, sodass nicht zuletzt die hier als zentral angesehenen paradigmatischen Darstellungen der *ledecheit* mit der Bestimmung der menschlichen Tätigkeit aus dem dynamischen Wirken Gottes aus dessen radikal unbestimmtem Wesen in Verbindung gebracht werden können.

In den *Erfurter Reden* erteilte Eckhart den Rezipierenden jenen Rat, der den Kerngedanken seiner Lehre der Abgeschiedenheit transportierte: Je umfassender es dem Menschen gelinge, seinen Bezug zu Äußerlichem aufzugeben, umso

¹⁸⁴ Vgl. zum terminologischen Verständnis von *wesen* und der Unterscheidung von menschlichem Sein und göttlichem Wesen in der vorliegenden Untersuchung 63, Anm. 35.

deutlicher bestimme Gott sowohl das Sein der Dinge als auch des Menschen. [A]ls vil dû üzgâst aller dinge, so hatte Eckhart den Gedanken gefasst, *als vil, noch minner noch mêr, gât got in mit allem dem sînen, als dû zemâle üzgâst in allen dîngen des dînen*.¹⁸⁵ Der Gedanke wird in den *Erfurter Reden* dann mit einer Darstellung des gelassenen Menschen fortgesetzt, die auf die besondere Bedeutung der Haltung des Handelnden abhebt. Der Prediger führt aus:

*Die liute endörftē niemer vil gedenken, waz sie tæten; sie solten aber gedenken, waz sie wæren. Wæren nû die liute guot und ir wîse, sô möhten iriu werk sêre liuhten. Bist dû gereht, sô sint ouch dîniu werk gereht. Niht engedenke man heilicheit ze setzēne uf ein tuon; man sol heilicheit setzen uf ein sîn, wan diu werk enheiligt uns niht, sunder wir suln diu werk heiligen. Swie heilic diu werk iemer sîn, sô enheiligt sie uns zemâle niht, als verre sie werk sint, mêr: als verre als wir heilic sîn und wesen hân, als verre heiligen wir alliu unsriu werk, ez sî ezzen, slâfen, wachen oder swaz daz sî.*¹⁸⁶

Die Überlegung ist bereits in den bisherigen Ausführungen begegnet: Gelassene Menschen sollten ihre Aufmerksamkeit weniger darauf richten, was sie zu erwirken in der Lage seien, als darauf, was das ihnen eigene Wesen ausmache. Nicht was die Menschen *tæten*, sondern was sie *wæren*, sei entscheidend, die Tugendhaftigkeit eines Menschen im Handeln entspringe nicht aus besonderen Taten, sondern aus einer verinnerlichten Geisteshaltung. Nur sofern der Mensch eine solche *heilicheit*¹⁸⁷ als *wesen* in sich trage, sei alles, was er wirke – sei es nun essen, schlafen oder wachen – ein göttliches Werk. Die Aufforderung Eckharts zur tugendhaften Vervollkommnung des Menschen ist damit erneut eindeutig. Sofern eine entsprechende Geisteshaltung gegeben ist, ist Eckhart dann auch hier gleichsam ‚jedes Mittel recht‘: Jedes menschliche *wirken* könne tugendhaftes *wirken* sein, jede Tätigkeit wende sich zu einer im ethischen Sinne ‚guten‘ Tätigkeit, wenn sie aus der Haltung der Gelassenheit geschehe. Wieder in den *Erfurter Re-*

¹⁸⁵ Vgl. 82, Anm. 106.

¹⁸⁶ Meister Eckhart, RdU 4, DW V, 197–198.

¹⁸⁷ Vgl. zum Begriff der Heiligkeit in der Mystik Susanne Köbele, „*heilicheit durchbrechen*. Grenzfälle von Heiligkeit in der mittelalterlichen Mystik“, in: Berndt Hamm/Klaus Herbers/Heidrun Stein-Kecks (Hg.), *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit*, Stuttgart 2007, 147–170. Köbele führt zutreffend aus, den oben eingeführten Zusammenhang menschlichen und göttlichen Wesens in der Einheit der Gelassenheit bestätigend: „Die spannungsvollen Implikationen von Heiligkeit verschärfen sich dort, wo innerhalb des religiösen Systems Transzendenz und Immanenz, Gottes Heiligkeit und die Heiligkeit des Menschen so eng zusammengedacht werden, dass die Grenze zum Außerhalb des Systems immer schon berührt und der Heiligkeitsbegriff entsprechend entgrenzt scheint: in der Mystik.“ (ebd., 150) Für Eckhart gilt mit Köbele die im vorliegenden Zitat bestätigte These eines Grenzbegriffs des Heiligen als Moment der Wesensbestimmung aus der Gelassenheit: „Eckhart fasst Heiligkeit an einem äußersten Punkt. Wir können sie nicht aktiv erreichen, sie nicht suchen und wollen, denn – die Begründung ist verblüffend einfach – wir *sind* schon heilig, so heilig wie Christus und wie Gott. ‚Heiligkeit durchbrechen mit Heiligkeit‘ heißt, dass höchste Heiligkeit nur überboten werden kann, wenn überhaupt die Unterscheidung ‚heilig-profan‘ verlassen wird.“ (ebd., 161)

den heißt es: *swie kleine ein werk und swie snæde ez sî, sô ist ez nützer getân in wârer gehôrsame, ez sî messe lesen, hæren, beten, contemplieren oder swaz dû maht gedenken.*¹⁸⁸ Auch sei, so wird der Gedanke der Auseinandersetzung mit äußerlichen Gegebenheiten hier gewendet, jede Tätigkeit geeignet, den menschlichen Gehorsam zu üben. *Nim aber swie snæde ein werk dû wellest, ez sî swaz daz sî, ez machet dir wâriu gehôrsame edeler und bezzer.*¹⁸⁹

Fehlt es dagegen an der entsprechenden Haltung, so ist laut Eckhart jegliches Wirken des Menschen wenig gewinnbringend. Eckhart betont: *Die niht von grôzem wesene sint, swaz werke die wûrkent, dâ enwirt niht ûz.*¹⁹⁰ Solange sich die Perspektivnahme auf Gott noch an äußere Gegebenheiten halte und an eigene Ziele gebunden bleibe, die über die Aufgabe des menschlichen Willens hinausgingen, bleibe die Tätigkeit Gottes und damit auch das eigentliche Wesen des Seinsgrundes verschlossen. So heißt es im dritten Kapitel der *Erfurter Reden*, auf die Bezeichnungen der kreatürlich bestimmten *wîse* und äußerlichen *werke* Bezug nehmend: *Die liute, die vride suochent in ûzwendigen dîngen, ez sî an steten oder an wîsen oder an liuten oder an werken oder daz ellende oder diu armuot oder smâcheit, swie grôz diu sî oder swaz daz sî, daz ist dennoch allez nihtes noch engibet keinen vride.*¹⁹¹

Die bisher eingeführten Unterscheidungen, die Eckhart zum Verhältnis menschlichen und göttlichen Wirkens und Wesens macht, können dabei noch weiter systematisiert werden. Neben den Belegen zu *wesen*, *wirken* und *werke* in den *Erfurter Reden* ist auch in weiteren deutschsprachigen Texten Eckharts eine große Vielfalt an spezifischen Wortverwendungen in verschiedenen Kontexten nachzuvollziehen. Die Belege finden sich in nahezu allen Predigten und Traktaten Eckharts und lassen über die Zusammenhänge des üblichen Wortgebrauchs hinaus erkennen, inwiefern Überlegungen zu den Werken des Menschen gegenüber dem dynamischen Wesen Gottes im überzeitlichen Wirken einen zentralen Bestandteil im Denken Eckharts darstellen. Die Untersuchung ihrer Verwendung birgt entsprechend Potential, wenn es um die Analyse von Darstellungen ‚tätiger Untätigkeit‘ als Paradigmen der Muße geistiger Tätigkeit geht. Insbesondere die Bestimmung sowohl Gottes als des Menschen aus dem *wirken* der geistigen Tätigkeit heraus erweist sich als zentrales Thema der Texte Eckharts, die verschiedenen konzeptionellen Bereiche der Abgeschlossenheit und der Erfülltheit in Gelassenheit, aber auch der Ruhe sowie der Frage nach dem Verhältnis der Lebensformen, denen die folgenden Untersuchungen gelten, verbindend.

Eckhart unterscheidet zunächst hinsichtlich des *wirkens* das äußere Wirken des Menschen, das sich durch eine Ausrichtung auf ein Ziel und seine notwendige Bindung an äußere Gegebenheiten wie Materie, Zeit oder Ort auszeichnet.

¹⁸⁸ Meister Eckhart, RdU 1, DW V, 186.

¹⁸⁹ Meister Eckhart, RdU 1, DW V, 186.

¹⁹⁰ Meister Eckhart, RdU 3, DW V, 198.

¹⁹¹ Meister Eckhart, RdU 3, DW V, 193–194.

Nicht dies *wirken* selbst, wohl aber die Perspektivnahme auf Äußerliches in ihm gilt es, in der beschriebenen Bewegung des *abescheidens* aufzugeben. Dagegen steht alles vermeintlich ‚innere‘ Wirken, genauer also das Wirken in geistiger Tätigkeit. *Vernünftlichkeit*, so heißt es beispielsweise in der Predigt *Quasi stella matutina* (Q 9), sei *allez inwert würende*.¹⁹² Der ‚Weg‘ des nach Vervollkommnung strebenden Menschen geht nach der Darstellung Eckharts vom äußeren Wirken über eine Loslösung von äußerlichen Zielen und eigenen Wünschen hin zum Wirken in wesentlich geistiger Tätigkeit, die den Menschen der göttlichen Wirkmacht im Seelengrund innerwerden lässt. Die menschliche geistige Tätigkeit entspricht in der Abgeschiedenheit der geistigen Tätigkeit Gottes und unterliegt so der Bestimmung der Einfachheit göttlichen Wesens. Ein *inner werk*, so führt Eckhart in diesem Sinne beispielsweise im *Buoch der götlichen træstunge* über die geistige Tätigkeit des Menschen in Gott aus, umfasst *noch zit noch stat*.¹⁹³ Die geistige Tätigkeit des Menschen wird so im abgeschiedenen und in der Folge *ledigen* Geist allein von der geistigen Tätigkeit Gottes bestimmt, insofern Gott als wirkende Kraft auf den Menschen als aufnehmenden geistigen ‚Ort‘ einwirkt. Oder anders, wiederum mit den Begrifflichkeiten der Intellekttheorie formuliert: Gott ist das bewegende geistige Prinzip, *intellectus agens*, der mit seiner Einwirkung auf den empfangenden Geist des Menschen, *intellectus possibilis*, dessen geistige Tätigkeit und damit das Dasein in der höchsten Wirklichkeit des Menschen erst ermöglicht.¹⁹⁴ Insofern sich die Wirkung der göttlichen geistigen Tätigkeit im Seelengrund vollzieht, ist eine solche geistige Wirklichkeit des Menschen von Eckhart dann als dessen *wesen* gefasst.¹⁹⁵ Der Mensch ist für Eckhart gerade in der Bestimmungslosigkeit in seinem eigentlichen Sein beschrieben – der gleiche Gedanke trägt die Darstellung der vollendeten Gelassenheit in der Lehre geistiger Armut. Die Möglichkeit einer solchen Bestimmung aus der geistigen Tätigkeit Gottes in radikaler Unbestimmtheit liegt darin begründet, die Tätigkeit des rationalen Seelenteils als höchste Wirksamkeit des Menschen und damit als die eigentliche Form seines vernunftbegabten Seins aufzufassen. Aus der ἐπέγεια geistiger Tätigkeit, welche im Seelengrund jederzeit wirklich ist, erfüllt auch der Mensch für Eckhart, wie zuvor für Aristoteles, sein Sein, sein *wesen* auf die höchst mögliche Weise. Die Bestimmtheit menschlichen *wesens* durch göttliches *wirken* ist dabei zunächst unabhängig von einer bewussten Bewegung des Einlassens auf die göttliche Tätigkeit, wie sie auch im scheinbaren

¹⁹² Meister Eckhart, *Quasi stella matutina*, DW I, 157. Vgl. zur Predigt Kurt Flasch, „Predigt 9. ‚Quasi stella matutina‘“, LE IV, Stuttgart 2017, 1–28.

¹⁹³ Meister Eckhart, *Buoch der götlichen træstunge*, DW V, 38.

¹⁹⁴ Vgl. die ausführlichere Darstellung in Kapitel III, 56 und 73.

¹⁹⁵ Vgl. zum Zusammenhang des göttlichen Seelengrundes mit der Wesensbestimmung der menschlichen Seele Hasebrink, *Formen inzitativer Rede*, 77–78: „Dieser Seelengrund ist insofern das systematische Verbindungsglied zwischen Gott und Mensch, als er einerseits das Göttliche im Menschen repräsentiert und andererseits das Wesen der menschlichen Seele meint.“

Paradox der Willensaufgabe in den *Erfurter Reden* thematisiert wurde, zu verstehen: Die göttliche Tätigkeit stellt jederzeit den Seelengrund und die Möglichkeit seiner Bestimmung aus diesem Wirken heraus. Die wiederholte Darstellung einer notwendigen, tätigen Abstandnahme zu äußeren Bezügen in Abgeschiedenheit verdeutlicht einen solchen Zusammenhang und macht auf die Möglichkeit der seelischen Vervollkommnung aus der ‚tätigen Untätigkeit‘ des Seelengrundes in Gelassenheit aufmerksam.

Insofern der Mensch sich in der Haltung der Abgeschiedenheit von kreatürlicher Bestimmtheit befreit, sein Sein aus der Einfachheit göttlichen Wesens vollzieht und sich damit der geistigen Tätigkeit Gottes im Seelengrund öffnet, ist für Eckhart das *wesen* des Menschen als dem *wesen* Gottes gleich zu begreifen: Die geistige Tätigkeit des Menschen speist sich hier aus der geistigen Tätigkeit Gottes, entspringt dieser aber nicht nur, sondern ist ihr gleich: Das *wirken* Gottes im Menschen ist *wesen* Gottes, aber auch des Menschen selbst. In diesem Verhältnis der Gleichheit ist für Eckhart auch die menschliche Möglichkeit, seine geistige Tätigkeit zu üben und derart eine tugendhafte Vervollkommnung anzustreben, angelegt: Je mehr sich der Mensch der Überformung durch den göttlichen Geist öffne, je besser ihm also die Bewegung in die *unio mystica* gelinge, umso *heiliger* seien sein eigenes *wesen* und *wirken*.¹⁹⁶ Auf das besondere Einheitsverhältnis des menschlichen und göttlichen Intellekts bei Eckhart weist Kurt Flasch in seinen Ausführungen hin, wenn er die Konzeption von der Lehre des Thomas von Aquin abgrenzt. Thomas wolle

dem Menschen die Wesenserkenntnis Gottes ermöglichen, als Überformung des Intellekts durch die göttliche Wesenheit. Andererseits will er Distanz schaffen zwischen göttlichem und menschlichem Intellekt. Er spricht wie Averroes von Verbindung, *coniunctio*, wie später Dietrich, nicht von Vereinigung, *unio*, wie später Eckhart. Gottes Wesen überformt den Glückseligen, wird dessen Erkenntnismittel, aber die Differenz bleibt.¹⁹⁷

Auch die menschliche Fähigkeit zur Vernunft speist sich, so wird aus Flaschs Ausführungen deutlich, aus dem göttlichen Wirken im Seelengrund. Dieser Zusammenhang bedingt ein dynamisches Verhältnis von Gott und Mensch, insofern Eckhart übereinstimmend mit den antiken Beschreibungen philoso-

¹⁹⁶ Kurt Flasch weist auf den Hintergrund dieser Überlegung in der Übernahme des tätigen Intellekts als Form des Menschen in dessen Vollendung hin. Diese sei als Weiterentwicklung der aristotelischen Theorie der Glückseligkeit vor dem Hintergrund der Überlegung des Einsseins von Erkennendem und Erkanntem zu verstehen. „Allerdings“, so formuliert Flasch einschränkend, „wäre es ein ungebührlicher Tribut an eine überholte Eckhartdeutung, allein in der Theorie der Glückseligkeit die geschichtliche Verbindung von Averroes zu Eckhart zu sehen. [...] Bei Aristoteles-Averroes stehen so folgenreiche Bestimmungen wie die, daß der Intellekt *mit nichts etwas gemein* habe, daß er *entblößt* sein muß von allem, *nackt*, daß er *seinem Wesen nach* Tätigkeit ist und nicht in Potenz sein kann zu irgend etwas.“ (Flasch, *Geburt der ‚Deutschen Mystik‘*, 55–56)

¹⁹⁷ Flasch, *Geburt der ‚Deutschen Mystik‘*, 107. Vgl. zum gleichen Sachverhalt 87, Anm. 115.

phischer Intellekttheorie das *wesen* Gottes als immerwährende Bewegung in geistiger Tätigkeit fasst. *Got ist*, so führt Eckhart in Predigt Q 9 aus, *etwaz, daz dâ wûrket in êwicheit ungeteilet in im selber*.¹⁹⁸ Das Wesen Gottes und damit des Menschen ist so auch in den Texten Eckharts als eine fortwährende, produktive, immer anders erfüllte und erfüllende Anwesenheit, als ein Geschehen geistiger Tätigkeit gefasst. Die Tätigkeit, das geistige *wirken* des Intellekts, kommt diesem, wie mit Kurt Flasch noch einmal betont werden muss, „nicht zufällig, sondern seinem Wesen nach zu, nicht nur *aus* seinem Wesen, sondern *als* sein Wesen. [Der Intellekt Gottes] ist folglich *immer* tätig. Er ist seiner *usia* nach *energeia*“.¹⁹⁹ Der dynamische Charakter geistiger Tätigkeit nährt sich dabei nicht zuletzt aus der Bezugnahme Gottes auf den menschlichen Geist, welcher sich wiederum auf die geistige Tätigkeit Gottes zurückbezieht. Die Relation der in ihrem Wesen nicht zu unterscheidenen Instanzen ist dabei wie gesagt hier als Bewegung zwischen Gleichem zu denken, die weder Anfang noch Ende, weder Höheres noch Niederes kennt. Burkhard Mojsisch führt in diesem Sinne Eckharts Begriff von Dynamik mit der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen zusammen:

Die Dynamik der Vernunft hätte zu Eckharts Zeit nicht deutlicher zum Ausdruck gebracht werden können. Während alle Denker des Mittelalters sich abmühten, einen Weg zu finden, die Differenz zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem zu überwinden, fragte Eckhart nach dem Zusammenhang zwischen Ungeschaffenem und Ungeschaffenem und kam zu der Lösung: Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund.²⁰⁰

Einem solchen, dynamischen Charakter geistiger Tätigkeit entsprechend ist Gott im Seelengrund für Eckhart, wie wir gesehen haben, nicht in festen Vorstellungsbildern oder Betrachtungsweisen zu suchen. Mit den Bestimmungen der Armutstheorie ist der Mensch nicht mehr als Stätte Gottes zu beschreiben, Gott ist vielmehr wesentlich Mensch, wie der Mensch Gott ist. Das Bestimmungsdenken menschlicher Ratio, das Gott auf bestimmte Kriterien festzulegen sucht, sieht Eckhart überboten durch die geistige Einswerdung des Menschen mit dem *wesen* Gottes. Der Mensch, so führt Eckhart in den *Erfurter Reden* aus, müsse sich von den Vorstellungsbildern eines ‚erdachten Gottes‘ befreien und den Gehalt des eigenen Wesens im dynamischen Wirken eines ‚an-wesenden‘ Gottes vollziehen:

War ane liget nû diz wære haben gotes, daz man in wærlîche habe? Diz wærlîche haben gotes liget an dem gemüete und an einem inniclichen vernünfftigen zuokêrenne und meinne gotes, niht an einem stæten anegedenkenne in einer glîchen wîse, wan daz wære unmügelich der natûre in der meinunge ze habenne und sêre swære und ouch daz aller beste niht. Der menseche ensol niht haben noch im lâzen genüegen mit einem gedâhten gote, wan,

¹⁹⁸ Meister Eckhart, *Quasi stella matutina*, DW I, 144.

¹⁹⁹ Flasch, *Geburt der ‚Deutschen Mystik‘*, 53.

²⁰⁰ Mojsisch, „Dynamik der Vernunft“, 140.

*swenne der gedank vergât, sô vergât ouch der got. Mër: man sol haben einen gewesenden got, der verre ist obe den gedenken des menschen und aller créature.*²⁰¹

Konsequent bestimmt Eckhart schließlich, in einem letzten Schritt der Systematisierung göttlichen *wesens* eigene Überlegungen auch hier performativ übersteigend, das Wesen Gottes auf der Grundlage des Gottesbegriffes einfacher Unbestimmtheit als *überwesen*.²⁰² In der Predigt Q 9 heißt es beispielsweise: *Got wûrket über wesene in der wîte, dâ er sich geregen mac, er wûrket in unwesene.*²⁰³ Gott als Unbestimmbarem, als *lûter wesen*, könnten, so führt Eckhart in der deutschsprachigen Predigt *Vir meus servus tuus mortuus est* (Q 37) aus, keinerlei Attribute, auch nicht jenes der Güte oder Gnadenhaftigkeit zugeordnet werden:

*Vernünfticheit dringet uf in daz wesen, è si bedenke güete oder gewalt oder wisheit oder swaz des ist, daz zuovellic ist. Daz gote zuogelegt ist, dar ane enkêret si sich niht; si nimet in in im; si versinket in daz wesen und nimet got, als er ist lûter wesen. Und enwære er niht wise noch guot noch gereht, si næme in doch, als er ist lûter wesen.*²⁰⁴

Güte, Kraft oder Weisheit Gottes fasst Eckhart demnach als *perfectiones generales*, die mit Gott identisch sind und so nicht eigens vom Menschen zugeschrieben werden dürften.²⁰⁵ Und Eckhart geht noch einen Schritt weiter: In der Ge-

²⁰¹ Eckhart, RdU 6, DW V, 205. Vgl. zur Einordnung dieser Textstelle Enders, „Die Reden der Unterweisung“, 84: „Dieses wahre Haben Gottes wird dementsprechend definiert als die richtige Ausrichtung des Gemüts und als das innige, vernünftige Sich-Hinwenden und Streben zu Gott. Daß mit dieser ‚vernünftigen‘ Hinwendung zu Gott kein ständiges Denken an Gott, kein Akt des kreatürlichen Bewußtseins und seiner *memoria* gemeint ist, stellt Eckhart sofort klar.“

²⁰² Vgl. zur Grundlage dieser Darstellung in der Bestimmung Gottes bei Pseudo-Dionysius als dasjenige, was „über alles Denkbare hinausragt“ Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. III, 53: „Er ist – und das ist eine der häufigsten Bestimmungen Gottes – über allem Sein, *ὑπερούσιος* [...], *supersubstantialis*, *superessentialis* in den mittelalterlichen Übersetzungen und damit über allen Gottesnamen, die auf einzelne Grundzüge des göttlichen ‚Seins‘ verweisen“.

²⁰³ Eckhart begründet dies in Q 9 unter anderem mit der Einfachheit Gottes, die sich im Wesen mannigfacher Dinge finde: *waz dâ in vil dîngen ein ist, daz muoz von nôt über diu dinc sîn* (Meister Eckhart, *Quasi stella matutina*, DW I, 143). Terminologisch steht Eckhart mit diesen Ausführungen in der Tradition des platonischen Gottesbegriffes, der die Idee des Guten auf der Grundlage ihrer Unbestimmbarkeit als über dem Seienden zu verortende Instanz begreift, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* (Plato, *Res Publica* VI, 509 b, 9; Platons Dialoge werden zitiert nach der Ausgabe *Platonis Opera*, hg. v. John Burnet, Oxford 1900–1907). Auch Jens Halfwassen hat diesen Zusammenhang gesehen, wenn er pointiert formuliert: „Weil das Eine alles Seiende von sich her begründet, ist es selbst *über dem Sein* (*superesse*), wie Eckhart mit Platon und den Neuplatonikern sagt“ (Jens Halfwassen, „Gott als Intellekt. Eckhart als Denker der Subjektivität“, in: Hans Schelkshorn/Friedrich Wolfram/Rudolf Langthaler (Hg.), *Religion in der globalen Moderne. Philosophische Erkundungen*, Wien 2014, 109–122, 116). Halfwassen nimmt hier in erster Linie Stellung zur Bedeutung eines solchen Gottesbegriffs für die Intellekttheorie Eckharts und begreift diesen in der Folge als Begründer einer „Metaphysik der Subjektivität“ (Halfwassen, „Gott als Intellekt“, 122).

²⁰⁴ Meister Eckhart, *Vir meus servus tuus mortuus est*, DW II, 216.

²⁰⁵ Vgl. zum Zusammenhang Burkhard Mojsisch, „*Perfectiones generales*. Meister Eck-

lassenheit, so die gewagte These, ist es die *vernünffticheit*, in der Gott sein unbestimmtes Wesen vollzieht. Nicht die göttliche Gnade oder das Heilsversprechen seiner Kraft sind in der Perspektive der Abgeschiedenheit dann leitend, sondern die reine Anwesenheit Gottes, sein *lúter wesen*, sein *überwesen*.²⁰⁶ Der Übersteigerung des Wesens in der Einfachheit der göttlichen Natur im *überwesen* entspricht schließlich die positive Negation der Wesensbestimmung auch des gelassenen Menschen: Die Seinsart desjenigen Menschen, der das göttliche *überwesen* zu vollziehen vermag, fasst Eckhart in Q 9 in der Beschreibung des Menschen in *unwesen*. Mit der menschlichen Einbildungskraft als Teil der vernunftbegabten Seele verfüge der gelassene Mensch über die Fähigkeit, Gott von akzidentellen Zuschreibungen zu befreien und ihn *in unwesene* als das Unbestimmte zu erfassen, das er wesenhaft sei – befreit von störenden Zutaten wie einem ‚Mantel‘ göttlicher Güte:

*Ein ander kraft ist in der sêle, dâ mite si gedenket. Disiu kraft bildet in sich diu dinc, diu niht gegenwertic ensint, daz ich diu dinc als wol bekenne, als ob ich sie sæhe mit den ougen, und noch baz – ich gedenke wol eine rôsen in dem winter – und mit dirre kraft wûrket diu sêle in unwesene und volget gote, der in unwesene wûrket [...]. Vernünffticheit ziuhet gote daz vel der güete abe und nimet in blôz, dâ er entkleidet ist von güete und von wesene und von allen namen.*²⁰⁷

harts Theorie der geistigen Vollkommenheiten“, in: *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen*, Berlin/New York 2003, 511–524.

²⁰⁶ Damit ist *vernünffticheit* begrifflich in gleichem Sinne verstanden wie der bei Eckhart dargestellte göttliche Seelengrund im Menschen, der gegenüber einem kreatürlichen Seelenvermögen wie der *vernunft* den ‚Ort‘ Gottes im Menschen und dessen Möglichkeit, im Vollzug des göttlichen Wesens geistiger Tätigkeit zu stehen, fasst, damit aber dezidiert von jeder Sphäre kreatürlicher Bestimmtheit abgegrenzt werden kann. *Vernünffticheit* meint so die wesentlich die Seele bestimmende geistige Tätigkeit Gottes im Seelengrund (*aliquid in anima*), während Beschreibungen der *vernunft* sich auf ein kreatürliches Seelenvermögen (*aliquid animae*) richten. Vgl. für eine solche Differenzierung Hasebrink, *Formen inzitativer Rede*, 77, Anm. 37; Bezug nehmend auf Burkhard Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983, 132 und die dortige Darstellung der Thematisierung des Seelengrundes in der Forschung. Ein vergleichbarer Gedanke ist für den Zusammenhang der *Erfurter Reden* bei Steer, „würken *vernünfftlichen*“, 100 nachzuvollziehen: „Unter *vernunft* versteht Eckhart in den ‚Reden der Unterweisung‘ nichts anderes, als was er in der Predigt Q 15 [...], wie auch in anderen Predigten, eine *kraft in der sêle* nennt. [...] Das *haben* Gottes in der *vernunft* ist Thema des I. Teils der ‚Reden.‘“ Vgl. zu den Zusammenhängen auch das folgende Zitat sowie die folgende Anm. 207.

²⁰⁷ Meister Eckhart, *Quasi stella matutina*, DW I, 151–152. Eckhart bestimmt an anderer Stelle die *vernünffticheit* als Stätte der Gottesgeburt, so in der deutschsprachigen Predigt *Adolescens, tibi dico: surge* (Q 43): *Diu sêle enhat niht, dâ got in gesprechen müge, dan vernünffticheit* (DW II, 322–323). Vgl. zu näheren Ausführungen zu den verschiedenen Verwendungsweisen der Bezeichnung bei Eckhart Langer, „Seelengrund“, 86–89. Vgl. zur Bestimmung der Seelenkräfte bei Eckhart u. a. Burkhard Hasebrink, „Dialog der Varianten. Untersuchungen zur Textdifferenz der Eckhartpredigten aus dem ‚Paradisus anime intelligentis‘“, in: Burkhard Hasebrink/Nigel Fenton Palmer/Hans-Jochen Schiewer (Hg.),

Mit der Übersteigerung der menschlichen und göttlichen Wesensbestimmungen in *unwesen* und *überwesen* findet damit die Konzeption Eckharts auch im Zusammenspiel der Bezeichnungen von *wirken* und *wesen* zu jener Konsequenz, die den Kern der Konzepte der Gelassenheit, Abgeschiedenheit und der radikalen Unbestimmtheit des Geistes in *ledecheit* sowohl in ontologischer und epistemologischer als auch in sprachphilosophischer Hinsicht zu fassen vermag. Wie wir gesehen haben, unterscheidet Eckhart eine äußere und geistige Tätigkeit des Menschen, die jeweils durch ihr Verhältnis zu eigenmenschlichen Zielsetzungen bestimmt sind. Die geistige Tätigkeit des Menschen speist sich in der *ledecheit* des Geistes in Abgeschiedenheit aus der Einheit mit dem *wirken* Gottes im Seelengrund. Dessen geistige Tätigkeit wiederum ist identisch mit seinem *wesen*. Die Annahme göttlicher Einfachheit, die auch das Problem seiner Bestimm- und Beschreibbarkeit tangiert und die Gelassenheit als notwendige Haltung deutlich werden lässt, ist gefasst in der Bezeichnung Gottes als bestimmungsloses *überwesen*. Das Wesen Gottes und des Menschen sind schließlich auf der Grundlage geistiger Tätigkeit in Gelassenheit und *ledecheit*, als *überwesen* und *unwesen*, eins.²⁰⁸

Auch angesichts der Analyse des Zusammenhangs von *wirken* und *wesen* in den Texten Eckharts könnte dabei der Eindruck entstehen, dass alle Momente äußerer Tätigkeit, alle Momente eines Lebens in der *vita activa*, allein zu überwindende Vorstufen seelischer Vervollkommnung oder Mittel der Darstellung des anzustrebenden Verhältnisses von menschlicher und göttlicher geistiger Tätigkeit sind. Eine solche Annahme aber würde hier wie anderswo eine Vereinfachung der Überlegungen Eckharts darstellen. Momente äußerer Verhaftung und Tätigkeit sind von Eckhart vielmehr als jene wichtigen ‚Erfahrungsimpulse‘ verstanden, die für die seelische Vervollkommnung des Menschen in Gelassenheit und damit für die Einheit göttlichen und menschlichen *wesen* von eminenter, nicht nur temporärer Bedeutung sind. Eckhart bezog sich in den *Erfurter Reden* auf die dem Menschen eigene Verhaftung im äußeren Tun, die nicht einfach aufgegeben werden könne: *Wan nû der mensche niht in disem lebene mac gesîn âne werk, diu menschlich sint, der vil ist, dar umbe sô lerne der mensche sînen got haben in allen dîngen und ungehindert blîben in allen werken und steten.*²⁰⁹ Darüber hinaus thematisiert Eckhart wiederholt, anschließend an die ebenfalls bereits angeführte Gleichwertigkeit verschiedener Tätigkeiten in der Haltung der Gelas-

‚*Paradisus anime intelligentis*‘. *Studien zu einer dominikanischen Predigtsammlung aus dem Umkreis Meister Eckharts*, Tübingen 2009, 133–182, 173.

²⁰⁸ Ist das *wesen* Gottes eins mit dem *ledigen* Geist des Menschen, so ist dieser entsprechend frei und ‚Herr‘ des eigenen Handelns. Das Wirken Gottes, so betont Eckhart, schränkt diese Freiheit nicht ein, sondern vollendet sie: *Der mensche sol sîn vrî und ein herre aller sîner werke und unzerstœret und ungetwungen. Gnâde enzerstœret niht die natûre, si volbringet sie.* (Meister Eckhart, RdU 22, DW V, 289)

²⁰⁹ Vgl. die Ausführungen hier im Kapitel (83, Anm. 109).

senheit, die schiere Notwendigkeit von äußeren, die seelische Vorstellungskraft anregenden sinnlichen Eindrücken. Dieser Gedanke einer Auseinandersetzung mit äußeren Begebenheiten in der Perspektivnahme ist im Kontext der Systematik von *wesen* und *wirken* von besonderem Interesse. Dies konnte ebenfalls bereits gezeigt werden: Nicht äußerliche Fluchtbewegungen, sondern die Bewegung in eine geistige ‚Einöde‘ im engen Zusammenspiel von äußerer und geistiger Tätigkeit begünstigt demnach die *unio* des Menschen mit Gott. Die Formulierung, derer sich Eckhart für die Darstellung der Qualität dieser Einswerdung bedient, erscheint nun in neuem Licht: Die geistige Perspektivnahme des Menschen ermöglicht die Verbindung mit Gott in einer *wesenlichen wise*²¹⁰. Dabei ist für Eckhart schließlich, dem Bewegungscharakter geistiger Tätigkeit entsprechend, eine lebendige Auseinandersetzung mit der geübten Vervollkommnung anstelle einer Festlegung des Wesens Gottes beispielsweise in der zielgerichteten Ausübung asketischer Praktiken zentral. Die Einheit mit Gott ist bei Eckhart als Vollzug dynamischen *wesens* dargestellt, der des schon eingeführten tätigen Bemühens des Menschen in radikaler geistiger Offenheit bedarf. Die *Erfurter Reden* beziehen sich auf diesen Gedanken mit jener hier einschlägigen Überlegung zur *müezezeit* des Menschen im *wirken*, die schon in Kapitel I vorgestellt wurde. Sie stellt die Möglichkeit geistiger Tätigkeit in Offenheit einem routinieren, äußerlich tätigen Handeln gegenüber, welches die dynamische Wachheit des Verstandes gefährden könne. Dort hieß es: *Der mensche ensol ouch niemer dehein werk sô wol genemen noch rehte getuon, daz er iemer sô vrî sol werden in den werken oder ze sicher, daz sîn vernunft iemer müezic sol werden oder geslâfen.*²¹¹ Vor der Gefahr äußeren wie geistigen Müßiggangs ist hier deutlich gewarnt – es gilt entsprechend, sich auch auf Gott in einer geistig offenen, beweglichen Weise zu beziehen.

III.1.6 Zusammenfassung

Gerade die Zusammenschau der Darstellungen der Gelassenheit, der Abgeschiedenheit, der *ledecheit* und der geistigen Armut bei Eckhart ließ Zusammenhänge erkennen, die schon auf der Grundlage der Analyse der Formulierung der *ledig müssekeit* bei Seuse als wichtige Momente eines semantischen Zusammenhangs der Muße geistiger Tätigkeit aufgewiesen werden konnten. So kommt in der Darstellung der Abgeschiedenheit insbesondere die Aufgabe einer Unterscheidung innerer und äußerer Lebensbereiche des Menschen zum Tragen, die Notwendigkeit einer Perspektive des Geistigen wird betont. Auch ist mit der tätigen Aufgabe des menschlichen Eigenwillens in Abgeschiedenheit bei Eckhart gerade im

²¹⁰ Meister Eckhart, RdU 6, DW V, 207. Im Zusammenhang heißt es hier über den gelassenen Menschen: *Er muoz lernen diu dinc durchbrechen und sînen got dar inne nemen und den kreftlicche in sich kûnnen erbilden in einer wesenlichen wise.*

²¹¹ Meister Eckhart, RdU 8, DW V, 212. Vgl. Kapitel I, 4.

wiederholt dargestellten, performativen Paradox dieser Bewegung der bedeutende Zusammenhang ‚tätiger Untätigkeit‘ thematisiert, der in der Gelassenheit als Zusammenhang von *gelâzen hân* und *gelâzen sîn* noch pointierter formuliert wird: Für die seelische Vervollkommnung gilt es laut Eckhart, sich sowohl tätig um eine geistige Perspektivnahme zu bemühen, als auch den Vollzug göttlichen Wirkens im eigenen Wesen zu ermöglichen. Das Konzept der *ledecheit* schließlich betont die Möglichkeit eines solchen Vollzugs geistiger Tätigkeit in der radikalen Offenheit des abgeschiedenen Geistes, die als wesentliche Einfachheit göttlichen Wesens auch im Menschen verstanden ist. Sie ist derart die Offenheit eines überzeitlich aus Gott tätigen Geistes, die als Grundlage menschlichen, gelassenen Handelns in jedwedem Lebenskontext zu verorten ist. Auf der *ledecheit* des menschlichen Geistes beruht demnach, die Bewegung des *abescheidens* in einem wichtigen Punkt ergänzend, die positive Möglichkeit des Menschen, in Gelassenheit in die Einheit von *unwesen* und *überwesen* als *unio* geistiger Tätigkeit zu finden. Die Haltung der *ledecheit* und damit die aus ihr entspringende Möglichkeit geistiger Tätigkeit in Gott gilt es dabei im eigenen Lebensvollzug immer neu zu wahren: Nicht eine Aufforderung zum Müßiggang ist in den Darstellungen der *ledecheit* angesprochen, wie sie in den Einträgen des *Vocabularius Ex Quo* anklingt, sondern im Gegenteil die Notwendigkeit stetigen Bemühens. Insofern der Mensch in der *ledecheit* aber zu einem erfüllten Sein im *wesen* aus geistiger Tätigkeit findet, ist die in ihr gefasste Offenheit des tätigen Geistes das entscheidende Moment der seelischen Vervollkommnung des Menschen. *Wesen* und *wirken* Gottes und des Menschen fallen im *ledigen gemüete* in eins und ermöglichen so ein Leben in Muße, insofern die Haltung der *ledecheit* ein Handeln in Freiheit von äußerlichen Zielen sowie eine Erfülltheit aus einer dem eigenen Wesen entsprechenden Tätigkeit bedingt. Besonders in Darstellungen der *ledecheit*, aber auch in den mit ihnen verbundenen Überlegungen zur geistigen Abgeschiedenheit und Gelassenheit kommt so der Zusammenhang der Muße geistiger Tätigkeit in den Texten Eckharts zum Ausdruck.

III.2 Ruhe geistiger Bewegung

Wir haben gesehen, in welchem Verhältnis Darstellungen der Abgeschiedenheit und Gelassenheit in den Texten Meister Eckharts stehen und welchen Stellenwert die Frage der Freiwerdung des Geistes für die Möglichkeit seiner Tätigkeit in *ledecheit* hat. Geistige Perspektivnahme, Offenheit und Erfülltheit im Einlassen auf Gottes Tätigkeit sind wichtige Paradigmen der Muße geistiger Tätigkeit. Mehrfach ist in den untersuchten Zusammenhängen dabei bereits kurz auf das Konzept der Seelenruhe Bezug genommen worden – wie im Beispiel der *Vita Seuses* begegnen auch bei Eckhart Bezeichnungen wie *ruowe*, *stille* oder *vride*. Die Darstellungen, in die solche Bezeichnungen eingebettet sind, thematisieren

dabei nicht allein Phänomene äußerer Untätigkeit, wie sie beispielsweise in der Situation des Missverständnisses in Seuses *Vita* angesprochen waren. Wenn der Diener hier meinte, es sei Zeit, zur Ruhe zu finden, so war damit die Möglichkeit des Müßigganges anstelle eines geistigen Ruhens in Gelassenheit angesprochen. Der Diener hatte hier ausgesagt: *Ich han mich selber gnů lang verderbet, es ist zit, daz ich hinnan fůr gerůwe.*²¹² Darüber hinaus ist hier implizit und in anderen Kontexten auch ganz explizit ein Verständnis der Ruhe als geistiges Ruhen der menschlichen Seele in Gott angesprochen. Bezeichnungen wie *ruowe* oder *vride* referieren dann – so kann der folgenden Untersuchung vorgegriffen werden – auf jenen Zusammenhang, der hier als ‚tätige Untätigkeit‘, als geistige Tätigkeit aus der Einfachheit der überzeitlichen Bewegung Gottes vorgestellt wurde. Die Beschreibung paradigmatischer Bezeichnungen und Konzepte der Muße bei Meister Eckhart ist entsprechend um eine Untersuchung von Darstellungen Eckharts zu einer solchen ‚unbewegten Bewegung‘ in Ruhe zu ergänzen.

III.2.1 *In omnibus requiem quaesivi*

Eckhart verhandelt das Konzept der Ruhe in mehreren Texten und bedient sich dabei unterschiedlicher Bezeichnungen, so jener der *ruowe*, des *vride*, aber auch der *quies*²¹³. Hinsichtlich einschlägiger Darstellungen ist insbesondere die deutschsprachige Predigt Q 60²¹⁴ zu nennen, welche das Thema der Ruhe bereits in ihrem Titel anspricht. Der Text *In omnibus requiem quaesivi* entfaltet die göttliche Ruhe als ‚Ziel‘ der seelischen Vervollkommnung in geistiger Abgeschiedenheit. Ausgangspunkt und Struktur der Predigt gründen dabei in vier Fragen: der Frage nach dem Ziel der Bewegung der göttlichen Schöpfung, der Frage nach dem Wirken der Dreifaltigkeit, der Frage nach der Bewegung der Seele sowie der Frage nach dem Streben alles Kreatürlichen. Alle vier Fragen werden von Eckhart auf die gleiche Weise beantwortet: Das ‚Ziel‘ aller Bewegung sei die göttliche Ruhe.

Obwohl die Frage nach den Bestimmungen des Konzeptes der Ruhe in der Predigt Q 60 naheliegend ist, stellt sie die Interpretierenden vor ein Problem.

²¹² Seuse, *Vita* XX; 55,7–55,13. Vgl. Kapitel I dieser Untersuchung, 6.

²¹³ Vgl. zum Zusammenhang von Bezeichnungen der *ledecheit* und der *quies* in Kurt Flasch Ausgabe der Predigt Q 52 in LE I Kapitel III.1 dieser Untersuchung, 107, Anm. 178.

²¹⁴ Der Text ist in zwölf Handschriften, unter anderem im Basler und Hamburger Taulerdruck, ganz überliefert. Sieben Fragmente bieten Auszüge, die Echtheit der Predigt ist handschriftlich bezeugt. Eine frühere Diskussion über die Echtheit, ausgehend von der Randnotiz *von ruobe nota*, ist abgeschlossen. Zeitweise wurden die Worte im Sinne einer Autorschaft des Eckhart Rube gedeutet, eine Ansicht, die von Paul Spruth widerlegt wurde. Spruth verweist auf die Variante *ruobe* zu *ruowe*, welche einen Vermerk zum Thema der Predigt darstelle. Spruth formuliert humorvoll: „Damit wird Eckehart Rube wohl das lebensfünkchen ausgeblasen sein: die randnotiz der Stuttgarter hs. kann jedenfalls nicht als zeugnis gegen meister Eckharts autorschaft herangezogen werden“ (Paul Spruth, „Zu Pfeiffers Eckharttext: Die Predigt 45“, PBB 51 (1927), 136–137, hier 137).

Zwar sind Darstellungen des Ruhens der menschlichen Seele in Gottes Bewegung im Text zentral, doch bleibt Eckhart mit konkreteren konzeptionellen Ausführungen zurückhaltend. Die Forschungsgeschichte zum Text lässt sich, möglicherweise aus diesem Grund, als eine Geschichte der Fußnoten beschreiben. Häufig wird auf die Predigt für die eigene Beweisführung nur am Rande Bezug genommen, so im Beitrag Karl Alberts *Zur Lebensbedeutung der Metaphysik*, welcher das Konzept der Ruhe im Sinne der Beständigkeit des Bestehenden diskutiert,²¹⁵ oder in Niklaus Largiers Ausführungen zu *Vernunft und Seligkeit* in der Predigtsammlung des *Paradisus anime intelligentis*²¹⁶. Innerhalb seiner Darstellung zu *Liturgischen Strukturen in den Predigten Meister Eckharts* gilt schließlich Joachim Theisens Interesse der Einbettung der Predigt in den Kontext der Liturgie und seiner Bezugnahme auf die Epistel zum Fest Mariä Himmelfahrt.²¹⁷

Eigenständige Deutungen des Textes werden von zwei Autorinnen und Autoren vorgenommen. Zunächst dient die Predigt Markus Enders als Hintergrundfolie für seine Interpretation des Textes *Populi eius qui in te est, misereberis* (Q 7).²¹⁸ Neben einer Verhältnisbestimmung des geschöpflichen Liebes- und Erkenntnisvermögens, deren Ergebnisse auch zur Diskussion um die Datierung der Predigt²¹⁹ beitragen, liegt das Hauptinteresse der von Enders durchgeführten Untersuchung in einer Parallelisierung der Konzepte von *vride* und *ruowe*. Eine solche Gegenüberstellung birgt wichtige Erkenntnisse, auf die im Folgenden Bezug genommen wird.

Noch aktueller zieht Seraina Plotke die Predigt Q 60 als Gegenstand ihrer bereits in Kapitel I angesprochenen Untersuchung *Semantiken der Seelenruhe* heran. Plotke bietet den Entwurf eines onomasiologischen ‚Feldes‘ der Gelassenheit, indem sie die Semantik insbesondere der Bezeichnungen *serenitas*, *tranquillitas*, *impassibilitas*²²⁰ und *ruowe* untersucht und gegenüberstellt. Dabei handelt es sich bei den Untersuchungen der Wortverwendung beispielsweise bei August-

²¹⁵ Vgl. Karl Albert, „Zur Lebensbedeutung der Metaphysik: die Erfahrung des Seins“, in: Dirk Westerkamp/Astrid von der Lühe (Hg.), *Metaphysik und Moderne. Ortsbestimmungen philosophischer Gegenwart. Festschrift für Claus-Artur Scheier*, Würzburg 2007, 31–40, hier 35.

²¹⁶ Vgl. Niklaus Largier, „Vernunft und Seligkeit. Das theologische und philosophische Programm des ‚Paradisus anime intelligentis‘“, in: Burkhard Hasebrink/Nigel Fenton Palmer/Hans-Jochen Schiewer (Hg.), *Paradisus anime intelligentis. Studien zu einer dominikanischen Predigtsammlung*, Tübingen 2009, 1–16, hier 7, Anm. 19.

²¹⁷ Vgl. Theisen, *Predigt und Gottesdienst*, 254–257.

²¹⁸ Vgl. Markus Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede. Eine kontextbezogene Interpretation der Predigten 7 (‚Populi eius qui in te est, misereberis‘ und 60 (‚In omnibus requiem quaesivi‘) des Meister Eckhart“, in: Andreas Speer/Lydia Wegener (Hg.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin/New York 2005, 450–470.

²¹⁹ Vgl. 123, Anm. 224.

²²⁰ Zur Herleitung der Grundlegung der Termini in der griechischen Antike vgl. Plotke, „Semantiken der Seelenruhe“, 89.

tinus, Bernhard von Clairvaux oder Meister Eckhart um „Schlaglichter [...], mit denen die hinter den Wörtern stehenden Konzepte bestenfalls angeleuchtet werden, keineswegs aber umfassend eingeholt“²²¹ werden können.

Sowohl Plotkes Versuch eines konzeptgeschichtlichen Überblicks als auch die textnahe Analyse von Enders enthalten zentrale Überlegungen, die in jeder Untersuchung von Darstellungen der Ruhe bei Eckhart zu berücksichtigen sind. So wird hier beispielsweise deutlich, dass Eckharts Ausführungen in eine begriffliche Tradition eingebettet sind, welche die Zusammenhänge auf komplexe Weise verhandelt. Auch der Bezug von Darstellungen der Ruhe zur Haltung der Gelassenheit ist, so zeigt Plotke nachvollziehbar, in den Überlegungen vor allem der stoischen Philosophie und des Augustinus angelegt.²²² Die vergleichende Interpretation durch Enders wiederum lässt erkennen, dass ein umfassendes Verständnis des Konzeptes der Ruhe bei Meister Eckhart nicht allein aus einer Analyse der Predigt Q 60 zu gewinnen ist, ist doch beispielsweise mit der Bezeichnung *vrīde* ein Parallelbegriff angesprochen, der eine weitere Perspektive auch auf Ausführungen zur *ruowe* eröffnet.

Eine textnahe, detaillierte Untersuchung des Konzeptes der Ruhe, wie Eckhart es speziell in der Predigt Q 60 entfaltet, steht bei alledem aber aus. Allen genannten Analysen ist gemein, keine eigene Interpretation der Predigt Q 60 und der dortigen Darstellungen der Zusammenhänge vorzulegen. Dies ist nachvollziehbar, richtet sich doch das Interesse der Untersuchungen jeweils auf größere Zusammenhänge. Die Frage aber, was genau Eckhart mit der Darstellung eines ‚Ziels‘ der Bewegung in Ruhe in Q 60 anspricht, bleibt unbeantwortet. Ihr nachzugehen ist aber unerlässlich, will man auch die Darstellungen der Abgeschiedenheit, *ledecheit* und Gelassenheit in ihrem Gehalt als Paradigmen der Muße geistiger Tätigkeit nachvollziehen. Eckharts Konzept der Ruhe fasst keine Konzeption der „vollständige[n] Bewegungslosigkeit“²²³, sondern bringt die Notwendigkeit geistiger Tätigkeit in Gelassenheit zum Ausdruck. Insofern in Darstellungen der Ruhe also jener Zusammenhang ‚tätiger Untätigkeit‘, der als Vollzug der göttlichen Tätigkeit in der Offenheit geistiger Abgeschiedenheit und Gelassenheit bereits angesprochen wurde, dezidiert zur Sprache kommt, ist auch hier ein Konzept der Muße gefasst. Dieser Gedanke kann anhand einer kleinschrittigen Analyse der Predigt Q 60 im Folgenden nachvollzogen werden.²²⁴

²²¹ Plotke, „Semantiken der Seelenruhe“, 92.

²²² Plotke, „Semantiken der Seelenruhe“, 92–101.

²²³ Plotke, „Semantiken der Seelenruhe“, 87.

²²⁴ Im Zusammenhang der hier untersuchten Texte nimmt dabei die Predigt Q 60, ähnlich wie die Predigt Q 52, hinsichtlich ihrer chronologischen und inhaltlichen Einordnung eine Sonderstellung ein. Während frühe Texte Eckharts, beeinflusst durch dessen Aufenthalt in Paris und der dortigen Beschäftigung mit dem Konzept des Intellekts, häufig Schwerpunktlegungen auf Fragen geistiger Tätigkeit aufweisen, wird in Q 60 auch das menschliche Vermögen der Liebe eingehend thematisiert. Hinsichtlich der chronologischen Einordnung der Predigt haben Freimut Löser und Markus Enders deswegen überzeugend

Eckhart eröffnet die sechzigste deutschsprachige Predigt mit einem Ausschnitt aus dem Buch Jesus Sirach. An das Leitzitat *In omnibus requiem quaesivi* (Sir. 24,11) schließt der Prediger drei weitere Stellen aus der Epistel zu Mariä Himmelfahrt an, die zur Gliederung des Textes dienen. Eingeführt werden diese Stellen in einem Zwiegespräch Gottes mit der Seele. Diese formuliert einleitend wichtige Kerngedanken des Textes, indem sie zum Ausdruck bringt, dass die Ruhe der menschlichen Seele sich aus dem Ruhem Gottes im Seelengrund speise:

In omnibus requiem quaesivi. Disiu wort stânt geschriben in dem buoche der wisheit. Diu wellen wir ze disem mâle diuten, als diu êwige wisheit kôset mit der sêle und spricht: ‚ich hân ruowe gesuochet in allen dingen‘, und spricht diu sêle wider: ‚der mich geschaffen hât, der hât geruowet in minem gezelte‘. Ze dem dritten mâle spricht diu êwige wisheit: ‚an der geheiligeten stat ist mîn ruowe‘.²²⁵

Das Thema der Predigt ist mit diesem kunstvollen Einstieg klar umrissen: Zentraler Gegenstand ist das Ruhem der Seele in Gott. Die dialogische Gestaltung²²⁶ legt zudem eine thematische Konzentration auf die Frage des Strebens der menschlichen Seele nach Einheit mit Gott in einem solchen Ruhem nahe.

argumentiert, dass es sich aufgrund der inhaltlichen Schwerpunktsetzung nicht um Ausführungen eines frühen Textes Eckharts handeln könne (vgl. Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 467; Bezug nehmend auf Freimut Löser, „Einzelpredigt und Gesamtwerk. Autor- und Redaktortext bei Meister Eckhart“, in: *editio. Internationales Jahrbuch für Editions-wissenschaft*, Bd. 6, Tübingen 1992, hg. v. Winfried Woesler, 43–63, hier 58, Anm. 57). Die inhaltlich konsistente Eingliederung der Predigt in die Sammlung des *Paradisus anime intelligentis* als Predigt 36 ist darüber hinaus ihrer Bearbeitung durch den Redaktor geschuldet (vgl. ebd. sowie 145, Anm. 289). Der Text ist damit nicht, wie Niklaus Largier unter Berufung auf den Eindruck eines gebildeten Publikums und die scheinbare gedankliche Nähe zu den *Pariser Quästionen* annimmt, „kurz nach dem ersten Pariser Magisterium Eckharts entstanden“ (Largier, „Kommentar“, EW I, 1088). Löser und Enders ordnen die Predigt vielmehr in ihrer unbearbeiteten Fassung mit hoher Wahrscheinlichkeit Eckharts Wirken nach seiner Zeit in Erfurt zu, ohne dabei auf Burkhard Hasebrink Bezug zu nehmen, der Ähnliches schon früher nahegelegt hat. Vgl. Hasebrink, *Formen inzitativer Rede*, 61–62: „Mit welcher Sicherheit lässt sich aber annehmen, daß (mehr oder weniger) keine der Predigten aus dem *Paradisus* der Straßburger und Kölner Zeit entstammt? [...] Das *Paradisus*-Korpus scheint eher einen Eckhart präsentieren zu wollen, der der kurialen Prüfung standhält. Daher liegt näher, daß Predigten mit inkriminierten Sätzen bewusst zurückgehalten wurden. Aus welcher Zeit welche Predigten stammen, ist dadurch noch nicht beantwortet.“

²²⁵ Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 10–11. Mit der Darstellung des Seelengrundes als *gezelte* ist hier deutlich auf das Hohelied Bezug genommen, wo es in der Vulgata in Hld 1,4 heißt: *Nigra sum, sed formosa, filia Jerusalem, sicut tabernacula Cedar, sicut pelles Salomonis*. Die Darstellung der Predigt Eckharts wird mit diesem Bezug in ein neues Licht gerückt, dessen Perspektive sich beispielsweise auch im Thema der liebenden Einheit Gottes und der Seele bestätigt, das in der hier vorliegenden dialogischen Gestaltung der Predigt, aber beispielsweise auch in chiastischen Darstellungen zum Ausdruck kommt. Vgl. zur Darstellung der dynamischen Einheit im Chiasmus die Überlegungen auf Seite 152.

²²⁶ Vgl. zu dem in dieser Darstellung ebenfalls aufgerufenen Bezug auf das Hohelied die vorangegangene Anm. 225.

Das Verhältnis von Seele und Gott wird als das einer bewegten Anwesenheit vorgestellt, insofern Gott die Seele mit seiner Ruhe erfülle, die Ruhe Gottes aber zugleich das ‚Ziel‘ allen Strebens der menschlichen Seele darstelle. Wonach die Seele strebt – *ich hân ruowe gesuochet* – ist nicht in den Dingen, sondern in Gott immer schon erfüllt – *der mich geschaffen hât, der hât geruowet in mînem gezelte*.

Im Anschluss an diesen kurzen Dialog von Seele und Gott führt Eckhart die genannten vier Fragen an, welche das umrissene Thema der Predigt ausdifferenzieren und die Leitlinien des Textes darstellen:

Vrâgete man mich, daz ich endeliche berihten sölte, waz der schepfer gemeinet hæte, daz er alle créatûren geschaffen hæte, ich spræche: ‚ruowe‘. Vrâgete man mich ze dem andern mâle, waz diu heilige drîvalticheit suochte zemâle an allen irn werken, ich spræche: ‚ruowe‘. Vrâgete man mich ze dem dritten mâle, waz diu sêle suochte an allen irn bewegungen, ich spræche: ‚ruowe‘. Vrâgete man mich ze dem vierden mâle, waz alle créatûren suochten an irn natûrlichen begerungen und bewegungen, ich spræche: ‚ruowe‘.²²⁷

Die Frage nach der Ruhe als dem ‚Ziel‘ aller göttlichen und menschlichen Bewegung wird demnach in hierarchischen Abstufungen verhandelt: Zunächst geht es Eckhart um die Absicht der Schöpfung der Welt und damit um die Bedeutung der Tätigkeit Gottes. Die zweite Frage zielt auf das Wirken der Dreifaltigkeit in der Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Die Darstellung der Ruhe als ‚Ziel‘ der Bewegung der menschlichen Seele erfolgt in einem dritten Schritt. Sie nimmt, der didaktischen Funktion der Predigt entsprechend, im Text den breitesten Raum ein. Daran anschließend erfasst Eckhart das ‚Ziel‘ der Bewegungen aller Kreaturen der Welt als Ruhen an ihrem naturgegebenen Ort.

Wichtig ist hier wie im späteren Textverlauf die enge Verbindung aller genannten Instanzen – Gottes, der Dreifaltigkeit, der menschlichen Seele und der kreatürlichen Welt – in einem gemeinsamen ‚Ziel‘, welches Eckhart in der immer gleich lautenden Antwort zum Ausdruck bringt: Das ‚Ziel‘ der Schöpfung, des Wirkens der Dreifaltigkeit, der menschlichen Seele und aller Geschöpfe, kurz: die Bedeutung aller Bewegung, liege in der Ruhe. Die Darstellung der Ruhe bezieht sich in der Predigt also auf Dreierlei: auf die in sich ruhende Bewegung Gottes, auf die Schöpfung sowie auf das ‚Ziel‘ kreatürlichen Strebens.²²⁸ Die wesentliche Einheit dieser Momente der Ruhe kommt schon in der Gestaltung des Textes selbst zum Ausdruck: Die Parallelisierung der Fragen nach dem *meinen* und *suochen* Gottes, der Seele und der Kreaturen durch die Wiederholung der Einleitungsformel *vrâgete man mich* kann als poetische Umsetzung der Einheit aller Instanzen im Streben nach Ruhe aufgefasst werden.

²²⁷ Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 11–12.

²²⁸ Niklaus Largier benennt diesen Sachverhalt mit den zugehörigen philosophischen Begrifflichkeiten, wenn er ausführt: „Die Ruhe bezeichnet die Einheit und Fülle Gottes als absoluter, von jeder naturhaften Verursacherqualität freigehaltener Ursprung (*causa essentialis*), der über der Entfaltung Gottes in seinem Hervorgehen als *causa efficiens* und *causa finalis* steht.“ (Largier, „Kommentar“, EW I, 1089, Anm. 636,10–18)

Nach der Eröffnung der Predigt wendet sich Eckhart im Hauptteil des Textes einer ausführlichen Beantwortung der aufgeworfenen Fragen zu. Dabei klärt er zuerst zwei wichtige Grundvoraussetzungen seiner Darstellung, die zugleich die zentrale Aussage der Predigt beinhalten:

Ze dem êrsten mâle suln wir merken und prûeven, wie daz götliche antlütze götlicher natûre machet unsinnic und tobic aller der sêle begêrunge nâch im, daz er sie ze im ziehe. Wan gote smacket sô wol und ist im sô behegelych götlichiu natûre, daz ist ruowe, daz er sie ûz im entworfen hât ze reizenne und ze im ze ziehenne aller créatûren natiurliche begerunge.²²⁹

Gott selbst, so wird hier die Überlegung Eckharts deutlich, sei wesentlich Ruhe – *götlichiu natûre, daz ist ruowe*. Mit der Bezeichnung der *ruowe* nimmt Eckhart also auf das Wesen Gottes Bezug, das in Kapitel III.1 als Wesen überzeitlicher geistiger Tätigkeit bestimmt werden konnte, das unbestimmt und einfach ist. Die Einfachheit des göttlichen Wesens thematisiert auch Markus Enders, der ausführt, die Ruhe sei als die Bestimmungslosigkeit Gottes aufzufassen, als die „vollkommene[] Einfachheit göttlichen Wesens“²³⁰.

Diese göttliche Natur des Einfachen aber steht für Eckhart nun in einer engen Verbindung zur Bewegung der menschlichen Seele. Was im späteren Verlauf des Textes noch detaillierter auseinandergesetzt wird, beschreibt Eckhart hier bereits als ein Streben sowohl Gottes selbst als auch der Seele auf die Ruhe hin, die als ‚wohlschmeckend‘ und begehrenswert erscheint. Gott selbst richte sich auf sein eigenes Wesen, sei aber auch die Ursache für das Streben der Seele, indem er diese nach der Ruhe begierig mache. Die Rezipierenden sind aufgefordert, diese Feststellungen anhand ihrer eigenen Erfahrung zu prüfen und in ihrem Wahrheitsgehalt anzuerkennen, zu sehen, wie es die göttliche Natur der Ruhe vermöge, das eigene seelische Streben *unsinnic und tobic* geraten zu lassen.

Nachdem eine solche Darstellung Gottes als *ruowe* und die des ‚tollen‘ Strebens der Seele nach der göttlichen Natur zunächst ohne weitere begriffliche Erläuterung vorgebracht wird, ja in der direkten Ansprache der ‚impliziten Adressaten‘²³¹ vergegenwärtigt ist, knüpft Eckhart in mehreren gedanklichen Schritten die Beantwortung der ersten Frage nach der Bewegung der Schöpfung an. Er kann dabei zunächst direkt auf die Einführung des Strebens der Seele auf die den Menschen anziehende Natur Gottes zurückgreifen, insofern sich Eckharts Überlegungen in Grundzügen entsprechen. Grundlage für den Argumentationsgang Eckharts ist also die Setzung der Bezugnahme Gottes auf das ihm eigene Wesen: Gott betrachte sein Wesen und liebe in dieser Bezugnahme die ihm eigene göttliche Ruhe. Dabei sei die göttliche Natur für Gott so attraktiv, dass er sie zu re-

²²⁹ Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 13.

²³⁰ Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 468.

²³¹ Vgl. zur Instanz des ‚impliziten Adressaten‘ in den Predigten Eckharts Raab, *Transformationen des Dû im Text*. Vgl. 161, Anm. 345.

produzieren suche, um in einer möglichen Bezugnahme auf die Schöpfung dasjenige wiederzufinden, was er an sich selbst liebend beobachtete. So erfüllt sei Gott von seiner Natur, dass er sich einer Mitteilung dieser Erfülltheit nicht entziehen könne. In Eckharts vorangegangener einführender Darstellung fand sich, daran sei noch einmal erinnert, die folgende Darstellung: *gote smacket sô wol und ist im sô behegelych götlichiu natûre, daz ist ruowe, daz er sie ûz im entworfen hât*. Aus der Selbstbezüglichkeit Gottes, die sich auf das einfache Wesen in Ruhe richtet – *ist im sô behegelych götlichiu natûre, daz ist ruowe* – folgt also eine Wende Gottes nach außen, die der Bewegung der Schöpfung entspricht: die *ruowe* wird von Gott aus sich selbst ausgestrahlt.

Eckhart ergänzt diese grundlegende Überlegung dann um die Darstellung der komplementären Bewegung der geschaffenen Kreaturen: Nicht nur könne sich der Schöpfer einer Schöpfungsbewegung aus sich heraus nicht entziehen. Er schaffe die kreatürliche Welt vielmehr auch nach seinem Vorbild, um sie in ihren Schöpfungsursprung zurückbewegen und derart an der Behaglichkeit der göttlichen Ruhe teilhaben lassen zu können. So dient, wie am Ende des Zitates deutlich wird, auch hier die göttliche Ruhe selbst als ‚Ziel‘ aller kreatürlichen Bewegung. Gott habe, so führt Eckhart aus, gleichsam den ‚Köder‘ des Ruheversprechens ausgelegt, um das natürliche Bewegungsstreben alles Geschaffenen auf sich zu richten.

Mit der Überlegung, Gott führe die kreatürliche Bewegung in ihren Ursprung zurück, ist im Predigttext schließlich der Boden für die eigentliche Beantwortung der ersten Frage, der Frage nach der Absicht der Schöpfung aus Gott, bereitet. Wie in der einleitenden Bemerkung zur göttlichen Ruhe, welche dem Schöpfer selbst so wohlgefällig sei, dass er sie in der menschlichen Seele verankere, bemerkt Eckhart noch einmal die Selbstbezüglichkeit der Schöpfung: Gott erschaffe die kreatürliche Welt, um selbst zur Ruhe zu finden. Aus diesem Grund gestalte er die Dinge und Menschen nach seinem Bild. Auch hier gilt zudem der Umkehrschluss: Nicht nur teile Gott sich in der Schöpfung mit und wende so die ihm eigene Ruhe nach außen. Der Schöpfung sei es außerdem ermöglicht, sich auf ihren Ursprung hin zu orientieren, ihr Streben also auf die göttliche Ruhe zu richten. Schließlich, so führt Eckhart aus, blicke Gott auf die von ihm geschaffene Welt mit göttlicher Liebe. Laut der Darstellung Eckharts liebt Gott sich in den Dingen selbst, insofern er in den nach seinem Abbild geschaffenen Dingen die eigene Ruhe wiederzuerkennen in der Lage sei. In der Predigt sind diese komplexen Zusammenhänge relativ knapp formuliert:

*Niht aleine suochet der schepfer sine eigene ruowe, daz er sie ûz im entworfen hât und gebildet an allen crêatûren, sunder, daz er alle crêatûren mit im ziehe wider in irn êrsten ursprunc, daz ist: ruowe. Und ouch minnet got sich selben an allen crêatûren. Alsô als er sîn selbes minne suochet an allen crêatûren alsô suochet er ouch sîn selbes ruowe.*²³²

²³² Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 13–14.

Die Schöpfung ist also in der vorliegenden Darstellung aus dem Ruhestreben Gottes heraus motiviert: Gott erschaffe die kreatürliche Welt, um die Ruhe, die er selbst sei, in den geschaffenen Dingen erkennen und darin seiner Liebe zur Ruhe entsprechen zu können. Er bewege aber auch alles Kreatürliche in seinen ersten Ursprung, die Ruhe, zurück. Im Streben der geschaffenen Welt zu Gott finde Gott – und so schließt sich für Eckhart der Kreis – in Liebe zu sich selbst.²³³

Damit kommt Eckhart zur Beantwortung der zweiten Frage, jener nach dem Wirken der Heiligen Dreifaltigkeit, in welchem die in der Predigt nun schon mehrfach angesprochene selbstbezügliche Liebe Gottes Ausdruck finde. Auch das Verhältnis von Gottvater, Sohn und Heiligem Geist im Zusammenhang der Frage nach dem Streben nach Ruhe stellt Eckhart nur kurz dar. Hier heißt es:

*Ze dem andern mâle suochet diu heilige drivalenticheit ruowe. Der vater suochet ruowe an sinem sune, daz er alle créatûren an im entgozzen und gebildet hât, und sie beide suochent ruowe an dem heiligen geiste, daz er von in beiden üzgegangen ist als ein êwigiu unmæzi-giu minne.*²³⁴

Eckhart folgt der christlichen Lehre, wenn er den Sohn Gottes als dasjenige Moment auffasst, welches als Mittler zwischen der göttlichen Sphäre und der kreatürlichen Welt dient: Erst in der aus Gott bewirkten Geburt des Sohnes vollzieht sich die Schöpfung der kreatürlichen Welt.²³⁵ In Gottes Sohn ist bei Eckhart, so konnte bereits bei der Darstellung des Zusammenhanges von *wirken* und *wesen* Gottes und des Menschen gezeigt werden,²³⁶ „alle Kreatur – *idealiter, exemplariter* – aufgehoben“²³⁷. Im Text der Predigt Q 60 führt Eckhart diesen Gedanken wiederum äußerst knapp aus. Hier heißt es: *Der vâter suochet ruowe an sinem sune, daz er alle créatûren an im entgozzen und gebildet hât.*²³⁸ Auch die Darstellung des Heiligen Geistes als Figuration göttlicher Liebe und der Einheit der Dreifaltigkeit fasst Eckhart kurz: Der Heilige Geist, traditionell „derjenige Aspekt der Trinität, der die Liebe Gottes zum Ausdruck bringt“²³⁹, entspringt aus

²³³ Vgl. Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 463–464: „Gott aber liebt in allen seinen von ihm hervorgebrachten Kreaturen erst- und letztlich sich selbst, seine ihm wesenseigene Ruhe.“

²³⁴ Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 14.

²³⁵ Vgl. zur Schöpfung Gottes in Sohn und Seelengrund bei Eckhart ausführlich Mieth, *Meister Eckhart*, 173–191; Alois Maria Haas, „Meister Eckharts geistliches Predigtprogramm“, in: Ders., *Geistliches Mittelalter*, Freiburg (Schweiz) 1984, 189–209, hier 198–203, und Jäger, *Ein Wort im Wort*, 175–205.

²³⁶ Vgl. die Ausführungen in Kapitel III.1.5.

²³⁷ Largier, „Kommentar“, EW I, 1089, Anm. 638,2–5. Vgl. Largier, „Kommentar“, EW II, 668–671, Anm. 44,12–18.

²³⁸ Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 14. In anderen Texten Eckharts wird zudem die Konzeption des Sohnes als „Wort und Offenbarung des Vaters, mithin Wahrheit und Intellekt innerhalb der Entfaltung der Trinität“ (Largier, „Kommentar“, EW I, 1011, Anm. 432,28–33) deutlich, wie sie auch Grundlage des Konzeptes der Sohnesgeburt im Seelengrund ist.

²³⁹ Largier, „Kommentar“, EW II, 668, Anm. 44,12–18.

der liebenden Bezugnahme Gottes und des Sohnes: *sie beide suochent ruowe an dem heiligen geiste, daz er von in beiden üzgegangen ist als ein ewigiu unmaezigiu minne*²⁴⁰. Gott, Sohn und heiliger Geist sind hier insofern in ihrer wesentlichen Einheit gefasst, als Eckhart die Gemeinsamkeit des Ursprunges der göttlichen ausströmenden Liebe betont.²⁴¹ Gott, Sohn und die sich in der Sohnesgeburt vollziehende Schöpfung stehen demnach in einem wechselseitigen Verhältnis, welches die Möglichkeit des Ruhestrebens in allen drei Momenten und im jeweils anderen bedingt. Die Darstellung einer solchen Einheit entspricht dabei der Parallelisierung der Fragen des Predigenden nach der Bewegung Gottes, der Seele und des Kreatürlichen – in der Frage nach dem Streben der Trinität ist damit an die Gesamtheit der in der Predigt aufgerufenen Instanzen und die Einheit allen Ruhestrebens erinnert.

Kreatürliches Ruhestreben

Nicht weniger komplex gestaltet sich die Lage bezüglich der Bewegung nicht des Schöpfers auf sich selbst, sondern alles Kreatürlichen auf die göttliche Ruhe hin. Diesem Thema sind, versteht man auch den kreatürlichen Teil der Seele als Teil der Welt, die dritte und vierte Frage der Predigt gewidmet. Ihrer Beantwortung kommt innerhalb des Textes der zentrale Stellenwert zu, der Gehalt der Darstellung muss entsprechend detailliert nachvollzogen werden.

Zunächst sei an die zu Beginn der Predigt entfalten Überlegungen erinnert: Alles Kreatürliche ist für Eckhart in dem oben dargelegten Sinne von Gott nach seinem Bild zum Zweck des göttlichen Ruhestrebens erschaffen. Die Ruhe Gottes sei den Dingen von Gott verliehen, insofern Gott das eigene Wesen des Ruhens in die geschaffene Welt übertrage. Eckhart stellt auf der Grundlage dieser Zusammenhänge zwei Konsequenzen für die den Dingen eigene Ruhe dar: Auf der einen Seite komme ihnen mit der Schöpfung aus Gott die Ruhe selbst wesenhaft zu. Auf der anderen Seite ermögliche eben dieses Wesen eine Orientierung auf Gott hin: Ob wissentlich oder unwissentlich, so betont Eckhart, strebe alles Geschaffene in seinen ersten Ursprung zurück, geleitet von einem Verlangen nach der göttlichen Ruhe, aus der die Dinge selbst erschaffen wurden. Damit ist mit der Darstellung der Ruhe deutlich auf das göttliche Wesen und weniger auf die verschiedenen Möglichkeiten weltlicher Ruhe, so des Müßigganges, Bezug genommen: Streben die Kreaturen nach der ihnen eigenen Ruhe, die sich jeweils in äußerlichen Zuständen manifestiert, so ist ihre Bewegung in den größeren Kontext der göttlichen Ordnung eingebettet. Eckhart führt in diesem Sinne zur Beantwortung der vierten Frage nach dem Streben des Kreatürlichen aus: *Ze dem*

²⁴⁰ Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 14.

²⁴¹ Vgl. Largier, „Kommentar“, EW II, 669, Anm. 44,12–18. Zur Bedeutung der Liebesthematik in der vorliegenden Predigt s.u., 144, Anm. 287.

*vierden mâle suochent alle crêtûren von natiurlîcher begerunge ruowe; sie wizzen ez oder enwizzen ez niht, sô bewîsent sie ez an irn werken.*²⁴²

Als Beispiel für die naturgegebene Bewegung der Dinge zur Ruhe führt Eckhart zwei Beispiele an: Wie ein Stein immer zu Boden falle und erst Ruhe finde, wenn er auf der Erde zu liegen komme, strebe das Feuer in die entgegengesetzte Richtung, jederzeit nach oben. Eckhart wendet das Bild in einem christlichen Sinne: Das Streben des Steines, des Feuers, aber auch jeder anderen Kreatur sei der Beleg dafür, dass die geschaffene Welt sich daran orientiere, zu einem Abbild der göttlichen Ruhe zu gedeihen:

*Dem steine enwirt diu bewegunge niemer benomen, die wîle er ûf der erde niht enliget, er enkriege iemer ze der erde. Des glîche tuot daz viur: daz krieget ûfwert, und ein ieglichiu crêtûre suochet ir natiurlîche stat; und dar ane bewîset si die glîchnisse götlicher ruowe, die got an alle crêtûren geworfen hât.*²⁴³

Wichtig ist dabei die Differenzierung zwischen den einzelnen Kreaturen: Wie der Stein dem Boden und das Feuer dem Himmel zustrebe, diene die Bewegung jeder Kreatur dazu, den ihr eigenen ‚Ort‘ aufzufinden, sich also den eigenen Gegebenheiten entsprechend in der Welt zu verhalten. Diese Überlegung ist nicht neu: Eckhart nimmt, wie Markus Enders die Darstellung der Predigt einbettet, Bezug auf die antike Tradition „teleologischer Naturbetrachtung sowie der ursprünglich stoischen, dann stark christlich, insbesondere augustinisch, und in dessen Gefolge auch mittelalterlich breit rezipierten Lehre von dem jeder Entität eigenen ‚natürlichen Ort‘“²⁴⁴. So ist der Gedanke eines den Kreaturen eigenen ‚Ortes‘ über Beschreibungen dinglicher Bewegungen beispielsweise auch im Kontext der Seelenlehre des Augustinus nachzuvollziehen. Hier wird die höchste Stufe seelischer Vervollkommnung als „eine Art von Bleibe“ (*quaedam mansio*)²⁴⁵ gefasst. Die Ausführungen Eckharts basieren aber schon auf der aristote-

²⁴² Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 27.

²⁴³ Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 27–28.

²⁴⁴ Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 469.

²⁴⁵ Augustinus, *De quantitate animae* I 33,76: *neque iam gradus, sed quaedam mansio*. Die Übersetzung folgt, mit Modifikation Seraina Plotkes (vgl. Plotke, „Semantiken der Seelenruhe“, 99), der Ausgabe Augustinus, *Die Größe der Seele. De quantitate animae liber unus*, erste dt. Übertr. v. Carl Johann Perl, Paderborn 1960, 107. Ebenso wie bei Eckhart ist auch bei Augustinus das Erlangen dieser ‚Bleibe‘ abhängig vom Vollzug göttlichen Wirkens. So heißt es weiter: *Illud plane nunc ego audeo tibi dicere, nos si cursum quem nobis deus imperat, et quem tenendum suscepimus, constantissime tenuerimus, peruenturos per virtutem dei atque sapientiam ad summam illam causam, vel summum auctorem, vel summum principium rerum omnium, vel si quo alio modo res tanta congruentius appellari potest*. In der Übersetzung Perls (ebd.) heißt es: „Ich für mein Teil wage dir nur schlichthin zu sagen, daß wir, wenn wir mit höchster Ausdauer den Weg verfolgen, den uns Gott befiehlt und den einzuhalten wir uns vorgenommen haben, durch die Kraft und Weisheit Gottes hingelangen werden zu jenem höchsten Beweggrund, dem höchsten Bewerksteller, dem höchsten Urgrund aller Dinge oder wie immer dieses große Wesen noch angemessener benannt werden kann.“

lischen Annahme, dass Bewegung, hier mit den Worten Friedrich Kaulbachs in den Ausführungen des *Historischen Wörterbuches der Philosophie*, „der Vollzug der Verwirklichung des seiner Möglichkeit nach auf eine Wirklichkeit hin sich erstreckenden Seienden“²⁴⁶ sei. Jedes Lebewesen findet für Aristoteles Erfüllung allein in der ihm eigenen Wirklichkeit. Eine solche Wirklichkeit, der ‚Ort‘ des Menschen, ist schließlich bei Aristoteles, so der bereits in Kapitel III.1 angeführte Gedanke, die geistige Tätigkeit menschlicher Vernunft, welche die größtmögliche Erfüllung verspricht.²⁴⁷ Eckhart formuliert nun den antiken Gedanken aus christlicher Perspektive, wenn er in der Predigt Q 60 den ‚Ort‘ jeglicher natürlicher Bewegung mit der Ruhe des liebenden Gottes identifiziert.

Streben der menschlichen Seele

Im Rahmen dieser Überlegungen nimmt schließlich die Darstellung der Bewegung der menschlichen Seele zur göttlichen Ruhe in der Predigt Q 60 eine zentrale Stellung ein. Sie ist der Kernpunkt der Konzeption, fasst sie doch wichtige Überlegungen der Lehre Eckharts zusammen und geht in ihrem Gehalt über eine allgemeine Beschreibung der Bewegung des Kreatürlichen hinaus. Entsprechend ausführlich fallen die Überlegungen Eckharts hier aus.

Wie zuvor für die Bewegung aller Kreaturen beschrieben, stellt Eckhart auch die Bewegung der Seele als eine Bewegung zur göttlichen Ruhe dar. Gegenüber den Dingen ist die Seele zunächst dadurch ausgezeichnet, die Möglichkeit geistiger Abstandnahme und damit der Veränderung des eigenen Strebens in sich zu tragen. Entsprechend ist hier wie in den Überlegungen zur Gelassenheit in den *Erfurter Reden* das Moment seelischer Vervollkommnung von zentralem Interesse: Galten die dortigen Ausführungen der Möglichkeit einer ‚Habitualisierung‘²⁴⁸ der Gelassenheit, so gilt das Interesse der Predigt Q 60 der Frage nach dem ‚Weg‘ zur göttlichen Ruhe: Jede Tätigkeit des Menschen sei entweder darauf ausgerichtet, etwas aufzugeben, was ihn an der göttlichen Ruhe hindere, oder darauf, etwas zu gewinnen, was den Menschen der Ruhe näher bringe. Alles menschliche Handeln dient nach der Darstellung der Predigt diesen komplementären Zwecken.

Dabei macht Eckhart deutlich, dass eine solche Bewegung jederzeit wirksam sei, unabhängig von ihrer möglichen Wahrnehmung durch den Menschen. Diese Bemerkung dient zunächst der Integration alles Geschöpflichen in die Darstel-

²⁴⁶ Friedrich Kaulbach, „Bewegung“, HWPh I, Basel 1971, 864–869, hier 866. Vgl. Aristoteles, *Physica*, 201a 27: ἡ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ὅταν ἐντελεχία ὄν ἐνεργῆ οὐχ ἢ αὐτὸ ἀλλ’ ἢ κινήτων, κινήσις ἐστίν. Die *Physik* wird zitiert nach der Ausgabe Aristoteles, *Physica (Aristotle’s Physica)*, hg. v. William David Ross, Oxford 1936.

²⁴⁷ Vgl. die Ausführungen in Kapitel III.1.

²⁴⁸ Vgl. zum Verständnis der Habitualisierung, ausgehend von den Überlegungen Burkhard Hasebrinks, 95, Anm. 139.

lung: Die Bewegung nach der göttlichen Ruhe kann für alles Seiende beschrieben werden. Sie gilt aber auch – und hier wird die Überlegung brisant – für einen Menschen, dem diese Bestimmtheit seines Wirkens nicht bewusst ist. *Alle Menschen streben für Eckhart von Natur aus nach der göttlichen Ruhe, ob ihnen dies selbst gegenwärtig ist oder nicht. In ihrem Zusammenhang stellen sich diese Überlegungen bei Eckhart wie folgt dar:*

Ze dem dritten mâle suochet diu sêle ruowe an allen irn kreften und bewegungen, der mensche wizze ez oder enwizze ez niht. Er engetuot niemer ouge ûf noch zuo, er ensuoche ruowe dar ane: entweder er wil etwaz von im werfen, daz in hindert, oder er wil etwaz ze im ziehen, dar ûf er ruowet. Durch disiu zwei dinc sô tuot der mensche alliu siniu werk.²⁴⁹

So einfach die Überlegungen erscheinen, so komplex ist ihr Gehalt, denn bei genauerem Hinsehen wendet sich die Annahme des Strebens der Seele nach der göttlichen Ruhe zu einer ‚doppelten‘ Richtungsangabe: Zunächst richtet sich alles Streben der menschlichen Seele nach der Darstellung Eckharts auf die göttliche Ruhe. Dies geschieht möglicherweise unwissend, aber immer im Rahmen der der Seele eigenen Kräfte und Bewegungsmöglichkeiten. Die Bewegung der Seele gilt dabei jenen Dingen, in denen das Abbild göttlicher Ruhe als Möglichkeit seelischer Vervollkommnung gesehen wird. Der Mensch, so führt Eckhart aus, könne sich zu nichts Kreatürlichem hingezogen fühlen, das nicht nach dem Bilde Gottes erschaffen sei. Eckhart führt hier aus: *Ich hân ez ouch mê gesprochen, daz der mensche niemer ze keiner créature liebe noch wollust enmôhte gehabt, gottes glichnisse enwære dar ane.²⁵⁰* Insofern aber auch die Seele des Menschen nach dem Abbild Gottes und aus der Bewegung der Liebe zur Ruhe heraus geschaffen ist, bestimmt die göttliche Ruhe wiederum selbst ihr Wesen. Strebt die Seele zur göttlichen Ruhe, so strebt sie also auf der einen Seite nach etwas, das außerhalb ihrer selbst als der erste Ursprung aus Ruhe gefasst werden kann. Auf der anderen Seite aber ist es mit Blick auf die Konzeption des Seelengrundes in den Texten Eckharts möglich, die göttliche Ruhe innerhalb der Seele selbst zu verorten, mehr noch: sie mit ihr zu identifizieren.²⁵¹ Der Seelengrund stellt dasjenige Moment der Seele dar, welches der äußeren Bestimmtheit gerade entbehrt, insofern er als der ‚Ort‘ Gottes im Menschen aufgefasst wird. An anderer Stelle wird der Seele Grund von Eckhart in diesem Sinne als rein göttlich gefasst. Prominent sind beispielsweise die Ausführungen in der Predigt Q 101. Hier heißt es über das göttliche Wesen des Seelengrundes:

Sehet aber, als ich vor sprach: ez ist in dem lûtersten, daz diu sêle geleisten mac, in dem edelsten, in dem grunde, jâ, in dem wesene der sêle, daz ist in dem verborgensten der sêle. Dâ ist, daz mittel swîgen, wan dar enkam nie créature in noch nie kein bilde, noch diu sêle

²⁴⁹ Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 14–16.

²⁵⁰ Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 16.

²⁵¹ Vgl. zum Verhältnis der menschlichen Seelenvermögen zum göttlichen Seelengrund sowie zur Einheit göttlichen und menschlichen Wesens 117, Anm. 206.

*enhat dâ weder wûrken noch verstân, noch enweiz dâ umbe kein bilde, weder von ir selber noch von keiner créature.*²⁵²

Der Grund der Seele, so führt Eckhart hier aus, sei in der Reinheit seines Wesens für die menschliche Erkenntnis verborgen: Keine Kreatur, keine äußerliche Wirkung und keine Erkenntnis könne zu seiner Einfachheit vordringen. Während der dem Kreatürlichen jeweils eigene ‚Ort‘ für die Dinge der Welt unter Bezugnahme auf deren äußere Bestimmung gefasst werden kann, muss ein solcher ‚Ort‘ Gottes in der menschlichen Seele allein mit dem Hinweis auf dieses einfache Wesen selbst beschrieben werden. Strebt die menschliche Seele entsprechend nach der Ruhe Gottes, hält sie sich, wie es schon in der Stelle aus Q 101 begegnete, in geistiger Abgeschiedenheit *müezic*²⁵³, so strebt sie wesentlich nach dem eigenen Grund. Wie zuvor in der Frage nach dem Streben der Trinität auch die zu unterscheidenden Instanzen Gottes, der Seele und des übrigen Kreatürlichen angesprochen waren, eint nun auch die Darstellung des Strebens der Seele nach dem ihr eigenen Wesen die Darstellung aller, auch der kreatürlichen Bewegung, im Streben göttlichen Wesens nach Gott selbst.

Wonach strebt die Seele? – Gott ist Ruhe, Ruhe ist Gott

Der Gedanke, die Seele strebe in aller Bewegung und mit allen Seelenvermögen nach der göttlichen Ruhe, birgt gegenüber einer solchen Deutung das Missverständnis eines in der Bewegung beschriebenen, zu erreichenden äußeren ‚Zieles‘. Auch die Gliederung des ganzen Predigttextes in der Behandlung göttlichen wie kreatürlichen Strebens kann dazu führen, den Text als eine Darstellung zielorientierter Bewegung misszuverstehen, richtet sich doch das Interesse Eckharts auf das Streben der verschiedenen Instanzen *nach* der göttlichen Ruhe. So versteht beispielsweise Niklaus Largier das zentrale Thema der Ruhe in diesem Sinne als „Fülle Gottes, in der die Naturprozesse wie der Aufstieg der menschlichen Seele zu Gott ihren Zielpunkt finden“²⁵⁴. Auch hält Largier für den Kontext der Frage nach der Absicht der Schöpfung fest, Gott selbst suche „darin zur Ruhe zu kommen, daß er alle Kreaturen in ihren ersten Ursprung zurückzieht“²⁵⁵.

Die Beschreibung Largiers entspricht auf den ersten Blick den Überlegungen Eckharts, ist jedoch ebenso missverständlich wie die Darstellung, in der Eckhart die Bewegung der Seele auf die göttliche Ruhe hin fasst. Problematisch ist die Vorstellung eines „Zielpunktes“, die einen linearen Weg und die Möglichkeit einer ‚abgeschlossenen‘ Vervollkommnung der menschlichen Seele in der Zeit sug-

²⁵² Vgl. Meister Eckhart, *Dum medium silentium tenerent omnia*, DW IV.1, 343–344.

²⁵³ Meister Eckhart, *Dum medium silentium tenerent omnia*, DW IV.1, 341. Vgl. Kapitel I, 3.

²⁵⁴ Largier, „Kommentar“, EW I, 1089, Anm. 636,10–18.

²⁵⁵ Largier, „Kommentar“, EW I, 1088.

geriert. Eine solche Vorstellung ist deswegen abzulehnen, weil sie die Konzepte von Gott und Ruhe in ein in der Vorstellung festgeschriebenes Verhältnis setzt, welches der Darstellung Eckharts in Q 60 widerspricht: Eckhart führt hier wie beschrieben aus, das Wesen Gottes sei Ruhe. Insofern das göttliche Wesen wie in dem in Kapitel III.1 entwickelten Sinne als unbestimmt und deshalb allumfassend verstanden ist, muss dann konzeptionell auch der Umkehrschluss gelten: Ist das göttliche Wesen Ruhe und ist eine solche Ruhe nichts, was den Dingen der Welt lediglich akzidentell zukommt, so kann außerhalb des göttlichen Wirkens keine zu verortende Sphäre der Ruhe gefasst werden. Die Schöpfung der Kreaturen als Kreaturen der Ruhe, wie Eckhart sie in einem Sinne göttlichen Seins versteht, fasst keine solch äußerliche Sphäre. Ihre Darstellung nimmt vielmehr die überzeitliche Schöpfung aus der göttlichen Bewegung der Ruhe in den Blick. Insofern Eckhart hier weniger auf Gottes Wirken als auf die göttliche Ruhe als Prinzip der Schöpfung Bezug nimmt, führt er das Konzept der Ruhe über ein Verständnis des Unbewegten, als ‚Ziel‘ des Stillstandes, hinaus. Eckhart versteht Gott auch im Hinblick auf die göttliche Ruhe im bereits entwickelten Sinne als Prinzip überzeitlichen Wirkens, als ‚unbewegten Beweger‘²⁵⁶. Insofern Gottes Wirken, wie bereits in Kapitel III.1 gezeigt werden konnte, unveränderlich und überzeitlich ist, ist dann die Darstellung der göttlichen Ruhe in Q 60 als Darstellung der Einfachheit einer solchen überzeitlichen Bewegung Gottes zu verstehen. Die Ruhe ist damit nicht als Ziel der Bewegung, sondern als überzeitliche Bewegung selbst zu verstehen. Insofern die Bewegung Gottes einfach und überzeitlich ist, ist sie Ruhe.

Mit der Darstellung der Ruhe als Strebensziel ist also in der Predigt Q 60 weniger ein linear zu denkender Zielpunkt einer Bewegung als ein dynamisches Verhältnis der Bewegung zum Ausdruck gebracht: Das Streben insbesondere der menschlichen Seele richtet sich ‚jederzeit‘, überzeitlich und so nicht in einer anzuvisierenden Zukunft, auf die Ruhe Gottes. Wie Gott nicht zur Ruhe *findet*, sondern selbst Ruhe *ist*, steht auch die Seele aus der überzeitlichen göttlichen Tätigkeit im Seelengrund überzeitlich in der göttlichen Ruhe. Auch das Streben der Seele ist demnach als überzeitlich zu verstehen. Wenn Eckhart die göttliche Ruhe dennoch als ‚Ziel‘ auch des göttlichen Strebens darstellt, so bringt er damit den Sachverhalt eines solchen sich überzeitlich vollziehenden Strebens gerade zur Darstellung: Aus dem überzeitlichen Akt der Schöpfung heraus bewegt sich Gott jederzeit auf das – schon in Gott anwesende und nicht zu verortende –

²⁵⁶ Vgl. Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 454: „wobei die Ruhe nur den Aspekt der schlechthinigen Bewegungslosigkeit der Einheit des göttlichen Wesens zum Ausdruck bringt“. Dabei ist mit der „Bewegungslosigkeit“ aber immer auch die (selbstbezügliche) Bewegung Gottes gefasst. Vgl. zu einem solchen Zusammenhang im Konzept des ‚unbewegten Bewegers‘ bei Aristoteles Kapitel III.1 dieser Untersuchung, 72.

Ruhegeschehen zu. Das ‚Ziel‘ des Strebens nach Ruhe liegt so gerade in der Überzeitlichkeit dieses Strebens, in der Ruhe der jederzeit vollzogenen Bewegung.²⁵⁷

Damit sind zwei konzeptionelle Missverständnisse, die anhand der Darstellung der Ruhe als Zielpunkt aller Bewegung aufkommen können, ausgeräumt. Zunächst liegt ein scheinbar äußerlich zu verortender „Zielpunkt“ der Ruhe innerhalb Gottes selbst, in dessen überzeitlicher Bewegung. Auch der Bezug der Seele auf die göttliche Ruhe ist eine Bewegung der Selbstbezüglichkeit, insofern Gott und damit die göttliche Ruhe im menschlichen Seelengrund wirken. Darüber hinaus erscheint mit der Identifizierung von göttlichem Wesen und Ruhe auch die Möglichkeit einer scheinbar gezielten Vervollkommnung der Seele auf die göttliche Ruhe hin, welche Eckhart in der Abwendung von hinderlichen äußerlichen Umständen beschreibt, in einem neuen Licht. Insofern die göttliche Ruhe das ‚Ziel‘ „der innergöttlichen Selbstbewegung“²⁵⁸ darstellt, ist ihr Erreichen nie als ein Zustand der Abgeschlossenheit oder des Erlangens von etwas zuvor Unerreichtem aufzufassen.

Eine solche Einschränkung betrifft hinsichtlich der menschlichen Vervollkommnung nicht nur einen Bereich äußerlicher Ruhe, welchen Markus Enders gegenüber dem Bereich der „menschlichen Geistseele“²⁵⁹ thematisiert. Enders hält zunächst zutreffend fest:

Mit Ruhe darf in dem angesprochenen geschöpflichen Kontext [...] keineswegs bloß der kreatürliche Schlafzustand assoziiert werden; vielmehr ist hier an alle geschöpflichen Formen (relativer) Beständigkeit und Dauerhaftigkeit und damit geringer Veränderlichkeit zu denken, und zwar sowohl im physischen als auch im psychischen und nicht zuletzt im mentalen Bereich [...].²⁶⁰

Über die von Enders beschriebenen Formen kreatürlicher Beständigkeit muss aber auch auf der Ebene des Gottesbegriffes jede Vorstellung von Ruhe als äußerlich festzuschreibendes, letztes ‚Ziel‘ hinterfragt werden. Eckhart geht vielmehr, wie die bisherigen Untersuchungen bereits erwiesen haben, von einem Konzept des kreatürlichen Ruhestrebens als Streben in der göttlichen ‚Beständigkeit des Bestehenden‘ aus. Gottes Wirken selbst ist für den Menschen, so kann frei an Enders anschließend formuliert werden, die maßgebliche ‚Form (relativer) Be-

²⁵⁷ Dieser Beobachtung folgt in der modernen Philosophie auch Martin Heidegger, wenn er die Bedeutung des aristotelischen Konzepts der ἐνέργεια im Unterschied zum Konzept der Bewegung als „Bewegtheit“ fasst und deren „reine Wesensentfaltung“ darin sieht, dass „Ruhe nicht Aufhören und Abbruch der Bewegung bedeutet, sondern die Bewegtheit sich in das Stillhalten sammelt und dieses Innehalten die Bewegtheit nicht aus, sondern ein, ja nicht nur ein, sondern erst aufschließt“ (Martin Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, I (1939)*, GA 9, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1976, 239–301, hier 284).

²⁵⁸ Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 462.

²⁵⁹ Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 464.

²⁶⁰ Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 465.

ständigkeit und Dauerhaftigkeit‘, aus der sich das Streben der Seele nach Ruhe vollzieht.

Auch in der kreatürlichen Welt findet sich dabei aber ein Orientierungspunkt für das Streben nach Ruhe, insofern die Welt des Geschaffenen, der κόσμος, als Abbild der Ordnung Gottes aufzufassen ist. Der ‚Weg‘ seelischer Vervollkommnung ist für Eckhart im bereits mehrfach entwickelten Sinne ein ‚Weg‘ geistig tätiger Auseinandersetzung mit den äußeren Einflüssen dieser Welt. „Die Ruhe“, so fasst auch Enders den Sachverhalt, „nach der die Geschöpfe jeweils natürlicherweise streben, ist zunächst und unmittelbar selbstverständlich nicht Gott, sondern ein bestimmter und immer wieder neu zu suchender energetischer Gleichgewichtszustand, mithin etwas Innerweltliches.“²⁶¹ Die Vorstellung einer endgültig zu erreichenden seelischen Vervollkommnung in göttlicher Ruhe wendet sich demnach in einen Prozess menschlichen Handelns, der sich auf die Möglichkeit eines Handelns in Ruhe orientiert. Dabei nimmt das Streben der menschlichen Seele zunächst seinen Ausgangspunkt in äußeren Bezugnahmen, findet dabei aber zu einem innerweltlichen Gleichgewicht, das sich aus der diesem Gleichgewicht inhärenten göttlichen Ruhe speist. Die aus dem Prozess einer solchen Auseinandersetzung entspringende geistige Haltung versteht Eckhart andernorts als ‚Gelassenheit‘, als Ablassen von äußeren Bezugnahmen und Einlassen auf das Wirken und die Ruhe Gottes im Menschen.

Ruhe in Abgeschiedenheit

Tatsächlich führt Eckhart auch in der Predigt Q 60 die Überlegungen zur Ruhe mit jenen zur geistigen Abgeschiedenheit eng. Unter Bezugnahme auf Anselm von Canterbury bestimmt Eckhart für die Einheit der göttlichen Ruhe noch einmal explizit die Notwendigkeit der Abgeschiedenheit von äußerlichen Zielsetzungen und damit – thematisch hier einschlägiger – von emotionaler Unruhe. Eckhart führt vier Imperative an, die einem Kapitel des *Proslogion* des Anselm von Canterbury mit dem Titel *Excitatio mentis ad contemplandum deum* entnommen sind.²⁶² Der Mensch solle sich von äußerlichen Verrichtungen entfernen, sich dem ‚Sturm der Gedanken‘ entziehen, äußerliche Tugendübungen aufgeben und stattdessen auf die Ruhe des eigenen Herzens setzen, denn „Gott bedarf für

²⁶¹ Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 470.

²⁶² Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion*, c. 1, in: S. *Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, hg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart/Bad Cannstatt 1984, Bd. 1, 97–122, hier 74: *Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis. Abice nunc onerosas curas, et postpone laboriosas distentiones tuas. Vaca aliquantulum deo, et requiesce aliquantulum in eo. ‚Intra in cubiculum mentis tuae, exclude omnia praeter deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et ‚clauso ostio‘ quaere eum. Dic nunc, totum ‚cor meum‘, dic nunc deo: ‚Quaero vultum tuum; vultum tuum, domine, requiro. Vgl. für eine Einordnung und Übersetzung 138, Anm. 266.*

sein heimliches, göttliches Wirken in der Seele nur der ‚Ruhe‘ des Herzens ohne jedes Mitwirken irgendeiner Kreatur“²⁶³. Eine solche „Ruhe‘ des Herzens“ lasse sich erkennen, wenn der Gehalt der Seele rein geistig, mit keinem kreatürlichen Moment vermischt sei. Nur dann könne Gott in der Seele wirken, insofern die ‚Zartheit‘ und ‚Klarheit‘ seiner Unbestimmbarkeit nicht durch äußere Inhalte gefährdet sei:

*Sant Anselmus sprichet ze der sêle: entziuch dich ein wênic von der unruowe úzwendiger werke. Ze dem andern mâle: vliuch und verbirc dich vor dem sturme inwendiger gedanke, die ouch unruowe machent in der sêle. Ze dem dritten mâle: entriuwen, niht enmac der mensche gote liebers erbieten dan ruowe. Vastennes und betennes und aller kestigunge enahet noch enbedarf got zemâle niht wider der ruowe. Got enbedarf nihtes, wan daz man im ein ruowic herze gebe; sô wûrket er sôgetâniu heimlichiu götlichiu werk in der sêle, daz dâ kein crêatûre zuo gedienen noch gesehen enmac; noch diu sêle unsers herren Jêsu Kristi enmac dâ niemer zuo geluogen. Diu êwige wisheit ist sô kleinliche zart und alsô schînic, daz si niht gelîden enmac, daz dâ dehein gemanc si deheiner crêatûre, dâ got aleine wûrket in der sêle; dar umbe enmac diu êwige wisheit niht gelîden, daz dâ dehein crêatûre zuo gesehe.*²⁶⁴

Von der Unruhe der Welt, so Eckhart in engem Bezug auf Anselm, müsse sich der Mensch zurückziehen, aber sich auch vor dem ‚Sturm‘ der Gedanken verbergen, die die Seele unruhig werden ließen. Wieder werden die ‚guten‘ Werke des Menschen, Fasten, Beten und Kasteiung, als nichtig gegenüber dem Wesen Gottes abgetan. Das *ruowic herze* des Menschen werde – man kann ergänzen: in der Haltung der Gelassenheit – mit göttlichem Wirken erfüllt.

Die Imperative des Anselm werden hier ebenso eng wie in der Vorlage zusammengeführt. Der erste Imperativ richtet sich auf die Abstandnahme zur äußeren Welt, der zweite auf die Notwendigkeit der Abgeschiedenheit auch von eigenen Gedanken, Setzungen und Vorstellungen. Während der dritte Imperativ noch ein Eingehen Gottes in die frei gewordene menschliche Seele und das göttliche Wirken aus dem ‚ruhigen Herzen‘ heraus darstellt, ist es erst die Wiedergabe des vierten Imperativs, mit der Eckhart die Darstellung mit Blick auf das oben eingeführte Verhältnis der menschlichen Seele zum göttlichen Grund zurechtrückt. So wird hier deutlich gemacht, dass es die Seele sei, welche *in* Gott zur Ruhe finde. „Die Seele“, so kann mit Quints Wiedergabe der Darstellung Eckharts in die Gedanken eingeführt werden, „muß in Gott ‚ruhen‘, nicht dagegen umgekehrt Gott in der Seele, weil alles, was in die Seele gelangt, von Maß begrenzt und umschlossen ist, während Gottes Werke unumschlossen umschlossen sind“²⁶⁵. Eckhart selbst führt den vierten Imperativ Anselms wie folgt aus:

²⁶³ So die Ausführungen Josef Quints zum „Aufbau der Predigt“, DW III, 9.

²⁶⁴ Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 18–20.

²⁶⁵ Quint, „Aufbau der Predigt“, DW III, 9.

*Ze dem vierden mâle spricht er, daz diu sêle ruowen sol in gote. Götlich werk enmac got in der sêle niht gewürken, wan allez, daz in die sêle kumet, daz wirt mit mâze begriffen. Mâze ist, daz etwaz inner im besliuzet und etwaz üzer im besliuzet.*²⁶⁶

Die äußerliche Bestimmtheit der menschlichen Seele, hier benannt als *mâze*, ist demnach, so Eckharts konzeptionelles Argument, ein strukturelles Hindernis gegen die Möglichkeit des Eingangs Gottes in die Seele. Würde Gott oder ein göttlicher Wesenszug der kreatürlichen Seele nachträglich zukommen, müsste er sich demselben *mâze* fügen, welches auch den Menschen beispielsweise hinsichtlich seiner Erkenntnisfähigkeit einschränkt.²⁶⁷ Für die Bestimmung des Seelengrundes als ‚Ort‘ Gottes in der Seele gilt aber der umgekehrte Fall: Das göttliche Wesen im Seelengrund ist gerade frei von kreatürlicher Bestimmung und rein göttlich zu denken. Eine Einheit des Menschen mit Gott ist unabhängig von einer Einheit mit Gottes Wirken im Seelengrund nicht denkbar: Der Mensch ist für Eckhart, so hatten es auch die Ausführungen zur Armutlehre in Q 52 erwiesen,²⁶⁸ zu einem vollständigen Erfassen des göttlichen Wesens nicht in der Lage. Es ist vielmehr allein der Vollzug göttlicher Wirklichkeit im Seelengrund, der Mensch und Gott eint, insofern es dem Menschen gelingt, sich diesem Vollzug in der Haltung der Gelassenheit zu öffnen. Wenn Eckhart von der Möglichkeit des Ruhens des Menschen in Gott spricht, ist eine solche Einheit im Vollzug des göttlichen Wirkens im Seelengrund angesprochen.

Gegenüber der beschriebenen Möglichkeit eines Strebens nach Ruhe in der äußeren Welt muss dabei erneut betont werden, dass die stetige Bewegung der Ruhe auch hinsichtlich des Strebens der menschlichen Seele keine Bewegung in ein Außen darstellt. Die Darstellung Seraina Plotkes, das Konzept der Ruhe besitze „einerseits das Sem der völligen Bewegungslosigkeit, andererseits dasjenige der fliehenden Bewegung von sich selbst weg“,²⁶⁹ ist nicht zuletzt aus diesem Grund abzulehnen. Der ‚Ort‘ des Ruhens der Seele in Gott

²⁶⁶ Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 21. Eine solche Verbindung des ‚Einganges‘ Gottes in die Seele mit der Strebebewegung der Seele zu Gott findet sich schon bei Anselm. Hier schließt sich an die Darstellung des „Kämmerlein“ (*cubiculum*) des menschlichen Geistes die Bitte an, Gott möge das „Herz [lehren], wo und wie es dich suchen soll“ (Anselm von Canterbury, *Proslogion*, c. 1. Übersetzung nach Robert Theis in Anselm von Canterbury, *Proslogion. Anrede*. Lateinisch/Deutsch, Übers., Anm. und Nachw. v. Robert Theis, Stuttgart 2005, 15). Der Text führt darüber hinaus den Gedanken der *vacatio* mit dem der Ruhe als *quies* eng, wenn es heißt: *vaca aliquantulum deo, et requiesce aliquantulum in eo*. Auch sind hier Beschreibungen vom ‚Ort‘ des Menschen (*locum tuum*) und Gottes als Licht enthalten, wie sie auch bei Eckhart an verschiedenen Stellen begegnen. Vgl. für den lateinischen Textzusammenhang 136, Anm. 262.

²⁶⁷ Vgl. die eben zitierten Zeilen bei Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 20: *Diu êwige wisheit ist sô kleinliche zart und alsô schînic, daz si niht geliden enmac, daz dâ dehein gemanc sî deheiner créature, dâ got aleine wûrket in der sêle; dar umbe enmac diu êwige wisheit niht geliden, daz dâ dehein créature zuo gesehe.*

²⁶⁸ Vgl. Kapitel III.1.4.

²⁶⁹ Plotke, „Semantiken der Seelenruhe“, 110.

meint den „Grund der menschlichen Seele als den – raum- und zeitfreien – ‚Ort‘ dieser Vereinigung“²⁷⁰. Strebte der Mensch dagegen nach der göttlichen Ruhe „von sich selbst weg“, so strebte er auch fort vom göttlichen Wirken im eigenen Seelengrund und damit zu einer Ruhe als akzidenteller Bestimmung an den Dingen der Welt. Er verlöre sich an die Äußerlichkeit seiner Umgebung, anstatt zur Ruhe der überzeitlichen Tätigkeit Gottes zu finden. Entsprechend ist die Ruhe auch nicht als ein Mittel zum Zweck zu verstehen, welches der Einheit mit Gott lediglich den Boden bereitet. Plotke nimmt an, der Mensch könne sich „[ü]ber die *ruowe* [...] mit Gott vereinigen, sie führt die Seele insofern zu Gott, als sie erstere für letzteren frei und ihm gleich macht“²⁷¹. „Über die *ruowe*“ aber gerade zielgerichtet nach etwas zu streben – und sei es die Wesensgleichheit mit Gott – widerspricht der Darstellung Eckharts. Insofern Gott wesentlich Ruhe ist und die Bewegung der Ruhe den göttlichen Seelengrund im Menschen immer schon erfüllt, ist dem Menschen erst die Möglichkeit gegeben, die Seele in der Abgeschlossenheit, frei von äußerlichen Bestimmungen und eigenen Zielvorstellungen, als Wirkungsort Gottes und damit der göttlichen Ruhe Wirklichkeit werden zu lassen.

Reinheit des Geistigen

Das Gegenbild zu einer Zielausrichtung menschlichen Tuns, welches Eckhart auch in der Predigt Q 60 entwirft, ist jenes einer menschlichen Seele, die in geistiger Abgeschlossenheit steht und die Wirkung Gottes im eigenen Seelengrund frei entfaltet. Auch für den Vollzug der göttlichen Seelenruhe ist es laut Eckhart notwendig, die Seele offen und unbestimmt, ‚rein‘ sein zu lassen. Nur so könne sich die göttliche Bewegung der Ruhe im Seelengrund entfalten. Eckhart führt aus: *Ze dem dritten mâle suln wir prüeven, wie diu sêle sol sîn, in der got ruowet. Si sol sîn reine.*²⁷²

Eine Erläuterung, was es mit der geforderten ‚Reinheit‘ auf sich habe, folgt auf dem Fuß, und sie fügt sich in den Gehalt der bisher untersuchten Darstellungen verschiedener Konzepte der geistigen Tätigkeit bei Eckhart. Auch laut Eckharts Ausführungen in Q 60 ist es ein ‚Weg‘ der Geistwerdung, der die Seele an Reinheit und ihr Wirken an Kraft gewinnen lässt.²⁷³ Die Seele, so führt Eckhart hier

²⁷⁰ Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 462.

²⁷¹ Plotke, „Semantiken der Seelenruhe“, 87.

²⁷² Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 16.

²⁷³ Die Überlegung der Reinheit der Seele im Geistigen und der notwendigen Abgrenzung vom Äußerlichen ist selbstverständlich kein Einfall Eckharts. Bei Augustinus findet sich beispielsweise eine entsprechende Stelle in den *Enarrationes in Psalmos* (6,4), welche auch Plotke anführt. Hier heißt es über das Wirken Gottes in der Welt: „Wenn er [Gott] also in der Welt war und die Welt ihn nicht erkannte, dann ist es unsere Unreinheit, die seinen Anblick nicht erträgt. Wenn wir aber umkehren, das heißt durch die Änderung des alten Lebens unsern Geist neuschaffen, dann finden wir es hart und mühsam, vom Nebel der

aus, solle sich an geistigen Inhalten orientieren, welche sie über eine äußerliche Welt erhaben machten:

*Wā von wirt diu sēle reine? Daz si sich heltet ze geistlichen dingen, dā von wirt si erhaben; und sō si ie hæher erhaben wirt, sō si ie lûterer wirt an ir andāht; und sō si ie lûterer wirt an ir andāht, sō si ie kreftiger wirt an irn werken.*²⁷⁴

Eckhart fasst die Abgeschiedenheit hier als eine zunehmende Unabhängigkeit von den Dingen der Welt. Der ‚Weg‘ der seelischen Vervollkommnung ist der einer fortwährenden Auseinandersetzung mit äußerlichen Gegebenheiten und einer Hinwendung zur geistigen Tätigkeit. Je besser es dem Menschen gelinge, sich auf die geistige Tätigkeit zu konzentrieren und die Bindung an äußerliche Bestimmungen zu minimieren, umso näher komme der Mensch der Einheit mit dem göttlichen Wesen. Dabei verbindet sich der Mensch wie gesagt nicht auf eine zielorientierte Weise mit der Ruhe Gottes. Die Möglichkeit der Einheit von Gott und Mensch liegt vielmehr in der hier explizit gemachten Bereitwerdung des Menschen in geistiger Abgeschiedenheit, welche den Vollzug der göttlichen Bewegung in Ruhe wirklich sein lässt. Im christlichen Kontext schließlich dient eine solche Erhabenheit der menschlichen Seele im Geistigen, so lässt die hier angeführte Formulierung *sō si ie kreftiger wirt an irn werken* vermuten, aber auch der Grundlegung des äußeren Wirkens in der Welt. Je besser sich der Mensch in der Sphäre des Geistigen zurechtfinde, umso eher sei er in der Lage, gehaltvoll zu wirken – im Geistigen wie in äußerer Tätigkeit.

Zur Erläuterung des anspruchsvollen Gedankens wählt Eckhart ein Bild, das auf den ersten Blick unverständlich erscheinen mag. Anhand von Überlegungen zum Licht der Sterne unternimmt der Prediger den Versuch, den bereits angesprochenen Gedanken eines wesentlichen ‚Ortes‘ alles Seienden, hier in der Rede vom *rehten zirkel*, aufzugreifen und darin schlussendlich den ‚Ort‘ des Menschen als jenen der geistigen Tätigkeit aufzuweisen. Das Sternenlicht, so erläutert Eckhart, leuchte nur bestmöglich, sofern sich die Sterne in der ihnen zugeordneten Sphäre befänden. In der Nähe der Erde sei eine solche Zuordnung verfehlt:

irdischen Begierden uns zur heiteren Gelassenheit und Ruhe des göttlichen Lichts zurück-zuwenden.“ (Übersetzung mit Modifikationen Seraina Plotkes (vgl. Plotke, „Semantiken der Seelenruhe“, 98) nach der Ausgabe Aurelius Augustinus, *Die Auslegungen der Psalmen, Christus und sein mystischer Leib*, ausgew. und übertr. v. Hugo Weber, Paderborn 1955, 17) Der lateinische Text des Augustinus lautet wie folgt: *Si ergo in hoc mundo erat, et mundum eum non cognovit, nostra immunditia non fert eius adspectum. Dum autem nos convertimus, id est, mutatione veteris vitae resculpimus spiritum nostrum, durum sentimus et laboriosum ad serenitatem et tranquillitatem divinae lucis a terrenarum cupiditatum caligine retorqueri.*

²⁷⁴ Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 16–17.

Ein meister sprichet von den sternnen: sô sie dem ertriche ie nâher schînent, sô sie ie minner sint an irn werken ; sô ensint sie in irm rehten zirkel niht. Swenne sie in irn rehten zirkel koment, sô stânt sie allerhêhste ; sô enmac man sie ûf dem ertriche niht gesehen; sô sint iriu werk ûf dem ertriche allerkreftigest.²⁷⁵

Analog zu dieser Darstellung befindet sich der Mensch für Eckhart nur in der geistigen Abgeschiedenheit in der ihm wesentlichen Wirksamkeit oder an dem ihm ‚naturgemâßen Ort‘.²⁷⁶ Zugleich betont der Prediger, ein Mensch sei nie ernsthaft geistig abgeschieden gewesen, wenn er sich von Ärgerissen und Zorn verwirren lasse:

Alsô sôlte ein rehte geistlich mensche sîn erhaben an einem rehten vride ganz und unwandelhaftic an götlichen werken. Des mac sich ein geistlich mensche wol schamen, daz er sô lihte gewandelt wirt an betrüepnisse und an zorne und an ergerunge: der mensche enwart nie rehte geistlich.²⁷⁷

Das Wortspiel mit der Bezeichnung *geistlich* macht hier noch einmal deutlich, inwiefern sich für Eckhart ein religiöses Leben aus der Haltung solch geistiger Abgeschiedenheit speist: Die Anspielung auf vermeintlich ‚Geistliche‘, die sich dessen schâmen müssten, ihre Bestimmung als *ein geistlich mensche* aus äußerlichen Setzungen zu beziehen, wird der Darstellung eines Menschen gegenübergestellt, der in einer steten Haltung der geistigen Perspektivnahme als *rehte geistlich* zu bezeichnen ist. Die Formulierung vom „rechten Frieden“²⁷⁸ Gottes schließlich führt hier das Konzept der Ruhe mit Überlegungen zu menschlicher Affektbestimmtheit eng. Wer emotional bewegt sei, stehe nicht unbewegt in der Kraft göttlichen Wirkens. Die Ruhe dagegen steht, so fasst auch Largier den Gedanken, „über der Unruhe äußerer Werke, über der Unruhe innerer Gedanken, ja auch über Werken wie Fasten und Beten“²⁷⁹. Der göttliche Friede, ein Ruhem

²⁷⁵ Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 17–18; Bezug nehmend auf Robertus Anglicus, *In Johannis de Sacrobosco Tractatum de sphaera*, c. 4.

²⁷⁶ Die Überlegungen erinnern in ihrem Zusammenhang an Konzepte der Stoa, welche die Geisteshaltung der Heiterkeit in *serenitas* oder in der Unbewegbarkeit der *impassibilitas* propagieren. Vgl. die umfassende Darstellung bei Plotke, „Semantiken der Seelenruhe“, 92–95 sowie 96–101.

²⁷⁷ Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 26–27. Wie in der vorliegenden Textstelle variiert Eckhart in seinen Predigten zwischen einer Verwendung der Bezeichnungen *ruowe* und *vride*. Während in Q 60 *ruowe* vorherrscht, ist die im Folgenden thematisierte Predigt Q 7 dem *vride* gewidmet. Darstellungen der *ruowe* beziehen sich dabei auf die ontologische Bestimmung des Wesens Gottes in einfacher Bewegung. Die Bezeichnung *vride* referiert dagegen auf die Möglichkeit des Menschen, in dieser Bewegung Frieden zu finden. Vgl. Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 452–453, nach Largier, „Kommentar“, EW I, 821–822: „Der Begriff des Friedens drückt hier [...] einen eschatologischen Zielpunkt der Ruhe in Gott aus (*In Gen.* I n. 142), der als *exitus de labore ad quietem* (‚Übergang von der Mühsal zur Ruhe‘, *In Gen.* n. 263) ontologisch als Übergang vom Werden zum Sein, zu begreifen ist“.

²⁷⁸ Übersetzung Josef Quints in DW III, 509.

²⁷⁹ Largier, „Kommentar“, EW I, 1088.

im unbewegten Bewegter, könne allein im Geistigen gefunden werden, welches wiederum ein Erfülltsein der Seele im göttlichen Wirken begründet.

Dies gilt weiterhin, ohne dass ein Bezug zum Erleben des Menschen in der äußeren Welt aufgegeben werden müsste, integriert die Perspektive des Geistigen doch auch diese Bezüge. Zunächst scheint dieser Gedanke in der vorliegenden Predigt weniger tragfähig zu sein als in anderen Darstellungen Eckharts. So betont Eckhart hier beispielsweise die Vollständigkeit der Überformung der Seele durch Gott. Wichtig ist dabei aber die Beobachtung, dass Eckhart das Moment der Überformung als eine Wandlung begreift, die sich an, nicht außerhalb der Seele in der Form eines äußerlichen Rückzuges oder einer Unempfindlichkeit gegenüber emotionalen Regungen vollzieht. Die Seele, so kann der Gehalt der Darstellung paraphrasiert werden, wird eins mit dem göttlichen Wesen in dessen Gewährwerdung und Vollzug im eigenen göttlichen Wesen:

Alsô ist ez an der sêle: swenne si genzliche vereinet wirt in gote und ertoufet in götlicher natûre, sô verliuset si alle ir hindernisse und krankheit und unstæticheit und wirt zemâle verniuwet an einem götlichen lebene und wirt geordent an allen irn siten und tugenden nâch götlichen siten und tugenden.²⁸⁰

Wieder ist es nicht zuletzt die sprachliche Gestalt der Darstellung, die die besondere Konzeption Eckharts erkennen lässt: Für Eckhart wird hier die Seele nicht etwa mit Gott verbunden, sondern *genzliche vereinet in gote*. Die *siten* der Seele geraten – wortgleich – in der neuen göttlichen Ordnung des eigenen Wesens zu göttlichen *siten*. Zur Erläuterung der Struktur wählt Eckhart schließlich ein Bild, welches auf eindrückliche Weise das besondere Verhältnis von göttlichem Wirken und menschlicher Abgeschiedenheit darlegt. Das Licht²⁸¹ einer Kerze, so die Darstellung, brenne auf verschiedene Weise. Je höher sich die Flamme der Kerze vom Docht entferne, umso heller scheine ihr Licht, welches von der Kerze ausgestrahlt wird:

sô daz viur nâher dem tâhte brinnet, sô ez swerzer und gröber ist; sô sich der louc hæher ûfziuhet von dem tâhte, sô er ie liehter ist. Sô diu sêle hæher gezogen ist über sich, sô si lûterer und klärer ist, sô got ie volkomenlicher in ir gewürken mac in sîn selbes glichnisse sîn götlich werk.²⁸²

²⁸⁰ Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 24–25. Vgl. das von Eckhart an dieser Stelle angeführte Gleichnis des Kindes: *Als man prüeven mac bi einem glichnisse, als die meister schribent von natûre: swenne daz kint empfangen wirt in der muoter libe, sô hât ez lidemæze und varwe. Swenne aber diu sêle gegozen wirt in den lîchamen, sô vergât im diu gestaltnisse und diu varwe, die ez von êrste hâte, und wirt ein invaltic dinc – daz ist von der sêle kraft – und enpfæhet eine ander geschepfnisse von der sêle und eine ander varwe nâch dem lebene der sêle.*

²⁸¹ Vgl. zu vergleichbaren Darstellungen von „Friede, Ruhe, Einfalt und Schweigen“ als „Elemente einer mit Dionysius als Lauterkeit verstandenen Freiheit und Heiligkeit, in der der Mensch sich dem göttlichen Licht öffnet und die Welt in diesem Licht sieht“, Largier, „Vernunft und Seligkeit“, 7.

²⁸² Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 25–26.

Kerze und Kerzendocht versinnbildlichen hier die kreatürliche Welt, in deren Kontext der Mensch und die menschliche Seele aufgrund ihrer Kreatürlichkeit notwendig immer eingebunden bleiben. Die Flamme der Kerze, Bild sowohl der menschlichen Vernunft als auch des Wirkens Gottes im Menschen, entfaltet sich auf der einen Seite umso besser, je weiter sich ihr Zentrum vom Kerzenwachs entfernt. Die Flamme ist gegenüber der Materialität von Wachs und Docht ausgezeichnet, insofern sie die bestmögliche Verwirklichung der Verbindung von Wachs und Docht in der Kerze darstellt. Ihre Möglichkeit aber liegt auf der anderen Seite allein in den ‚materiellen‘ Komponenten der Kerze begründet: Die Flamme speist sich notwendig aus dem Kerzenmaterial und kann sich vom Docht nur immer stärker absetzen, wenn sie sich kraftvoll aus Wachs und Sauerstoff nährt.

In der Auslegung des Gleichnisses ist damit in der Predigt die äußere Welt in ihrer Überwindbarkeit, aber auch der zugleich immer bestehenden Notwendigkeit benannt: Um zu seelischer Vollkommenheit zu gelangen, so kann das Bild gewendet werden, gilt es auch für den Menschen, sich der Grundlage äußerer Bezugnahmen zu bedienen, sich zugleich aber so weit wie möglich von dieser zu entfernen. Eine letztendliche Loslösung von der äußeren Welt ist dabei unmöglich, mehr noch: Die höchste Möglichkeit der geistigen Tätigkeit des Menschen nährt sich auch hier naturhaft aus der Einbettung des Menschen in die ihm eigenen kreatürlichen Bezüge. Wie das Aufstreben der Kerzenflamme stellt sich dabei auch die ‚Reinwerdung‘ der Seele als ein immerwährender Prozess tätigen Bemühens, aber auch der Freiwerdung und Erfülltheit dar: Je besser es dem Menschen gelingt, zur äußeren Welt eine gelassene Perspektive geistiger Offenheit und Tätigkeit einzunehmen, ohne dabei den Bezug zu einer solchen Welt zu verlieren, desto heller scheint für Eckhart das ‚Licht der Kerze‘ im Menschen, desto reiner wird sein Geist.²⁸³

Liebendes Wirken Gottes

Während andere Texte Eckharts die Bewegung in Abgeschiedenheit in erster Linie unter dem Aspekt der geistigen Tätigkeit des Menschen und Gottes verhandeln, liegt ein wichtiger Schwerpunkt der Predigt Q 60 auf Ausführungen zur Bewegung der göttlichen Liebe. Das Thema ist bereits in der Beschreibung des Wirkens der Heiligen Dreifaltigkeit angeklungen: Eckhart fasst hier, wie oben

²⁸³ Neben dem Gleichnis des Kerzenlichtes kommt dieser Sachverhalt in der Predigt auch in der Beschreibung eines Berges zum Ausdruck, der in große Höhe ‚emporwächst‘. Setze man in den Staub, also in das kreatürliche Moment dieses Berges, Buchstaben, so blieben diese vom Wetter, also den Unruhen der äußeren Welt, unberührt. Vgl. Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 26: *Wüehse ein berc von dem ertriche als höch als zwö mile und schribe man dar uf in stüppe oder in sant buochstaben, sie bliben ganz, daz sie wint noch regen enzerstærte.*

dargelegt, das Ruhestreben der Trinität als eine Bewegung zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist. Der Vater sucht laut Eckhart Ruhe in seinem Sohn, indem er den Sohn und damit die Welt nach seinem Bild erschafft.²⁸⁴ Der Heilige Geist verkörpert die Bezugnahme Gottes und des Sohnes aufeinander und führt beide, Ursprung und Abbild, in der gemeinsamen Gestalt der Liebe zusammen. Als *êwigiū unmæzigiū minne* geht der Heilige Geist aus Gott und Sohn hervor.

Auch im Zusammenhang der Ausführungen zur Reinheit der Seele thematisiert Eckhart die Liebe Gottes, welche sich auf die in Abgeschiedenheit frei gewordene Seele richte. Gott liebe die reine Seele, insofern diese ihm in der Unbestimmtheit ihres Wesens und damit in der Ruhe ähnlich sei. Enders fasst diesen Zusammenhang der Darstellung Eckharts wie folgt, wiederum auf einen äußerlichen Begriff von Ruhe im Sinne kreatürlichen Strebens Bezug nehmend: „Je ruhiger und damit ärmer an eigenwirksamer Selbstbewegung, vor allem an Tätigkeit eines eigenen Willens, daher eine Seele ist, umso gottempfänglicher ist sie.“²⁸⁵

Das Werk, das Gott in der abgeschiedenen Seele wirkt, ist hier wie in anderen Kontexten als ein Werk verstanden, das nicht auf dem Seelenvermögen der Vernunft oder der menschlichen Liebe basiert, sondern sich aus dem Wirken Gottes²⁸⁶ im Seelengrund vollzieht. Während das menschliche Vermögen geistiger Tätigkeit die Einheit mit Gott ermöglicht, indem es die menschliche Seele liebend in den Schöpfer zurückführt, ist es erst die Liebe Gottes, die Mensch und Seele im göttlichen Wesen eint.²⁸⁷ Die verbindende Kraft ist, mit Enders gesagt, also „kein kreatürliches, sondern ein göttliches Vermögen“²⁸⁸.

²⁸⁴ Markus Enders deutet in diesem Sinne die Schlussformel der Predigt, wo Eckhart die Suche der Menschen nach dem *glîchnisse götlicher ruowe* beschreibt: „Diese ‚göttliche Gleichheit göttlicher Ruhe‘ aber ist der göttliche Sohn. In ihm geht die mit ihm in ihrem Grunde vereinte Seele in dem raum- und zeitfreien Kreislauf des Hervorgangs der göttlichen Trinität aus dem vollkommen einfachen Wesen der Gottheit und der Rückkehr in dieses ein in die absolute Ruhe des göttlichen Wesens, in dem alle Bewegungsvorgänge überhaupt, sowohl die außergöttlichen als auch die trinitarisch-innergöttlichen, ihre Ruhe und ihre Vollendung finden.“ (Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 470)

²⁸⁵ Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 465.

²⁸⁶ Wichtigstes *movens* der Einheit des Menschen mit Gott ist die Einfachheit des Seelengrundes, seine erkannte Form- und Differenzlosigkeit, die auch den Menschen nach den in Kapitel III.1 entwickelten Bestimmungen in seinem Sein bestimmt. Aus theologischer Perspektive betont Enders aber zutreffend, dass sich ein Wissen vom Seelengrund selbst beim Menschen dabei „notwendigerweise nur aus Gnade“ (Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 462) fände. Vgl. für eine umfassende Darstellung der Konzeption der Barmherzigkeit Gottes ebd. In der vorliegenden Untersuchung ist eine solche Möglichkeit im natürlichen Vollzug der göttlichen geistigen Tätigkeit im menschlichen Geist gesehen.

²⁸⁷ Vgl. Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 467: „Die Liebe erfüllt im Unterschied zum kreatürlichen Erkenntnisvermögen nicht nur eine notwendige, sondern darüber hinaus auch eine hinreichende Bedingung dafür, dass Gott selbst die Seele mit sich vereinigt und in ihr sein göttliches Werk auf, um mit Eckhart zu sprechen, göttliche Weise vollzieht.“

²⁸⁸ Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 467; Bezug nehmend auf die Überlegungen Dietmar Mieths in der Ausgabe Meister Eckhart, *Einheit im Sein und Wirken*, hg., ein-

Enders betont für die Predigt Q 60 zunächst zu Recht den besonderen Stellenwert der Liebe gegenüber der Möglichkeit der intellektuellen Tätigkeit des Menschen. Das Verhältnis von Liebe und Denken ist für Enders dabei dialektischer Natur, insofern die Liebe mit Hilfe des Denkens „über den bloßen Willensakt hinaus zur Liebe ‚ohne Worumwillen‘, die in die von Gott ausgehende Liebe eingefügt ist“,²⁸⁹ getrieben werde. Schon in den Ausführungen bei Enders ist dabei statt einer Gegenüberstellung von Vernunft und Liebe aber eine Art ‚Dreiecks-konstellation‘ festzustellen: Die *menschlichen* Seelenvermögen der Vernunft und der Liebe sind hier gegenüber der Liebe *Gottes* beschrieben. „Gottes Leben und Sein“, so führt wiederum Niklaus Largier aus, „besteht darin, die Seele zu lieben. Seine Güte besteht darin, daß er sich in die Kreatur verströmt, die sich ihm gegenüber öffnet [...], und daß er in der Liebe des Hl. Geistes die Seele liebt und zu sich zurückführt.“²⁹⁰

Über die geistige Tätigkeit als Bestimmung des göttlichen Wesens ist damit – und dieser Sachverhalt muss an dieser Stelle betont werden – keine Aussage gemacht. Auf der Grundlage des Übersteigens der menschlichen Seelenvermögen in Abgeschiedenheit hat der Mensch vielmehr gerade im Geschehen der Gottesgeburt, die in der Einheit wesentlich ein Geschehen der geistigen Tätigkeit im eigenen göttlichen Seelengrund ist, Teil an der göttlichen Liebe. Dies sieht ebenfalls Largier, wenn er im Kommentar zur Predigt Q 60 ausführt: „Das heißt, daß der Mensch in der Gottesgeburt an der göttlichen Liebe partizipiert, die nicht mit dem Seelenvermögen Liebe gleichgesetzt werden darf.“²⁹¹ Der Mensch partizipiert darin am naturhaften Vollzug der geistigen Bewegung Gottes, die sich dem Menschen aus Liebe, aufgrund der Wesensgleichheit von Gott und Mensch im ‚Ort‘ der geistigen Tätigkeit mitteilt.

Der Prediger nimmt nun auf die Cherubim als Vertreter der Erkenntnis und die Seraphim als Vertreter der Liebe Bezug.²⁹² Eckhart erläutert deren jeweiliges

gel. und z. T. übers. v. Dietmar Mieth, München/Zürich 1986, 41: „Wo das Denken aufhört, da fängt die Liebe eigentlich erst an.“

²⁸⁹ Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 467, Anm. 61. In der Bearbeitung des *Paradisus* tilgt der Redaktor die Formulierung *daz ist diu minne* aus dem Text und legt so einen Schwerpunkt im Sinne der Diskussion der intellektuellen Tätigkeit in der Sammlung. Vgl. hierzu Largier, „Kommentar“, EW I, 1090. Löser und Enders ziehen den Schluss, die Predigt sei „dem frühen Eckhart und damit Eckharts Erfurter Zeit insgesamt abzuspochen, auch wenn sie mit der Predigt 7 in der Lehre über die göttliche Ruhe und den göttlichen Frieden voll übereinstimmt“ (Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 466). Vgl. zum gleichen Gedanken schon 123, Anm. 224.

²⁹⁰ Largier, „Kommentar“, EW II, 668, Anm. 44,12–18.

²⁹¹ Largier, „Kommentar“, EW II, 670, Anm. 44,12–18.

²⁹² Die hierarchische Herabstufung der Cherubim fußt auf dem Bericht des Propheten David, der die Position Gottes oberhalb der Cherubim zur Darstellung bringt (vgl. 1. Chron. 28,18). Burkhard Hasebrink weist auf das Verhältnis der Cherubim und Seraphim in der Predigt Q 37 hin, wo die Figur der Seraphim (vor der Bearbeitung der Predigt durch den Redaktor des *Paradisus*) mit *vernünfticheit* eingeführt wird. Vgl. Hasebrink, „Dialog der

Verhältnis zur Seele und zu Gott. Zunächst wird anhand der Beschreibung der Cherubim der Komplex der Begrenztheit menschlichen Erkenntnisvermögens dargestellt:

*Cherubîn bezeichent die wisheit, daz ist die bekantnisse; diu treget got in die sêle und leitet die sêle an got. Aber in got enmac si sie niht bringen. Dar umbe enwürket got sîniu götlichiu werk niht in der bekantnisse, wan si in der sêle mit mâze begriffen ist; mër: er würket sie als got götlich.*²⁹³

Die Seraphim dienen dann als Gegenbild der Cherubim, sie stellen gegenüber der Darstellung des Erkenntnisvermögens eine Verkörperung der Liebe dar. Hier heißt es: *Sô tritet diu oberste kraft her vür – daz ist diu minne – und brichet in got und leitet die sêle mit der bekantnisse und mit allen irn kreften in got und vereinet sie mit gote*²⁹⁴. Während also die Seraphim, das menschliche Vermögen der Liebe demnach, mit den Worten Josef Quints „in Gott einzudringen und die Seele mit der Erkenntnis und allen Seelenkräften in Gott hineinzuführen und mit ihm zu vereinen“²⁹⁵ vermögen, ist es den Cherubim nach der Darstellung Eckharts lediglich möglich, sich Gott anzunähern. Das menschliche Erkenntnisvermögen führt hier die Seele zunächst an Gott heran und öffnet sie der Möglichkeit, Gott in sich eingehen zu lassen. Anders als es in der Darstellung beispielsweise in den *Erfurter Reden* der Fall ist, stellt Eckhart mit dem Bild der Seraphim dann aber deutlich eine Vorrangigkeit des menschlichen Vermögen der Liebe dar. Es bewerkstelligt eine innige Verbindung mit Gott, führe die Seele und mit ihr alle Seelenkräfte – so auch das gerade herabgestufte Erkenntnisvermögen – in Gott ein.

Auf der Grundlage dieser Vereinigung aber entfaltet schließlich erst Gott seine Wirkmacht in der menschlichen Seele. Während menschliches Erkenntnisvermögen und Liebe den Weg bereiten, ist es das Wirken Gottes, welches zu einer tatsächlichen Überformung des Seelengrundes durch Gottes Wirken führt. Eckhart schließt den Gedanken direkt an seine Ausführungen zum ‚Vermögen‘ der Seraphim an: *und dâ würket got obe der sêle kraft, niht als in der sêle, sunder als in gote götlich*. Was hier bleibt, sind die bereits in Kapitel III.1.5 thematisierten Bezeichnungen göttlichen Wirkens und Wesens, in *würken*, *werk* und *wesen*. Von Gottes Liebe oder gar Gnade ist dagegen an dieser Stelle nicht die Rede. Eckhart spricht vielmehr thematisch offen von einem Wirken Gottes *in gote götlich*, wie er zuvor im Zusammenhang der Darstellung des menschlichen Erkenntnisvermögens in der Beschreibung der Cherubim auf Gottes Tätigkeit *als got götlich* Bezug nimmt.

Varianten“, 170; Bezug nehmend auf Meister Eckhart, *Vir meus servus tuus mortuus est*, DW II, 217.

²⁹³ Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 22.

²⁹⁴ Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 22–23.

²⁹⁵ Quint, „Aufbau der Predigt“, DW III, 9.

Wohl aber bringt Eckhart den Vollzug der Einheit göttlichen und menschlichen Wesens schließlich mit Hilfe des Bildes der Taufe zur Darstellung: *Dâ wirt diu sêle ertoufet in gote und getoufet in götlicher natûre und enpfæhet dar inne ein götlich leben und ziuhet götliche ordenunge an sich, daz si geordent wirt nâch gote.*²⁹⁶ Es ist diese Darstellung, welche die Klimax des Predigttextes birgt und die Momente geistiger Abgeschiedenheit, Tätigkeit und Ruhe auch in einem genuin christlichen Bild zusammenführt. Die rituelle Berührung mit Wasser verdeutlicht die beschriebene Reinigung des sich in Abgeschiedenheit übenden Menschen und eine „radikale Transformation der Seele in einen ihr gnadenhaft geschenkten Zustand göttlichen Lebens“²⁹⁷. Wie der Täufling – unerheblich, ob Kind oder Erwachsener – sich dem Bad oder der Benetzung mit dem geheiligten Wasser übergibt, so muss auch der abgeschiedene Mensch sich der Einwirkung Gottes vollständig überlassen, ohne selbst ‚Einfluss‘ auf den naturhaften Vollzug des göttlichen Wesens in der eigenen Seele nehmen zu können. Die Reinheit des göttlichen Wirkens aber, die *götliche ordenunge*, birgt schließlich die Möglichkeit der Ruhe aus der überzeitlichen Bewegung Gottes in sich, wird doch der Mensch von der göttlichen Natur der Ruhe, ebenso wie der Körper vom Taufwasser, vollständig umfassen – *getoufet in götlicher nature*.

III.2.2 Ruhe und Frieden in weiteren Predigten Eckharts

Die bisherigen Überlegungen können an dieser Stelle zusammengefasst werden. Das Konzept der Ruhe weist in der Darstellung Eckharts in der deutschsprachigen Predigt *In omnibus requiem quaesivi* vier zentrale Bestimmungen auf:

- Erstens setzt Eckhart die Ruhe mit der göttlichen Natur gleich. Wie Gott aufgrund der Einfachheit seines Wesens als ‚unbewegter Bewegter‘ zu sehen ist, ist mit der Bezeichnung *ruowe* auf die Einheit ‚tätiger Untätigkeit‘ Bezug genommen. Darstellungen der Ruhe fassen so die Beständigkeit der Bewegung Gottes, die sich sowohl in Gott selbst wie im Streben des Kreatürlichen manifestiert.
- Der Vollzug der Ruhe Gottes im Seelengrund und damit im Menschen speist sich zweitens aus der geistigen Abgeschiedenheit des Menschen. In ihr gibt der Mensch eine Bindung an die kreatürlichen Vermögen der Seele, namentlich Vernunft und menschliche Liebe, auf und öffnet sich so der Überformung durch die göttliche Natur.
- Darstellungen des Wirkens göttlicher Ruhe im Seelengrund nehmen entsprechend drittens auf die Einheit des Wesens Gottes und des Menschen Bezug.
- Sowohl aufgrund der Bestimmung der Ruhe als eines bewegten Geschehens als auch aufgrund der angenommenen Wesensgleichheit von göttlicher Na-

²⁹⁶ Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 23–24.

²⁹⁷ Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 468.

tur und Seelengrund ist viertens eine Vorstellung der Seelenruhe im Sinne eines final anzustrebenden Zustandes der Vervollkommnung abzulehnen. Das Streben nach göttlicher Ruhe ist ebenso wie das Wirken Gottes als überzeitlich aufzufassen, die Ruhe fasst also gerade eine solche Überzeitlichkeit und Einfachheit der Bewegung. Die verschiedenen Darstellungen der Ruhe entsprechen daher in ihrem Gehalt Darstellungen der Intentionlosigkeit in der Haltung der Abgeschiedenheit und Gelassenheit.

Diese zentralen Momente der jeweiligen Darstellungen des Konzeptes der Ruhe lassen sich auch in anderen deutschsprachigen Texten²⁹⁸ Eckharts nachvollziehen, ohne dabei die Feinheiten der jeweiligen Darstellungen zu nivellieren. Neben der Predigt Q 60 ist thematisch vor allem die ebenfalls von Markus Enders untersuchte Predigt Q 7 einschlägig. Sie verhandelt mit Überlegungen zum *vride* ein Konzept, dessen Bestimmungen sich im Wesentlichen mit der Systematik der Bezeichnung der *ruowe* decken.²⁹⁹

Enders führt in seiner Untersuchung zwei Texte zusammen, die zugleich chronologisch differenziert werden: Während die Predigt Q 60 einem späteren Entstehungszeitraum zuzuordnen ist,³⁰⁰ kann die Predigt Q 7 mit den Überlegungen von Enders „sowohl auf Grund ihrer Aufnahme in die Sammlung des ‚Paradisus anime intelligentis‘ als auch aus inhaltlichen Gründen kurz nach dem ersten Pariser Magisterium und damit in Eckharts zweiter Erfurter Zeit zwischen 1303 und 1311 entstanden sein“³⁰¹. Das Argument, welches sowohl Freimut Löser als auch Enders selbst dazu bewegt, Eckharts Darstellung der Ruhe in Q 60 später als bisher üblich zu datieren,³⁰² gilt hier nicht: Der Text gibt der Frage nach der menschlichen Erkenntnis in der geistigen Abgeschiedenheit den Vorzug vor einer Thematisierung des Vermögens der Liebe.³⁰³

²⁹⁸ Auch die lateinischen Texte Eckharts verhandeln das Thema. Anschließend an die begriffshistorische Untersuchung der lateinischen Termini *tranquillitas*, *serenitas* und *impassibilitas* bei Plotke kann dort vor allem die Verwendung der Bezeichnung *tranquillitas* nachvollzogen werden. Dazu kommen zahlreiche Äußerungen Eckharts zum Konzept der *quies*. Auch sie entsprechen in ihrem Gehalt dem der Momente, die für die Konzeption der Ruhe in der hier untersuchten Predigt Q 60 herausgestellt werden konnten.

²⁹⁹ Zentral ist die Verwendung von *vride* auch in den *Erfurter Reden*. Die Semantik der Belege entspricht hier im Wesentlichen der Verwendungsweise der Bezeichnung in Q 7. Vgl. zur Differenzierung von *ruowe* und *vride* 141, Anm. 277.

³⁰⁰ Vgl. 123, Anm. 224.

³⁰¹ Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 450. Das zuerst genannte Argument der Aufnahme der Predigt in die Sammlung des *Paradisus* müsste auch für die als Predigt 36 ebenfalls in der Sammlung enthaltene Predigt Q 60 gelten. Es ist aber schon mit dem Einspruch Burkhard Hasebrinks als Datierungsgrundlage zu hinterfragen. Vgl. Hasebrink, *Formen inzitativer Rede*, 61 und ausführlicher 123, Anm. 224.

³⁰² Vgl. 123, Anm. 224.

³⁰³ Vgl. Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 450.

Zunächst kann für die Predigt, die in ihrem Aufbau dem biblischen Leitvers Hos. 14, 4–5 folgt, ebenfalls die so zentrale Gleichsetzung eines Wesens des Friedens mit Gott gefasst werden. Mit dem Frieden ist in Q 7 laut Enders „jener allein wahre, weil vollkommene Friede gemeint, der Gott selbst ist“³⁰⁴. Auch versetzt in Q 7 nur eine „von jeder Eigen- und Fremdbewegung losgelöste Abgeschiedenheit [...] die Seele in jenen Frieden der vollkommenen Einheit des göttlichen Wesens, in dem man nicht einmal mehr etwas vom Unfrieden weiß“,³⁰⁵ ohne dass ein solches Verhältnis als eines der Verursachung zu denken wäre. Eckhart nimmt zudem auch hier die von den äußeren Dingen ausgehende Unruhe in den Blick. Friede finde allein, wer in Gott ruhe – oder genauer jener, dessen Wesen aus der Gottesgeburt hervorgegangen sei. Eckhart führt hier aus:

Unser herre sprach: ‚in mir hât ir aleine vride‘. Rehte als verre in got, als verre in vride. Ist sîn iht in gote, daz hât vride; ist sîn iht ûz gote, daz hât unvride. Sant Johannes sprichet: ‚allez, daz ûz gote geborn ist, daz überwindet die werlt‘. Waz ûz gote geborn ist, daz suochet vride und loufet in vride.³⁰⁶

Die Darstellung der Abgeschiedenheit als Haltung göttlichen Friedens konzentriert sich in der Predigt Q 7 dann in Eckharts Überlegungen zur Figur des Pharisäers.³⁰⁷ Er verkörpert in einer Loslösung von eigenen Zielen und Wissen die Abgeschiedenheit der Seelenkräfte von allen weltlichen Bezügen:

Pharisëus sprichet als vil als einer, der abegescheiden ist und umbe kein ende enweiz. Waz ze der sêle gehæret, daz sol abegelæset sîn alzemåle. Dar nâch die krefte edeler sint, dar nâch læsent sie mër abe. Etliche krefte sint sô hôch obe dem lichamen und sô versundert, daz sie alzemåle abeschelent und scheident. Ein meister sprichet ein schœne wort: waz eines rüeret lîplich dinc, daz enkumet niemer dar in.³⁰⁸

Es ist, so macht die Darstellung auch hier deutlich, allein eine Perspektive geistiger Abgeschiedenheit, die es den Seelenkräften ermöglicht, ihre Wirkung voll zu entfalten. Anhand einer weiterführenden Darstellung des Handelns des Pharisäers, der mit dem Herrn speist, fasst Eckhart dann auch hier das Verhältnis von Gott und Mensch als eines der Einheit des Wesens. Die Speise, welche mit ihrer Aufnahme in den Körper mit diesem dem Sein nach eins wird, dient hier

³⁰⁴ Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 452. Vgl. für eine differenzierte Analyse des Friedens als „Einfachheit der göttlichen Natur“ ebd., 454.

³⁰⁵ Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 457–458.

³⁰⁶ Meister Eckhart, *Populi eius qui in te est, misereberis*, DW I, 118.

³⁰⁷ Vgl. zu den Beweggründen dieser Darstellung Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 456: Die Bezeichnung ‚Pharisäer‘ „deutet Eckhart gemäß der ihm von Hieronymus überkommenen etymologischen Wortbedeutung von ‚Pharisäer‘ als der (nämlich vom gemeinen Volk religiös) ‚Abgesonderte‘ bzw. ‚Abgetrennte“.

³⁰⁸ Meister Eckhart, *Populi eius qui in te est, misereberis*, DW I, 119–120.

als „Veranschaulichung für die große Einung, die wir mit Gott im Sein, nicht aber im Wirken haben sollen“³⁰⁹. Eckhart betont:

*Min lip und mîn sêle diu sint vereinet an einem wesene, niht an einem werke, als mîn sêle, diu einiget sich dem ougen an einem werke, daz ist, daz es sihet. Alsô hât diu spîse, die ich izze, ein wesen mit mîner natûre, niht vereinet an einem werke.*³¹⁰

Wie zuvor für die Darstellung der Predigt Q 60 hinsichtlich der Wesensgleichheit von Gott und Mensch im Seelengrund und der daraus resultierenden selbstbezüglichen Bewegung der Seele auf die Ruhe Gottes hin muss auch hier die „Ungeheuerlichkeit dieser Annahme [...] eigens hervorgehoben werden“³¹¹. Eckhart führt wie in Q 60 aus, dass der Mensch in der Bewegung der geistigen Abgeschiedenheit und des daraus resultierenden Gewährwerdens der göttlichen Präsenz selbst als göttlich zu verstehen ist. Die *spîse*, die Nahrung des Menschen durch die göttliche Tätigkeit demnach, ist eins mit dem menschlichen Wesen, jenem naturhaften Vollzug, auf den auch in Q 60 so häufig Bezug genommen wird. So strebt wiederum der Mensch in seiner Bewegung in Gottes Ruhe nach sich selbst, dem eigenen göttlichen *wesen*.

Einer solchen wiederholten Darstellung der Einheit göttlichen und menschlichen Wesens korrespondiert dabei ebenfalls in beiden Texten die Formulierung eines ‚Laufens in den Frieden‘, welche jeweils die bereits kurz beschriebene Dynamik überzeitlichen Strebens nach der göttlichen Ruhe fasst. Dieser Zusammenhang wird noch deutlicher ersichtlich, wenn Eckhart in Q 7 die Bewegung des Menschen als ein ‚ständiges Suchen‘ beschreibt und mit den Bezeichnungen *stæte* und *stætlicliche* fasst. Über das Streben des Menschen nach Ruhe heißt es:

*Dar umbe sprach er: ‚vade in pace, louf in den vride‘. Der mensche, der in einem loufe ist und in einem stæten loufe ist und daz in vride ist, der ist ein himelischer mensche. Der himel loufet stætlicliche umbe und in dem loufe suochet er vride.*³¹²

³⁰⁹ Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 457. Die Bezugnahme bei Enders wie bei Eckhart auf das „Wirken“ ist hier im Sinne äußerlicher Tätigkeit aufzufassen.

³¹⁰ Meister Eckhart, *Populi eius qui in te est, misereberis*, DW I, 119.

³¹¹ Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 457.

³¹² Meister Eckhart, *Populi eius qui in te est, misereberis*, DW I, 118. Vgl. Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 456: „Nur derjenige läuft also nach Eckhart in den Frieden, der aus Gott geboren ist, dessen Seele durch die in seinem Seelengrund sich vollziehende Sohnesgeburt bewegt und erfüllt wird. Denn die mit dem göttlichen Sohn aktual eins gewordene Seele kehrt in der Sohnesgeburt durch die innertrinitarischen Relationen Gottes hindurch in die vollkommene Einheit, in den Frieden des göttlichen Wesens zurück und geht aus ihm wieder in die trinitarischen Relationen Gottes hervor.“ Enders erläutert in diesem Kontext treffend den Zusammenhang menschlichen und göttlichen Friedens in einer solchen Bewegung: „Denn der Friede, der Gott selbst ist, lässt sich nur in und durch Gottes eigene Wirksamkeit finden.“ (Enders, „Gott ist die Ruhe und der Friede“, 452)

Gerade die Stetigkeit der Suche, die überzeitliche Bewegung in Ruhe ist es, die für Eckhart den Menschen dem göttlichen Wesen gleich werden lässt. Eckhart wendet das Zitat des Laufes zur Ruhe in einen Lauf *in vride*, in einen Lauf demnach aus der Grundlegung des göttlichen Wesens heraus. Der Lauf des Menschen korrespondiert dann in der Darstellung mit dem Lauf der himmlischen Sphären, *der himel loufet stæticliche umbe*. In einer solchen Auffassung einer überzeitlichen Bewegung ist erneut die Wesensgleichheit von Mensch und allumfassendem Wesen Gottes versinnbildlicht.³¹³ Mit dieser erneuten Bezugnahme auf die überzeitliche Bewegung in der Ruhe Gottes ist dabei nicht zuletzt auch in der Predigt Q 7 jede Vorstellung eines endgültig zu verwirklichenden, äußerlich aufzufassenden Zielpunktes im göttlichen Frieden, der unabhängig von einer stetigen Bewegung in der Ruhe Gottes zu denken wäre, abgelehnt.

Neben diesen Überlegungen zum *vride* finden sich in Texten Eckharts auch für die Bezeichnung der *ruowe* weitere Belege, die ebenfalls in eine der Darstellung der Predigt Q 60 vergleichbare Richtung weisen. Der Gedanke, die göttliche Natur sei selbst Ruhe, wird in dieser Deutlichkeit in keinem anderen der Texte Eckharts wiederholt. Eine Andeutung findet sich aber in der ebenfalls deutschsprachigen Predigt Q 21, wo Eckhart die Einfachheit des göttlichen Wesens zur Darstellung bringt und diese wiederum mit der Ruhe gleichsetzt. Die Seele, so die Ausführungen im Text, sei nicht ruhig, wenn sie nicht am einfachen göttlichen Wesen teilhabe, die Einfachheit selbst aber sei das Heil der Seele, ihre Zierde und Ruhe: *Wan si des einen niht enhât, dar umbe geruowet diu sêle niemer, ez enwerde allez ein in gote. Got ist ein; daz ist der sêle sælicheit und ir gezierde und ir ruowe.*³¹⁴

In der bereits angesprochenen deutschsprachigen Predigt Q 101 wird zudem im Sinne der thematischen Orientierung des Textes deutlich auf die Notwendigkeit der geistigen Abgeschiedenheit des Menschen Bezug genommen. Interessant ist hier neben der angeführten Thematisierung der Unruhe äußeren Wirkens auch die Verbindung der Darstellung geistiger Perspektivnahme mit Ausführungen zur Gottesgeburt im Menschen. Nur wer geistig abgeschieden sei, sei frei für die Entfaltung des göttlichen Wirkens in der Seele. *Ruowe* und *vride* der Seele ermöglichten den Vollzug der Einheit mit dem göttlichen Wesen selbst:

*Alsô solte der mensche entwichen allen sinnen und inkêren alle sîne krefte und komen in ein vergezzen aller dinge und sîn selbes. Hie von sprach ein meister ze der sêle: entziuch dich von der unruowe üzwendiger werke. Dar nâch: vliuch und verbirc dich vor dem gestürme inwendiger gedanke, wan sie unvride machent. Dar umbe, sol got sîn wort sprechen in der sêle, sô muoz si in ruowe und in vride sîn. Und danne sô sprichet er sîn wort und sich selber in der sêle und niht ein bilde, mër: sich selber.*³¹⁵

³¹³ Vgl. wiederum die Überlegungen zum Konzept des ‚unbewegten Bewegers‘, Kapitel III.1, 72.

³¹⁴ Meister Eckhart, *Unus deus et pater omnium*, DW I, 369–370.

³¹⁵ Meister Eckhart, *Dum medium silentium tenerent omnia*, DW IV.1, 357.

In diesen Zeilen ist das mühevoll streben des Menschen um Abgeschiedenheit deutlich nachvollziehbar: *entziuch dich [...], vliuch und verbirc dich vor dem gestürme*, heißt es. Dann ist es das göttliche Wesen, das sich, eins mit dem Menschen im Seelengrund, in der Ruhe ausspricht. In der deutschsprachigen Predigt Q 18 treten schließlich das Ruhens des Menschen in Gott und das Ruhens Gottes im Menschen in ein gleichberechtigt korrespondierendes Verhältnis. In chiastischer Verschränkung von *sêle* und *got*, gespiegelt jeweils an der gemeinsamen ‚Achse‘ der *ruowe*, sowie in einer Verbindung in der Assonanz von *im* und *ir* finden göttliches Wesen und menschliche Seele hier auch im sprachlichen Ausdruck zueinander: *Als vil diu sêle ruowet in gote, als vil ruowet got in ir. Ruowet si ein teil in im, sô ruowet er ein teil in ir; ruowet si alzemâle in im, sô ruowet er alzemâle in ir.*³¹⁶ Eine vergleichbare sprachliche Umsetzung der Einheit hat in anderem Kontext Burkhard Hasebrink beschrieben und den Gehalt treffend erfasst, wenn er mit Blick auf die ‚Gottesdialoge‘ in Mechthild von Magdeburgs *Fließendem Licht der Gottheit* von einer „Vereinigung“ Gottes und der Seele spricht, die „sprachlich in der Form eines umgekehrten Parallelismus und damit in der Form einer chiastischen Gegenüberstellung realisiert [ist], in der die Inversion der Elemente den Blick auf die Dynamik der Vereinigung und damit auf die Unterschiedenheit in der Einheit freigibt“³¹⁷. Genau eine solche „Inversion der Elemente“ ist auch in der Predigt Eckharts zu beobachten, und sie wirft ebenfalls Licht auf die „Dynamik der Vereinigung“, hier in der sprachlichen Umsetzung der Einheit göttlichen und menschlichen Wesens in Ruhe.

Eine Textstelle aus der Predigt Q 31 jedoch steht gegenüber den hier unternehmen Überlegungen zur Ruhe in der überzeitlichen Bewegung Gottes in scheinbar problematischem Kontrast. Die Ruhe wird hier im Verweis auf die *Physik* des Aristoteles als *vriheit aller bewegunge* gefasst.³¹⁸ Versteht man das Wesen Gottes mit den bisherigen Untersuchungsergebnissen als überzeitliche Bewegung in Tätigkeit, erscheint eine Identifizierung des göttlichen Wesens mit der Ruhe problematisch: Kann die Ruhe mit der Bestimmung als *vriheit aller bewegunge* Gottes Wesen sein, wenn dieses dezidiert als ein Wesen der tätigen Bewegung aufzufassen ist? Ein Blick auf den Kontext des Zitates macht aber schnell deutlich, dass es Eckhart hier um einen Begriff von Bewegung geht, welcher mit der Unruhe äußerlicher Bezugnahmen, wie sie bereits diskutiert wurde, gleichgesetzt werden kann. Eckhart spricht hier wiederum von der Beschaffenheit der menschlichen Seele: *Nû sprechen wir von der ordenunge der sêle.*³¹⁹ Das ‚Licht

³¹⁶ Meister Eckhart, *Adolescens, tibi dico: surge*, DW I, 299.

³¹⁷ Hasebrink, „Ein einic ein“, 446–447; Bezug nehmend auf Rodolphe Gasché, „Über chiastische Umkehrbarkeit“, in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Die paradoxe Metapher*, Frankfurt a. M. 1998, 437–455.

³¹⁸ Vgl. Meister Eckhart, *Ecce ego mitto angelum meum*, DW II, 123, Anm. 2; Bezug nehmend auf Aristoteles, *Physica* VIII, 264a 27–28: στέρησις κινήσεως.

³¹⁹ Meister Eckhart, *Ecce ego mitto angelum meum*, DW II, 121.

der Seele⁶, die oberste Kraft der Geistseele demnach, ist hier wiederum aus der Eigenschaft ihrer Reinheit verstanden. Ihr gegenüber seien die niederen Seelenkräfte mit der kreatürlichen Welt verbunden und stünden hierarchisch unter der obersten Seelenkraft:

daz überswebende natiurlich lieht der sêle daz ist sô lûter und sô klâr und sô hôch, daz ez rüeret engelische natûre; daz ist sô getriuwe und sô ungetriuwe und sô gram den nidersten kreften, daz ez sich niemer in sie gegiuzet noch der sêle niemer engeliuhtet, die nidersten krefte ensin denne geordent under die obersten krefte und die obersten krefte under die oberste wârheit.³²⁰

Alle Seelenkräfte aber wirken in der Darstellung vereint, um zur Vervollkommnung der Seele beizutragen. Eckhart bedient sich wie Aristoteles des Bildes der Ordnung eines Heeres, um die Zusammenhänge zu verdeutlichen: Alle Mitglieder des Heeres, gleich welchen Ranges, bemühten sich gemeinsam um Frieden. Allein indem sich die Seele im Zusammenwirken aller ihrer Kräfte von der Zerstreuung in der äußeren Welt in die göttliche Ordnung hebe, indem sie also jede Verstrickung in äußerliche Bewegung aufgebe, finde sie zum Frieden und zur reinen Ruhe:

Als ein her ist geordent, der kneht ist geordent under den riter und der riter under den grâven und der grâve under den herzogen. Sie wellent alle vride hân; dar umbe hilfet ieglicher dem andern. Alsô sol ein ieglichiu kraft der andern undertænic sîn und helfen strîten, daz ein lûter vride in der sêle sî und ein ruowe. Unser meister sprechent: ‚ganziu ruowe ist vriheit aller bewegunge‘. In disem sol sich diu sêle ûfheben über sich selben ze der göttlichen ordenunge. Dâ gibet der vater sînen eingebornen sun der sêle in einer lûtern ruowe.³²¹

Auch in dieser Darstellung bleibt es also bei den bisher festgestellten Momenten eines Konzeptes der Ruhe in den Texten Eckharts: In der Bewegung geistiger Abgeschiedenheit gelingt es dem Menschen, sich auch aus Kontexten der Unruhe der äußeren Welt heraus einzulassen auf die Tätigkeit der oberen Seelenvermögen. Diese führen die menschliche Seele zu Gott, der im Seelengrund der frei gewordenen Seele seine Wirklichkeit entfaltet. In der Reinheit der göttlichen Ruhe vollzieht sich auch hier die Geburt des Gottessohnes im Menschen. Die Ruhe bleibt damit auch in der Darstellung der Predigt Q 31 eine Bestimmung überzeitlich vollzogener Tätigkeit, die sich als Wesen Gottes im freien Geist des Menschen verwirklicht.

III.2.3 Zusammenfassung

Die zentralen Gedanken der Konzeption der Ruhe in Texten Eckharts lassen sich abschließend zusammenfassen. In der Haltung geistiger Abgeschiedenheit steht die von Gott überformte Seele im Wirken der göttlichen Ruhe im eigenen Seelen-

³²⁰ Meister Eckhart, *Ecce ego mitto angelum meum*, DW II, 121–122.

³²¹ Meister Eckhart, *Ecce ego mitto angelum meum*, DW II, 122–123.

grund. Insofern sie der göttlichen Natur entspricht, referieren Darstellungen der Ruhe auch der menschlichen Seele dabei auf die Einfachheit göttlichen Wesens und damit auf die überzeitliche Beständigkeit der Bewegung der göttlichen Tätigkeit. Während der Stein am Boden und das Feuer im Offenen der Luft zu den ihnen gemäßen, natürlichen ‚Orten‘ finden, fassen die Darstellungen Eckharts insbesondere in der Predigt Q 60 das Ruhem in der Einheit mit dem Wesen Gottes in solcher Tätigkeit als die Stätte des Menschen, die im Geistigen anstelle von Orten äußerlicher Untätigkeit oder Erholung zu suchen ist, wie sie die Rede des Dieners in Seuses *Vita* aufgerufen hatte. Die Einheit mit der göttlichen Ruhe ist das erklärte ‚Ziel‘ des Strebens der Seele, ein ‚Ziel‘ jedoch, welches als göttliches Wesen immer schon im Seelengrund selbst anwesend ist und demnach einer eigentlichen Absicht und Orientierung entbehrt. Wie bereits die Ausführungen zu *wirken* und *wesen* Gottes und des Menschen in Kapitel III.1.5 gezeigt haben, ist es in der Haltung der Gelassenheit die überzeitliche Anwesenheit Gottes im Seelengrund, welche das Wirken des Menschen in jeder Hinsicht bestimmt. Betreffen Fragen der Gelassenheit in den *Erfurter Reden* das Einlassen des Menschen auf die geistige Tätigkeit Gottes, so sprechen sie im Kontext von Darstellungen der Seelenruhe das Einlassen des Menschen auf die göttliche Entäußerung in der stetigen Bewegung der Ruhe an.³²² Wie Gottes Wesen, die überzeitliche Bewegung in geistiger Tätigkeit, mit der Ruhe identifiziert werden kann, so ist hier

³²² Anders Plotke, die das Konzept der Ruhe als völlige Bewegungslosigkeit in einem äußerlichen Sinne auffasst und nicht in einem vergleichbaren Maße mit den Zusammenhängen der Gelassenheitslehre engführt. Hinsichtlich der Unterscheidung der Konzepte sind ihre Ausführungen erhellend, obwohl Plotke unzureichend zwischen den Bestimmungen geistiger Abgeschiedenheit und der Haltung der Gelassenheit differenziert und so den Charakter der bewegten Erfülltheit in der Gelassenheit verkennt, der auch der überzeitlichen Bewegung in Ruhe zugehört: „So liegt der Unterschied zwischen der Neuschöpfung *gelâzenheit* und der Verwendung von *ruowe* darin, dass Eckhart erstere als absolute Entäußerung von allen Inhalten definiert. Zwar eignet auch der *gelâzenheit* Ruhe und untangierbare Unbewegtheit: *Der mensche, der gelâzen hât und gelâzen ist [...], und blîbet stæte, unbewegēt in im selber und unwandeliche [...],* doch handelt es sich dabei um ein ontologisch-spekulatives ‚In-Sich-Ruhens des reinen Seins‘, es ist die Ruhe des ‚jenseits aller Unterscheidungen liegende[n], somit überseiende[n] und eigentlich dem Sein des Seienden (nicht kausal aufzufassen) vorausliegende[n] und daher von ihm freie[n], ergo ‚seinslose[n] Seins‘.“ Die *qualitas* des „seinslosen Seins“ lässt sich nur mittels dieser *contradictio in adjecto* einholen, sie ist inhaltsleer und nicht fassbar, ist Teil der Seele und doch nicht. Deswegen verweist der Terminus *gelâzenheit* im Grunde genommen auf eine Leerstelle, bezeichnet also gerade nicht die (Seelen-)Ruhe selbst, während sowohl *tranquillitas* und *serenitas* als auch *impassibilitas* und *ruowe* auf den in sich ruhenden bzw. abwehrenden Kern des Menschen zielen, auf seinen Geist, seine Seele“ (Plotke, „Semantiken der Seelenruhe“, 110–111, Bezugnehmend auf Meister Eckhart, *Qui audit me*, DW I, 203 sowie Ludwig Völker, „Gelassenheit“. Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartischen Mystik bis Jakob Böhme“, in: Franz Hundsnurscher/Ulrich Müller (Hg.), *Getempert und gemischt. Für Wolfgang Mohr zum 65. Geburtstag von seinen Tübinger Schülern*, Göttingen 1972, 281–312, hier 285; Peter Reiter, *Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, Würzburg 1993, 461).

der Gehalt menschlichen Wirkens – *sô tuot der mensche alliu sîniu werk* – aus dem Wesen der göttlichen Ruhe im Seelengrund bestimmt. Auch der Schluss der Predigt *In omnibus requiem quaesivi* macht diese Zusammenhänge noch einmal stark. Der Prediger verdeutlicht hier die Einheit in der göttlichen Ruhe als Perspektive des gelassenen Menschen. Die Annäherung an diese Ruhe möge der Mensch jederzeit suchen, nicht aus der Kraft seines kreatürlichen Wesens heraus, sondern aus der ‚tätigen Untätigkeit‘ in Gelassenheit, die menschliches und göttliches Wesen der Ruhe jederzeit gleich und wirksam geraten lässt: *Daz wir die glichnisse götlicher ruowe alsô suochen und vinden müezen an gote, des helfe uns got.*³²³

III.3 Einheit in geistiger Tätigkeit

Fast scheint es, als sei der Sprechende in der deutschsprachigen Predigt *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Q 86) selbst erstaunt über den Gedanken, zu dem ihn seine Überlegungen geführt haben: Wie außergewöhnlich sei die Situation des gelassenen Menschen, der die Wahrheit erfasse und zugleich selbst umfasse, der Gott wahrnehme und mit seinem Wesen eins sei, in ihm geborgen sei und Gott zugleich berge. Diese Zusammenhänge, so heißt es weiter, seien das ‚Ziel‘, in welchem der Geist in der Ruhe der Einfachheit in Ewigkeit Bestand habe:

*Nû lose wunder! Welch wunderlich stân ûze und innen, begrifen und umbegrifen werden, sehen und sin diu gesiht, enthalten und enthalten werden: daz ist daz ende, dâ der geist blibet mit ruowe in einicheit der lieben êwicheit.*³²⁴

Das Zitat findet sich in einem Text, der als der wichtigste Beitrag Meister Eckharts zur Diskussion christlichen Lebens in *vita contemplativa*, *vita activa* und *vita mixta* bekannt geworden ist.³²⁵ Eckhart interpretiert in der Predigt die für die Thematik der Lebensformen einschlägigen Zeilen aus dem Lukas-Evangelium: Die Verse 10,38–42 beschreiben die Aufnahme Jesu durch Martha und ihre Schwester Maria von Bethanien. Während Martha sich in der Darstellung tatkräftig um das Wohl des Gastes bemüht, ist Maria von den Worten Jesu gefes-

³²³ Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 29.

³²⁴ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 488.

³²⁵ Die Diskussion darum, ob die Predigt Meister Eckhart zuzurechnen ist, muss an anderer Stelle geführt werden. Ich folge der nachvollziehbaren Position Dietmar Mieths (Mieth, „Predigt 86“, 165; vgl. die ausführliche Darlegung der Zusammenhänge ebd., 156–165): „Alle inhaltlichen Einwände gegen die Echtheit der Predigt setzen sich also dem Problem aus, daß sie mit den Positionen in Widerstreit geraten, die Eckhart an anderer Stelle entwickelt hat, sei es in Predigt 2 oder in Predigt 32. Zieht man sich aber auf die formalen Einwände zurück, etwa auf die an sich geringfügigen Probleme abweichender Wortwahl, dann muß man dem Meister unterstellen, daß er selbst nicht an einer Stelle anders vorgehen kann, als er das meistens tut.“

selt und in Betrachtung versunken. Sie lagert zu Jesu Füßen und folgt aufmerksam seiner Rede, während der Schwester die körperlich mühevollen Aufgaben der Gastgeberschaft übertragen sind. Die Lebensweisen der Schwestern werden dabei auch im lateinischen Text der *Vulgata* kontrastiert und das Tun der Maria positiv herausgestellt. Maria, so heißt es hier, habe den ‚besten‘ oder zumindest einen ‚sehr guten Teil‘ erwählt: *Maria optimam partem elegit*.³²⁶ Dieser sei ihr, so stellt es später auch Martin Luther in seiner Übersetzung dar, nicht abzuerkennen.³²⁷

III.3.1 Martha und Maria

Nach der Wiedergabe der Episode in der Volkssprache³²⁸ nutzt Eckhart diese Gegenüberstellung der Verhaltensweisen der Schwestern für eine Einteilung seiner Predigt in drei Abschnitte. Zuerst wird Maria in ihrem Tun als Figur kon-

³²⁶ Die Form *optimam* kann im Lateinischen sowohl ein Superlativ als auch ein Elativ sein. Da in dem hier vorliegenden Fall ein Vergleichsglied (z. B. *omnium*) fehlt, ist die Übersetzung, die *optimam* als Elativ versteht, vorzuziehen. In diesem Fall ist keine eindeutige Hierarchisierung der Lebensformen im Bibeltext festzustellen, das Leben der Maria ist dann lediglich in einer deutlich positiven Wertung als ‚sehr gut‘ qualifiziert. Vgl. Mieth, *Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 45, der sich in der Frage der Hierarchisierung im Bibeltext deutlicher positioniert. Die Perikope, so Mieth, gebe „nichts für die Wertüberlegenheit her“. In der Möglichkeit der Wahl Marias, in der *eigenen* Entscheidung für eine besondere Lebensweise, mag das kontemplative Tun aber hier gegenüber dem Handeln Marthas bereits als ein ausgezeichnetes Tun dargestellt sein. Eine eindeutige Verbindung des Handelns der Schwestern mit den Konzepten der *vita contemplativa* und *vita activa* und der verbundenen Diskussion christlicher Lebensformen erfolgt erst mit den Überlegungen des Origenes. Vgl. die folgenden Ausführungen.

³²⁷ In der *Vulgata* findet sich folgender Wortlaut: *Factum est autem, dum irent, et ipse intravit in quoddam castellum: et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam, et huic erat soror nomine Maria, quae etiam sedens secus pedes Domini, audiebat verbum illius. Martha autem satagebat circa frequens ministerium: quae stetit, et ait: Domine, non est tibi curae quod soror mea reliquit me solam ministrare? dic ergo illi ut me adjuvet. Et respondens dixit illi Dominus: Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima, porro unum est necessarium. Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea.* Martin Luther übersetzt in der *Biblia Deutsch* im Jahr 1534 die Passage in vergleichsweise neutraler Wertung: *Es begab sich aber / da sie wandelten / gieng er inn einen Marckt / da war ein Weib / mit namen Martha / die nam in auff inn ir Haus. Und sie hatte eine Schwester / die hies Maria / die satzte sich zu Jhesus füssen / und hörret seiner rede zu. Martha aber machet ir viel zu schaffen im zu dienen / Und sie trat hin zu / und sprach / Herr / fragestu nicht darnach / das mich meine Schwester lesst alleine dienen: Sage ir doch / das sie es auch angreiffe. Jhesus aber antwortet / und sprach zu ir / Martha / Martha / du hast viel sorge und muehe / Eines aber ist not / Maria hat das gute Teil erwelet / das sol nicht von ir genommen werden. (Lk 10,38 nach der Übersetzung in Martin Luther, *Biblia*. Das ist / die ganze Heilige Schrift / Deusch / Auff's new zugericht. Dr. Mart. Luth. Begnadet mit kurfuerstlicher zu Sachsen Freiheit. Gedruckt zu Wittenberg / Durch Hans Lufft. M.D. XLV, Faksimile, Stuttgart 1967.*

³²⁸ Vgl. Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 481: *Sant Lukas schribet in dem ewangelio, daz unser herre Jhesus Kristus gienc in ein kleinez stettin; da enpfienec in ein vrouwe, hiez Marthâ; diu hâte eine swester, hiez Mariâ; diu saz ze den vüezen unsers herren und hörte siniu wort; aber Marthâ gienc umbe und dienete dem lieben Kristô.*

templativen Lebens vorgestellt. Drei Beweggründe lassen sie nach der Darstellung Eckharts zu Füßen Jesu ruhen. Maria, so Eckhart, sei erfüllt vom Gnadenwirken Gottes, außerdem von Begehren und lustvollem Trost, den sie mit den Worten Jesu verbinde:

Driu dinc tâten Marien sitzen bi den vüezen Kristî. Daz eine was, daz diu güete gotes umbegriffen hâte ir sêle. Daz ander was unsprechelichiu begirde: si begêrte, si enwiste wes, und wolte, si enwiste waz. Daz dritte was süezer trôst und lust, den si schepfete üz den êwigen worten diu dâ runnen durch den munt Kristî.³²⁹

An zweiter Stelle folgt die Darstellung der Schwester Martha, die ebenfalls auf einer Beschreibung dreier Aspekte ihres Charakters und Handelns beruht. Martha, so Eckhart, greife aufgrund ihres Alters auf einen ‚wohl geübten Seelengrund‘ sowie auf eine praktische Klugheit³³⁰ zurück, die es ihr erlaube, in der äußeren Welt auf christliche Weise zu wirken. Auf der Grundlage dieser Fähigkeiten erbiertet sie dem Gast umfassend Ehre:

Marthen zugen ouch driu dinc, diu sie tâten umbegân und dienen dem lieben Kristò. Daz eine was ein hêrlich alter und ein wol geüebeter grunt uf daz allernêhste; dâ von dûhte sie, daz niemanne daz werk als wol ze tuonne wære als ir. Daz ander was ein wisiu verstant-

³²⁹ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 481.

³³⁰ Mit der folgenden Darstellung Eckharts kann das mittelhochdeutsche *verstantnisse* hier, deutlicher als in der Übersetzung in Lexer III, 249, als „verständnis, einsicht, verstand“ im Sinne der besonders bei Aristoteles gefassten Haltung der φρόνησις aufgefasst werden. Bei der ‚praktischen Klugheit‘ handelt es sich, wie hier anhand der Figur Marthas dargestellt, um die Fähigkeit, innerhalb praktischer Lebensbezüge, in immer neuen Situationen und auf praktischer Erfahrung beruhend, moralisch zu handeln. Aristoteles bestimmt die φρόνησις als „ein mit richtiger Vernunft verbundenes handelndes Verhalten [...] im Bezug auf das, was für den Menschen gut oder schlecht ist“ (Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1140b 5–6; die Übersetzung folgt hier wie in Kapitel I.1 der Ausgabe Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik. Griechisch-deutsch*, übers. v. Olof Gigon, neu hg. v. Rainer Nickel, Düsseldorf/Zürich 2001, hier 245). Im griechischen Original heißt es: ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακὰ). Die φρόνησις bei Aristoteles ist ebenso wie Eckharts *verstantnisse* im handelnden Individuum selbst, hier in Martha, verortet. Die Möglichkeit tugendhaften Handelns speist sich damit jeweils aus der eigenen Vermittlung von Lebenserfahrung und Handlungssituation in der Klugheit. Bei Eckhart ist eine solche, auf individueller Lebensführung beruhende Klugheit wichtige Grundlage der Gelassenheit: Erst das individuelle Verhalten zur eigenen Lebenssituation, aus dem immer präsenten Grund Gottes heraus, befähigt den Menschen zum Lassen und Einlassen und damit zum Vollzug geistiger Tätigkeit in der ledigen Seele. In diesem Sinne kann Niklaus Largier ausführen, Martha verfüge über eine „naturhafte – nicht gnadenhafte – Selbsterkenntnis [...], die durch ihre Lebenserfahrung vermittelt ist“ (Largier, „Kommentar“, EW II, 744). Ähnliche Bezüge macht Josef Quint in seiner Übersetzung der Passage auf, wenn er von einer Haltung spricht, „die das äußere Werk recht auszurichten wußte auf das Allerhöchste, das die Liebe gebietet“. Allein die Benennung dieser Haltung bei Quint als ‚Besonnenheit‘ weist missverständlich auf einen Zusammenhang mit der Tugend der σωφροσύνη, die anders als die φρόνησις in semantisch engem Bezug auf das Begehren der menschlichen Seele als Teilaspekt menschlicher Tugendhaftigkeit steht, dabei aber nicht mit der Haltung der Gelassenheit gleichzusetzen ist.

nisse, diu daz ûzer werk wol gerihten kunde in daz allernæhste, daz minne gebiutet. Daz dritte was grôziu wirdicheit des lieben gastes.³³¹

Maria dagegen, so hatte es der Text verdeutlicht und so wird auch weiterhin betont, folgt hier den Worten Jesu in einer im Begehren gefangenen Haltung, aus der sie sich allein auf der Grundlage ihres Verstandes nicht zu befreien vermag – die Kontemplation, die sie offensichtlich übt, wird als Zustand emotionalen Gebundenseins abgelehnt. Auch Martha erkenne diesen Zusammenhang, wenn sie aus einer Regung der Liebe heraus, von einem *minneginste*³³², Jesus auffordere, Maria zur tatkräftigen Mithilfe zu bewegen. Nach der Darstellung des Textes ist Martha so auf der Grundlage ihrer Lebenserfahrung und im daraus gebildeten *verstantnisse* der praktischen Klugheit in der Lage, die Situation Marias zu erkennen: Das ‚Leben‘, so Eckhart, ver helfe zu einer besseren Einsicht als „Lust“³³³ oder „das Licht der Ewigkeit“³³⁴. Erst wer sein eigenes Wesen wahrnehme – auch innerhalb der Umgebung der kreatürlichen Welt, aber ohne eine zielgerichtete Perspektivnahme auf Gott –, sei in der Lage, zwischen dem Wirken der einfachen Natur Gottes und der Mannigfaltigkeit der kreatürlichen Welt zu unterscheiden:

³³¹ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 481–482.

³³² Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 482.

³³³ So die Übersetzung Josef Quints in DW III, 593. Eckhart bedient sich des Wortes *lust* in der Predigt an zahlreichen Stellen, die Quint mit ‚Lust‘, aber auch ‚Beglückung‘ überträgt. Gemeint ist an der zitierten Stelle die beglückende Erfülltheit des Menschen aus der Schau Gottes, die aufgrund einer emotionalen Bindung von realen Lebensbezügen entfernt und so verhindert, dass der Mensch in der kreatürlichen Welt Gottes Wirken von Äußerlichem zu unterscheiden lernt. „den Unterschied von Gleich und Ungleich schärfer wahr[nimmt]“ (so die Übersetzung bei Quint, DW III, 593; im Mittelhochdeutschen (DW III, 483) heißt es: *dâ merket [leben] baz daz, waz glich oder unglich ist.*) Die gleiche Kritik formuliert Eckhart, wenn er argwöhnt, Maria sitze zu Füßen Jesu *mê durch lust dan durch redelichen nutz* (ebd.; vgl. die folgenden Ausführungen). Entscheidend ist auch hier die problematische Gebundenheit des Menschen im Zustand der Beglückung, die ihn hindert, aus Gott heraus frei zu wirken. Neben der negativen Semantisierung ist *lust* aber auch in einem positiven Sinne als „wohlgefallen, freude“ (Lexer I, 1991) zu übertragen. An anderer Stelle der Predigt ist das Wort auch bei Eckhart entsprechend positiv konnotiert, wenn beispielsweise die Sorge Marthas sie hindert, in freudiger Ewigkeit mit Gott, *mit luste dort oben* (DW III, 489) zu stehen oder sich das weltliche Besorgen zur Freude der Erfülltheit aus Gott, der *kriec ze luste* (DW III, 492; vgl. die folgenden Ausführungen) wendet. Auch das in der zitierten Stelle ebenfalls in der Kritik stehende *lieht*, hier verstanden als menschlich gesetzter Orientierungspunkt des Kontemplierenden, ist in diesem Sinne später deutlich positiv konnotiert. So beschreibt Eckhart die vollendete Martha als Beispiel eines freien Wirkens innerhalb äußerlicher Bezüge aus dem Licht Gottes heraus. Wer wie Martha *würket in dem liehte, der gât ûf in got, vrî und blöz alles mittels: sîn lieht ist sîn gewerbe, und sîn gewerbe ist sîn lieht* (DW III, 486). Auch die für die Predigt entscheidende Zwei-Einheit Marthas mit Gott, in äußerlicher wie geistiger Tätigkeit, vollzieht sich im Entfaltungsräum des göttlichen Lichtes: *Einez wirt zwei, zwei ist ein; lieht und geist, diu zwei ist ein in dem umbevange ewiges liehtes* (ebd.).

³³⁴ Übersetzung Josef Quints in DW III, 593.

*Leben bekennet baz dan lust oder lieht allez, daz man in disem libe under gote enpfâhen mac, und etliche wis bekennet leben lûterer, dan êwic lieht gegeben mûge. Êwic lieht gibet ze erkennenne sich selber und got, aber niht sich selber âne got; aber leben gibet ze erkennenne sich selber âne got. Dâ ez sich selber aleine sihet, dâ merket ez baz daz, waz glich oder unglich ist.*³³⁵

Nach der Betonung des Naturhaften in der Darstellung der Ruhe Gottes als Einheit der Bewegung, wie sie im letzten Kapitel nachvollzogen werden konnte, macht Eckhart in Q 86 den Begriff des *leben* stark. Er spricht damit auf Bezüge kreatürlichen Lebens, aber auch auf die Frage besonderer Lebensweisen³³⁶ an. Innerhalb der individuellen Bezüge der Welt zu stehen und sich immer neu an diesen Bezügen zu üben, so hatte es das Zitat verdeutlicht, verhilft laut der Darstellung zu einem tiefgreifenderen Vollzug der göttlichen Wirklichkeit, als dies eine kontemplative Versenkung des Menschen in eine Sphäre des vermeintlich ‚rein‘ Transzendenten vermag. Als Negativfolie wird hier ebenso wie in den *Erfurter Reden*³³⁷ das Beispiel des Heiligen Paulus angeführt. Wie in der Apostelgeschichte berichtet, habe Paulus Gott erkannt,³³⁸ ohne aber dabei dessen tugendhafte Wirklichkeit auch in sich selbst abzubilden.³³⁹ Die Ursache einer solch ‚oberflächlichen‘ Erkenntnis des Paulus sei dabei darin zu suchen, dass der Apostel die eigene Tugendhaftigkeit – anders als das in der Predigt ebenfalls angeführte Exemplum der Martha – nicht in äußerer Tätigkeit, nicht im *leben* demnach, geübt habe:

³³⁵ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 482–483.

³³⁶ Vgl. die Übersetzungen in Lexer I, 1847 als „leben, allgem.“ und „lebensweise“, sowie in BMZ I, 955 a als „leben“ sowie „lebensweise, lage, in der man lebt“.

³³⁷ Vgl. Meister Eckhart, RdU 10, DW V, 221.

³³⁸ Vgl. die Verteidigungsrede des Paulus in Apg. 22,17. Die *Vulgata* führt aus: *Factum est autem revertenti mihi in Jerusalem, et oranti in templo, fieri me in stupore mentis*. In der Übersetzung nach Luther heißt es: „Es geschah aber, als ich wieder nach Jerusalem kam und im Tempel betete, dass ich in Verzückerung geriet und ihn sah.“ Die Übersetzung von *stupor mentis* als „Verzückerung“ kann in allen gängigen deutschsprachigen Bibelübersetzungen nach Luther nachvollzogen werden.

³³⁹ Eckhart bedient sich der Figur des Paulus in seinen Texten für gewöhnlich in positiverem Sinne, so beispielsweise als Figur der Gelassenheit in Q 12, Q 23, Q 29 und Q 108. Eine Zusammenstellung der Bezugnahmen auf das stetige Streben nach der nur aus Gnade zu erreichenden Einheit mit Gott findet sich zur Nennung der Figur in der Predigt Q 101 (*Hie zuo manet uns sant Paulus, daz wir disem nâchjagen, biz daz wir ez erspüren, und niemer ûfhâren, biz daz wir ez begrifen*) in DW IV.1, 362, Anm. 76. In den *Erfurter Reden* rät Eckhart den Rezipierenden, gegenüber Zuständen geistiger Verzückerung karitative Dienste vorzuziehen: *Als ich mêr gesprochen hân: wære der mensche alsô in einem inzucke, als sant Paulus was, und weste einen siechen menschen, der eines suppelîns von im bedörfte, ich ahtete verre bezzet, daz dû liezest von minne von dem und dientest dem dürftigen in mêrer minne.* (RdU 10, DW V, 221)

*Daz bewiset sant Paulus und ouch die heidenischen meister. Sant Paulus sach in sînem zucke got und sich selber nâch geistes wise in gote, und enwas doch niht bildeliche wis in im eine iegliche tugent erkennende an daz nêhste; und daz was dâ von, daz er sie an werken niht geüebet enhâte.*³⁴⁰

Positives Beispiel der Tugendübung im *leben* sind für Eckhart demgegenüber die *heidenischen meister*, welche hier nicht genauer bestimmt werden: *Die meister*, so drückt sich Eckhart aus, *kâmen mit üebunge der tugende in sô hôch bekanntnisse, daz sie eine iegliche tugent bildeliche nâher bekanten dan Paulus oder dehein heilige in sînem êrsten zucke.*³⁴¹

An verschiedenen anderen Textstellen der eckhartischen Predigten weisen vergleichbare Formulierungen auf Denker der antiken griechischen und arabischen Philosophie.³⁴² Auch hier wird deutlich: Mit dem *leben*, in dessen Bezügen Eckhart die christliche Tugendübung verortet wissen will, ist nicht allein ein äußeres Wirken des Menschen in der Welt gemeint. Vielmehr spielt der Text anhand der Folie äußerer Bezüge und der lebendigen Auseinandersetzung mit diesen auch deutlich auf eine geistige Auseinandersetzung an, aber eben auf eine geistige Auseinandersetzung mit dem Kreatürlichen. In der Nominalbildung zum gleichlautenden Verb *leben* ist dabei ebenso wie mit dem in Kapitel III.1 untersuchten *wesen* auf eine besondere Dynamik sowohl in der Offenheit des Geistigen als auch der eigenen Lebensbezüge Bezug genommen, fasst doch das ‚Leben‘ selbst, aber auch die ‚Lebensweise‘ den Gedanken eines stetigen Vollzuges kreatürlicher oder existentieller Zusammenhänge. Ein tugendhaftes Verhältnis des Menschen zu sich selbst, aber auch zum göttlich ‚Anderen‘, muss sich – so hatten es bereits die Überlegungen zur Darstellung der Gelassenheit in den *Erfurter Reden* erwiesen³⁴³ – aus diesem *leben* äußerer wie geistiger Tätigkeit immer neu speisen, anstatt sich auf bestimmte Lebensformen festzulegen.

Das Beispiel der am Leben ‚geübten‘ Martha, die sich in der dargestellten Handlungssituation und im Dialog mit Jesus tugendhaft verwirklicht, dient in der Predigt Q 86 der Darstellung dieser Zusammenhänge. Nicht die kontemplative Maria, sondern ihre Schwester wird hier analog zu den *heidenischen meistern* charakterisiert. Eckhart fasst sich kurz und führt den Gedanken nicht weiter aus – der Gehalt seiner Aussage aber ist bei aller Ungewöhnlichkeit deutlich. Martha ist für Eckhart im eben entfalteten Sinne nicht auf ihr äußeres Tun beschränkt, sondern ihr Handeln in der Welt ist als eine Weise des lebendigen ‚Einbildens‘ Gottes in den ‚geübten Seelengrund‘ begriffen. Es ist weiterhin erst die aus dieser Tugendübung gewonnene Haltung, welche Martha bewegt, Jesus aufzufordern, Maria aus der Versunkenheit der Kontemplation heraus zur täti-

³⁴⁰ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 483.

³⁴¹ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 483.

³⁴² Vgl. die Überlegungen zu den Angaben der *meister* bei Josef Quint, „Einleitung“, DW I, XIX–XXXI, hier XXIX–XXX.

³⁴³ Vgl. Kapitel III.1.1.

gen Mithilfe und damit zur Auseinandersetzung mit der kreatürlichen Welt zu bewegen. *Dâ von*, so Eckhart, spreche Martha: ‚herre, heiz, daz si mir helfe, als ob si spræche: ‚mine swester dunket, si vermüge, swaz si welle, die wile sî bî dir in dem trôste sitzet. Nû lâz sie schouwen, ob ez alsô sî, und heiz sie ûfstân und von dir gân.‘³⁴⁴

Einheit in Gelassenheit

Nû lâz sie schouwen, ob ez alsô sî, und heiz sie ûfstân und von dir gân – in dieser Aufforderung Marthas und dem Bezug auf das *schouwen* der Schwester ist zunächst auch Marias Kontemplation als eine Möglichkeit vorgestellt, zu einer geistigen Abstandnahme zu finden, wenn auch der ‚Weg‘ einer solchen Abstandnahme aus der Versunkenheit der Schau dezidiert in die Auseinandersetzung mit der äußerlichen Welt, der Welt Marthas demnach, führen soll. Deutlich stellt Eckhart im Folgenden aber auch den Nutzen des Tuns der in die Kontemplation vertieften Maria in Frage. Mit einem komplizenhaften *wir* nimmt der Prediger auch die ‚impliziten Adressaten‘³⁴⁵ in die Verantwortung seiner Überlegung: Man argwöhne, so Eckhart, dass Maria mehr aufgrund der erfahrenen Beglückung als aufgrund der Tugendhaftigkeit ihres kontemplativen Tuns gebunden sei: *Wir hân sie arcwænic, die lieben Marien, si sæze etwenne mê durch lust dan durch redelichen nutz.*³⁴⁶ Aufgrund dieses Argwohns fürchtet der Predigende ebenso wie Martha um das Seelenheil der Maria, und auf ihrer Sorge gründet schließlich die Bitte der Schwester an Jesus, Maria aus ihrer Bindung zu lösen.

An diese Kritik am Tun der Maria schließt aber auch eine Auseinandersetzung mit den Forderungen Marthas an, die für die Bewertung des Verhältnisses der in den Schwestern repräsentierten Lebensformen besonders bedeutsam ist. Jesus fordert Martha im Dialog auf, zuversichtlich zu sein, dass Maria auch auf dem von ihr gewählten ‚Weg‘ zu dem Leben finden werde, welches Martha sich für die Schwester erhofft.³⁴⁷ Sieht man diese Aufforderung im Licht der oben dargelegten Abgeschiedenheitslehre Eckharts, so ist die Aussage Jesu als Kritik an Marthas Sicht aufzufassen. Die Position der Schwestern wird zunächst in gewisser Weise egalisiert: Während es Maria an Distanz zum emotionalen Zustand ihrer Kontemplation und an der Auseinandersetzung mit den weltlichen Gegebenheiten mangle, bedürfe Martha des Einlassens auf das Wirken Gottes, welches den ‚Weg‘ der Schwester bestimme.

³⁴⁴ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 483.

³⁴⁵ Vgl. zu solchen „Adressaten als textuellem Entwurf“ in den Predigten Eckharts als „notwendige[m] Bezugspunkt“, aber auch performativem „Ergebnis der argumentativen wie sprachlichen Bewegungen, die der Text auf ihn hin vollzieht“, ausführlich Raab, *Transformation des Dû im Text*, bes. Kapitel I.3.

³⁴⁶ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 483.

³⁴⁷ Vgl. Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 483.

Auch wenn der Text betont, dass Jesus Martha nicht auf strafende, sondern auf liebevoll tröstende Weise zuspreche, ist die Darstellung des Figurendialoges in ihrem Gehalt deutlich: Jesus weist Martha auf den sorgenvollen Bezug hin, welcher sie in die Mannigfaltigkeit kreatürlicher Sorge zerstreue. Mit der Bitte ist zwar von seiten Marthas bereits ein wichtiger Schritt zur Überantwortung an den Willen Gottes getan, indem sie ihren Wunsch auf den Gottessohn überträgt. Jedoch beinhaltet diese Übertragung zugleich eine deutliche eigene Forderung und Vorstellung Marthas, die sich in für den Menschen verständlichen und planbaren Zusammenhängen von einem ‚richtigen Weg‘ der Vervollkommnung verliert: Martha will mit der Bitte an Jesus über dessen Wirkmacht verfügen, um die Schwester zur Gelassenheit zu führen. Auch für die seelische Vervollkommnung Marthas bedarf es der Darstellung nach aber der Orientierung auf das ‚Eine‘ hin, also einer alleinigen Bezugnahme auf die Einfachheit göttlichen Wirkens, wie sie in Eckharts Überlegungen zur Abgeschiedenheit, Gelassenheit und Ruhe bereits begegneten. Im Text lesen sich die von Jesus gegebenen Hinweise wie folgt:

„Marthâ, Marthâ, dû bist sorcsam, dû wirst betrüebet umbe vil. Des einen ist nôt. Mariâ hât den besten teil erwelt, der ir niemer enmac benomen werden‘. Diz wort entsprach Kristus niht ze Marthen in einer strâfenden wise, mêt: er antwurte ir und gap ir trôst, daz Mariâ werden sôlte als si begerte.“³⁴⁸

³⁴⁸ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 483. Eckharts Konzept der Sorge, das er im weiteren Verlauf der Predigt noch ausführlicher entfaltet, begegnet unter anderem in Heideggers Begriff der ‚Sorge‘, wie er in *Sein und Zeit* als Bezug des Daseins auf sich selbst entwickelt ist. Auch Heidegger betont das Sein des Menschen bei der kreatürlichen Welt und unterscheidet zwischen einem verdinglichenden und einem gelassenen Sorgeprinzip in der ‚einspringenden Fürsorge‘ und der ‚vorausspringenden Fürsorge‘. Der übergeordnete Aspekt einer Orientierung des Daseins auf das ihm wesentliche Moment – bei Eckhart die bestimmende Wirkung Gottes, bei Heidegger das Moment der Zeitlichkeit des Daseins – ist bei Heidegger schließlich in der ‚Sorge‘ als „Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“ (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1977, 433) gefasst. Für den Zusammenhang der Predigt dürfte die Tradition der *cura sui*, der ‚Sorge um sich‘, noch bedeutsamer sein, wie sie sich aus antiken Überlegungen zur ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (vgl. Plato, *Alcibiades maior I*, 128a 1–129a 10) insbesondere in der Stoa entwickelt. Bei Michel Foucault wird die integrative Kraft des Konzeptes deutlich, wenn er im historischen Überblick verdeutlicht, inwiefern in antiken Theorien der Selbstsorge sowohl Überlegungen zu geistiger Abstandnahme, Armut und Freierwerdung als auch „eine wahrhaft gesellschaftliche Praxis“ (Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt a. M. 1986, Bd. 3 (*Die Sorge um sich*), 71) begegnen. Vgl. ausführlicher ebd., 60–92 sowie die verwandte Darstellung bei Michel Foucault, *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82)*, aus d. Franz. v. Ulrike Bokelmann, Frankfurt a. M. 2009. Vgl. für einen historischen Überblick zu Theorien der Selbstsorge Wilhelm Schmid, „Selbstsorge“, HWPh IX, Basel/Darmstadt 1995, 527–535. Eckharts Aufruf der Tradition in der Bezeichnung *sorcsam* ist im Kontext der Predigt Q 86 insofern von besonderem Interesse, als der Text mancherorts als Zeugnis seiner Einbettung in die *cura monialium* gelesen wurde. Vgl. beispielsweise Volker Leppin, „Die Komposition von Meister Eckharts Maria-

Dieser wichtige Hinweis auf die Notwendigkeit einer Orientierung in Einfachheit führt Eckhart schließlich zu der für den Predigttext zentralen Interpretation der zweifachen Namensnennung Marthas in der Ansprache durch Jesus. Diese ist so auch in der Bibelstelle nachzuvollziehen und bringt die entscheidende Wende in der Darstellung der Predigt. Eckhart fragt nach der Bedeutung der zitierten Worte Jesu, nach der Bedeutung des *Marthâ*, *Marthâ*. Anhand der rhetorischen Figur der doppelten Anrede – und also in Bezug auf Martha – führt er dann den besonderen Zusammenhang weltlicher Bezüge und geistiger Abgeschiedenheit noch einmal ungewöhnlich deutlich aus: Mit der zweifachen Nennung Marthas beziehe sich Christus auf jene zwei Dinge, derer es bedürfe, um ‚zu Gott zu gelangen‘, also seelisch für die Einheit in Gott bereit zu sein. Martha fungiert hier nun, wohl gemerkt direkt anschließend an die eben geübte Kritik, als Exemplum gelassenen geistigen Lebens, dessen Bestimmung sich dezidiert aus der kreatürlich-menschlichen Erfahrungswelt speist, ohne sich aber in dieser zu verlieren. Die erste Nennung Marthas spreche auf ihre tugendhafte Vollkommenheit innerhalb der kreatürlichen Welt an, eine *volkomenheit zîtlicher werke*³⁴⁹. Marthas Sorge gelte den Dingen der Welt, ohne sich in diesen zu verstricken. Sie stehe, so führt Eckhart im Sinne der oben eingeführten Überlegungen zur geistigen Auseinandersetzung im *leben* mit dem Leben präzise aus, in der Welt *bei* und nicht *in* den dinglichen Zusammenhängen und sei demnach frei, ungehindert im tugendhaften Vollzug auch ihrer äußerlichen Tätigkeit:

Dâ von sprach er: ‚dû bist sorcsam‘, und meinte: dû stâst bi den dingen, und diu dinc enstânt niht in dir; und die stânt mit sorgen, die âne hindernisse stânt in allem irm gewerbe. Die stânt âne hindernisse, die alliu iriu werk rihtent ordenliche nâch dem bilde des ewi-

Martha-Predigt“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94 (1997), 69–83, hier 83: „Die Maria-Martha-Predigt ist ein Exempel der *cura monialium* Eckharts, ein Versuch vorsichtiger Korrektur des von ihm vorgefundenen Verhaltens. Dieser Zielrichtung entspricht die Gliederung in höchstem Maße, so daß die Predigt nicht nur als Quelle für die historische Situation, sondern auch als Kunstwerk gelten kann.“ Leppin bezieht sich in seinen Überlegungen positiv auf die Untersuchung Otto Langers (*Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie*, München 1987, bes. 225–230) und hebt diese „gegenüber einer lediglich Eckharts Stellung zur geistesgeschichtlichen Tradition thematisierenden Deutung“ (Leppin, „Die Komposition von Meister Eckharts Maria-Martha-Predigt“, 83) hervor. Gegenüber solchen Überlegungen ist die einseitige Interpretation der Texte Eckharts vor dem Hintergrund der Betreuung der Frauenklöster nachvollziehbar kritisiert worden. Vgl. bes. Loris Sturlese, „Meister Eckhart und die *cura monialium*: Kritische Anmerkungen zu einem forschungsgeschichtlichen Mythos“, in: Andrés Quero-Sánchez/Georg Steer (Hg.), *Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt*, Stuttgart 2008 (= Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 2), 1–16. Die in der Predigt Q 86 geübte Kritik an Marthas ‚Sorge‘ macht hier nicht zuletzt deutlich, dass jedes äußerliche Bemühen um seelische Vervollkommnung der Grundlegung in der geistigen Tätigkeit des Einzelnen aus dem *wesen* Gottes bedürfe.

³⁴⁹ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 484. Vgl. zur doppelten Namensnennung Quint, „Kommentar zu Predigt 86“, DW III, 479.

*gen liehtes; und die liute stânt bî den dingen und niht in den dingen. Sie stânt vil nâhe und enhânt es niht minner, dan ob sie stüenden dort oben an dem umberinge der êwicheit.*³⁵⁰

In der geistigen Abstandnahme zur kreatürlichen Welt steht Martha demnach frei in der Welt als einer Welt göttlicher Wirklichkeit. Die zweite Namensnennung bezieht sich für Eckhart entsprechend auf die vollkommene Bereitschaft Marthas zur Erlösung. Martha besitze *allez, daz dâ hæret ze êwiger sælde*³⁵¹. Damit ist, so machen auch die folgenden Überlegungen noch einmal deutlich, die Grundlage für eine seelische Vervollkommnung Marthas auch im Sinne der Gelassenheitslehre Eckharts als einer geistigen Abstandnahme und eines Einlassens auf das Wirken Gottes gegeben.

Die folgenden Ausführungen gelten noch einmal der Erläuterung dieses für die Predigt zentralen Zusammenhanges. Der Mensch benötige, so stellt Eckhart dar, der äußeren wie der geistigen Tätigkeit innerhalb der zeitlichen Bezüge der Welt, die hier gegenüber den in Kapitel III.1 entfalteten Bestimmungen des *wirken* als *werk* und *gewerbe* voneinander unterschieden sind.³⁵² Die Auseinandersetzung mit der kreatürlichen Welt sowohl im äußerlichen Tun als auch in der ‚inneren‘ Bereitwerdung in geistiger Tätigkeit seien Teil der Bewegung in Gott:

*Einez ist, âne daz ich in got niht komen enmac: daz ist werk und gewerbe in der zît, und daz enminnert niht êwige sælde. Werk ist, sô man sich üebet von ûzen an werken der tugende; aber gewerbe ist, sô man sich mit redelîcher bescheidenheit üebet von innen.*³⁵³

Im Text sind hier – unter anderem in der besonderen Wortverwendung von *gewerbe*³⁵⁴ – erneut die äußere und geistige Tätigkeit eng verbunden, betont Eckhart doch mit der folgenden Angabe einer zweiten Möglichkeit, zu Gott zu

³⁵⁰ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 485.

³⁵¹ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 485.

³⁵² Vgl. auch Quint, „Kommentar zu Predigt 86“, DW III, 479: „Zugleich meinte Christus mit der zweimaligen Nennung Marthas, daß sie in der Vollkommenheit zeitgebundenen Wirkens stand und dabei nicht beeinträchtigt wurde in ihrer ewigen Seligkeit durch die Dinge, mit denen sie umging, die sie aber nicht in sich hereinkommen ließ, da sie nicht von außen her ‚Werke‘ vollführte, sondern von innen her ihr Wirken, das Eckhart ein *gewerbe* nennt, frei und unbehindert durch die Dinge, entfaltete.“

³⁵³ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 485. Vgl. zu dem für die Konzeption Eckharts entscheidenden Zusammenhang von geistiger Bereitwerdung und äußerem Wirken noch Mieth, „Predigt 86“, 170–171: „Selbstverständlich handelt es sich hier zunächst um das innere Werk, die Ausrichtung des eigenen Werdens auf das Wirken Gottes; das ‚vernunfterhellte Wirken in der Zeit‘ ist hier aber so wenig wie auch sonst bei Eckhart ausgeschlossen, denn es meint ja das bindungsfreie Wirken in der Schöpfung.“ Mieth setzt auf die hier problematisierte Trennung einer äußeren und ‚inneren‘ Erlebenswelt.

³⁵⁴ Der Terminus bezeichnet hier wie gesagt die geistige Tätigkeit Marthas gegenüber ihrem *werk* in der äußeren Welt. Etwas anders wird *gewerbe* von Eckhart beispielsweise in der Predigt *Videns Iesus turbas* (Q 72) verwendet, wo auf das *gewerbe niderr dinge* (DW III, 240) Bezug genommen ist. Anders als in Q 86 ist dort aber von äußerlichen Bezügen deutlich Abstand genommen. Die Formulierung *werk und gewerbe* scheint in Q 86 zudem einmalig.

finden, noch einmal die Notwendigkeit der geistigen Haltung *innerhalb* der äußeren Gegenwart. Der Gedanke ist bekannt: Die Haltung der Gelassenheit, das *hoch bekanntnisse* des Tugendhaften, speist sich für Eckhart aus einer lebendigen geistigen Auseinandersetzung mit der kreatürlichen Welt. Im Sinne dieser Lehre überführt Eckhart hier deshalb die genannten *werk* und *gewerbe* in die Perspektive des Geistigen, die die Perspektive des abgeschiedenen Menschen ist. Von der zeitlichen Bestimmtheit der äußerlichen Welt gelte es, in der geistigen Tätigkeit frei zu werden und sich derart auf die dynamische Weise der göttlichen, lebendigen Wahrheit im eigenen Wesen einzulassen. Wer unvermittelt im Einflussbereich dieses göttlichen Geistes stehe, wer aus dessen ‚Licht‘ heraus wirke, sei auch innerhalb noch bestehender zeitlicher Bezüge geistig von Gott erfüllt und darin frei:

Daz ander mittel daz ist: blöz sîn des selben. Wan dar umbe sîn wir gesetzet in die zît, daz wir von zîtlichem vernünfftigen gewerbe gote næher und glîcher werden. Daz meinte ouch sant Paulus, dô er sprach: ‚læset die zît, die tage sint ûbel‘. ‚Die zît læsen‘ ist, daz man âne underlâz mit vernünffticheit ûfgâ in got, niht nâch bildelicher underscheidenheit, mër: mit vernünfftiger lebelicher wârheit. [...] Daz meinte ouch Kristus, dô er sprach: ‚gât, die wile ir daz lieht hât‘; wan, swer dâ wûrket in dem liehte, der gât ûf in got, vri und blöz alles mittels: sîn lieht ist sîn gewerbe, und sîn gewerbe ist sîn lieht.³⁵⁵

Die Betonung der geistigen Bewegung aus zeitlichen Lebensbezügen macht hier schließlich explizit die Bedeutung der Tugendhaftigkeit als Haltung *im Leben* deutlich. Nicht die Distanzierung *nach bildelicher underscheit*, sondern das unmittelbare menschliche Handeln in *vernünfftiger lebelicher wârheit* qualifiziert den gelassenen Menschen. Dieser theoretischen Überlegung entspricht die Deutung der doppelten Namensnennung Marthas, aber auch die weitere Darstellung der Zusammenhänge, die die Frage einer solchen lebensgebundenen Tugendhaftigkeit anhand der schon eingeführten Handlungsdarstellungen umsetzt.³⁵⁶ Als Beispiel kann dem Prediger nur eine Figur dienen, die innerhalb der bespro-

³⁵⁵ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 485–486. Vgl. zur positiven Wendung des göttlichen *lieht* hier gegenüber seiner Verbindung mit der Kritik an der Kontemplation oben, 158, Anm. 333.

³⁵⁶ Die Predigt zeichnet sich nicht zuletzt aufgrund der eindrücklichen Darstellung der Einheit gelassenen Lebens anhand eben dieser Figuren aus. Die Frage ‚guten Lebens‘, wie sie in der Darstellung des Verhältnisses der Schwestern und ihrer Handlungen diskutiert wird, ist untrennbar mit den Möglichkeiten menschlichen Lebens und damit der Darstellung der handelnden Figuren im Text verbunden. Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich dabei besonders auf die konzeptionellen Implikationen des Textes, ohne Momente einer solchen Darstellung aus dem Blick zu verlieren. Unter anderem anhand einer Analyse der Figur der Heiligen Elisabeth in Q 32 wird darüber hinaus die Frage nach spezifischen Semantisierungsstrategien narrativer Darstellungen im folgenden Kapitel aufgegriffen. Vgl. die Ausführungen in Kapitel IV.1.1 sowie allgemeiner zum Verhältnis konzeptueller Überlegungen und narrativer Darstellung in den Texten Eckharts Kapitel VI, 213. Vgl. zu exemplarisch handelnden Figuren als „Schnittstelle zwischen Text und außerliterarischer Welt“ Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 22–45, bes. 24.

chenen Lebensbezüge steht. Seine Überlegungen führt Eckhart deshalb zurück auf das Beispiel der vollkommenen Martha, anhand deren exemplarischer Lebensbezüge er die Frage eines ‚Weges‘ in die Gelassenheit in einer kunstvollen Verschränkung der narrativen Ebene mit konzeptuellen Überlegungen in der Predigt darstellt:

Alsô stuont diu liebe Marthâ. Dâ von sprach er ze ir: ‚des einen ist nôt‘, niht zwei. Ich und dû, einstunt umbevungen mit êwigem liehte, ist einez, und zwei-einez ist ein brinnender geist, der dâ stât ob allen dingen und under gote an dem umberinge der êwicheit. Der ist zwei, wan er âne mittel got niht ensihet. Sîn bekennen und sîn wesen oder sîn bekennen und ouch des bekantnisses bilde diu enwerdent niemer ein. Sie ensehent got, wan, dâ wirt got geistic gesehen, vrî von allen bilden. Einez wirt zwei, zwei ist ein; lieht und geist, diu zwei ist ein in dem umbevange êwiges liehtes.³⁵⁷

Das Handeln Christi und Marthas, so insbesondere die dialogische Auseinandersetzung um die Notwendigkeit der Zweieinheit – der Lebensweise jeder Figur in sich, aber auch einer Einheit von Jesus (*ich*) und Martha (*dû*) ebenso wie von Prediger (*ich*) und Rezipierendem (*dû*) – lässt hier die Einheit der Tugendhaften im Raum des Figurendialogs, aber auch der Predigtsituation selbst präsent werden: ‚des einen ist nôt‘, niht zwei. Gegenüber dem eingewordenen *Ich*, das *Du* ist und darin *einez*, steht schließlich der wiederholte Bezug auf Paulus mit *sîn*, der nicht in der unmittelbaren Einheit mit Gott steht: *Sîn bekennen und sîn wesen oder sîn bekennen und ouch des bekantnisses bilde diu enwerdent niemer ein*. In einer Unbestimmtheit des menschlichen Geistes durch kreatürliche Vorstellungen aber, einer Einheit *vrî von allen bilden*, erfüllt sich für Eckhart die Zweieinheit der Lebensweisen des Äußeren und Geistigen. Das Licht Gottes und der Geist der menschlichen Figuren sind dann eins. Das anhand der Lebensweise der Kontemplation zuvor negativ konnotierte Licht Gottes ist hier positives Bild der Wirklichkeit Gottes: *Einez wirt zwei, zwei ist ein; lieht und geist, diu zwei ist ein in dem umbevange êwiges liehtes*. Insbesondere Martha steht in dieser Darstellung, so fasst schon Niklaus Largier den Gedanken, „in ihrem Grund über der trinitarischen Entfaltung der Gottheit in der absoluten Einheit“³⁵⁸. Es ist ihre abgeschiedene Einfachheit, die über die dynamische³⁵⁹ Bewegung in geistiger Tä-

³⁵⁷ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 486.

³⁵⁸ Largier, „Kommentar“, EW II, 745.

³⁵⁹ Auf ähnliche Weise fasst Shizuteru Ueda den Gehalt der Darstellung, wenn er mit Blick auf die Figur der Martha und die Parallelen der Überlegungen Eckharts zur Konzeption im Zen-Buddhismus ausführt: „Im Leben ‚ohne Gott‘ in diesem Sinne verbindet Eckhart das Nichts der Gottheit unmittelbar mit seiner Auffassung der *vita activa* in der alltäglichen Welt- und Lebenswirklichkeit. In seiner charakteristischen Auslegung der Perikope von Maria und Martha (Lc 10,38–42) sieht Eckhart die Vollkommenheit in Martha, die zur Bewirtung der Gäste in der Küche arbeitet, nicht aber in Maria, die zu Jesu Füßen sitzt und seiner Rede zuhört. Martha arbeitet in der Küche. In der Küchenarbeit vollzieht sich der Durchbruch, in dem Gott als Nichts in der Gottheit in Martha konkret gegenwärtig ist. Wir sehen also bei Eckhart eine strukturierte Dynamik, nämlich: durch die radi-

tigkeit als *brinnender geist* und damit über die überzeitliche Einheit mit Gott in dieser Tätigkeit, über ein gelassenes *wesen* aus dessen *wirken* heraus entscheidet.

dri wege in got

Seine Überlegungen zur Einheit und Einfachheit des in Gott ruhenden Menschen – hier gefasst in der Figur der Martha – weitet Eckhart dann zu einer Darstellung möglicher ‚Wege‘ in Gott. Eckhart bestimmt drei solcher ‚Wege‘ – die Seele kenne, so formuliert er, *dri wege in got*³⁶⁰. Der erste dieser *wege* führt nach

kale Verneinung zurück zum uranfänglichen Wesensgrund und von dort wieder in die *vita activa*, in die Welt- und Lebenswirklichkeit zurück. Diese Dynamik möchten wir als die Zusammengehörigkeit von Verneinung und Bejahung, von Nichts und dem Hier-Jetzt der Gegenwart, bezeichnen.“ (Shizuteru Ueda, „Ohne Warum‘ bei Meister Eckhart und im Zen“, in: Regina D. Schiewer (Hg.), *Meister Eckhart – interreligiös*, Stuttgart 2016 (= Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 10), 75–85, hier 80) Ueda übersieht, dass eine ähnliche Bewegung auch für die Darstellung der Figur Marias gesehen werden kann, indem der eigentliche Ausgangspunkt des ‚Weges‘ in die Gelassenheit in der geistigen Abstandnahme und Offenheit der Figuren liegt. Er ergänzt seine Überlegungen aber treffend auf anderer Ebene, die dem hier entwickelten Gedanken einer Einheit geistig tätigen Lebens in den Darstellungen Eckharts entspricht: „Das wäre Eckharts Lösung der damaligen Glaubenskrise, die im Zeichen des Aristotelismus einerseits und im Zeichen der Armut des apostolischen Lebens in der religiösen Volksbewegung andererseits steht.“ (ebd.)

³⁶⁰ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 487. Die Dreiteilung erinnert an das neuplatonische Schema dreier Wege der seelischen Vervollkommnung, wie es bei Origenes und später Pseudo-Dionysius Areopagita entwickelt ist, der eine Dreiteilung des Kirchenwesens bestimmt. Auf der grundlegenden „Reinigung“ der menschlichen Seele in der *via purgativa* der Liturgen beruhe die „Erleuchtung“ des menschlichen Verstandes in der *via illuminativa* der Priester, auf die die Einung des menschlichen Willens mit Gott in der *via unitiva* der Hierarchen folgt. Vgl. Paul Rorem, „Die Aufstiegs-Spiritualität des Pseudo-Dionysius“, in: Bernard McGinn (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität*, Bd. 1 (*Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*), Würzburg 1993, 154–173, hier 161; Bezug nehmend auf Pseudo-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 6, 536D, 38–44. Vergleichbare Gedanken sind auch in der Drei-Wege-Lehre Bernhards von Clairvaux gefasst. Vgl. Bernhard von Clairvaux, *De gradibus humilitatis et superbiae* VII 19–20, in: *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. v. Gerhard B. Winkler (im Folgenden: SW), Bd. II, Innsbruck 1992, 72–74. Kurt Ruh weist zur Abgrenzung abendländischer Wege-Vorstellungen von der dionysischen Darstellung zutreffend auf eine ‚Schlichtheit‘ hin, die aus der fehlenden „Eingliederung in den hierarchischen, überpersönlichen geistigen Kosmos“ resultiere. „Auch bedingt“, so führt Ruh aus, „die ‚Wege‘-Vorstellung eine einzige Bewegung, die Weiteraufwärts-Bewegung; die niedersteigende Bewegung des Göttlichen, die *πρόοδος*, wird nicht mitgedacht. Dieser Verlust der Simultanität ist zugleich Verlust von innerer Dynamik.“ (Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. I (*Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchsteologie des 12. Jahrhunderts*), München 1990, 57). Ganz im Sinne einer solchen Dynamik betont Eckhart die Weglosigkeit gelassenen Handelns und der gegenwärtigen Einheit in Gott. Dietmar Mieth schließlich verbindet die Konzeption Eckharts mit der Unterscheidung der Lebensformen in *vita activa*, *vita contemplativa* und deren vermeintlicher Einheit bei Eckhart: „Welch wunderbares Stehen, draußen wie drinnen – diese Botschaft des „dritten Weges“, die sich auch sonst bei Eckhart findet („Fragte mich jemand: Bruder Eckhart, wann ginget Ihr aus dem Hause? So bin ich darin gewesen.“)

der Darstellung über die geistig tätige Auseinandersetzung mit der kreatürlichen Welt – Eckhart greift hier auf die zuvor erläuterte Bezeichnung der geistigen, aber noch in zeitlichen Bezügen bestehenden Tätigkeit als *gewerbe* zurück. In dieser ersten Lebensweise würde der Mensch *mit manicvaltigem gewerbe, mit brinnender minne in allen crêatûren got suochen*³⁶¹, er bleibe also vor allem deutlich seinen kreatürlichen Bezügen verpflichtet. Der zweite Ansatz dagegen ist für Eckhart ein ‚wegloser Weg‘, der den Menschen erhaben über die Zusammenhänge des weltlichen Daseins, über eigenmenschlichen Willen und eigene Vorstellungen sein lässt. Auch ein solcher ‚Weg‘ entbehre aber noch der Vollkommenheit, wie sie zuvor auch dem Tun Marias abgesprochen wurde. Wer den ‚weglosen Weg‘ geht, steht für Eckhart seiner Wesentlichkeit noch nach – eine These, die hier wie zuvor ohne weitere Begründung bleibt, mit Blick auf die Darstellung der Bindung Marias an ihr kontemplatives Tun aber nachvollziehbar wird: *Der ander wec, so führt Eckhart aus, ist wec âne wec, vri und doch gebunden, erhaben und gezucket vil nâch über sich und alliu dinc âne willen und âne bilde, swie aleine ez doch weseliche niht enstâ.*³⁶²

Wie in der Armutspredigt übersteigert Eckhart deshalb die Überlegungen zu verschiedenen ‚Wegen‘ in die Gelassenheit in einer Bestimmung eines dritten möglichen ‚Weges‘ zu Gott, der im Kern dem Gedanken aus Q 52, dem Gedanken eines göttlichen Ortes im Menschen, der gerade keiner mehr ist, entspricht.³⁶³ Dieser dritte ‚Weg‘ werde zwar als ‚Weg‘ bezeichnet, meine aber, noch über die Beschreibungsmöglichkeit der Weglosigkeit der zweiten Alternative hinaus, eine Art des Angekommenseins, ein „Zuhause-sein“³⁶⁴, das hier anhand der Bezeichnung *heime* verdeutlicht ist: *Der dritte wec heizet wec und ist doch heime.*³⁶⁵ Folgt man der schon angeführten Übersetzung Josef Quints als „Zuhause-sein“, dann wird deutlich: Hier wird, anders als auf den beiden zuvor dargestellten ‚Wegen‘, keine Distanz zurückgelegt, vielmehr ein ‚Ort‘ des Angekommenseins beschrieben. ‚Weg‘ und ‚Ziel‘ des Weges fallen in eins, ist doch der ‚Weg‘ selbst das beschriebene ‚Zuhause‘.

Wie bereits in den Überlegungen zur Abgeschiedenheit ist auch ein solches ‚Zuhause‘ mit üblichen Raumbestimmungen nicht zu fassen: Beschreibungen eines Weges von einem bestimmten ‚Hier‘ zum ‚Dort‘, auch von einem konkret

und die auch dem Hin und Her im selben Haus der Predigt 104 A entspricht, habe ich vielleicht in meinen bisherigen Interpretationen, ebenso wie die Rezipienten, zu wenig beachtet. Die ‚drei Wege zu Gott‘ sind nämlich nichts anderes als die *vita activa* (die Gottessuche im ‚Gewerbe‘ [negotium]; *vita contemplativa* (im Sinne der ekstatischen Kontemplation) und der „weglose Weg“, Eckharts eigenes Ideal der Einheit: *dâ enist niht denne einez.*“ (Mieth, „Predigt 86“, 169)

³⁶¹ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 486.

³⁶² Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 486.

³⁶³ Vgl. Kapitel III.1.4.

³⁶⁴ Übersetzung Josef Quints in DW III, 596.

³⁶⁵ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 487.

zu verortenden Leben in der kreatürlichen Welt zu einer vermeintlich fassbaren Stätte der Gelassenheit, werden in der syntaktischen Verbindung von *wec* und *heime* suspendiert. Anders als die beiden anderen genannten ‚Wege‘ steht für Eckhart allein dieser dritte ‚Weg‘, gleichsam als ‚Raum‘ des Unmittelbaren, vollständig außerhalb aller kreatürlichen Bezüge. Eckhart illustriert dies anhand einer Überlegung zu den Möglichkeiten, den dritten ‚Weg‘ sprachlich zu fassen: Was es heiße, durch Jesus Christus und Gottes Geist und Liebe auf diesen ‚Weg‘ geführt zu werden, wie es Jesus Martha für die Schwester Maria verheiße, sei unaussprechlich: *In got in disem wege geleitet mit sines wortes liehte und umbevangen mit ir beider geistes minne: daz ist über allez, daz man geworten mac.*³⁶⁶ Der ‚Weg‘ einer Transgression menschlicher Bezugssysteme und Vorstellungen wird hier auch sprachlich inszeniert: Von Gottes Wort zunächst geleitet, von seiner Strahlkraft zugleich aber umfassen – weglos demnach stehen hier beide, menschlicher und göttlicher Geist, in der verbindenden Liebe. Dies könne nicht in Worten zum Ausdruck gebracht werden – der dialektische Gegensatz von zielgerichteter Bewegung und geistigem Umfassen entzieht sich vielmehr der Vergegenständlichung und bleibt darin gerade als entscheidender Zusammenhang bestehen, finden sich doch auch keine Worte, die die besondere Zweieinheit über ihr dynamisches Verhältnis hinaus beschreiben ließen. Der Text, so ließe sich mit Susanne Köbele sagen, „tu[t] nichts anderes als diesen Zustand der Unabgeschlossenheit aufrechtzuerhalten“³⁶⁷, einen Zustand, der in der fortwährenden Bewegung zwischen *ich* und *dû* gerade deren Einheit präsent werden lässt. Die von Eckhart verwendete Bezeichnung *heime* lässt eine Verortung des gelassenen Menschen in dieser bewegten Einheit deutlich werden, eine Verortung aber, die gerade an keinen konkreten Ort zu binden wäre. Der Ort der Gelassenheit ist dezidiert bestimmt aus seiner Unbestimmbarkeit. *Heime* ist der Raum, in dem Martha wie Maria auf der Grundlage der Einheit ihr eigenes Wirken in der Gelassenheit zu entfalten wissen.³⁶⁸ Seine ‚Verortung‘ ergibt sich, so ist aus der Darstellung des Textes zu vermuten, aus der Wesentlichkeit des Einsseins mit Gott, in jenem eingangs zitierten Erfassen und Umfassen der transzendenten Wahrheit: *Der dritte wec heizet wec und ist doch heime, daz ist: got sehen âne mittel in sinesheit.*³⁶⁹

Einer näheren Bestimmung des dritten ‚Weges‘ enthält sich Eckhart konsequent, diesen Überlegungen entsprechend. An die Einführung eines ‚Zuhauses‘ in Gelassenheit schließt im Text vielmehr jenes Zitat an, das uns in die Über-

³⁶⁶ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 488.

³⁶⁷ Köbele, „*heilicheit durchbrechen*“, 161.

³⁶⁸ Vergleichbar und in der Terminologie des *heime* mit dem dort beschriebenen *hûs* verbunden ist die Darstellung der Figur der Heiligen Elisabeth in Q 32. Vgl. hierzu Kapitel IV.1.1.

³⁶⁹ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 487. Die Überlegungen zum unbestimmten ‚Raum‘ geistiger Tätigkeit, die in Eckharts Darstellungen zum Tragen kommen, können in Kapitel IV.2 ausführlicher nachvollzogen werden.

legungen zur Predigt Q 86 eingeführt hatte. Es stellt, so wird im Zusammenhang der Übersteigerung der Metapher der Weglosigkeit hier deutlich, den eigentlichen Höhepunkt der Gedankenführung der Predigt dar³⁷⁰ – einen Höhepunkt, in dem sich das Thema der Wahrheit Gottes dem Predigenden und den ‚Anwesenden‘ als umfassend erfassende Unbestimmtheit mitteilt:

*Nû lose wunder! Welch wunderlich stân ûze und innen, begrifen und umbegrifen werden, sehen und sîn diu gesiht, enthalten und enthalten werden: daz ist daz ende, dâ der geist blîbet mit ruowe in einicheit der lieben êwicheit.*³⁷¹

Die enorme Bedeutung der Aussage scheint der Text den in ihm entworfenen Rezipierenden zunächst in der Apostrophe eindrücklich verdeutlichen zu wollen: *Nû lose wunder!* Das Zitat wendet hier zudem die bisherige Beschreibung einer Erfülltheit des Menschen aus Gott zu einer Darstellung des Zusammenspiels aktiver und ‚passiver‘ Momente, zu einem Zusammenhang ‚tätiger Untätigkeit‘ demnach, indem die verwendeten Verbformen jeweils in aktiver wie passiver Form in paralleler Syntax verbunden werden – als *begrifen und umbegrifen werden* sowie *enthalten und enthalten werden*. Die dialektische Verbindung erinnert an die Darstellung des Zusammenhanges einer ‚weglosen‘ Führung durch Gott, die es als sprachlich unfassbare dennoch zu erfassen galt. Eigenes *sehen* korrespondiert hier entsprechend mit gegebenem *sîn*, eine Klammer der Überzeitlichkeit göttlicher Gegenwart im *stân*³⁷² und *bliben* umfasst den Komplex, der die Einheit des menschlichen im göttlichen Geist auch hier als Einheit der Transgression zwischen immanentem Sein und transzendtem Wesen, als dialektische Bewegung im ‚Ort‘ göttlicher Ruhe zum Ausdruck bringt.

³⁷⁰ Vgl. in ähnlicher Weise Leppin, „Die Komposition von Meister Eckharts Maria-Martha-Predigt“, der „aufgezeigt hat, daß die ‚drei Wege zu Gott‘ ein Zentrum bilden, zu dem die Aufwertung der Marthafigur hinführt, während gleichsam nach diesem Aufstieg im korrespondierenden Abstieg der Lernprozeß Mariens insinuiert wird“ (Mieth, „Predigt 86“, 166).

³⁷¹ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 488. Die Eleganz dieser Formulierung hat wie der Rest der Predigt wenig mit dem zu tun, was Günter Stachel als „redundant, gedanklich schlecht, sprachlich unschön“ (Günter Stachel, „Stammt Predigt 86 ‚Intravit Iesus in quoddam castellum‘ von Meister Eckhart?“, in: *ZfdA* 125 (1996), 392–403, hier 402) bezeichnet. Die Predigt Q 86 wird hier, entgegen der Analyse Stachels, mit Dietmar Mieth und Alois Haas, als von Eckharts Hand angesehen, auch weil die von Stachel bescheinigte „erhebliche inhaltliche und stilistische Differenz“ (393) nicht nachvollziehbar erscheint. Vgl. zur Frage der Echtheit 155, Anm. 325.

³⁷² Dietmar Mieth führt zur Metaphorik des Stehens für die Figur der Maria Magdalena in Q 55 zutreffend aus: „Das ‚Stehen‘ steht hier gleichsam für die Durchlässigkeit für Gott. Ähnlich wie in Predigt 86 gehört zum Stehen die Nähe zu Gott. [...] Die ‚stehende‘ Martha und die ebenfalls ‚ganz nahe‘ stehende Maria – das ist zugleich Empfängnis und Demut auf der einen Seite (im Bilde des Sitzens besser ausgedrückt), und Gerichtetheit in das Werden aus dem Wirken andererseits.“ (Mieth, „Predigt 86“, 171) Was Mieth nicht eigens thematisiert, ist das Moment der Aktivität in der äußerlichen ‚Untätigkeit‘ des Stehens, dessen es bedarf, damit die Stehende, bildlich gesprochen, nicht ‚umfällt‘, sich also nicht von der Haltung der Gelassenheit entfernt.

Eine solche Darstellung lässt dabei, wie beschrieben, kalkuliert offen, was Eckhart mit dem dritten ‚Weg‘ in Gelassenheit genau anspricht. Es finden sich hier anders als in den vorangegangenen Beschreibungen keine konzeptionellen Überlegungen zu besonderen, mit der Gelassenheit verbundenen Lebensweisen oder Tätigkeiten. Anders als in anderen Texten Eckharts stellt eine solche Klimax im Gedanken der Offenheit eines Lebens in Gelassenheit hier aber nicht zugleich den Schluss der Predigt dar. Vielmehr wendet Eckhart seine Überlegungen zu einem radikal bestimmungslosen ‚Zuhause‘ in Gott ein letztes Mal auf die Lebensweise der Martha an und führt so am Exemplum in seinem Lebenszusammenhang aus, was konzeptuell nicht weiter ausgeführt werden kann. Während die Überlegung einer notwendigen transgressiven Einheit von äußerem und geistigem Wirken, von menschlicher Tätigkeit und offenem Einlassen auf den ‚Weg‘ Gottes, die Möglichkeiten herkömmlicher Beschreibungsformen übersteigt, kann sie in der Figur und der Beschreibung des exemplarischen Handelns repräsentiert sein.

Eckhart betont zunächst, die oben beschriebene Sorgfalt Marthas *bei* den Dingen sei als ebenso wertvoll anzusehen wie andere Wege, sich mit Gott zu einen: *diu liebe Marthâ und mit ir alle gotes vriunde stânt mit der sorge, niht in der sorge, und dâ ist daz zîtlich werk als edel als dehein vüegen in got.*³⁷³ Der Vergleich von äußerer und kontemplativer Tätigkeit steht bei diesen Ausführungen dabei erneut deutlich im Raum: Wie eine Verstrickung in sinnhafte Erfahrungen zu begrüßen sei, wenn eine solche Verstrickung von ihrer Reflexion begleitet werde, so sei auch jede äußere Tätigkeit in der kreatürlichen Welt als edel zu begreifen, insofern der Handelnde zu seiner Kreatürlichkeit jenen beschriebenen Abstand finde, der ihn auch im äußeren Leben in Gelassenheit stehen lasse. Eine solche Haltung sei dem süßen „Wohlgefühl“³⁷⁴ in der Kontemplation vorzuziehen. Insbesondere das Spiel mit den Präpositionen, die die Verortung in einem Handlungsumfeld im Sinne der Abgeschiedenheitslehre thematisieren und präzise bestimmen, macht hier sowohl die Einbettung Marthas in der Welt, im unmittelbaren Umfeld (*bi*) den Dingen, als auch ihre geistige Abstandnahme innerhalb dieser Bezüge (*niht in*) deutlich. Eckhart bestimmt die Haltung der Martha entsprechend, von einer Deutung der tadelnden Worte Jesu ausgehend, als eine Haltung der Abgeschiedenheit. Er stellt fest, *daz si was wol mit den nidern sinnen betrüebet und bekümbert, wan si niht alsô verwenet stuont in geistes süeze. Si stuont bi den dingen, niht in den dingen; si stuont sunder und ez sunder.*³⁷⁵ Im Kontext weiterer Aussagen zu einem solch abgeschiedenen Wirken des Menschen in der

³⁷³ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 488. Quint und Largier weisen an anderer Stelle auf den Umstand hin, dass der Ausdruck *vriunde gotes* hier nicht im terminologischen Sinne einer Bezeichnung der Bewegung der Gottesfreunde zur Anwendung kommt. Vgl. DW III, 334, Anm. 138 und EW II, 743, Anm. 208,25.

³⁷⁴ Übersetzung Dietmar Mieths in Mieth, „Predigt 86“, 149.

³⁷⁵ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 488.

Welt fasst Eckhart dann zudem das Moment achtsamen Handelns, der vorherigen Darstellung Marthas entsprechend, als jenen Zusammenhang eines gegenwärtigen Einlassens auf immer neue Umstände des eigenen Tuns, der hier und zur Frage der dynamischen Bezugnahme des Menschen in der Gelassenheit in Kapitel III.1 bereits thematisch wurde. *Wizzentliche* zu wirken bedeute, so führt wiederum das *ich* des Predigenden aus, *daz man bevinde lebelicher wârheit mit lustiger gegenwürticheit in guoten werken*.³⁷⁶

Schwesterfiguren der Vervollkommnung

Es muss noch einmal betont werden, dass Eckhart im Verlauf der Predigt in der Figur der Martha, wie zuvor in Maria, verschiedene Haltungen zeichnet. Hatte Christus Martha zuvor auf die Gefahr aufmerksam gemacht, sich in der Sorge um die Schwester in Mannigfaltigkeit zu verlieren und sich dadurch nicht auf das Wirken Gottes in Einfachheit einlassen zu können, wird der Martha nun im Sinne der zuvor entfalteten ‚Wege‘-Lehre eine Haltung in Gelassenheit bescheinigt. Die Beobachtungen über die Möglichkeit sorgsam Handelns innerhalb der kreatürlichen Welt und die Bewusstheit dieses Handelns im Einlassen auf die Gegenwart Gottes sind dabei in ein enges Geflecht des „steten Wechsel[s] zwischen Textparaphrase und grundsätzlicher Erwägung“³⁷⁷ eingebunden. Dies dient der inhaltlichen Vorbereitung der Rezipierenden auf die Darstellung Marthas als Exemplum gelassenen Handelns, wie sie zum Abschluss der Überlegungen zu den drei ‚Wegen‘ erfolgt. Marthas Haltung wird, ausgehend von der doppelten Anrede Jesu, in ihrer Entwicklung dargestellt: Die erste Bewegung der Gelassenheit, das in Kapitel III.1 beschriebene *gelâzen hân*, hat Martha demnach in der Abstandnahme zu den äußerlichen Bezügen vollzogen. Auf der Grundlage dieser Haltung ist ihr dann zunächst möglich zu erkennen, woran es der Schwester in ihrem kontemplativen Zustand mangelt, nicht aber, sich vollständig dem Willen Gottes, in der zweiten Bewegung der Gelassenheit im *gelâzen sîn*, zu überantworten. Entsprechend verlangt sie in der kritisierten Weise danach, Maria in die eigene Lage zu versetzen und erkennt dabei laut Eckhart, dass Maria „noch nicht *wesentlich* dastand“³⁷⁸. Martha begehre, so der Kommentar des Textes zum Handeln der Figur, *daz ir swester in daz selbe gesetzet wûrde, wan si sach, daz si niht weseliche stuont*³⁷⁹. Die doppelte Anrede durch Jesus und die Erinne-

³⁷⁶ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 488. Eckhart ergänzt die Forderung danach, *wizzentliche* zu wirken, an gleicher Stelle um Ausführungen zur Notwendigkeit, *daz man wûrke ordenliche und redeliche*, also immer im Bezug auf das „Höchste“ (Übersetzung der Passage *daz in allen orten antwûrtet dem nâhesten* nach Josef Quint, vgl. DW V, 596) und bestmöglich (*daz man in der zît niht bezzers enbekenne*). Vgl. zur uneindeutigen Semantisierung von *lust* in der Predigt 158, Anm. 333 und 199, Anm. 449.

³⁷⁷ Leppin, „Die Komposition von Meister Eckharts Maria-Martha-Predigt“, 70.

³⁷⁸ Übersetzung Josef Quints in DW III, 597; Hervorhebung vom Übersetzer.

³⁷⁹ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 489.

nung an die zu erstrebende wesentliche Einheit mit Gott schließlich lässt Martha ihre kreatürliche Sorge offensichtlich aufgeben. Es ist nun zu lesen, Martha stehe – die Formulierung erinnert stark an das in den *Erfurter Reden* thematisierte *ledige gemüete* – in *hêrlîcher, wol gevestenter tugent und in einem vrien gemüete ungehindert von allen dîngen*³⁸⁰.

Nach einer kurzen Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von Willensaufgabe und Tugendhaftigkeit sowie quietistischen Konzeptionen, die der Darstellung der Martha in einer lebendigen Auseinandersetzung mit kreatürlichen Bezügen und Stimmungen entgegenstehen würden,³⁸¹ nimmt die Predigt schließlich eine im Textverlauf erstaunliche Wende. In einer Verschränkung dessen, was als Handeln der Martha eingeführt wurde und dessen, was die Weise Marias ausmachte, führt Eckhart nun auch eine Marienfigur der Gelassenheit ein. Zwar ist es weiterhin Martha, die auf bewusste Weise in der Welt handelt und auf der Grundlage ihres geübten tugendhaften Wesens und stetigen Bemühens auf ‚wesentliche Art‘ tätig ist. Ihr geistiges *gewerbe* bestimmt ihr *werk* in der Welt. Laut der Interpretation der Predigt durch Dietmar Mieth in der Reihe der *Lectura Eckhardi* trägt sie, insbesondere nach der Zurechtweisung durch Jesus und der damit vollzogenen Bewegung in die Gelassenheit, die „tätige Haltung (die ‚Tugend‘) des Gerechten, in der sich dieses Wirken nicht wie an einem Hindernis staut, sondern durch ihn hindurch fortsetzt“³⁸². Auch Maria findet nun aber, auf dem ‚Weg‘ der Tätigkeit der Martha, zu der *ihr* eigenen Wesentlichkeit und gerät so zu einer Schwesternfigur im eigentlichen Sinne: Die eingangs beschriebene Figur der Kontemplation sei, so führt der Text aus, nicht im eigentlichen Sinne Maria gewesen. Vielmehr habe es sich um eine Maria nur dem Namen, nicht aber dem Wesen nach gehandelt. Maria habe erst gelernt, die lebendige Gegenwart Gottes auch in ihrem Handeln zu erkennen und so in Einheit mit Jesus zu stehen, anstatt zu seinen Füßen zu ruhen.

Eine solche Maria sei, so führt Eckhart in der prominent gewordenen Formulierung aus, erst Martha gewesen, bevor sie zu jener vollendeten Form der Maria gefunden habe: *Mariâ was ê Marthâ, ê si Mariâ würde*. Auch die Syntax zeigt erneut, was inhaltlich insinuiert ist: Maria und Maria, Figur der Kontem-

³⁸⁰ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 489. Den Gedanken der zentralen Geisteshaltung formuliert indirekt auch Niklaus Largier in seinem Kommentar zur Werkausgabe, ohne dabei die Gleichberechtigung der vollendeten Figuren Maria und Martha und die Suspendierung der Lebensformendiskussion zu sehen. Vgl. Largier, „Kommentar“, EW II, 743.

³⁸¹ Vgl. für eine ausführliche Darstellung Mieth, *Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 195–198, bes. 196: „Eckhart begründet diese eindeutige Ablehnung der quietistischen Versuchung in der Maria-Martha-Predigt nun nicht wie in den Reden der Unterscheidung aus der ‚necessitas vitae‘, sondern aus der Fruchtbarkeit der Gottesgemeinschaft, deren Dynamik sich in die Wirksamkeit fortsetzen muss.“

³⁸² Mieth, „Predigt 86“, 160–161. Mieth fasst dies ungehinderte Wirken in der „aristotelischen Formel [des] *actus purus* – als ‚lauteres Wirken“ (ebd.).

plation und Figur der Einheit geistiger Tätigkeit, fassen die Schwester Martha in ihre enge Verbindung in der Epanalepse ein, die Alliteration der Anfangsilben *Ma-* verbindet alle drei Figuren zu einem klanglichen Ganzen, das dem einheitlichen Zusammenhang der hier beschriebenen Lebensweise entspricht.³⁸³ In der Folge kann Maria ebenso wie Martha als Exemplum auftreten, das in einem wesentlichen Verhältnis zu Christus, aber frei von eigenen emotionalen Zuständen steht. Maria sitzt nun nicht mehr *bî den vüezen* des Herrn, nicht mehr *bî luste und bî süeze*, sondern vollzieht ein gelassenes *leben*:

*Marthâ was sô weselich, daz sie ir gewerp niht enhinderte; werk und gewerp leitte sie ze ewiger sælde. Si wart wol etwaz gemittelt: ez stiuret wol edeliu natüre und stæter vlîz und vor genante tugende. Mariâ was ê Marthâ, ê si Mariâ würde; wan, dô si saz bî den vüezen unsers herren, dô enwas si niht Mariâ: si was ez wol an dem namen, si enwas ez aber niht an dem wesene; wan si saz bî luste und bî süeze und was allerêrst ze schuole gesetzet und lernete leben.*³⁸⁴

Die äußere und geistige Tätigkeit Marthas in der Welt, hier wie oben als *werk und gewerp* gefasst, befördert demnach die Bewegung auch Marias: Sie findet aus der geistigen Abstandnahme zur Schau ebenso zu tugendhafter Vervollkommnung und steht – so kann im Anschluss an das Spiel der Präpositionen in der Darstellung Marthas gedanklich ergänzt werden – *bî den dîngen*. Damit ist auch Maria

³⁸³ Die syntaktische Struktur greift dabei jene der doppelten Anrede *Martha, Martha* und deren Erläuterung durch Eckhart auf. Mit Blick auf die Reihenfolge der Namensnennungen hat Rainer Dillmann festgestellt: „Im ersten Abschnitt nimmt Maria die Innenposition ein und Marta umrahmt diese; im zweiten Abschnitt verhält es sich umgekehrt: Marta nimmt die Innenposition ein und Maria umfängt sie. Jede der beiden Schwestern umfängt die andere, und jede wird von der anderen umfassen.“ (Rainer Dillmann, „Zwei unzertrennliche Schwestern. Beobachtungen zur Einkehr Jesu im Haus der Marta und Maria (Lk 10,38–42)“, in: Ders./Hans Martin Weikmann (Hg.), *Nicht aufgrund von Brot allein wird leben der Mensch* (Mt 4,4). *Mystik und soziales Engagement*, Opladen/Farmington Hills (MI) 2009, 9–20, hier 12. Die anders gelagerte Diskussion, ob es sich bei der Formulierung *Mariâ was ê Marthâ, ê si Mariâ würde* um einen Fehler der Handschrift handle, ist zu Recht unter anderem von Niklaus Largier abgelehnt worden (vgl. EW II, 747; Bezugnehmend auf die Darstellung bei Quint, „Predigt 86“, DW III, 502, Anm. 50). Die hier angestellte Interpretation zeigt, dass der ‚Weg‘ Marias als Auseinandersetzung mit dem ‚Äußeren‘, also als ‚Weg‘ der Lebensweise Marthas, nachvollziehbar ist. Der Überlegung Quints, es müsse sich bei dem Bezug auf Martha um eine Figur handeln, die „wie Maria jetzt, einst auch zu Füßen des Herrn (in der Schule) gesessen hat und leben lernte“, ist nicht zuzustimmen. Quint selbst weist entsprechend darauf hin, dass „[d]avon [...] in der Predigt an keiner Stelle auch nur eine Andeutung zu finden“ sei. Gegen Quint ist der Darstellung Mieths (*Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 188) hier emphatisch zuzustimmen, der die „Einheit“ der schwesterlichen Lebensweisen „gewahrt“ sieht, insofern diese sich hinsichtlich ihrer Wesensbestimmtheit aus der Gelassenheit in Gott nicht unterscheiden. Largier nimmt zudem die Möglichkeit in den Blick, dass „Eckhart die mit dem Namen Maria gegebenen Möglichkeiten ausschöpft und zuerst die Gottesmutter Maria eint, die ja eigentlich – *an dem wesene* – die Verwirklichung der Martha ist, insofern sie Gott gebiert“ (EW II, 747).

³⁸⁴ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 491.

als tugendhaftes Exemplum im Sinne der Gelassenheit eingeführt, eine alleinige Bevorzugung Marthas und ihrer Handlungsweise ist in der Predigt nicht mehr festzustellen,³⁸⁵ denn nicht Martha ist ja die Zielfigur der Alliteration, sondern Maria. Marthas ‚Weg‘, der der ‚Weg‘ der Abgeschiedenheit im ‚Zuhause‘ der kreatürlich-göttlichen Welt ist, wird so als integraler Bestandteil der Zweieinheit auch Marias dargestellt.

Noch einmal setzt Eckhart hier im Zusammenhang der Mariendarstellung aber auch einen deutlichen Schwerpunkt zugunsten der äußeren Tätigkeit des Menschen als Grundlage seines ‚Weges‘ in Gelassenheit: Der menschliche Bezug zur äußerlichen Tätigkeit ist für Eckhart nie aufzugeben, ein kontemplatives Leben kann der aktiven Tätigkeit in der äußeren Welt entsprechend nie vorzuziehen sein. Äußeres und geistiges Leben sind vielmehr notwendig eins, ebenso wie die Schwesternfiguren in einem notwendigen Bezug stehen. Die Ausformulierung des Gedankens am Schluss der Predigt bestätigt die bisherigen Darstellungen: *Nû wellent eteliche liute dar zuo komen, daz sie werke ledic sîn. Ich spriche: ez enmac niht gesîn.*³⁸⁶ Der äußeren Werke, so wird hier noch einmal betont, könne man nicht ledig sein. Jedes tugendhafte Handeln in der Welt beruht dabei aber auf der ‚Heiligung‘ des eigenen Wesens in der Haltung der Gelassenheit und damit auf jener Haltung der Einheit in geistiger Abstandnahme, die in der Predigt in der Einheit Marthas und Marias exemplarisch ist: *Sô die heiligen ze heiligen werdent, danne allerêrst vâhent sie ane, tugende ze wûrkenne, wan danne samement sie hort êwiger sælde.*³⁸⁷ Wieder erinnert die Formulierung an die *Erfurter Reden*, wo der Gedanke, dass das fragliche Moment der Tugendhaftigkeit nicht im äußeren Tun, sondern in der Haltung des Handelnden zu sehen sei, so pointiert formuliert war: *Niht engedenke man heilicheit ze setzenne ûf ein tuon; man sol heilicheit setzen ûf ein sîn, wan diu werk enheiligent uns niht, sunder wir suln diu werk heiligen.*³⁸⁸ In der gelassenen Maria in Q 86 wendet sich der Zusammenhang von wesenhafter Haltung und Tun dann aber auch in ganz konkrete Handlungen der Figur: Auf der Grundlage ihrer geübten Seele ‚dient‘ Maria schließlich Gott, indem sie, ganz dem dominikanischen Lebensentwurf entsprechend, die christliche Lehre verbreitend das Land bereist und so geistige Tätigkeit und äußeres Wirken exemplarisch zur Einheit eines christlichen Lebens verbindet. Die Figur ist dann wirkliche ‚Schwester‘ der Martha, sie ist ein Exemplum der Einheit gelassenen Handelns in und aus Gott, eines Lebens geistiger Tätigkeit innerhalb weltlicher Bezüge.

³⁸⁵ Anders bspw. Alois Maria Haas, der eine „extreme Bevorzugung der Martha durch Meister Eckhart“ sieht (Haas, „Die Beurteilung der Vita contemplativa und activa in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts“, 102).

³⁸⁶ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 492.

³⁸⁷ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 492.

³⁸⁸ Meister Eckhart, RdU 4, DW V, 198. Vgl. 111 und die Ausführungen zur Bezeichnung der *heilicheit* ebd., Anm. 187.

III.3.2 Grundlage der Darstellung: Diskurs der Lebensformen

Die Predigt Q 86 ist, so macht der Versuch einer textchronologischen Wiedergabe deutlich, wiederholt mit theoretischen Überlegungen Eckharts durchsetzt, welche fest mit der Darstellung der Figurenhandlung verwoben sind. Zwar scheint der Aufbau des Textes zunächst, wie Josef Quint beklagt, nur „schwer erkennbar“³⁸⁹. Die Darstellung und Einordnung der Lebensweisen Marthas und Marias gebe Eckhart „Anlaß zu mehreren Abschweifungen [...], die jedoch in fließendem Übergang in jene Ausführungen eingelassen“³⁹⁰ seien. Wie die bisherigen Überlegungen gezeigt haben, orientiert sich Eckharts Darstellung aber an einem zentralen Thema, das hier in der Frage geistiger Bewusst- und Freiwerdung innerhalb der Welt gesehen ist. Diese Auseinandersetzung ist deutlich mit einer zweiten wichtigen Diskussion, genauer der Frage nach dem Verhältnis der Lebensformen, verbunden. Der Themenkomplex geistiger Abgeschiedenheit, Offenheit und Tätigkeit bildet hier aber den eigentlichen Rahmen. Eckharts Überlegungen zu einer wesentlichen Einheit gelassenen Lebens und damit auch seine Verhandlung des Verhältnisses der Lebensformen können nicht zur Darstellung gebracht werden, ohne auf diesen Zusammenhang Bezug zu nehmen.

Die Forschung zur Predigt Q 86 hat sich zunächst eingehend mit jener zweiten Frage nach dem Verhältnis aktiven und kontemplativen Lebens beschäftigt, wie es in den Schwestern Maria und Martha und in dem Postulat einer Einheit der Lebensformen im Text repräsentiert ist.³⁹¹ Tatsächlich nimmt Eckhart deutlich Bezug auf Konzeptionen, die in der entsprechenden Darstellung im Lukasevangelium sowie in der antiken Philosophie angelegt sind. Den wohl umfassendsten Einblick in diese konzeptionellen Zusammenhänge gibt die eingangs bereits genannte Untersuchung Dietmar Mieths zur *Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*.³⁹² An zentrale Eckpunkte des Diskurses sei an dieser Stelle aber kurz erinnert, um die nachfolgenden Überlegungen verständlich werden zu lassen.

Antike Grundüberlegungen

Schon in Platons *Politeia* findet sich die Unterscheidung verschiedener Lebensformen, wenn Platon den idealen Staat als ein von Philosophen regiertes Gemeinwesen vorstellt, in der das aktive politische Leben der Sphäre theoretischer

³⁸⁹ Quint, „Predigt 86“, DW III, 479.

³⁹⁰ Quint, „Predigt 86“, DW III, 479.

³⁹¹ Vgl. gegenüber den hier angestellten konzeptionellen Überlegungen für eine Darstellung der sozialgeschichtlichen Konsequenzen eines solchen Einheitsideals der Lebensformen im „Maria/Martha-Leben“ Martina Wehrli-Johns, „Maria und Martha in der religiösen Frauenbewegung“, in: Kurt Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986, 354–367, hier 355.

³⁹² Vgl. 52, Anm. 2. Vgl. auch Mieth, *Meister Eckhart*, 192–196.

Betrachtung untergeordnet wird. Die Philosophenherrscher unterscheiden sich von den übrigen Bürgern des Staates aufgrund ihres Wissens um die Idee des Guten, die hinsichtlich ihrer Unbestimmbarkeit, Überzeitlichkeit und Unerfassbarkeit durch den menschlichen Geist den aristotelischen Gottesbegriff vorwegnimmt. In ihrem Streben nach der göttlichen Wahrheit, in welchem sie „das sich immer gleich und auf dieselbe Weise Verhaltende fassen können“³⁹³, verfügen in Platons Schrift allein die Philosophen über eine wahrhaft tugendhafte Haltung und die Fähigkeit, Einsicht in die leitende Idee guten Handelns zu erlangen.³⁹⁴ Das qualifiziert sie zu Anführern im Staat und privilegiert sie den übrigen Ständen gegenüber. Die verschiedenen Lebensweisen werden also in ein hierarchisches Verhältnis gesetzt. Eindrücklich wird dies beispielsweise in Formulierungen des Sokrates gezeigt, wenn Staatsmänner von „leerer Einbildung und Ansehen ohne Einsehen aufgeblasen“³⁹⁵ erscheinen, deren Handeln von „unbegrenzten Hoffnungen“³⁹⁶ geleitet ist. Der Philosoph dagegen wird als Figur vorgestellt, die dem Politiker „ganz bescheiden sich naht und ihm die Wahrheit sagt, daß Einsehen und Vernunft nicht in ihm ist, deren er doch bedarf, und daß diese nicht zu erwerben ist, wenn man nicht dienen will um den Besitz“³⁹⁷. Auch im

³⁹³ Plato, *Res Publica* VI, 484 b: ἐπειδὴ φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι. Die Übersetzung der *Politeia* folgt der Ausgabe Platon, *ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Der Staat*, bearb. v. Dietrich Kurz, griech. Text v. Émile Chambry, dt. Übers. v. Friedrich Schleiermacher, hg. v. Gunther Eigler (= Platon, Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Bd. 4), Darmstadt 1971, 469.

³⁹⁴ Vgl. zu diesen Zusammenhängen beispielhaft Plato, *Res Publica* VI, 484 c–d: Ἦ οὐν δοκοῦσὶ τι τυφλῶν διαφέρειν οἱ τῶ ὄντι τοῦ ὄντος ἐκάστου ἐστερημένοι τῆς γνώσεως, καὶ μηδὲν ἐναργὲς ἐν τῇ ψυχῇ ἔχοντες παράδειγμα, μηδὲ δυνάμενοι ὥσπερ γραφῆς εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες κάκεισε αἰεὶ ἀναφέροντές τε καὶ θεώμενοι ὡς οἷόν τε ἀκριβέστατα, οὕτω δὲ καὶ τὰ ἐνθάδε νόμιμα καλῶν τε πέρι καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν τίθεσθαι τε, ἐὰν δέη τίθεσθαι, καὶ τὰ κείμενα φυλάττοντες σφῆζειν. Scheiermacher (469–470) übersetzt: ‚Dünken dich nun wohl die besser als Blinde zu sein, die, in der Tat der Erkenntnis eines jeden, was ist, beraubt und kein anschauliches Urbild [von irgendetwas] in der Seele habend, auch nicht vermögen, wie Maler, indem sie auf das Wahrhafteste sehen und von dorthin alles, auf das genaueste achtgebend, übertrügen, auch das hier Gesetzliche und Schöne in Bezug auf Recht und Unrecht entweder zu verzeichnen, wenn es erst verzeichnet werden soll, oder auch das Bestehende hütend zu erhalten?‘

³⁹⁵ Plato, *Res Publica* VI, 494 d: καὶ ἐπὶ τούτοις ὑψηλὸν ἔξαρειν αὐτόν, σχηματισμοῦ καὶ φρονήματος κενοῦ ἄνευ νοῦ ἐμπιπλάμενον. Übersetzung Friedrich Schleiermacher, 499.

³⁹⁶ Plato, *Res Publica* VI, 494 c: ἄρ’ οὐ πληρωθήσεσθαι ἀμηχάνου ἐλπίδος. Übersetzung Friedrich Schleiermacher, 499.

³⁹⁷ Plato, *Res Publica* VI, 494 d 4–7: Τῶ δὲ οὕτω διατιθεμένω ἐάν τις ἥρμα προσελθὼν τάληθῃ λέγῃ, ὅτι νοῦς οὐκ ἔνεστιν αὐτῷ, δεῖται δέ, τὸ δὲ οὐ κτητὸν μὴ δουλεύσαντι τῇ κτήσει αὐτοῦ, ἄρ’ εὐπετὲς οἶε εἶναι εἰσακούσαι διὰ τοσοῦτων κακῶν. Übersetzung Friedrich Schleiermacher, 500. In diesem Sinne einer vernunft- und damit theoriegeleiteten Tugendhaftigkeit erfüllt der Philosoph für Platon auch die hohe Forderung, sowohl praktisch als auch philosophisch fähig zu sein (vgl. Plato, *Res Publica* VI, 485 a). Das Gleichnis des Steuermannes in *Res Publica* VI, 488 a–489 a widerlegt dabei die gängige These von der „Unnützlichkeit“ (VI, 489 b; Übers. 483) der Philosophen.

Dialog *Theaitetos* bestätigt die Figur des Sokrates eine solche Sichtweise, hier mit dem Bezug auf die äußerlich bestimmte Muße (σχολή) als Zeit und Gelegenheit theoretischer Tätigkeit gegenüber dem Moment „drangvoller Hast“ im politischen, genauer hier juristischen Tun. Sokrates formuliert den Eindruck,

daß diejenigen, welche sich von Jugend auf an den Gerichtsstätten oder dergleichen aufhalten, im Vergleich mit denen, welche bei den Wissenschaften und in solchen Beschäftigungen erzogen werden, wie Knechte erzogen sind, im Vergleich mit Freien. [...] Insofern jenen das, was du eben nanntest, die Muße niemals fehlt, und sie ruhig mit Muße ihre Untersuchungen anstellen [...]. Die anderen aber reden teils immer im Gedränge [...]. So daß sie durch alles dieses zwar scharfsichtig gemacht werden und gewitzigt, [...] aber kleinlich und ungerade sind ihre Seelen.³⁹⁸

Der Darstellung Platons folgt insbesondere die aristotelische Beschreibung der Lebensformen. Aristoteles grenzt in der *Nikomachischen Ethik* das Leben der Philosophen in einem im βίος θεωρητικός von dem politisch Tätiger im βίος πολιτικός sowie von einer Orientierung auf die Befriedigung (leiblicher) Bedürfnisse im βίος ἀπολαυστικός ab. Während Platon in der *Politeia* die Philosophie als Bedingung einer rationalen Begründung von Herrschaft charakterisiert und die metaphysische Frage nach der Erkenntnis des Guten thematisiert, ist die aristotelische Konzeption stärker lebensweltlich orientiert: Mit der Aufwertung der dianoetischen Tugend der φρόνησις innerhalb der ethischen Konzeption wird in der *Nikomachischen Ethik* die auch bei Eckhart einschlägige Möglichkeit einer

³⁹⁸ Vgl. Plato, *Theaitetos* 172 c–173 a: καὶ πολλάκις μὲν γε δὴ, ὦ δαιμόνιε, καὶ ἄλλοτε κατενόησα, ἀτὰρ καὶ νῦν, ὡς εἰκότως οἱ ἐν ταῖς φιλοσοφίαις πολὺν χρόνον διατριψάντες εἰς τὰ δικαστήρια ἰόντες γελῶσι φαίνονται ῥήτορες. [...] Κινδυνεύουσιν οἱ ἐν δικαστηρίοις καὶ τοῖς τοιοῦτοις ἐκ νέων κυλινδούμενοι πρὸς τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ τῇ τοιαύτῃ διατριβῇ τεθραμμένους ὡς οἰκέται πρὸς ἐλευθέρους τεθράφθαι. [...] Ἡ τοῖς μὲν τοῦτο ὃ σὺ εἶπες αἰεὶ πάρεστι, σχολή, καὶ τοὺς λόγους ἐν εἰρήνῃ ἐπὶ σχολῆς ποιοῦνται. [...] οἱ δὲ ἐν ἀσχολίᾳ τε αἰεὶ λέγουσι [...]. ὥστ' ἐξ ἀπάντων τούτων ἔντονοι καὶ δριμεῖς γίνονται, ἐπιστάμενοι τὸν δεσπότην λόγῳ τε θωπεῦσαι καὶ ἔργῳ ὑπελθεῖν, μικροὶ δὲ καὶ οὐκ ὀρθοὶ τὰς ψυχάς. In der Übersetzung (nach der Ausg. Plato, *Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann*, bearb. v. Peter Staudacher, griech. Text v. Auguste Diès, dt. Übers. v. Friedrich Schleiermacher, hg. v. Gunther Eigler (= Platon, Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Bd. 6), Darmstadt 1970, 96–97) heißt es im Zusammenhang: „Deshalb, du ehrlicher Mann, habe ich schon oftmals und auch jetzt wieder bedacht, wie natürlich es zugeht, daß die, welche viele Zeit mit wissenschaftlichen Dingen hinbringen, wenn sie einmal in die Gerichtshöfe kommen, als Redner sich lächerlich machen. [...] Mir scheint, daß diejenigen, welche sich von Jugend auf an den Gerichtsstätten oder dergleichen aufhalten, im Vergleich mit denen, welche bei den Wissenschaften und in solchen Beschäftigungen erzogen werden, wie Knechte erzogen sind, im Vergleich mit Freien. [...] Insofern jenen das, was du eben nanntest, die Muße niemals fehlt, und sie ruhig mit Muße ihre Untersuchungen anstellen [...]. Die anderen aber reden teils immer im Gedränge [...]. So daß sie durch alles dieses zwar scharfsichtig gemacht werden und gewitzigt, und sich trefflich darauf verstehen ihrem Herrn mit Worten zu schmeicheln und mit der Tat zu dienen; aber kleinlich und ungerade sind ihre Seelen.“

Tugendübung in äußerlichen, hier politischen Kontexten thematisch.³⁹⁹ Dabei sieht aber wie Platon auch Aristoteles das höchste Ziel des Menschen und damit die höchste Möglichkeit verschiedener Lebensformen in der betrachtenden Tätigkeit der *θεωρία*. Dies hat zunächst mit jenen Bestimmungen zu tun, die bereits im Kontext der Überlegungen zur geistigen Tätigkeit der Intellekte⁴⁰⁰ entwickelt wurden: Die *θεωρία* ist bei Aristoteles verstanden als geistig freie Orientierung auf die Aktivität des *νοῦς*. Sie ist erfüllt allein aus der Bewegung durch den ‚unbewegten Beweger‘⁴⁰¹ und kennt keine ihr äußerlichen Ziele. Damit ist die theoretische Betrachtung, anders als beispielsweise jedes politische Handeln in seiner Orientierung auf weltliche Ehre, eine Tätigkeit um ihrer selbst willen. Sie entspricht in dieser Freiheit gegenüber äußeren Bestimmungen dem obersten Prinzip, dessen wesentliche Einfachheit gegenüber der physischen Vielfalt überlegen und dieser vorzuziehen ist. Auch der theoretisch tätige Mensch bedarf für Aristoteles keiner äußeren Dinge, mehr noch: Diese sind seiner Sache abträglich. Anderes gilt für die politische Lebensform, in der äußere Begebenheiten und tugendhaftes Handeln eng miteinander verknüpft sind. Aristoteles unterscheidet:

Nun bedarf sie [die politische Tätigkeit, A.K.] aber, um zu handeln, vieler Dinge und bedarf ihrer umso mehr, je größer und schöner ihre Handlungen sind. Der Betrachtende aber hat, wenigstens für diese Tätigkeit, keines dieser Dinge nötig, ja sie hindern ihn eher daran.⁴⁰²

Zugleich betont Aristoteles die immer gegebene Einbindung des Philosophen in weltliche Zusammenhänge. In der Passage wird entsprechend weiter ausgeführt, die politische Einbindung jedes Menschen thematisierend: „Sofern er [der philosophisch Tätige, A.K.] aber Mensch ist und mit vielen zusammenlebt, wird er auch wünschen, die Werke der ethischen Tugend auszuüben; so wird er denn

³⁹⁹ Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II 1, 1103 a 14–18: Διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὐσίας, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξησιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται. Olof Gigon (57) übersetzt: „Die Tugend ist also von doppelter Art, ethisch und verstandesmäßig. Die verstandesmäßige Tugend entsteht und wächst zum größeren Teil durch Belehrung; darum bedarf sie der Erfahrung und der Zeit. Die ethische dagegen ergibt sich aus der Gewohnheit; daher hat sie auch, mit einer nur geringen Veränderung, ihren Namen erhalten. Hieraus ergibt sich auch, daß keine der ethischen Tugenden uns von Natur gegeben wird.“ Vgl. zu den Bestimmungen der φρόνησις Aristoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 3–9 sowie zu Eckharts Überlegungen zu einer entsprechenden Haltung praktischer Klugheit in *verstantnisse* Kapitel III.3.3, 157, Anm. 330.

⁴⁰⁰ Vgl. Kapitel III, 56, 72 und 88.

⁴⁰¹ Vgl. zu den Begrifflichkeiten Kapitel III.1, 72.

⁴⁰² Aristoteles, *Ethica Nicomachea* X 8, 1178b 1–5: πρὸς δὲ τὰς πράξεις πολλῶν δεῖται, καὶ ὅσῳ ἂν μείζους ὡσι καὶ καλλίους, πλειόνων. τῷ δὲ θεωροῦντι οὐδενὸς τῶν τοιοῦτων πρὸς γε τὴν ἐνέργειαν χρεία, ἀλλ' ὡς εἰπεῖν καὶ ἐμποδία ἐστὶ πρὸς γε τὴν θεωρίαν. Übersetzung Olof Gigon, 447.

solcher Dinge bedürfen, um als Mensch unter Menschen zu leben.⁴⁰³ Eine deutlich hierarchische Ordnung ‚zugunsten‘ des philosophischen Lebens als eines von äußeren Bezügen gelösten Zusammenhanges und als Grundlage umfassender Einsicht bleibt aber auch hier bestehen, ist es doch kaum das erklärte Ziel des Philosophen, Mensch unter Menschen zu sein. Nur die theoretische Tätigkeit bedingt demnach, so macht Aristoteles hier direkt an die gerade aufgerufene Einbettung philosophischen Lebens in soziale Zusammenhänge deutlich, ein Leben in Glückseligkeit. Auch ist es ein Leben *allein* in solcher Glückseligkeit, welches hier als Folie für den vollendeten Menschen entworfen wird:

Auch an folgendem mag man sehen, daß die vollkommeneren Glückseligkeit eine betrachtende Tätigkeit ist. Von den Göttern glauben wir, daß sie die glücklichsten und seligsten Wesen sind. Aber was für Handlungen soll man ihnen beilegen? Etwa Handlungen der Gerechtigkeit? Wäre es aber nicht lächerlich, sie Verträge schließen und Depositen zurückerstatten zu lassen und dergleichen mehr? Oder Handlungen des Mutes, wobei sie vor Furchterregendem standzuhalten und Gefahren zu bestehen hätten, weil es schön ist, solches zu tun? Oder Handlungen der Freigebigkeit? Aber wem sollen sie geben? Es wäre ja absurd, wenn sie Geld oder dergleichen zu vergeben hätten. Was hieße ferner Mäßigkeit bei den Göttern? Es wäre doch ein plumpes Lob, daß sie keine schlechten Begierden hätten. So mögen wir nehmen, was wir wollen, alles, was zur Tugendübung gehört, muß als klein und der Götter unwürdig erscheinen. Und doch hat man immer geglaubt, daß sie leben, also tätig sind; denn niemand denkt, daß sie schlafen wie Endymion. Nimmt man aber dem Lebendigen jenes Handeln und noch viel mehr als das Schlafen, was bleibt dann noch außer dem Betrachten? So muß denn die Tätigkeit Gottes, die an Seligkeit alles übertrifft, eine betrachtende sein. Ebenso wird von den menschlichen Tätigkeiten diejenige die seligste sein, die ihr am nächsten verwandt ist. [...] Soweit sich demnach das Betrachten erstreckt, so weit erstreckt sich auch die Glückseligkeit, und den Wesen, denen das Betrachten in höherem Grade zukommt, kommt auch die Glückseligkeit in höherem Grade zu, nicht zufällig, sondern eben auf Grund des Betrachtens, das seinen Wert in sich selbst hat.⁴⁰⁴

⁴⁰³ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* X 8, 1178b 5–7: ἡ δ' ἀνθρωπός ἐστι καὶ πλείοσι συζῆ, αἰρεῖται τὰ κατὰ τὴν ἀρετὴν πράττειν· δεῖσεται οὖν τῶν τοιούτων πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι. Übersetzung Olof Gigon, 447.

⁴⁰⁴ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* X 8, 1178b 7–32: ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρητικὴ τις ἐστὶν ἐνέργεια, καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανεῖται. τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπελήφαμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι. πράξεις δὲ ποίας ἀπονεῖμαι χρεῶν αὐτοῖς; πότῃ τὰς δικαίας; ἢ γελοῖοι φανοῦνται συναλλάττοντες καὶ παρακατακαίας; ἢ γελοῖοι φανοῦνται συναλλάττοντες καὶ παρακαταθήκας ἀποδιδόντες καὶ ὅσα τοιαῦτα; ἀλλὰ τὰς ἀνδρείους ὑπομένοντας τὰ φοβερά καὶ κινδυνεύοντας ὅτι καλόν; ἢ τὰς ἐλευθερίους; τίνοι δὲ δώσουσιν; ἀποπον δ' εἰ καὶ ἔσται νόμισμα ἢ τι τοιοῦτον. αἱ δὲ σώφρονες τί ἂν εἶεν; ἢ φορτικὸς ὁ ἔπαινος, ὅτι οὐκ ἔχουσι φαύλας ἐπιθυμίας; διεξιούσι δὲ πάντα φαίνονται ἂν τὰ περὶ τὰς πράξεις μικρὰ καὶ ἀνάξια θεῶν. ἀλλὰ μὴν ζῆν γε πάντες ὑπελήφασιν αὐτοὺς καὶ ἐνεργεῖν ἄρα· οὐ γὰρ δὴ καθυδεῖν ὡσπερ τὸν Ἐνδυμίωνα. τῷ δὲ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλην θεωρίας; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη· καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὲ ἡ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη. σημείον δὲ καὶ τὸ μὴ μετέχειν τὰ λοιπὰ ζῶα εὐδαιμονίας, τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἐστερημένα τελείως. τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις,

Die hierarchische Stufung verschiedener Lebensformen ist demnach deutlich: Glück findet der Mensch im Leben genau so weit, wie er sich der theoretischen Betrachtung widmet, ist doch das Betrachten auch selbsterfüllte Tätigkeit Gottes. Taten der Gerechtigkeit oder des Mutes, jede Form politischen Handelns demnach, wird demgegenüber als defizitär dargestellt. Schon für die platonischen wie aristotelischen Überlegungen muss dabei aber deutlich zwischen zwei Ebenen der Begrifflichkeit unterschieden werden: Auf der einen Seite handelt es sich jeweils um Beschreibungen und Hierarchisierungen äußerlich bestimmbarer Tätigkeitsformen der verschiedenen βίοι, auf der anderen Seite finden sich Bestimmungen des Wesens der θεωρία als überzeitliche Bewegung des betrachteten Gegenstandes wie des betrachtenden Geistes. Zwar gilt der βίος θεωρητικός gemeinhin als Lebensform äußerer Untätigkeit, ist er doch nicht mit alltäglichen Besorgungen oder den zielgerichteten Aktivitäten des politischen Lebens zu assoziieren. Die Bestimmung der θεωρία als aus der Bewegung des νοῦς erfüllten Tuns aber betont darüber hinaus gerade jenes wesentliche Tätigkeitsmoment der Betrachtung, das auch für die Konzeption Eckharts festgehalten wurde: Der betrachtende Mensch wird bei Aristoteles vom betrachteten ‚Gegenstand‘ des νοῦς ja immer geistig bewegt. Die lateinische Philosophie, die schon in Kapitel III.1 begegnete, formuliert die Zusammenhänge mit den Termini des *intellectus agens* und des *intellectus possibilis*, welche in einem Verhältnis der Bewegung in geistiger Tätigkeit zum bestimmenden Wesensmoment des Menschen geraten. Auch das mit der geistigen Tätigkeit zusammenhängende Streben des Menschen, wie es bereits von Platon in der Seelenlehre und der Bewegung zur Idee des Guten sowie später von Aristoteles in der Beschreibung des menschlichen Strebens nach Glück entwickelt wird,⁴⁰⁵ beinhaltet konzeptionell ein Moment der Bewegung.⁴⁰⁶ Dabei ist es, wie ebenfalls bereits gezeigt wurde, gerade diese in sich erfüllte Bewegung in höchster, geistiger Tätigkeit, die das theoretische Leben in den antiken Konzeptionen höherwertig erscheinen lässt. Die Betrachtung ist der Tätigkeit Gottes, die wesentlich einfache Bewegung ist, verwandt und darin hö-

ἐφ' ὅσον ὁμοίωμα τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει. τῶν δ' ἄλλων ζῶων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ, ἐπεὶ οὐδ' ἀμὴ κοινῶν θεωρίας. ἐφ' ὅσον δὲ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν, οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν· αὕτη γὰρ καθ' αὐτὴν τιμία. βηκὸς ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν· αὕτη γὰρ καθ' αὐτὴν τιμία. ὥστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις. Übersetzung Olof Gigon, 447–448.

⁴⁰⁵ So beispielsweise in der Bestimmung der Seele aus begehrendem (ἐπιθυμητικόν), muthaftem (θυμοειδές) und vernünftigem Seelenteil (λογιστικόν) bei Plato, *Res Publica* IV, 436a–b und 439d. Vgl. die Ausführungen Walter Haugs zum Zusammenhang philosophischer Seelenlehre mit Momenten der dionysischen Emanationslehre und deren Bearbeitung in der christlichen Tradition in Walter Haug, „Eckharts deutsches Predigtwerk: Mystische Erfahrung und philosophische Auseinandersetzung“, in: Ders., *Die Wahrheit der Fiktion. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Tübingen 2003, 521–537.

⁴⁰⁶ Vgl. auch die Ausführungen zum Streben der menschlichen Seele in Ruhe, Kapitel III.2.1.

herwertig. Der βίος θεωρητικός, jenes Leben in äußerer Untätigkeit, ist demnach schon hier als eine Daseinsform ‚tätiger Untätigkeit‘ konzipiert, die ihre wesentliche Bestimmung aus der sich in ihr vollziehenden, geistigen Tätigkeit erhält.

Christliche Konzeption

Das hierarchische Verhältnis verschiedener Lebensweisen, wie es in den klassischen antiken Konzepten in der Höherwertigkeit der θεωρία grundgelegt ist, wird in der christlichen Adaptation des Modells in der Unterscheidung der Lebensformen von *vita contemplativa* und *vita activa* aufgenommen. Während zuerst Clemens von Alexandrien in den *Stromateis* die antike Konzeption mit christlichem Gedankengut verbindet,⁴⁰⁷ ist es Origenes, der die Frage zu unterscheidender Lebensformen mit der auch bei Eckhart leitenden Maria-Martha-Episode aus dem Lukasevangelium verbindet. Origenes stellt hinsichtlich des Verhältnisses aktiven und kontemplativen Lebens, die Analogisierung Marias und Marthas mit den unterschiedenen Lebensformen etablierend, fest:

Es gibt gute Gründe dafür, daß Marta für die Tat, Maria aber für die Schau steht. Verlustig geht das tätige Leben des Geheimnisses der Liebe, wenn jemand Lehre und Ermahnung nicht auf die Schau ausrichtet. Denn beide, die Tat und die Schau, gehören zusammen. Genauer gesagt: Marta hat das Wort in ihrem Hause, das heißt ihrer Seele, nur auf leibliche Weise aufgenommen, Maria aber vernimmt es bereits geistlich, auch wenn sie ihm nur ‚zu Füßen‘ sitzt; sie, die das Kindliche schon abgestreift hat [...], hat die zur Einführung erteilte, von letzter Strenge noch absehende Belehrung schon hinter sich, aber zur vollkommenen Belehrung ist auch sie noch nicht gelangt. [...] Wie man sich auch mit der Geschichte befaßt, man wird finden, daß Marta zu irdisch ist und sich noch mit zu vielem abgibt, Maria dagegen sich ausschließlich der Schau und den Dingen des Geistes widmet.⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ Vgl. für eine umfassende Darstellung der Zusammenhänge mit einzelnen Textversionen Walther Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952, 403–432 und 449–609, bes. 549–50. Dietmar Mieth, dessen Darstellung die Überlegungen hier weiter folgen, verweist ebenfalls auf die Arbeit Völkers (Mieth, *Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 45).

⁴⁰⁸ Origenes, *Fragment 72 – Lk 10,38–42*, in: Origenes, *In Lucam homiliae. Homilien zum Lukasevangelium*, übers. und eingel. v. Hermann-Josef Sieben SJ, Bd. II, Freiburg/Basel/Wien u. a. 1992, 459–461. Im Griechischen (458–460 der gleichen Ausgabe) heißt es: Εικότως γοῦν ἐκθάβοις Μάρθαν μὲν εἰς τῆς πρᾶξις, Μαρῖαν δὲ εἰς τὴν θεωρίαν. συμπεριαιρεῖται γὰρ τῷ πρακτικῷ τὸ τῆς ἀγάτης μυστήριον, εἰ μὴ πρὸς τὸ θεωρεῖν ἔλθῃ τις τὸ διδάσκειν καὶ προτρέμειν ἐπὶ πρᾶξις. οὔτε γὰρ πρᾶξις οὔτε θεωρία ἄνευ θατέρου. πᾶλλον μὲν οὖν λεκτέον, ὅτι ἡ Μάρθα σωματικώτερον ὑπεδέξατο τὸν λόγον ἐν τῇ ἑαυτῆς οἰκίᾳ τῇ ψυχῇ, ἡ δὲ Μαρῖα πνευματικῶς ἤκουεν αὐτοῦ καὶ περὶ πόθας οὔσα, καθ' ὅ τὰ μὲν ἐν εἰσαγωγῇ κατ' οἰκονομίαν παραδιδόμενα τοῦ καταργήσαντος, τὰ τοῦ νηπιού' ἀφαιρεῖται, τὰ δ' ὡς τέλεια οὐκέτι. [...] διαφορῶς γὰρ ἐπιβάλλων εὐρήσεις Μάρθαν μὲν σωματικωτέρας καὶ, περὶ πόλλα' εἰλουμένην, Μαρῖαν δὲ τῇ θεωρίᾳ μόνῃ καὶ τοῖς πνευματικοῖς προσανέχουσαν.

Wichtig für die Interpretation ist zunächst die hier vorgenommene Analogisierung Marthas und Marias mit den entsprechenden Formen aktiven und kontemplativen Lebens. „Die Christus bewirtende Martha und die zu seinen Füßen sitzende Maria werden“, so bringt Niklaus Largier die Zusammenhänge der Tradition auf den Punkt, „zu allegor. Figuren der v. activa und der v. contemplativa.“⁴⁰⁹ Origenes betont zudem die notwendige Einheit der Lebensformen, wenn er auf die Ausrichtung tätigen Lebens auf die Schau Bezug nimmt. Anhand der biblischen Figuren werden hier aber nicht nur zwei Modelle christlichen Lebens und deren mögliche Einheit vorgestellt. Vielmehr tritt, wie Largier zutreffend ausführt, das „antike Ideal philos.-kontemplativer Autarkie in den Hintergrund zugunsten einer eschatolog. Spannung zw. Alltagspraxis und Beschauung“⁴¹⁰. Mit anderen Worten: Die Frage der Hierarchie von Lebensformen, wie sie bei Platon und Aristoteles grundsätzlich entwickelt ist, wird hier in das christliche Modell der Heilslehre integriert. Innerhalb der christlichen Strukturlogik eines das Schicksal des Menschen bestimmenden Gnadengottes gerät die Entscheidung für eine bestimmte Lebensform so zu dem über das Seelenheil des Menschen entscheidenden Moment: Nur wer die ‚rechte‘ Lebensform wählt, kann der göttlichen Gnade, des ‚Geheimnisses der Liebe‘ würdig sein.⁴¹¹ Die Lebensformen geraten zu Wegen zielorientierten Heilerwerbs, die sich gegenseitig ausschließen oder ergänzen, defizitär oder vollendet sein können. So macht Origenes anhand von Ausführungen zu den Figuren Maria und Martha nicht zuletzt deren Ungleichgewicht deutlich: Die Lebensform Marthas sei noch ‚kindlich‘ und bedürfe der Entwicklung hin zum geistigen Erleben. Auch Maria müsse ihre Seele erst zu geistiger Vollkommenheit führen, das allein kontemplative Leben wird als defizitär dargestellt. Das tätige Leben der Martha aber ist, anders als später bei Eckhart, in der Ausgangssituation der Argumentation nicht der Schau Marias vorgezogen. Jene Vorstufe seelischer Vollendung, die bei Eckhart zunächst Martha zugeschrieben ist, ist vielmehr in der Lebensweise Marias repräsentiert. Der Vorzug der Lebensformen ist hier eindeutig vergeben: Es ist für Origenes Maria, die das Wort Jesu „bereits geistlich“ vernommen hat.⁴¹² Die postulierte Einheit der

⁴⁰⁹ Niklaus Largier, „Vita activa/vita contemplativa“, LMA VIII, München 1997, 1752–1754, hier 1753.

⁴¹⁰ Largier, „Vita activa/vita contemplativa“, 1753.

⁴¹¹ Vgl. Mieth, *Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 69–70.

⁴¹² Eine solche Hierarchisierung der Lebensformen ist dabei nicht ausdrücklich in der Darstellung des Neuen Testaments begründet. Sie basiert vielmehr auf der Aufnahme und Instrumentalisierung der dargestellten antiken Konzeptionen in der christlichen Theologie als Teil der Eschatologie. Vgl. Mieth, *Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 46–47, der unter anderem Bezug nimmt auf Johannes Hessen, *Griechische oder biblische Theologie. Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*, 2. Aufl., München/Basel 1962: „Der Grund für die christliche Übernahme ist nicht im Neuen Testament zu suchen, sondern in der Begegnung und Auseinandersetzung der christlichen Theologen, vor allem der philosophisch geschulten Theologen, mit der griechischen Philosophie. In dieser Auseinandersetzung mußte die christliche Theologie um der Kommunikation wil-

Lebensformen stellt sich bei Origenes also aus einer Sukzession her, die zum kontemplativen Leben führt. „Verlustig“, so hatte Origenes den Gedanken unmittelbar vor dem Postulat einer Einheit der Lebensformen gefasst, „geht das tätige Leben des Geheimnisses der Liebe, wenn jemand Lehre und Ermahnung nicht auf die Schau ausrichtet.“

Die Umwendung einer solchen Hierarchisierung von aktiver und kontemplativer Lebensform nimmt nicht erst Eckhart in der Predigt Q 86 vor. Dietmar Mieth hat wiederholt auf diese Tatsache hingewiesen und im Zusammenhang Überlegungen von Augustinus und Thomas von Aquin angeführt. Augustinus⁴¹³ stellt eine Einheit aktiven und kontemplativen Lebens vor, die zur Vervollkommnung des kreatürlichen und geistigen Menschen notwendig sei. Im äußerlich tätigen Leben spiegelt sich für ihn das Moment diesseitiger Immanenz, in der Kontemplation das Moment des Transzendenten. Auf der Grundlage der Christologie, also der Annahme der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und der daraus resultierenden wesentlichen Einheit von Immanentem und Transzendentem auch im Menschen, versteht Augustinus aber beide Momente als integrale Bestandteile christlichen Lebens. Der *vita activa* und der *vita contemplativa* ordnet er entsprechend die Lebensform der christlichen *vita mixta* zu. Augustinus unterscheidet also, unter Verwendung der Bezeichnung des *otium* für das kontemplative Tun, drei Lebensformen: „die müßige [genus otiosum], die geschäftige [genus actuosum] und die aus beiden zusammengesetzte [ex utroque compositum]“⁴¹⁴. Wie Origenes und später Eckhart betont Augustinus damit die Möglichkeit christlichen Lebens in der Einheit der Lebensformen. Weder in äußerlichen noch kontemplativen Bezügen dürfe der Mensch dabei vollständig verstrickt sein und so jene Abstandnahme, die Eckhart im Konzept der Abgeschlossenheit fasst, außer Acht lassen. Sie ist es, die laut Augustinus

len in die Sprache der Gegner, die zugleich Sprache der hellenischen Umwelt war, übersetzt werden. [...] Wenn heute vor allem die Problematik der Verbindung von Christentum und hellenischer Denkweise gesehen wird, so darf nicht die geschichtliche Notwendigkeit dieser Integration übersehen werden.“

⁴¹³ Vgl. für eine ausführlichere Darstellung des Verhältnisses der Lebensformen bei Augustinus, auch im Zusammenhang mit dem Begriff des *otium*, Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah*, 278–295.

⁴¹⁴ Die Übersetzung folgt der Ausgabe Augustinus, *Vom Gottesstaat* XIX, 19, aus dem Lat. übertr. v. Wilhelm Thimme, eingel. und komm. v. Carl Andresen, 4. Aufl., München 1997, Bd. 2, 564. Im lateinischen Original (*De civitate dei* XIX, 19) heißt es im Zusammenhang: *Ex tribus vero illis vitae generibus, otioso, actuosus et ex utroque composito, quamvis salva fide quisque possit in quolibet eorum vitam ducere et ad sempiterna praemia pervenire, interest tamen quid amore teneat veritatis, quid officio caritatis inpendat. Nec sic esse quisque debet otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi, nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat Dei. In otio non iners vacatio delectare debet, sed aut inquisitio aut inventio veritatis, ut in ea quisque proficiat et quod invenerit ne alteri invidet.* Vgl. für eine ausführliche Darstellung des augustiniischen Kontemplationsbegriffes John Peter Kenney, *Contemplation and Classical Christianity. A Study in Augustine*, Oxford, UK/New York, 2013.

tinus zum christlichen Handeln am Nächsten, aber auch zur geistigen Tätigkeit befähigt. „Demnach darf“, so führt Augustinus nach der Übersetzung Wilhelm Thimmes aus, „niemand so müßig sein, daß er in seiner Muße das Wohl des Nächsten vergißt, aber auch nicht so geschäftig, daß er die geistliche Betrachtung versäumt“⁴¹⁵. Trotz der hier ausgewogenen Bewegung zwischen den Lebensformen, zwischen der ‚Muße‘ kontemplativen Tuns und den geschäftigen Kontexten äußeren Handelns, ist aber auch bei Augustinus deutlich zwischen den Sphären einer geistigen und einer äußeren Tätigkeit getrennt: Die Einheit der gleichberechtigten augustinischen Lebensformen ebenso wie die Einheit der hierarchischen Stufung bei Origenes basieren grundsätzlich weiterhin auf einer kategorialen Trennung von *vita activa* und *vita contemplativa*. Innerhalb ihrer Unterscheidung wird eine Einheit bei Augustinus dabei nicht durch eine Aufgabe der Kategorien, sondern durch die wiederholte Bewegung des Menschen zwischen beiden Lebensformen realisiert. Was Eckhart als Einheit der Transgression in verschiedenen Exempla geistiger Tätigkeit als inneren Zusammenhang geistigen und äußeren Tuns inszeniert, stellt sich bei Augustinus als eine Bewegung des ‚Sowohl-als-auch‘ dar: Es gilt, sowohl dem „Wohl des Nächsten“ in der *vita activa* gerecht zu werden als auch – zu anderer Zeit und an anderen Orten – die „geistliche Betrachtung“ in der *vita contemplativa* zu pflegen.

Bei Thomas von Aquin finden sich in der Aufnahme dieser augustinischen Konzeption verwandte Überlegungen. Auch er postuliert eine Einheit aktiven und kontemplativen Lebens, ohne dabei von einer Unterscheidung beider Sphären abzusehen. Hinsichtlich eines äußerlich ‚tätigen Lebens‘ unterscheidet Thomas in der *Summa Theologiae* zunächst die Formen der christlichen Unterweisung und Predigt vom Tun karitativer Ordensgemeinschaften, beispielsweise in der Krankenpflege und der Armenfürsorge. Auf der Grundlage einer Bestimmung des gesellschaftlichen Nutzens christlichen Lebens zieht Thomas in seinen Ausführungen dann jene Orden anderen vor, die aus der Kontemplation gewonnenes Wissen an ihre Umgebung vermitteln, also die geistige mit jener ersten Form äußerer Tätigkeit verbinden. Ein solches Leben zwischen den Lebensformen ist für Thomas dann „der einfachen Beschauung vorzuziehen“. Eine Beschränkung des Handelns auf karitatives Tun, welches sich unabhängig von seinem geistigen Gehalt zu bewähren wüsste, wertet Thomas aber auch gegenüber einem rein kontemplativen Leben ab. All diese Aspekte zusammenführend sagt Thomas:

Demnach ist zu sagen, daß die Aufgabe des tätigen Lebens eine doppelte ist. Eine, welche aus der Fülle der Beschauung fließt, wie die Lehre und die Predigt. Deshalb sagt auch Gregor, daß es ‚von den vollkommenen Männern, die von ihrer Beschauung zurück-

⁴¹⁵ Augustinus, *Vom Gottesstaat* XIX, 19; Übersetzung Wilhelm Thimme, 564–565. Vgl. Augustinus, *De civitate dei* XIX, 19: *Nec sic esse quisque debet otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi, nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat Dei.*

kehren, heißt: Sie strömen die Erinnerung an eine Lieblichkeit aus [...]. Und das ist der einfachen Beschauung vorzuziehen. Denn, wie es besser ist, zu erleuchten, als nur zu leuchten, so ist es auch größer, das in der Beschauung Empfangene an andere weiterzugeben, als bloß der Beschauung zu leben. – Eine andere Aufgabe des tätigen Lebens aber besteht ganz und gar in äußerer Beschäftigung wie Almosengeben, Flüchtlinge beherbergen und anderes dergleichen. Diese Werke sind geringer als die Werke der Beschauung, außer im Falle der Not. So nehmen also die höchste Stufe unter den Orden jene ein, die zum Lehren und Predigen bestimmt sind. [...] Die zweite Stufe aber nehmen jene ein, die auf die Beschauung ausgerichtet sind. – Die dritte Stufe dann jene, welche sich äußerer Tätigkeit widmen.⁴¹⁶

Thomas formuliert im Sinne dieser Überlegungen schließlich nicht zuletzt die seiner Meinung nach zentrale Aufgabe geistlicher Orden. Diejenigen Gemeinschaften, welche ihm höherwertig erscheinen und hierarchisch höher stehen, sollten sich damit beschäftigen, zu kontemplieren und das in der Kontemplation Geschaute in der angedachten Weise an andere weiterzugeben. Für Thomas ist es „größer, das in der Beschauung Empfangene an andere weiterzugeben, als bloß der Beschauung zu leben“ – *maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari*.⁴¹⁷ Es ist diese thomasische Überführung der *contemplatio* in ein tätiges Predigerleben, welche auch die dominikanische Lebensweise und damit das Verständnis Eckharts entscheidend prägt. Die *vita activa*, darin liegt die Besonderheit der Konzeption bei Thomas und schließlich des dominikanischen Lebens, ist hier „als notwendiger intellektueller Ausdruck der v. contemplativa begriffen“⁴¹⁸. Thomas begründet dabei die Vorrangigkeit einer Verbindung von

⁴¹⁶ Die Übersetzung der *Summa* wird zitiert nach der Deutschen Thomas-Ausgabe: Thomas von Aquin, *Die deutsche Thomas-Ausgabe (Summa theologica)*, übers. v. Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands u. Österreichs, vollst., ungekürzte dt.-lat. Ausg., hg. v. Katholischen Akademikerverband, Salzburg/Leipzig (Graz/Wien/Köln), 1933 ff., bisher 36 Bde. u. 2. Erg.-Bde. (im Folgenden: STh), hier Bd. 24, 217. Vgl. Thomas, *Summa theologiae* II.II q. 188 a. 6 co: *Sic ergo dicendum est quod opus vitae activae est duplex. Unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et praedicatio. Unde et Gregorius dicit, in V Homil. super Ezech., quod de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur, memoriam suavitatis tuae eructabunt. Et hoc praefertur simplici contemplationi. Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari. Aliud autem est opus activae vitae quod totaliter consistit in occupatione exteriori, sicut eleemosynas dare, hospites recipere, et alia huiusmodi. Quae sunt minora operibus contemplationis, nisi forte in casu necessitatis, ut ex supra dictis patet. Sic ergo summum gradum in religionibus tenent quae ordinantur ad docendum et praedicandum. [...] Secundum autem gradum tenent illae quae ordinantur ad contemplationem. Tertius est earum quae occupantur circa exteriores actiones.* Die Texte des Thomas von Aquin werden zitiert nach der *Editio Leonina, Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M.*, edita cura et studio fratrum praedicatorum, Rom 1882 ff.

⁴¹⁷ Thomas, *Summa theologiae* II.II q. 188 a. 6 co. Im Zusammenhang heißt es hier: *Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari.*

⁴¹⁸ Largier, „Vita activa/vita contemplativa“, 1754.

Kontemplation und Predigerwesen gegenüber dem ‚rein‘ aktiven Leben aus der kontemplativen Verbindung mit Gott heraus. Insofern die Liebe Gottes erstrebenswerter sei als die Liebe des Menschen, sei jedes Tun, „was geradewegs zur Liebe Gottes gehört“⁴¹⁹, anderen Handlungen vorzuziehen. Gemeint ist hier das Tun der Kontemplation, das hier als ein Tun des *otium sanctum* benannt wird. Die *vita contemplativa* ist dabei als ein Leben äußeren Rückzuges gedacht, bestimmt Thomas sie doch als Dasein außerhalb kreatürlicher Bezüge⁴²⁰ und referiert anhand des Beispiels Jesu Christi auf die besonderen Möglichkeiten geistiger Sammlung, auf ein Leben außerhalb von Zerstreungen und dem Ehrstreben der Gesellschaft, in körperlicher Erholung und Gebet: „Christi Tat“, so führt Thomas aus, „ist unsere ‚Lehre‘. Als Beispiel für die Prediger, nicht immer öffentlich aufzutreten, zog der Herr sich darum dann und wann von der Menge zurück.“⁴²¹ Auch und gerade innerhalb des christlichen Lebens in der Einheit der

⁴¹⁹ Im Zusammenhang heißt es in STh 23, 231–232: „Wurzel des Verdienstes ist die Liebe. Während nun die Liebe in der Neigung zu Gott und dem Nächsten besteht [...], ist die Liebe zu Gott an sich verdienstlicher als die Nächstenliebe [...]. Darum ist das, was geradewegs zur Liebe Gottes gehört, aus seiner Art heraus verdienstlicher als das, was geradewegs zur Nächstenliebe um Gottes willen gehört. Nun aber gehört das beschauliche Leben geradewegs und unmittelbar zur Liebe zu Gott. Augustinus sagt nämlich: ‚Heilige Muße‘, nämlich die des beschaulichen Lebens, ‚sucht die Liebe zur Wahrheit‘, nämlich zur göttlichen Wahrheit, welcher das beschauliche Leben am mächtigsten nachstrebt [...]. Das tätige Leben hingegen ist geraderenwegs auf die Nächstenliebe hingeeordnet, weil es ‚bekümmert ist um mannigfache Dienste‘ (Lk 10,40). Und darum ist das beschauliche Leben aus seiner Art heraus höheren Verdienstes als das tätige.“ Vgl. Thomas, *Summa theologiae* II.II q. 182 a. 2 co: *Respondeo dicendum quod radix merendi est caritas, sicut supra habitum est. Cum autem caritas consistat in dilectione Dei et proximi, sicut supra habitum est, diligere Deum secundum se est magis meritorium quam diligere proximum, ut ex supra dictis patet. Et ideo illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere quam id quod directe pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplativa directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei, dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod otium sanctum, scilicet contemplativae vitae, quaerit caritas veritatis, scilicet divinae; cui potissime vita contemplativa insisit, sicut dictum est. Vita autem activa ordinatur directius ad dilectionem proximi, quia satagit circa frequens ministerium, ut dicitur Luc. X. Et ideo ex suo genere contemplativa vita est maioris meriti quam activa.*

⁴²⁰ Vgl. Thomas, *Summa theologiae* III, q. 40 a. 1 ad. 2: *Ad secundum dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, vita contemplativa simpliciter est melior quam activa quae occupatur circa corporales actus, sed vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quae solum contemplatur, quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis.* In der Übersetzung nach der deutschen Thomas-Ausgabe heißt es: „Das beschauliche Leben steht schlechthin höher als das tätige, das sich mit leiblichen Werken beschäftigt. Jenes tätige Leben jedoch, in dem man durch Predigt und Belehrung das in der Betrachtung Geschaute anderen mitteilt, steht noch höher als ein rein beschauliches Leben; denn ein solches Leben setzt bereits die Fülle der Beschauung voraus. Deshalb hat Christus ein solches Leben erwählt.“

⁴²¹ Vgl. Thomas, *Summa theologiae* III, q. 40 a. 1 ad. 3: *Ad tertium dicendum quod actio Christi fuit nostra instructio. Et ideo, ut daret exemplum praedicatoribus quod non semper se darent in publicum, ideo quandoque dominus se a turbis retraxit. Quod quidem legitur fecisse propter tria. Quandoque quidem propter corporalem quietem. Unde Marci VI dicitur*

Lebensformen denkt Thomas also den dezidierten Rückzug von weltlichen Bezügen. Das Beispiel des Gottessohnes dient dem Aquinaten aber auch dazu, die notwendige Einbindung des tätigen Lebens im Predigerwesen in weltliche Kontexte erneut herauszuheben. Christus, so betont Thomas, habe seine göttliche Natur im menschlichen Dasein vermittelt, indem er sich unter die Mitmenschen begeben und sich im tugendhaften Handeln, im Bewirken von Wundern und in der Predigt ausgezeichnet habe.⁴²² Die Tätigkeit der Beschauung bleibt für Thomas dabei aber auch deswegen der zentrale Bestandteil geistigen Lebens, weil in ihr die Möglichkeit einer Annäherung an das zukünftige Seelenheil gesehen ist. So formuliert Thomas pointiert: „Das beschauliche Leben ist eine gewisse Vorstufe der zukünftigen Seligkeit.“⁴²³

quod dominus dixit discipulis, venite seorsum in desertum locum, et requiescite pusillum. [...] Quandoque vero causa orationis. Unde dicitur Luc. VI, factum est in illis diebus, exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei. [...] Quandoque vero ut doceat favorem humanum vitare. Unde super illud Matth. V, videns Iesus turbas ascendit in montem, dicit Chrysostomus, per hoc quod non in civitate et foro, sed in monte et solitudine sedit, erudit nos nihil ad ostentationem facere, et a tumultibus abscedere, et maxime cum de necessariis disputare oporteat. Die Übersetzung in STh 27, 138–139 führt aus: „Christi Tat ist unsere Lehre. Als Beispiel für die Prediger, nicht immer öffentlich aufzutreten, zog der Herr sich darum dann und wann von der Menge zurück. Das geschah, wie wir lesen, aus drei Gründen: Bisweilen, um der leiblichen Ruhe zu pflegen. Daher heißt es Mk 6, 31, daß der Herr zu Seinen Jüngern sagte: ‚Folget Mir an einen einsamen Ort und ruht ein wenig aus. [...]‘ – Bisweilen auch, um zu beten: ‚In jenen Tagen begab Er sich auf einen hohen Berg, um zu beten, und verbrachte die ganze Nacht im Gebet mit Gott‘ (Lk 6, 12). [...] – Manchmal aber, um uns zu belehren, wie wir der Gunst der Menschen ausweichen sollen. Daher sagt Chrysostomus zu der Stelle: ‚Als Jesus die Menge sah, stieg Er auf einen Berg‘ (Mt 5, 1): ‚Dadurch, daß Er nicht auf dem Marktplatz einer Stadt, sondern auf einsamer Bergeshöhe ruhte, lehrte Er uns, nichts um der Menschen willen zu tun und uns aus dem Getriebe zurückzuziehen, vor allem dann, wenn man über das eine Notwendige sprechen muß.“ Die Argumentation der Christusbachfolge findet sich insbesondere bei Gregor dem Großen. Vgl. Gregor der Große, *Homiliarum in Ezechielem* I, 2, 19–20.

⁴²² Vgl. Thomas, *Summa theologiae* III, q. 40 a. 1 ad. 1: *Ad primum ergo dicendum quod Christus per humanitatem suam voluit manifestare divinitatem. Et ideo, conversando cum hominibus, quod est proprium hominis, manifestavit omnibus suam divinitatem, praedicando et miracula faciendo, et innocenter et iuste inter homines conversando.* STh 27, 138 führt aus: „Christus wollte durch Seine Menschheit Seine Gottheit offenbaren. Deshalb verkehrte Er in menschlicher Weise mit den Menschen und offenbarte ihnen Seine Gottheit, indem Er predigte, Wunder wirkte und ein Leben in Unschuld und Gerechtigkeit unter ihnen führte.“

⁴²³ STh 23, 230. Vgl. im Original Thomas, *Summa theologiae* II.II q. 182 arg. 2: *Praeterea, vita contemplativa est quaedam inchoatio futurae felicitatis.* Zwar betont Thomas zugleich den Wert weltlichen Tuns gegenüber der Kontemplation, wenn dieses im Einzelfall ebenfalls der Orientierung auf den Willen Gottes dient. Vgl. ebd.: *Potest tamen contingere quod aliquis in operibus vitae activae plus meretur quam alius in operibus vitae contemplativae, puta si propter abundantiam divini amoris, ut eius voluntas impleatur propter ipsius gloriam, interdum sustinet a dulcedine divinae contemplationis ad tempus separari.* In der Übersetzung heißt es: „Jedoch kann im einzelnen es manchen geben, der mehr Verdienst hat in den Werken des thätigen Lebens, wie ein anderer in denen des beschaulichen; wie z. B. wenn

Zur Darstellung Eckharts: Geistige Wirklichkeit

Es wird deutlich, dass es für Thomas wie für Augustinus bei einer Privilegierung der *vita contemplativa* gegenüber den Bezügen äußerlich tätigen menschlichen Lebens bleibt, wenn es um die Möglichkeit der Erfülltheit christlichen Lebens sowie das Erlangen menschlichen Seelenheils geht. Die Besonderheit der Darstellung Eckharts, wie sie unter anderem in der Predigt Q 86 nachvollzogen werden kann, ist demgegenüber in einer Aufhebung der antiken Hierarchisierung der Lebensformen und ihrer christlichen Instrumentalisierung in der Heilslehre sowie in in einer Betonung des geistigen Gehalts christlichen Lebens in *allen* Lebensweisen zu sehen. Vorstellungen einer Höherwertigkeit, die Annahme einer Sukzession christlichen Lebens hin zum Kontemplativen oder Beschreibungen von äußerlichen Abgrenzungen und Wechselbewegungen zwischen Lebensformen in der *vita mixta* werden bei Eckhart überwunden. Eckhart gewinnt in der Distanzierung von derartigen Beschreibungsmustern und Zweckbestimmungen vielmehr die Möglichkeit, von einer *echten* Einheit christlichen Lebens auszugehen: Das kritische Moment der seelischen Vervollkommnung des Menschen liegt für Eckhart weder in einem äußerlichen Rückzug von der Welt zu einem ‚rein‘ kontemplativen Leben noch in einer Einheit einzeln bestimmbarer und zu verbindender Lebensformen, deren Umsetzung sich dezidiert auf eine zukünftige Heilserwartung richtet. Entscheidend ist hier vielmehr die Grundlegung jeglichen Handelns in der Haltung der immer gegenwärtigen Gelassenheit, aus der sich die Tugendhaftigkeit des christlichen Menschen speist. Eckharts Darstellungen suspendieren letztlich die Frage nach zu unterscheidenden Lebensformen und deren Verhältnis: Weil in der Gelassenheit das Moment geistiger Tätigkeit in Unbestimmtheit entscheidend ist, ist hier christliches Leben von *jedem* Menschen und in *jedem* Handeln – und nicht erst in der Einheit ausgezeichneter Tätigkeitsformen – zu verwirklichen.

Die Thematisierung geistiger und christlicher Tätigkeit in diesem neuen Sinne bedingt dabei aber natürlich eine dezidierte Auseinandersetzung Eckharts mit der vertrauten Frage nach dem Verhältnis der Lebensformen. So ist insbesondere die Darstellung in Q 86 klar innerhalb des Diskurses aktiven, kontemplativen und christlichen Lebens zu verorten. Schon der intertextuelle Bezug auf die legendarischen Figuren der Maria und Martha bettet die Predigt in den Diskurszusammenhang ein. Die Bildsprache des Textes ist entsprechend eindeutig: Die den Worten Jesu zu dessen Füßen andächtig lauschende Maria wird

jemand wegen überfließender Liebe zu Gott, damit Gottes Wille geschehe und Gottes Ehre genügt werde, es duldet, für eine Zeit der süßen Betrachtung sich zu enthalten.“ Ein wichtiger Unterschied dieser Überlegung zur Konzeption Eckharts liegt aber in ihrer Zielorientierung, hier auf das Erlangen der Liebe Gottes hin, welche Eckhart in der Abgeschlossenheit ablehnt. Auch öffnet Eckhart die Überlegung einer Einbindung geistiger Tätigkeit in verschiedene Lebenskontexte grundlegender, insofern er gerade in weltlichen Kontexten die Grundlage der Ausbildung und Bewährung der Gelassenheit sieht.

dem aktiven Tun der Schwester zunächst gegenübergestellt. Lebenserfahrung und karitatives Wirken Marthas werden ausführlich auch in ihrer eigenen Bedeutung thematisiert. Dietmar Mieths Erstaunen über die Nichtbeachtung dieser Zusammenhänge kann demnach getrost geteilt werden: „Es ist mir unverständlich“, so betont Mieth, „wie der Bezug zu Aktion-Kontemplation, welcher der Maria-Martha-Perikope als automatische Referenz unterstellt werden muß, zumal bei deren figürlicher Bedeutung für die Spiritualität, von Interpreten gelegnet werden kann.“⁴²⁴

Mit Blick auf die dargestellten, beispielhaften Eckpunkte des Diskurses wird aber auch verständlich, inwiefern die Darstellung der Lebensformen sich in der Darstellung ihrer Einheit in Eckharts Predigt Q 86 in deutlicher Weise von den bisherigen Positionen abgrenzt: Konzeptionelle Unterscheidungen von Lebensformen dienen Eckhart hier der Figurenkonstruktion, im Sinne einer Grundlage für Beschreibungen und darstellerische Abgrenzungen, ohne dabei selbst einen normativen Gehalt aufzuweisen. Die Exemplarität christlichen Lebens wird im Text Eckharts so nicht in Ausführungen zu Bestimmung und Einheit der Lebensformen, sondern im gelassenen Handeln der Figuren in der Einheit geistiger Tätigkeit im Leben repräsentiert. Die konzeptuellen Neubewertungen Eckharts, die in der Figurendarstellung zum Ausdruck kommen, können dabei aber im Einzelnen nachvollzogen und auf ihre Hintergründe hin untersucht werden.

Dietmar Mieth fasst zunächst für die Predigt Q 86 den bereits in Kapitel III kurz dargestellten inneren Zusammenhang äußerer und geistiger Tätigkeit in der „durch die Freiheit verinnerlichten ‚vita activa‘“⁴²⁵, welche die Vorrangigkeitsfrage der Lebensformen im christlichen Handeln übersteige. Mieth betont in diesem Zusammenhang den auch hier wiederholt formulierten Gedanken, dass ein Bezug zu äußeren Dingen und Tätigkeiten in der Konzeption Eckharts nie vollkommen aufgegeben sei, obwohl die Bedeutung einer Tätigkeit und ihres äußeren Ergebnisses für Eckhart letztlich in deren Transzendenzbezug liege:

Man darf aus dieser Auffassung nicht auf eine Gleichgültigkeit gegenüber dem äußeren Werk schließen. Die Innerlichkeit des Werkes schließt ein, daß es nicht gleichgültig ist, was getan wird und wie es getan wird. Da ja die immanente Ordnung von ihr her stammt, umschließt sie also auch die immanente Vollkommenheit des Werkes. Das Werk ist Zeichen und Vollziehen der Vollkommenheit, und es gibt so nichts Äußerliches, das sich dieser Vollkommenheit entziehen darf. Eckharts Innerlichkeit im aktiven Leben ist also mehr als die gute Meinung im Handeln, der es weniger auf das Werk als auf die Absicht ankommt. Es kommt ihr sehr wohl auf das Werk und sein bleibendes Ergebnis an, aber auf ein bleibendes Ergebnis in der transzendenten, nicht in der immanenten Ordnung.⁴²⁶

⁴²⁴ Mieth, „Predigt 86“, 169.

⁴²⁵ Mieth, *Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 231. Vgl. Kapitel III, 52.

⁴²⁶ Mieth, *Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 233.

Mieths Beobachtungen sind insofern zutreffend, als sie die Notwendigkeit äußerer Bezüge und den Vollzug göttlichen Wirkens auch in diesen Bezügen betonen: Das Handeln Marthas, ihr *werk und gewerbe*, bleibt dezidiert in dieser äußeren Welt verhaftet und lässt diese zur entscheidenden Grundlage der tugendhaften Vervollkommnung gereichen. Der Zusammenhang bestätigt sich im Handeln der Schwester: Erst Marias Auseinandersetzung mit der eigenen emotionalen Verhaftung führt diese in die wesentliche Vollkommenheit in Gelassenheit. Die von Mieth angenommene Trennung einer immanenten und einer transzendenten Sphäre jedoch, die eine Beschreibung der „Innerlichkeit des Werkes“ und deren Bezug auf das transzendente Geschehen erst ermöglicht, ist es gerade, was Eckhart in der Frage der Einheit des Menschen mit Gott in geistiger Tätigkeit zu überwinden sucht. Das äußere Wirken ist für Eckhart als christliche Tätigkeit nicht nur in einer möglichen Wende zur ‚Innerlichkeit‘ und damit als Bewegung *zum* Transzendenten relevant. Immanenz und Transzendenz sind vielmehr, so hatten es bereits die Überlegungen in Kapitel III.1.2 sowie der textchronologische Nachvollzug des Predigttextes erwiesen, in der geistigen Perspektivnahme der Abgeschiedenheit nicht zu kategorisieren und letztlich nicht zu unterscheiden. Martha wendet ihr Tun nicht in ein vom Äußeren abzugrenzendes Innen, sondern erfährt die äußere Welt als Manifestation des göttlichen Willens, auf den es sich aus der Perspektive geistiger Abgeschiedenheit einzulassen gilt. Die Aufgabe eigener Vorstellungen und Kategorisierungen ermöglicht gerade die Transgression Marthas zum ihr und der Welt immanenten Göttlichen hin und damit ein Übersteigen der Kategorien, das sich aber dezidiert im eigenen Lebensvollzug realisiert. Weder der Mensch Martha noch die Welt sind demnach in ihrem eigentlichen Gehalt als ‚äußerlich‘ zu beschreiben, ebenso wenig, wie die vollendete Maria als Figur der Innerlichkeit aufzufassen wäre. Auch für Mieth gibt es entsprechend zwar „auf dem konkreten Wege zur Wesentlichkeit eine jeweilige Vorrangigkeit des Schauens oder des Wirkens“⁴²⁷. Der Vorzug könne aber eben keiner der Lebensformen gegeben werden, insofern die „abstrakte Vorrangigkeitsfrage [...] in einem Modell überwunden“ sei, „das von der Einheit der christlichen Existenz ausgeht und diese Einheit in den verschiedenen Weisen des spirituellen Vollzugs in ihrer Fülle präsent sieht“⁴²⁸. Eckhart, so formuliert Mieth den Gedanken noch einmal anders in seiner jüngeren Untersuchung zu *Meister Eckhart*, „entwickelt[] ein Modell über die ‚vita mixta‘ des Augustinus und über das dominikanische Predigtideal als das ‚contemplata aliis tradere‘ (Thomas von Aquin) hinaus: die geistliche Freiheit und Einheit mitten im Wirken, das provozierende Martha-Ideal“⁴²⁹. Man muss es sogar noch deutlicher formulieren: Nicht nur die Tätigkeit der *vita activa*, sondern *jede* Tätigkeit in Gelassenheit

⁴²⁷ Mieth, *Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 230. Vgl. Kapitel III, 53.

⁴²⁸ Mieth, *Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 230.

⁴²⁹ Mieth, *Meister Eckhart*, 195.

und damit in geistig tätiger Offenheit ermöglicht für Eckhart den Vollzug der Einheit göttlichen Wirkens in der menschlichen Seele als wesenhafte „Teilnahme an jener göttlichen Dynamik, in der das innertrinitarische Leben, Schöpfung, Erlösung und Vollendung in ewiger Gleichzeitigkeit sich vollziehen“⁴³⁰. Jedes Handeln, jede Tätigkeit im geistigen Vollzug in der äußeren Welt ist entsprechend Handeln in und für Gott. Die ‚Wende‘ sowohl des aktiven wie des kontemplativen Lebens zu einem solchen Handeln vollzieht sich aber dezidiert unabhängig von auf eine bestimmte Weise festzulegenden Formen der Tätigkeit, seinen es geistige oder äußere. Sie vollzieht sich nicht als Bewegung *zu*, sondern als Bewegung der geistigen Tätigkeit Marias und Marthas *in Gelassenheit*.⁴³¹

Die Darstellung der Einheit der Schwesternfiguren aus dem Moment ihrer geistigen Abstandnahme heraus ist dabei das zentrale Moment dieser Zusammenhänge in der Predigt. Der in Q 86 ausgelegte Hinweis Christi, Martha dürfe darauf vertrauen, dass auch Maria zu dem ihr eigenen Wesen in Gott finde, machte deutlich, dass es Eckhart in der Gegenüberstellung der Lebensformen nicht um das Postulat ihrer äußerlichen Verbindung geht, jener Verbindung in einer nur vermeintlichen ‚Einheit‘ christlichen Lebens, die Eckhart einer wesentlichen Einheit mit Gott in der Gelassenheit gegenüberstellt. Sowohl die ‚Vorfigur‘ Marthas, Sinnbild aktiven, noch zielgerichteten Lebens, als auch die ‚Vorfigur‘ Marias, Sinnbild der *lust* der Schau, gewinnen die für eine solche Einheit entscheidende Haltung geistiger Tätigkeit in der Abstandnahme zu der ihnen eigenen Lebensform erst in der jeweils dargestellten Entwicklung. Wenn Eckhart beispielsweise deutlich das Tun Marias kritisiert, so ist es ihm um das fragliche Moment ‚untätigen‘ Erleidens in der emotionalen Verstrickung und damit um die Notwendigkeit geistiger Tätigkeit im gelassenen Leben zu tun.⁴³² Die Kritik an Martha wiederum richtet sich auf ihre äußerliche Zielorientierung und Geschäftigkeit, zu der Abstand zu gewinnen notwendig erscheint, um die wesentliche Einheit mit Gott Wirklichkeit werden zu lassen. Mit der Figurenentwicklung im Text ist damit die jeweils gegebene Möglichkeit eines ‚eigenen Weges‘

⁴³⁰ Mieth, *Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 231. Vgl. zu diesem Zusammenhang u. a. Haas, „Die Beurteilung der Vita contemplativa und activa“, bes. 111–113.

⁴³¹ In diesem Sinne ist Eckharts Aufnahme der eingangs ebenfalls bereits eingeführten, augustinischen Überlegung zu verstehen, dass jede Form von Tätigkeit aus der Liebe Gottes als ein christliches Handeln aufzufassen sei. Vgl. Augustinus, *In epistulam Iohannis ad Parthos Tractatus* 7,8 und Augustinus, *Epistula* 10, 9, 10. Vgl. Kapitel III dieser Untersuchung, 53.

⁴³² Niklaus Largier sieht in der Darstellung und Wertung der Figuren bei Eckhart eine Kritik an monastischer Tradition und „zeitgenössischer Nonnenspiritualität“. Das Bild der tätigen Nonne werde als Idealfigur der „größte[n] Versuchung“ monastischen Lebens im „Stillstand des Lebens in der Verzückerung der Seele angesichts der göttlichen Gnade“ gegenübergestellt (Largier, „Kommentar“, EW II, 742). Tatsächlich ist Eckharts Wendung gegen die lustvolle Kontemplation Marias deutlich. Man muss aber betonen, dass in der Konsequenz keine einseitige Bevorzugung des äußerlichen Wirkens der Martha folgt. Vielmehr wird eine Haltung geistiger Tätigkeit für die Lebensweisen beider Schwestern propagiert.

geistiger Abgeschiedenheit thematisiert. Die Unterscheidung der Lebensformen wird dabei als solche problematisiert, verfestigt diese doch einen Begriff aktiven wie kontemplativen Lebens, welcher der geistigen Auseinandersetzung mit dem eigenen Handeln und dem dynamischen Wesen Gottes in der je eigenen Situation entbehrt: Nur wer sich wie Martha *und* Maria in der Vollendung von kreatürlichen, eigenen Bezügen und Vorstellungsbildern löst, wer geistigen Abstand zur eigenen Lebensweise und umgebenden Welt gewinnt, diesen Abstand aber zugleich jederzeit in der Auseinandersetzung mit dem Äußeren und dadurch in der Kontinuität mit dem bisherigen Tun übt, ist für Eckhart immer neu wahrhaft abgeschieden und gelassen und vollzieht die wesentliche Einheit mit Gott in geistiger Wirklichkeit.

Eckhart nimmt in der Predigt Q 86 besonders auf das integrierende Potential der geistigen Tätigkeit Bezug, die hier allem äußerlichen Tun innewohnt und so verschiedene Lebensbereiche zu überschreiten in der Lage ist. Ein ‚Zuhause‘ in Gelassenheit findet sich in der geistigen Abstandnahme der Schwestern zu ihrer zunächst äußerlichen Erlebenswelt, die dann aber auf der zugleich fortbestehenden Auseinandersetzung mit dieser Erlebenswelt beruht – der Welt Marthas ebenso wie der Marias. Eckhart zeichnet beide Schwestern als Exempla der Gelassenheit dezidiert durch eine Haltung geistiger Aktivität aus, die im Sinne einer Handlungs- und Haltungsperspektive im jeweils eigenen Lebensumfeld konzipiert ist. Dietmar Mieth ist insofern zuzustimmen, wenn er betont, dass die „Gegenwärtigkeit der Inwendigkeit, die Eckhart lehrt, sich mit der Martha-Figur keineswegs [...] in Gegensatz bringen [läßt]. Das ‚Mitwirken‘ mit Gott kann nicht [...] als rein passiver Vorgang erläutert werden.“⁴³³ In der Haltung beider Schwestern wird auch in Q 86 das tätige Wesen Gottes als Wesen des Menschen sichtbar, das geistige *gewerbe* des Menschen gerät zum entscheidenden Moment der Gelassenheit. „Auch das aktive Leben“, so fasst wiederum schon Mieth den Gedanken für die aktive Lebensform, „hat seine eschatologische Qualität; sie besteht in der inneren Freiheit für Gott und im Wirken in der Wirkrichtung der Gottesgeburt, das aus dieser Freiheit stammt“⁴³⁴. Der gelassene Mensch ist so weder auf ein kontemplatives Leben fern einer Lebenswelt äußerer Tätigkeiten beschränkt noch bewegt er sich gleichsam ‚zwischen Welten‘ der Aktivität und Kontemplation hin und her, wie dies Origenes, Augustinus und Thomas nahe-

⁴³³ Mieth, „Predigt 86“, 161; Bezug nehmend auf die gegenläufige Darstellung bei Stachel, „Stammt Predigt 86“, 399–400. Mieth übersieht in seiner Kritik jedoch, dass Stachel nicht die Martha als Figur der *vita activa* von einer solchen „Gegenwärtigkeit der Inwendigkeit“ abgrenzt, sondern betont, dass es Eckhart in Q 86 – und damit auch in der Figur der Martha – nicht um das Thema der Lebensformen zu tun ist. Gegenüber Stachel bleibt aber einzuwenden, dass eine vollständige Abgrenzung der Predigt vom Thema der Lebensformen weder nötig noch möglich ist.

⁴³⁴ Mieth, *Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 230. Die auf den zitierten Abschnitt folgenden Ausführungen gilt es, mit Blick auf die problematische Unterscheidung der Lebensformen kritisch zu hinterfragen.

legen. Das Dasein des Menschen, so die Aussage der Predigten Eckharts, ist in seiner Möglichkeit nie beschränkt auf eine als Untätigkeit falsch verstandene *passio*.⁴³⁵ Vielmehr wirkt der Mensch für das immer neue Erlangen seelischer Vervollkommnung auch in eigener geistiger Tätigkeit, am Beispiel Marthas und Marias exemplifiziert als Freiwerdung von Zielorientierungen und emotionalen Zuständen, der Auseinandersetzung mit der äußeren Welt oder dem Einsatz von geistigem *vliż, studieren* und *arbeit*.

Die die Figurendarstellung begleitenden theoretischen Ausführungen bestätigen in der hier untersuchten Predigt die Bedeutung der geistigen Tätigkeit für die Vervollkommnung in Gelassenheit. So stellt Eckhart noch vor der Wiedergabe der zentralen Bitte Marthas an Jesus, die Schwester Maria zur Mithilfe zu bewegen, Überlegungen zum Verhältnis sinnlicher und geistiger Erfülltheit des Menschen aus der Präsenz geistiger Tätigkeit in Gott an. Eckharts Schwerpunkt wird schon hier deutlich: Das Leben des Geistigen übersteigt seine fortbestehende Grundlegung im sinnlichen Erleben, ermöglicht es doch die Haltung der Offenheit und Souveränität in der Abgeschiedenheit in *allen* Lebenskontexten. Eckhart gibt für diese Positionierung zunächst die Überlegung wieder, dass Gott jedem Menschen auf zweierlei Weise gerecht werden könne. Wer auf sinnliche Weise mit Gott verbunden sei, finde Erfüllung in „Trost, Beglückung und Befriedigung“⁴³⁶. Eine noch angemessenere Lebensweise aber liege in den Möglichkeiten des Geistes, der sich nicht von kreatürlichen Emotionen wie kreatürlicher Lust, Liebe oder Leid bewegen lasse. Eine solche Art der Erfülltheit aus der geistigen Tätigkeit Gottes sei die dem menschlichen Wesen entsprechende:

*Die meister sprechent, daz got einem ieglichen menschen bereit si nâch redelicher genüegede und nâch sinnelicher uf daz hœhste, des er begert. Daz uns got genuoc si nâch redelicheit und daz er uns ouch genuoc si nâch sinnelicheit, daz hât underscheit an den lieben vriunden gotes. Genuoc sin nâch sinnelicheit, daz ist, daz uns got gibet trôst, lust und genüegede; und hie inne verwenet sin, daz gât abe den lieben vriunden gotes nâch den nidern sinnen. Aber redelichiu genüegede, daz ist nâch dem geiste.*⁴³⁷

Der Gedanke zweier Arten des Erlebens und Erfülltseins, des kreatürlichen sowie geistigen, beruht auf der aristotelischen Annahme einer zweigeteilten Seele: Während der kreatürliche Teil der Seele von sinnlichen Empfindungen berührt wird, steht der vernunftbegabte Seelenteil, bei Eckhart *daz oberste wipfelin der sêle*, außerhalb solcher Einflüsse und ist in seiner Bewegung einzig von Gott bestimmt.⁴³⁸ Nicht zu ‚ertrinken‘ im Glück der Befriedigung, sondern sich souve-

⁴³⁵ Vgl. die Ausführungen zum Begriff in Kapitel III.1, 88.

⁴³⁶ Übersetzung Josef Quints in DW III, 592.

⁴³⁷ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 482. Quint und Largier weisen wie gesagt darauf hin, dass die *vriunde gotes* nicht im terminologischen Sinne aufzufassen sind. Vgl. 171, Anm. 373.

⁴³⁸ Vgl. 117, Anm. 206.

rän in weltlichen Zusammenhängen zu bewegen, ist dabei auch für Eckhart das Wesen geistiger Wirklichkeit:

Ich spriche dem redeliche genüegede, daz von allem luste daz oberste wipfelin der sêle niht enwirt geneiget her abe, daz ez niht ertrinke in dem luste, ez enstande gewaltlicliche ûf im. Danne ist er in redelicher genüegede, sô liep und leit der créature daz oberste wipfelin niht geneigen enmac her abe. ‚Créature‘ heize ich allez, daz man enpfindet und sihet under got.⁴³⁹

Nimmt man diesen Beginn der Predigt direkt nach der Einführung der Schwesternfiguren wiederum mit der Darstellung der Maria im weiteren Textverlauf zusammen, so wird besonders deutlich, inwiefern sich der zentrale Gedanke des Textes als jener geistiger Bewusst- und Freiwerdung innerhalb weltlicher Bezüge darstellt: Wie zuerst Martha dafür gelobt wurde, souverän innerhalb der Bezüge der kreatürlichen Welt zu handeln – aus deren Grundlegung heraus, nicht aber in diese verstrickt –, findet hier auch Maria zur Wesentlichkeit, indem sie Abstand zur Verstricktheit in die Kontemplation nimmt und so auf der Grundlage eines geübten Geistes tugendhaft zu wirken befähigt wird. Maria gerät so wie Martha zum Exemplum jenes dritten ‚Weges‘ des Menschen zu Gott: Der ‚Weg‘ eines ‚Zuhauses‘ in Gelassenheit fasst, dem in Kapitel III.1 entwickelten Zusammenhang von *wesen* und *wirken* des Menschen übrigens gedanklich nah verwandt, den Zugang der Schwestern zur Wesentlichkeit aus dem einigen Wirken Gottes und des Menschen in der Gelassenheit, das ein Wirken geistiger Tätigkeit ist. Dabei handelt es sich bei dem ‚Weg‘ der Schwestern aber gerade nicht um den einer ‚reinen‘ Geistwerdung und Loslösung von äußerlichen Bezügen. Es findet sich in der Darstellung der Predigt, wie Largier zu Recht betont, kein „absolute[r] Übergang des äußeren Menschen in den Zustand der Kontemplation“⁴⁴⁰, aber auch umgekehrt ist hier keine Bewegung der kontemplativen Maria in einen rein äußerlichen Zustand gezeichnet. Martha wie Maria wirken, so wurde bereits betont, in und aus der Welt, ihr Stand im Leben ist in der Gelassenheit anstelle einer Bewegung und Einheit zwischen Lebensformen zu suchen. Nicht zuletzt die Darstellung des Handelns der vollendeten Maria macht dies eindrücklich deutlich: Predigend bereist sie das Land, das dominikanische Motto einer äußeren Wirkkraft der geistigen Tätigkeit in die Tat umsetzend. Ein ‚Zuhause‘ in Gelassenheit findet sich für Eckhart demnach in einem, mit Largier formuliert, „mit *größer arbeit* verbundene[n] sorgsame[n] Umgang mit den Dingen, der [...] auf der Einheit des Seelengrundes mit Gott beruht“⁴⁴¹. Damit ist die Haltung der Abgeschiedenheit in Maria und Martha aber gerade nicht „auf-

⁴³⁹ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 482. Vgl. zur uneindeutigen Semantisierung von *lust* in der Predigt 158, Anm. 333 und 199, Anm. 449.

⁴⁴⁰ Largier, „Kommentar“, EW II, 747.

⁴⁴¹ Largier, „Kommentar“, EW II, 747.

gehoben⁴⁴², wie Largier in gleichem Zuge postuliert, sondern in der Betonung des auf das Wesentliche konzentrierten Umgangs der Handelnden mit der sie jeweils umgebenden Welt emphatisch zur Darstellung gebracht. Die Frage einer Hierarchie der Lebensformen tritt damit in den Hintergrund, die Einheit geistiger Tätigkeit im Äußeren gerät zum entscheidenden Moment der Gelassenheit. Für Mieth ist entsprechend ersichtlich, „daß Martha zwar *in actu* der Maria voraus ist, keineswegs aber in der angestrebten Leitfigur. Denn Maria bleibt ja nicht hinter Martha zurück, sondern sie erreicht ihre Vollendung in der Missions- und Predigtstätigkeit.“⁴⁴³ Die Figurendarstellung hat gewichtige Konsequenzen für die Predigtinterpretation, nicht zuletzt was deren Einordnung in den Diskurs der Lebensformen als neuartige, bisherige Konzeptionen übersteigende Darstellung angeht. Mieth bringt auch in dieser Hinsicht die Zusammenhänge pointiert zum Ausdruck:

Nicht als Widerspruch zum Evangelium, das Marthas Sorge tadelt und Marias Zuhören lobt, ist diese Predigt zu verstehen, auch stellt sie keinen radikalen Bruch zur Tradition der Theorien des guten Lebens dar; schon gar nicht verbirgt sich in ihr, wie Quint zunächst nahelegte, modernes Tatmenschenentum bzw. eine Konzeption der *vita activa*, wie sie Hannah Arendt, insbesondere bei Karl Marx, kritisch beleuchtet hatte. Diese Predigt verbindet nur, das glaube ich, nachgewiesen zu haben, eine Konzeption, wie sie Meister Eckhart an unzählbaren Stellen über das wirkende Sein und das wirkende Wort bzw. auch über die Gottesgeburt im Wirken (im Anschluß an Origenes) verdeutlicht hat, mit der schon bei Albertus Magnus vollzogenen Aufwertung der Marthafigur, die von der *vita mixta* des Augustinus bis hin zum *contemplata aliis tradere* des Thomas von Aquin bereits systematisch grundgelegt war, ohne daß freilich jene ‚Harmonie‘ des einen guten Lebens, von dem Eckhart spricht, dabei erreicht wurde.⁴⁴⁴

Es ist eine solche „Harmonie‘ des einen guten Lebens“ aus der geistigen Tätigkeit, was anhand der Figuren Marias und Marthas in Eckharts Predigt zu besonders eindrucksvoller Darstellung kommt. Das Moment der Einheit – des *einen* guten Lebens – in Gott, aber auch den Lebensweisen der Schwestern, wird hier im exemplarischen Handeln der Figuren als Einheit aus der geistigen Tätigkeit in jedwedem Lebensbezug vorgeführt. Aus der Verbindung von theoretischen Ausführungen mit der lebendigen Darstellung des Handelns der Figuren ist deshalb in Q 86 eindrücklich die „abstrakte Vorrangigkeitsfrage“ in jenem schon zitierten „Modell überwunden, das von der Einheit der christlichen Existenz ausgeht und diese Einheit in den verschiedenen Weisen des spirituellen Vollzugs in ihrer

⁴⁴² Vgl. Largier, „Kommentar“, EW II, 744, Anm. 216, 26: „Dadurch, daß die Dinge nicht in Marthas Seele stehen, daß sie also frei mit ihnen umzugehen vermag, indem sie sorgsam mit ihnen umgeht, ist Martha frei von Behinderung. In ihrem sorgsamem Umgang mit den Dingen ist also die Abgeschlossenheit aufgehoben.“

⁴⁴³ Mieth, „Predigt 86“, 160.

⁴⁴⁴ Mieth, „Predigt 86“, 156.

Fülle präsent sieht⁴⁴⁵. Mehr noch: Das Leben als Vollzug geistiger Tätigkeit in Gelassenheit ist in der Predigt nicht nur als präsent verstanden, sondern in der Darstellung des Handelns der Figuren und seiner Entwicklung selbst repräsentiert. Mit Mieth kann damit von einer dialektischen Einheit der Lebensformen und deren Repräsentation im Text ausgegangen werden, insofern die Weisen der Schwestern in ihren Handlungen zwar vorgestellt, in ihrer Unterscheidung aber gerade zur Einheit hin überschritten werden. So handelt es sich bei Eckharts Darstellung um die Darstellung einer Dialektik, die nicht als „Dialektik von ‚Innen und Außen[.] von ‚Oben und Unten“⁴⁴⁶ aufzufassen ist, sondern als Dialektik von Momenten transzendenten und immanenten Lebens, die sich in der Gelassenheit gegenseitig immer schon enthalten. Nur so fügt sich die ‚Einheit‘ gelassenen Lebens, um auf das Eingangszitat noch einmal zurückzukommen, als ein *wunderlich stân ûze und innen*, als ein *ende, dâ der geist blibet mit ruowe in einicheit der lieben êwicheit*. Zwischen der eindrucklichen Darstellung eines ‚Zuhause‘ der Exempla geistiger Tätigkeit in Q 86 und den hier kritisch verhandelten Konzepten der *vita activa*, *vita contemplativa* oder *vita mixta* muss entsprechend unterschieden werden.⁴⁴⁷

III.3.2.1 Muße

Nimmt man alle bisherigen Überlegungen zusammen, so wird deutlich, dass auch in der Darstellung der Predigt Q 86 genau jene Momente zum Tragen kommen, die in den grundlegenden Ausführungen für die Texte Eckharts als Para-

⁴⁴⁵ Mieth, *Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 230.

⁴⁴⁶ Mieth, „Predigt 86“, 169.

⁴⁴⁷ Der dritte ‚Weg‘ meint damit, so ist zu betonen, nicht die christliche Lebensform der *vita mixta*, wie sie Augustinus in seiner Dreistufung der Lebensformen beschreibt. Anders als dies Dietmar Mieth angibt (vgl. 167, Anm. 360), fasst ein solcher ‚Weg‘ vielmehr die Möglichkeit der Einheit mit Gott im gelassenen Geist, die außerhalb jeder Möglichkeit sprachlicher Beschreibung und Kategorisierung steht. Dies machen die weiteren Ausführungen Eckharts überdeutlich, wenn die beiden ersten ‚Wege‘ der kreatürlichen Sphäre zugeordnet werden, während der dritte ‚Weg‘ als Bereich göttlichen Wirkens und als unbeschreibbar gefasst wird: *Ûzerhalp disem wege umberingent und vermittelnt alle créatûren. In got in disem wege geleitet mit sines wortes liehte und umbevungen mit ir beider geistes minne: daz ist über allez, daz man geworten mac* (Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 487–488). Trotzdem – so hoffe ich, verdeutlicht zu haben – sind Überlegungen zu einem Zusammenhang der Darstellung und der Frage der Lebensformen, wie sie auch Mieth anstellt, für den Gesamtkontext der Predigt keineswegs suspendiert – im Gegenteil: Die Frage einer ausschließlichen Deutung der Predigt stellt sich wiederum nicht. In diesem Sinne kritisiert Mieth auch den Ansatz Günter Stachels, der konzeptionelle Differenzen zwischen Q 86 und den Erfurter Reden feststellt. Die Interpretation sei problematisch, insofern sie „den mystischen Lebenslehrer Meister Eckhart dem systematischen Anspruch, den Eckhart zweifellos an sich selber stellte, entziehen möchte. Die Folie, auf der er dann gelesen wird, scheint mir mit den philosophischen und theologischen Voraussetzungen des mittelalterlichen Denkens wenig zu tun zu haben.“ (Mieth, „Predigt 86“, 161)

digmen der Muße geistiger Tätigkeit eingeführt wurden. Dabei handelt es sich um Momente eines semantischen Zusammenhangs der Muße, der trotz seiner Darstellung im Kontext des Diskurses der Lebensformen in wesentlichen Punkten von diesem Diskurs zu unterscheiden ist. So wird zunächst in der Bezugnahme auf das Handeln sowie die tugendhafte Vervollkommnung Marias und Marthas die Möglichkeit einer veränderten Perspektivnahme auf geistiges und äußeres Leben thematisch. Überlegungen Eckharts, die zu Abgeschiedenheit und Gelassenheit an anderer Stelle dargelegt wurden, werden hier aufgegriffen und anhand der Darstellung am exemplarischen Fall erprobt: Die in der Entwicklung Marthas und Marias repräsentierte Aufgabe eigener Zielorientierungen und eigenmenschlicher Setzungen wurde als erstes wesentliches Element einer Muße geistiger Tätigkeit identifiziert, ermöglicht sie doch eine geistige Abstandnahme und eine besondere Offenheit für das Wirken Gottes. Insofern es der fortwährenden Initiative der Figuren bedarf, um in die Haltung der Gelassenheit als Haltung der Überantwortung, aber auch der Erfülltheit in geistiger Tätigkeit zu finden, ist in der Predigt zudem jener innere Zusammenhang ‚tätiger Untätigkeit‘ gefasst, der schon für die Haltung der Figur des Dieners in Seuses *Vita* als bestimmendes Merkmal der Gelassenheit identifiziert werden konnte. Die Einheit auch Marias wie Marthas bedarf des Einlassens in den göttlichen Willen, aber auch der eigenen geistigen Übung und Abstandnahme im äußeren Lebenszusammenhang. Die Darstellung des Wirkens Marthas als Figur der *vita activa* dient dabei als Folie, um eine solche Notwendigkeit eigenen Bemühens in geistiger Tätigkeit zu verdeutlichen. Das Leben der Schwestern stellt sich zudem als ein Leben dar, das sich gegenüber äußerlich abzugrenzenden Lebensformen aus dem dynamischen Vollzug göttlichen Wirkens erfüllt. Der wichtige Zusammenhang ‚tätiger Untätigkeit‘ findet sich demnach auch in der Haltung der Gelassenheit selbst: Der Mensch ist hier immer geistig tätig, überlässt die Bestimmtheit dieser Tätigkeit in der Haltung radikaler Offenheit aber letztlich dem Wirken Gottes. Die Einheit christlichen Wirkens speist sich so aus der Einheit in Gelassenheit in Gott. Damit kann schließlich jedes Tun ein Tun aus der geistigen Tätigkeit in solcher Gelassenheit sein. Die *eine* Tätigkeit der Schwestern stellt sich demnach unabhängig von Bestimmungen der Lebensformen dar. Sie erfüllt sich auch in jenem dritten Sinne der Muße als ein Tun, das sich in einem Spannungsfeld von geistiger Tätigkeit und Offenheit in egal welchem äußerlichen Kontext vollzieht. Das Handeln der Figuren, ihr *Leben* in der Unbestimmtheit der Muße, bleibt dabei den traditionellen Bestimmungen der *Lebensformen* eng verbunden: Auch Eckhart verhandelt die Frage eines erfüllten Lebens in der Muße geistiger Tätigkeit zunächst ausgehend von den Zusammenhängen der *vita activa* und *vita contemplativa*. In der Übersteigerung dieser Lebenszusammenhänge aber, im Postulat einer wesentlichen Einheit mußevollen Lebens in Gelassenheit, gelingt es Eckhart, Paradigmen von Muße zu entwerfen, die aus dem traditionellen Zusammenhang kontemplativen Lebens gelöst sind. Für die handelnden Figuren

Eckharts ergibt sich in *allen* Lebensweisen und -zusammenhängen die Möglichkeit eines Lebens in Muße, das kein Leben äußerer Untätigkeit sein muss, sondern als Leben geistiger Offenheit, Tätigkeit und Erfülltheit innerhalb aller möglichen Zusammenhänge menschlichen Lebens bestimmt ist.

An die Darstellung der Figur der vollkommenen Maria am Ende des Predigttextes schließt Eckhart einen letzten „inneren Dialog [...] mit einem widerspruchsbereiten implizierten Hörer oder Leser“⁴⁴⁸ an, der noch einmal das Verhältnis des Menschen zu äußerlichen Bezugnahmen zum Thema hat. Die Notwendigkeit sinnlicher Bezugnahmen wird ebenso erneut betont wie die Unmöglichkeit einer Aufgabe äußerer Werke. Ihre Bedeutung für eine Verortung des Menschen in der Muße geistiger Tätigkeit wird in diesen abschließenden Überlegungen der Predigt noch einmal betont: Nur auf der Grundlage einer geistigen Auseinandersetzung mit dem Äußeren ist es den exemplarisch handelnden Figuren und damit allen Menschen möglich, in die Haltung der Gelassenheit und damit in eine Haltung der Offenheit für das Wirken in geistiger Tätigkeit zu finden. An der genannten Stelle bedient sich Eckhart dabei nun eines gedanklichen Bildes, das innerhalb einer Untersuchung von Paradigmen der Muße geistiger Tätigkeit von besonderem Interesse ist. Eckharts Darstellung kann zunächst im Zusammenhang nachvollzogen werden:

*Nû wænent unser guoten liute erkriegen, daz gegenwürticheit sinnelicher dinge den sinnen niht ensi. Des engât in niht zuo. Daz ein pinlich gedæne minen ören als lustic si als ein sîezez seitenspil, daz erkriege ich niemer. Aber daz sol man haben, daz ein redelich gotgeformeter wille blöz stande alles natürlîchen lustes, swenne ez bescheidenheit aneschouwet, daz si dem willen gebiete, sich abe ze kêrenne, und der wille spreche: ich tuon ez gerne. Sehet, dâ würde krieg ze luste; wan, swaz der mensche mit grôzer arbeit muoz erstrîten, daz wirt im ein herzenvrûde, und danne wirt ez vruhtbære.*⁴⁴⁹

Das hier gewählte Thema einer notwendigen Verhaftung des Menschen in der äußeren Welt, der Auseinandersetzung mit sinnlichen, auch leidvollen Erfahrungen, ist in den bisherigen Analysen bereits mehrfach begegnet. Während Eckhart in anderen Texten verwandte Gedanken aber unter Bezugnahme auf im engeren Sinne alltägliche Beispiele des Bemühens erläutert – so Krankheit, Armut oder Hunger – greift er hier auf ein Vokabular zurück, das Zusammenhänge der ‚anstrengung‘ und des ‚streben nach etwas‘, des ‚widerstrebens‘ und ‚widerstands‘,⁴⁵⁰ aber auch, semantisch enger, Formen von ‚feindseligkeit, widerstreit,

⁴⁴⁸ Mieth, „Predigt 86“, 166.

⁴⁴⁹ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 491–492. Hier betont Eckhart die in Anm. 333 bereits entfaltete gegensätzliche Semantisierung von *lust* mit dem Zusatz *natiürlich*, die auf abzulegende kreatürliche Beglückungs- und Lustzustände verweist, denen eine aus der Einheit mit Gott gewonnene Freude gegenübersteht. Der *krieg* wird so in doppeltem Sinne zur *lust*: *krieg* ist gleichbedeutend mit kreatürlicher *lust*, gibt man diese aber auf, findet man zu einer anderen, göttlichen Art freudvoller Erfülltheit.

⁴⁵⁰ So die Übertragung in Lexer I, 1726; vgl. aber die semantisch engere Übersetzung

krieg⁴ bezeichnet. Ein solches kreatürliches Streben in der Welt, so führt Eckhart aus, wende sich in der Haltung der Gelassenheit zu Momenten freudvoller Erfülltheit: *dâ würde krieg ze luste*. Unter Einsatz menschlichen Leidens müsse der Mensch danach streben, was ihm zur Freude gereiche und Nutzen bringen könne: *swaz der mensche mit grôzer arbeit muoz erstrîten*, so führt Eckhart aus, *daz wirt im ein herzenvröude, und danne wirt ez vruchtbaere*.

Die verwendete Terminologie ist dabei für die deutschsprachigen Texte Eckharts zunächst einzigartig. Während Worte wie *strît*, *strîten* oder *erstrîten* sich in einem engeren Sinne des Erstrebens noch beispielsweise in den Predigten Q 31 und Q 106 sowie in den *Erfurter Reden*⁴⁵¹ finden, wird die Bezeichnung *krieg* ausschließlich in Predigt Q 86 verwendet. Die besondere Wortwahl Eckharts in der Semantik eines allgemeinen, kreatürlichen Strebens und einer streitbaren Auseinandersetzung zum Erlangen eines Zustandes der Erfülltheit führt dabei zunächst zu einem antiken Gewährsmann und dessen Überlegungen zur *σχολή*, also dem zentralen griechischen Terminus für ‚Muße‘, zurück: Eckharts Darstellung korrespondiert entfernt mit den Überlegungen in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles, wie sie in Kapitel I bereits vorgestellt wurden. Dort hieß es, der Mensch bewege sich in den Zusammenhängen politischen Lebens, erstrebe also weltliche Ziele und führe Krieg, um zu Frieden und *σχολή* zu finden. Während Eckhart die Wende menschlichen Erlebens von *krieg ze luste* betont, führt Aristoteles aus: „Die Glückseligkeit scheint weiterhin in der Muße zu bestehen. Wir opfern unsere Muße, um Muße zu haben, und wir führen Krieg, um in Frieden zu leben.“⁴⁵²

Begriffliche Zusammenhänge: *σχολή*, *otium* und kontemplatives Leben

Anhand seiner besonderen Formulierung in der Predigt Q 86 schließt Eckhart indirekt an den Diskurs von Muße und theoretischem oder kontemplativem Leben an, dessen Eckpunkte in der antiken und christlichen Tradition genauer nachvollzogen werden müssen. Bei Aristoteles begegnet ein Begriff von

als ‚feindseligkeit, widerstreit, krieg‘, ‚anfechtung‘, ‚rechtsstreit‘ oder ‚wettstreit‘ in BMZ I, 879b.

⁴⁵¹ Vgl. Meister Eckhart, *Ecce ego mitto angelum meum*, DW II, 122–123: *Alsô sol ein ieglichiu kraft der andern undertænic sîn und helfen strîten, daz ein lûter vride in der sêle sî und ein ruowe*; Meister Eckhart, *Cum factus esset Iesus annorum duodecim*, DW IV.1, 490: *Er ist im dicke ze stark; rehte als ein kampf ist under in, ein êwic strît*; RdU 20, DW V, 271: *Aber die nidersten krefte wâren in den selben stunden in dem meisten lidenne und strîtenne ûf der erde, und der werke keinez enhinderte daz ander an sînen vûrwurfe. [...] Mêr: diu lîdunge der sinne und der nidersten krefte diu engât in niht ane noch disiu anvehunge; wan, ie der strît mêrer und sterker ist, ie ouch der sic und diu ère des siges græzer und lobelicher ist.*

⁴⁵² Aristoteles, *Ethica Nicomachea* X 7, 1177b 4–6: *δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν ἵν' εἰρήνην ἄγωμεν*. Übersetzung Olof Gigon, 441. Vgl. die einführenden Überlegungen zum Begriff der Muße in Kapitel I.1, 16 ff.

Muße, der in erster Linie auf der äußerlichen Bestimmung einer Freiheit von politischen Zweckbestimmungen beruht und dabei eng mit den Möglichkeiten theoretischen Lebens verbunden ist. Der aristotelische βίος θεωρητικός, der im Kontext der Frage der Lebensformen als bevorzugte Lebensform des theoretisch Betrachtenden vorgestellt wurde, ist hier eng verbunden mit der genannten griechischen Bezeichnung für Muße, σχολή. Für Aristoteles geht der Mensch politischen Aktivitäten nach, um sich von äußeren Notwendigkeiten zu befreien und derart Muße zur theoretischen Betrachtung zu erlangen.⁴⁵³ σχολή ist deshalb innerhalb der antiken Begriffsbestimmung nicht als gleichbedeutend mit der Tätigkeit der θεωρία zu begreifen, sondern benennt deren Möglichkeit: Nur wer durch die politische Arbeit zur Muße finde, habe Muße zur Beschauung.⁴⁵⁴ Ein solcher aristotelischer Begriff von Muße basiert also auf einer äußerlichen Bestimmung von Muße als Freiheit von politischen oder ökonomischen Zwängen. In Muße steht, wer keine äußerlichen Ziele verfolgt. Diese Muße ist für Aristoteles den Zweckbezügen des politischen Lebens vorzuziehen, sie bleibt aber der philosophischen Tätigkeit selbst vor- und untergeordnet: Wer zur Muße findet, muss entscheiden, wie er den Freiraum politischer Untätigkeit zu füllen gedenkt. So findet sich beispielsweise in der *Politik* folgende Überlegung: „Muße aber ist dem Tätigsein [ἀσχολία, hier zu verstehen als äußerliche Beschäftigung, A.K.] vorzuziehen und ist sein Zweck, daher muß man untersuchen, womit man sich während der Muße beschäftigen soll.“⁴⁵⁵ Über diese Bestimmung der σχολή als äußerlicher Untätigkeit hinaus fasst Aristoteles in einem zweiten Begriff von σχολή auch die bereits eingeführte Erfülltheit theoretischer Tätigkeit aus sich selbst. Die Ausführungen setzen nun die Bezeichnungen der θεωρία und der σχολή nahezu gleich, ohne die Thematisierung einer Entgegensetzung ‚mußevollen‘ theoretischen Lebens und äußerer Tätigkeit aufzugeben. Während sich

⁴⁵³ Vgl. für eine Abgrenzung der Begriffe „Arbeit, Freizeit und Muße“ auch aus historischer Perspektive Gimmel/Keiling u. a., *Konzepte der Muße*, 11–23.

⁴⁵⁴ Auf ganz eigene Weise und mit einem soziologischen Blickwinkel ist dieser Zusammenhang artikuliert bei Brian Stock, „Activity, Contemplation, Work and Leisure between the Eleventh and the Thirteenth Centuries“, in: Brian Vickers (Hg.): *Arbeit, Muße, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Zürich 1985, 87–108, hier 87. Hier heißt es u. a.: „On the one hand, there is the articulated problem, which takes the form of the debate on the active versus the contemplative life from about the third quarter of the eleventh century. On the other, there is the relatively unarticulated problem of work and leisure, which, while occasionally overlapping with philosophical debate, is really a byproduct of social and economical change.“

⁴⁵⁵ Aristoteles, *Politica* VIII 3, 1337 b 33–35: εἰ δ' ἄμφω μὲν δεῖ, μᾶλλον δὲ αἰρετὸν τὸ σχολάζειν τῆς ἀσχολίας καὶ τέλος, ζητητέον ὅ τι δεῖ ποιοῦντας σχολάζειν. Die *Politik* wird zitiert nach Aristoteles, *Politica (Aristotle's Politics)*, hg. v. William David Ross, Oxford 1957. Die Übersetzung folgt der Ausgabe Aristoteles, *Politik. Buch VII/VIII. Über die beste Verfassung*, übers. u. erl. v. Eckhart Schütrumpf, hg. v. Helmut Flashar, Darmstadt 2005 (= Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, begr. v. Ernst Grumach, hg. v. Helmut Flashar, Bd. 9). Vgl. zu diesem Zusammenhang zentral auch Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1177b.

das Tun im βίος πολιτικός auf das Erlangen eines bestimmten Ziels richtet, orientiert sich die mußevolle Schau für Aristoteles allein auf den zu betrachtenden Gegenstand, indem in der θεωρία, wie Thomas Böhm sich ausdrückt, „ein intentionales Hingeben an das dem Selbst des Menschen Fremde überwunden wird“⁴⁵⁶. Aristoteles formuliert den Gedanken wiederum in der *Politik* wie folgt: „Muße enthält dagegen, wie man glaubt, Vergnügen, Glück und glückseliges Leben in sich selber; dieser (Segnungen) erfreut sich aber (nur), wer in Muße lebt, nicht dagegen die, die arbeiten müssen.“⁴⁵⁷

Eine diesen Bestimmungen des Aristoteles vergleichbare Darstellung eines Zusammenhangs von Muße und kontemplativem Leben kann in den oben genannten Ausführungen des Augustinus⁴⁵⁸ zu den drei Lebensformen der *vita contemplativa*, *vita activa* und *vita mixta* gesehen werden. Augustinus benennt die *vita contemplativa* wörtlich als ‚Lebensform der Muße‘, sie ist *vita otiosa*. Das oben bereits angeführte Zitat aus der Schrift *De civitate dei* lautet im lateinischen Zusammenhang:

*Ex tribus vero illis vitae generibus, otioso, actuoso et ex utroque composito, quamvis salva fide quisque possit in quolibet eorum vitam ducere et ad sempiterna praemia pervenire, interest tamen quid amore teneat veritatis, quid officio caritatis impendat. Nec sic esse quisque debet otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi, nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat Dei. In otio non iners vacatio delectare debet, sed aut inquisitio aut inventio veritatis, ut in ea quisque proficiat et quod invenerit ne alteri invideat.*⁴⁵⁹

Wilhelm Thimme übersetzt, die genannte Mehrdeutigkeit von Bezeichnungen der Muße als Muße und Müßiggang in der Übersetzung von *otium* als ‚Müßigkeit‘ und ‚Muße‘ wiedergebend:

⁴⁵⁶ Thomas Böhm, „Facetten eines Theoria-Entwurfs in der Spätantike“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*, Berlin/Boston 2014, 15–25, hier 15.

⁴⁵⁷ Aristoteles, *Politica* VIII, 3; 1338 a 1–4. Übersetzung Eckhart Schütrumpf, 49. Im griechischen Original heißt es: τὸ δὲ σχολάζειν ἔχειν αὐτὸ δοκεῖ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως. τοῦτο δ' οὐ τοῖς ἀσχολοῦσιν ὑπάρχει ἀλλὰ τοῖς σχολάζουσιν.

⁴⁵⁸ Noch vor Augustinus kann beispielsweise für die Schriften Gregors von Nyssa ein enger Zusammenhang des θεωρία-Konzeptes mit dem Begriff der Muße sowohl terminologisch als auch im hier verstandenen Sinne geistig ‚tätiger Untätigkeit‘ aufgezeigt werden. Vgl. Böhm, „Facetten eines Theoria-Entwurfs“, 22: „Wenn sich also das Denken in der Theoria auf sich selbst richtet, wendet es sich als Lebensform einer ἀρετή (Tugend) im Sinne Gregors von Nyssa von Raum und Zeit sowie weiteren Differenzstrukturen ab, wird mit sich einiger und gelangt in der ständigen Bewegtheit zur Ruhe der betrachtenden Muße, zum in sich verweilenden Schweigen und zur Leere“. Vgl. zu den Bestimmungen auch Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah*.

⁴⁵⁹ Augustinus, *De civitate dei* XIX, 19.

Was aber jene drei Arten der Lebensführung anlangt, die müßige, die geschäftige und die aus beiden zusammengesetzte, so kann man zwar unbeschadet des Glaubens auf jede dieser Weisen sein Leben zubringen und den ewigen Lohn erlangen, doch muß jeder darauf achten, was er um der Liebe zur Wahrheit willen festhalten und was er um der Liebespflicht willen tun muß. Demnach darf niemand so müßig sein, daß er in seiner Muße das Wohl des Nächsten vergißt, aber auch nicht so geschäftig, daß er die geistliche Betrachtung versäumt. Bei der Muße soll nicht etwa träges Nichtstun locken, sondern das Erforschen und Auffinden der Wahrheit, und jeder darauf bedacht sein, in der Erkenntnis fortzuschreiten und, was er gefunden, auch dem Nächsten zu gönnen.⁴⁶⁰

Hier ist, neben der den aristotelischen Überlegungen verwandten Verbindung der Bezeichnung des *otium* mit der *vita contemplativa*, besonders der Charakter der Tätigkeit des Geistes im Leben des *otium* betont: „[N]icht etwa träges Nichtstun“ sei der Gehalt der Kontemplation, sondern ein tätiges Bemühen um „das Erforschen und Auffinden der Wahrheit“⁴⁶¹. Auch solle das in mußevoller Kontemplation Gesehene in Sinne der augustinischen *vita mixta* zu karitativem Nutzen gewendet werden. Augustinus nimmt so auch auf die Problematik eines als Müßiggang aufzufassenden kontemplativen Lebens Bezug: Die *vita otiosa* ist bestimmt als Leben in äußerer Untätigkeit, die jedoch aus der in ihr vollzogenen geistigen Tätigkeit positiv konnotiert ist und von aktivem karitativem Tun gefolgt sein soll.

Auch in den Darstellungen Bernhards von Clairvaux wird ein vergleichbar enger Bezug von *otium* und kontemplativem Tun ersichtlich, wenn er auch innerhalb differenzierter Verhältnisbestimmungen einzuordnen ist. Von besonderem Interesse ist im Zusammenhang der Predigtinterpretation dabei zunächst eine Stelle aus Bernhards Schrift *De laude novae militiae*. Im Kapitel *De Bethania* greift Bernhard den Kontext der Erzählung von Maria und Martha aus dem Lukasevangelium auf und knüpft so – wie später Eckhart – an die Analogisierung der Figuren mit den Lebensformen an. In seiner Darlegung der Ereignisse im „Städtchen von Maria und Martha“⁴⁶² ist dabei die Lebensweise der Maria als „Muße der heiligen Betrachtung“, als *otium sanctae contemplationis*⁴⁶³ gegen-

⁴⁶⁰ Augustinus, *De civitate dei* XIX, 19. Übersetzung Wilhelm Thimme, 564.

⁴⁶¹ Augustinus, *De civitate dei* XIX, 19. Übersetzung Wilhelm Thimme, 564–565.

⁴⁶² Übersetzung in der Werkausgabe Bernhard, *De laude novae militiae* XIII, SW I, Innsbruck 1990, 257–326, hier 319.

⁴⁶³ Bernhard, *De laude novae militiae* XIII, SW I, 321. Im Zusammenhang heißt es hier: *Hoc ergo in loco breviter intimatum sufficiat, quod nec studium bonae actionis, nec otium sanctae contemplationis, nec lacrima paenitentis extra Bethaniam accepta esse poterunt illi, qui tanti habuit oboedientiam, ut vitam quam ipsam perdere maluerit, factus oboediens Patri usque ad mortem.* In der Übersetzung (SW I, 319–321) heißt es: „An dieser Stelle also genüge es, kurz hervorzuheben, daß weder der Eifer für das tätige Leben noch die Muße der heiligen Betrachtung, noch die Tränen der Buße außerhalb Betaniens dem angenehm sein können, der den Gehorsam so hoch schätzte, daß er lieber das Leben als diesen verlieren wollte, dem Vater gehorsam bis in den Tod.“ Eine verwandte, wenn auch nicht in der semantischen Spannung der Genitivkonstruktion stehende Formulierung verwendet dabei schon

über einem tätigen, hier äußerlich aufzufassenden Bemühen im *studium bonae actionis* beschrieben. Eine vielschichtigere Semantisierung von *otium* bei Bernhard nimmt Burkhard Hasebrink in einem Beitrag zu Begründungsfiguren von Autorschaft in Gertruds von Helfta *Legatus divinae pietatis* in den Blick.⁴⁶⁴ In der von Hasebrink vorrangig in den Blick genommenen 57. Predigt zum Hohelied gestaltet Bernhard zunächst die „Komplementarität der beiden Lebensformen aus“⁴⁶⁵. Das zu der Formulierung in *De laude novae militiae* parallele Synagma *otium contemplationis* fasst hier ebenfalls die Lebensweise der Betrachtung gegenüber einer Vermittlung des in der Kontemplation Geschauten in der äußeren Welt. Bernhard stellt hier aber besonders deutlich die grundsätzliche Möglichkeit eines Umschlages des in der Kontemplation Geschauten dar, insofern sich die aus dem *otium contemplationis* gewonnene Erfülltheit des menschlichen Geistes an die äußere Welt in der Tätigkeit der Unterweisung und des Predigens vermittelt. Bernhard spricht hier von einer überbordenden Erfülltheit des menschlichen Geistes in der *contemplatio*, die diesen veranlasst, die „Muße der Beschauung mit Freuden“ zu unterbrechen, „um sich in der Glaubensverkündigung zu mühen.“⁴⁶⁶

Augustinus in seiner Schrift *Contra Faustum Manichaeum*, wo vom *otium cognoscendae et contemplandae veritatis* die Rede ist. Im Zusammenhang heißt es: *Quis non videat hoc geri toto orbe terrarum, venire homines ex operibus saeculi et ire in otium cognoscendae et contemplandae veritatis, tamquam in amplexum Rachel; et excipi de transverso ecclesiastica necessitate, atque ordinari in laborem, tanquam Lia dicente, „Ad me intrabis?“* Eine deutsche Übersetzung des Textes ist bisher nicht verfügbar, die Ausführungen können aber wie folgt übertragen werden: „Wer dürfte wohl nicht sehen, dass dies auf der ganzen Welt geschieht, dass die Menschen aus den Geschäften des Tages kommen und hineingehen in die Muße, um die Wahrheit zu erkennen und zu betrachten, wie Rachel in die Umarmung; dass sie aber unvermutet (davon) abgebracht werden durch die Zwänge der Kirche und zur Arbeit (wieder) eingereiht werden, wie wenn Lea sagte: „Kommst du zu mir?““ Thomas von Aquin schließlich greift die Formulierung Bernhards nahezu wörtlich auf, wenn er im Sentenzenkommentar in Überlegungen zum schöpferischen Spiel Christi vom *otium contemplationis* spricht. Thomas, *Commentarium in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi* I, d.2 q.1, a.5 ex. Im Zusammenhang heißt es hier: *Per singulos dies, quantum ad rationes creaturarum quae in deo sunt lux, quamvis creaturae in seipsis sint tenebrae. Ludens, propter otium contemplationis sapientiae. Sicut enim operationes ludi non appetuntur propter aliud, sed in seipsis habent delectationem, ita et contemplatio sapientiae.*

⁴⁶⁴ Vgl. Burkhard Hasebrink, „*Otium contemplationis*. Zur Begründung von Autorschaft im *Legatus divinae pietatis*“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft*, Tübingen 2017, 291–316.

⁴⁶⁵ Hasebrink, „*Otium contemplationis*“, 306.

⁴⁶⁶ Übersetzung Gerhard Winklers zu Bernhard von Clairvaux, *Sermo LVII*, SW VI, Innsbruck 1995, 252–267, hier 263. Im lateinischen Original heißt es: *Hoc siquidem vera et casta contemplatio habet, ut mentem, quam divino igne vehementer succenderit, tanto interdum repleat zelo et desiderio acquirendi Deo qui eum similiter diligit, ut otium contemplationis pro studio praedicationis libentissime intermittat; et rursus potita votis, aliquatenus in hac parte tanto ardentius redeat in idipsum, quanto se fructuosius intermissis meminerit.* (SW VI, 262) Auch im Kontext dieser Predigt führt Bernhard das Beispiel der Schwestern Maria und Martha an, wobei Martha mit dem Bedienen des Gastes, Maria mit

Trotz der Annahme einer solchen Vermittlungsmöglichkeit von kontemplativem und aktivem Leben aus der Erfülltheit des *otium contemplationis* heraus bleibt bei Bernhard die enge begriffliche Verbindung des *otium* mit dem äußerlich abzugrenzenden kontemplativen Leben bestehen. Zwar wird hier der „Absolutheitsanspruch der kontemplativen Lebensform [...] zugunsten einer tätigen Zuwendung zu anderen Menschen“⁴⁶⁷ deutlich eingeschränkt, er ist aber gedanklich und syntaktisch eng mit dieser verbunden. Bernhard denkt das *otium* der Kontemplation vor dem Hintergrund der oben entfalteten Bestimmungen einer christlichen *vita religiosa* als ein *otium*, welches zunächst im äußerlichen Rückzug des Menschen aus politischen Zusammenhängen realisierbar ist.⁴⁶⁸ Teilt sich die Erfülltheit der Kontemplation auch im Tun der *vita activa* der äußeren Welt mit, so beruht ihr Gewinn für das aktive Leben doch deutlich auf dem Tun der *contemplatio*, welche kategorial vom Tun in der *vita activa* unterschieden bleibt. Zwar gerät hier das *otium* zur Vermittlungsfigur der Lebensformen. Ein Vollzug der Muße geistiger Tätigkeit auch *innerhalb* äußerlicher Bezüge, wie sie beispielsweise bei Meister Eckhart in den Schwesternfiguren Maria und Martha zur Darstellung kommt, ist aber auch bei Bernhard noch nicht thematisch: Das Tun im *otium* bleibt mit der Möglichkeit theoretischen Lebens verbunden. Eine noch eindeutigeren Zuschreibung von *otium* oder *σχολή* zum kontemplativen Leben ist bei Augustinus und Aristoteles zu beobachten: Die aristotelische *σχολή* ist deutlich bestimmt durch die Abgrenzung des Menschen zum äußerlich tätigen Leben und damit durch ein Leben im *βίος θεωρητικός*. Auch die Bestimmung von *otium* bei Augustinus ist, nicht zuletzt in der syntaktischen Verbindung, eng mit den Bezügen kontemplativen Lebens verbunden. In der Gegenüberstellung von *vita activa* und *vita otiosa* bei Augustinus bleibt hier trotz der Forderung nach geistiger Tätigkeit und deren tatkräftiger Umsetzung im aktiven Tun der Bereich des *otium* der theoretischen Betrachtung vorbehalten. Eine Mitteilung des menschlichen Geistes aus der Erfülltheit des *otium* wird nicht thematisiert.

der geistigen Freiwerdung in der Kontemplation verbunden ist: *Martham loquor ministrantem, et Mariam vacantem, et Lazarum quasi gementem sub lapide, et resurrectionis gratiam flagitantem.* (SW VI, 264).

⁴⁶⁷ Hasebrink, „*Otium contemplationis*“, 306.

⁴⁶⁸ So fasst der Zisterzienser das klösterliche Leben auf der Grundlage der Benediktregel als asketisches Leben im Rückzug auf ländliche Gemeinschaften. Das Ziel geistlichen Lebens besteht in der „Entrückung der Schau“, *excessum contemplationis* (Bernhard, *De gradibus humilitatis et superbiae* VII, 19. Übersetzung Gerhard Winkler, SW II, 75). Obwohl der Orden und nicht zuletzt Bernhard selbst weiterhin in engen politischen Beziehungen steht, ist im zisterziensischen Leben gegenüber Augustinus und Thomas ein Modell des Ordenslebens entworfen, welches sich dezidiert von einer Einbindung in die *vita activa* abgrenzt. Vgl. die erhellende Darstellung klösterlichen Lebens und der Bedeutung Bernhards von Clairvaux für den Orden der Zisterzienser bei Gert Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*, München 2012, bes. 138–141.

Muße geistigen Lebens

Eckharts zuvor wiedergegebene Überlegungen zu *kriec*, *erstrîten*, leidvoller *arbeit* sowie positiv semantischer *lust* und Fruchtbarkeit stellen die Darstellung der Predigt Q 86 in den Kontext solch traditioneller Verbindungen von Kontexten der Muße mit dem kontemplativen Leben, führen diese aber zugleich in den Zusammenhang neuartiger Überlegungen ein. Es sind auch hier insbesondere die Annahme einer äußerlich zu bewerkstelligenden Unterscheidung der Lebensbereiche und die Beschränkung der Bestimmung zentraler Momente der Muße auf solche äußerlichen Zusammenhänge, auf die sich Eckhart abgrenzend bezieht. So führt die Auseinandersetzung mit den äußerlichen Gegebenheiten den gelassenen Menschen für Eckhart weniger in ein Leben äußerer Abgrenzung und möglicher Untätigkeit, welches sich nur punktuell an ein Leben der *vita activa* zu vermitteln weiß. Vielmehr betont Eckhart die Möglichkeit einer fortwährend bestehenden Haltung geistiger Offenheit, Erfülltheit und Fruchtbarkeit. Der ‚Weg‘ eines ‚Zuhauses‘ der Gelassenheit in Gott führt gegenüber den aristotelischen Bestimmungen in mehr als weltliche Friedenslagen, zu einer (aus Gott) erfüllten, wesentlichen Freude, über deren Einbettung in verschiedene Lebenskontexte die Darstellung der Predigt ja beredt Auskunft gegeben hatte: *swaz der mensche mit grôzer arbeit muoz erstrîten*, so lautet hier der verkürzte Gedanke, *daz wirt im ein herzenvröude, und danne wirt ez vruchtbaere*. Eckharts Gesamtdarstellung in der Predigt gerät so schließlich zur Darstellung einer mußevollen Erfülltheit, die sich aus der Einheit des gelassenen Lebens der Schwesternfiguren speist. Sie löst die Überlegung äußerlicher Unbestimmtheit und daraus resultierender freier geistiger Tätigkeit endgültig vom Zusammenhang kontemplativen Lebens. Die *lust* des gelassenen Menschen, die aus der *ledecheit* in Abgeschiedenheit und dem Einlassen auf das Wirken Gottes resultiert, ist hier mehr als eine Bestimmung der *vita contemplativa*. Eckhart betont die positive Möglichkeit einer solchen Erfülltheit in Gelassenheit, wenn Martha und Maria, in der Einheit göttlichen Wirkens stehend, die in ihnen unterschiedenen Lebensformen dialektisch übersteigen.

Die Problematik der bisherigen Unterscheidungen zeigt sich für Eckhart dabei nicht allein in einem rein äußerlichen Rückzug beispielsweise des klösterlichen Lebens von weltlichen Zusammenhängen, wie er ihn in den *Erfurter Reden* thematisiert.⁴⁶⁹ Eckharts Darstellung und Kritik richtet sich vielmehr besonders auf den mit einem solchen Rückzug oder ähnlichen äußerlichen Bewegungen verbundenen Versuch einer ‚Verfügbarmachung‘ der göttlichen Wirkkraft und damit gegen eine Verfügbarmachung geistiger Tätigkeit, deren eigentlicher Gehalt doch gerade in der unverfügbaren Dynamik des göttlichen Heilsgeschehens zu suchen sei. Die Kritik an Martha in Q 86 hatte dies eindrücklich erwiesen: Marthas Sorge

⁴⁶⁹ Vgl. Meister Eckhart, RdU 6, DW V, 207.

darum, die Schwester aus der Schau zu lösen, war als eine Zerstreung in kreatürliches Streben verstanden und gegen ein offenes Einlassen auf die Einfachheit Gottes abgewertet worden. *Marthâ, Marthâ*, hatte Eckhart ausgeführt, *dû bist sorcsam, dû wirst betrüebet umbe vil. Des einen ist nôt*. Jeder Form konkreter menschlicher Vorstellung und Erwartung hinsichtlich einer verfügbaren Heilswirkung, aber auch hinsichtlich zu hierarchisierender Lebensformen und -orte ist damit eine Absage erteilt. In der Offenheit des gelassenen Menschen ist vielmehr auch hier jeder Ort und jede Handlung als Möglichkeitsraum geistiger Tätigkeit und der Einheit in Gott und damit als ein Ort der Muße verstanden.

Exkurs: Muße und Kontemplation

Diese paradigmatische Darstellung der Muße geistiger Tätigkeit bei Eckhart steht antiken und christlichen Konzeptionen theoretischer Betrachtung und Kontemplation nicht zwangsläufig entgegen, blickt man auf deren Begriffe unabhängig von ihrer Einbettung in die Unterscheidung der Lebensformen. *θεωρία* oder *contemplatio* sind hier auch unabhängig von den Bestimmungen des *βίος θεωρητικός* oder der christlichen *vita contemplativa* zu denken. Die *θεωρία* fasst, sehr allgemein formuliert, jene höchste Form menschlicher Tätigkeit, welche Erfüllung allein aus der Bewegung des Geistes durch den betrachteten göttlichen ‚Gegenstand‘ bezieht. Auch die lateinische Bezeichnung der *contemplatio* meint im Kern eine solche Tätigkeitsbeschreibung, die aus ihrer radikalen, nicht allein äußerlich zu verwirklichenden Bestimmungslosigkeit und der Erfülltheit aus dem betrachteten Gegenstand definiert ist.⁴⁷⁰ Jede theoretische Schau vollzieht sich so außerhalb äußerlicher Bezüge und ist von einem intuitiven Einlassen auf das Wesen des geschauten Gegenstandes geleitet.

Dies stimmt grundsätzlich mit den hier gefassten Überlegungen zur Muße geistiger Tätigkeit überein. Es ist besonders das genannte Moment der geistigen Bezugnahme auf den kontemplierten Gegenstand in einer Haltung der Offenheit, das für den Zusammenhang der Muße geistiger Tätigkeit bei Eckhart stark gemacht werden konnte: In der Haltung der Gelassenheit wird für den Menschen allein die Bewegung durch das geistige Geschehen Gottes entscheidend, menschliche Möglichkeiten vernunftgeleiteten Erkennens werden aus Gott heraus zur

⁴⁷⁰ So bezeichnet das Lateinische *contemplatio* ursprünglich die „Himmelsbetrachtung der Augurn“ (Ludwig Kerstiens, „Kontemplation“, HWPPh IV, Basel 1976, 1025–1026, hier 1025), die sich auf einen als *templum* definierten Bereich richtete. Die Verbindung von sich ergebenden Beobachtungen der Vögelzüge in diesem Bereich mit den Geschehnissen in einem entsprechenden heiligen Bezirk auf der Erde und die Interpretation des Beobachteten in seinem vermeintlichen Zusammenhang, das *con-templari*, war hier die Grundlage der Deutung transzendenten Geschehens in der immanenten Welt. Vgl. für eine lebendige Auseinandersetzung mit der Vorhersage durch Vogelbeobachtung bei den Auguren Cicero, *De divinatione* I 105–108 und II 70–84. Vgl. zu *θεωρία* im Zusammenhang von Muße Gimmel/Keiling u. a., *Konzepte der Muße*, 24–31.

mystischen Einheit überschritten. Zum entscheidenden Moment der Darstellungen einer Muße geistiger Tätigkeit gerät damit in den Texten Eckharts, wie nicht zuletzt aus der exemplarischen Darstellung der Figuren Marias und Marthas in Q 86 deutlich wurde, die positive Unbestimmtheit und die aus ihr resultierende Entfaltung göttlichen Wirkens, auf das sich der gelassene Mensch aus der aus Gott bewirkten geistigen Tätigkeit bezieht.⁴⁷¹

Für die an Konzepte theoretischer Betrachtung anknüpfende christliche Tradition der *contemplatio* konnte aber in Grundzügen auch gezeigt werden, inwiefern der Begriff im verengten Kontext der Lebensformendiskussion auf problematische Weise gewendet wird: Zentral erschien hier die Verfügbarmachung göttlichen Heilsgeschehens aus der äußerlich bestimmten Lebensform des Kontemplativen heraus. Die Kontemplation des christlichen Menschen basiert dann, trotz der Betonung des inhärenten Moments geistiger Tätigkeit, „nicht mehr auf den intellektuellen Fähigkeiten, sondern auf den Merkmalen der christlichen Existenz. [...] Nicht mehr die natürliche Veranlagung, sondern die sakramentale Begnadung des Menschen ist entscheidend, nicht mehr die Leistung des Menschen, sondern das Heilshandeln Gottes an ihm.“⁴⁷² Ist aber das ‚Heilshandeln Gottes‘ ein in der christlichen *contemplatio* entscheidendes Moment, so steht neben Beschreibungen der *vita contemplativa* auch die *contemplatio* selbst im Bewährungsfeld des Eschatologischen. Kontemplatives Tun ist dann – so haben es besonders die Ausführungen zu einer äußerlichen Einheit der Lebensformen bei Augustinus und Thomas gezeigt – auf verfügbare ‚Wege‘ vermeintlich christlichen Lebens festgelegt, obwohl eigentlich begrifflich von der Frage der Bedeutung der *vita contemplativa* zu unterscheiden: Nur wer, so der verkürzte Gedanke, ein äußerlich abgeschiedenes Leben führt, kann in die *contemplatio* finden und so der Heilswirkung Gottes Raum geben.⁴⁷³

⁴⁷¹ Eine solche geistige Tätigkeit in Offenheit könnte mit einem modernen Ansatz auch als Kontemplation in einem ästhetischen Sinne verstanden werden, wenn in der Kontemplation – mit Günter Figals an die Theorie Kants anschließender Begrifflichkeit – die „Erfahrung der Möglichkeit der Erkenntnis“ in einem „freien Spiel der Erkenntnisvermögen“ (Günter Figal, *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*, Tübingen 2009, 132) gesehen wird. Dasjenige, was in der Lebenswelt des gelassenen Menschen unmittelbar gegeben ist, würde hier als Wirklichkeit gedanklich erkundet werden – in religiösen Kontexten als Wirklichkeit des Göttlichen, innerhalb der kantischen Terminologie als Wirklichkeit des Schönen. Der Mensch in Kontemplation würde dabei, den oben angestellten Überlegungen entsprechend, allein durch den betrachteten Gegenstand geleitet und in seiner Tätigkeit bestimmt. Eine so verstandene Kontemplation aber ist begrifflich nicht durch den Zusammenhang mit einer bestimmten Lebensform bestimmt.

⁴⁷² Mieth, *Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 50. Mieth argumentiert für eine solche Unterscheidung vor dem Hintergrund der christlichen Modelle, betont dabei aber schon im hier angedeuteten Sinne die Akzentverschiebung des Gehaltes der Kontemplation von den Unterscheidungen der Lebensformen hin zu Fragen der göttlichen Heilswirkung: „Eine Rangordnung kann es dabei nur im Sinne der größeren Liebe geben.“ (ebd., 51).

⁴⁷³ Eine Verbindung konzeptioneller Momente des Kontemplativen mit der Frage der Lebensformen äußert sich in christlichen Konzeptionen dabei vor allem in zwei Komple-

Weil sich eine solche Festlegung der *contemplatio* auf äußerliche Zusammenhänge der *vita contemplativa* deutlich von der Darstellung Eckharts unterscheidet, ist jede Einordnung seiner Texte in Bestimmungen des Kontemplativen mit großer Vorsicht zu genießen. Zu eng ist der Begriff in der christlichen Literatur vor Eckhart mit Bestimmungen der *vita contemplativa* als einer gnadenorientierten Perfektionierung menschlicher Möglichkeiten verknüpft, welche Eckhart beispielsweise anhand seiner Darstellung der Schwesternfiguren Maria und Martha gerade zu überwinden sucht.⁴⁷⁴ Die Gefahr, Eckhart im Zusammenhang der Analyse von Paradigmen der Muße geistiger Tätigkeit als einen Denker privilegierter, äußerlich zu bestimmender Lebensformen des Geistigen misszuverstehen, ist groß. Von einer Terminologie der Kontemplation wird deshalb in der vorliegenden Analyse Abstand genommen.

Eine weiterführende Untersuchung der deutschsprachigen Texte Eckharts bestätigt die begriffliche Differenzierung, fehlen bei Eckhart doch dezidierte Wortverwendungen aus dem Bereich von Bestimmungen der Kontemplation oder der kontemplativen Lebensform im engeren Sinne. Während beispielsweise Seuses *Vita* in zahlreichen Kontexten auf den Terminus *betrachtung* oder das Verb *be-*

ten, die von Eckhart jeweils deutlicher Kritik unterzogen werden. Dies betrifft zunächst die Beschreibung der *contemplatio* als vornehmlich passive Überformung des Menschen durch Gott. Die Frage geistiger Tätigkeit, wie sie in jedem Kontemplationsbegriff gefasst ist und wie Eckhart sie entsprechend als Möglichkeit geistigen Wirkens für Situationen sowohl äußerlicher Tätigkeit als auch Untätigkeit fasst, gerät in solcher Darstellung in den Hintergrund. Darüber hinaus sind mit christlichen Konzeptionen der *contemplatio* in der *vita contemplativa* Vorstellungen eines zielgerichteten Heilerwerbs verbunden, die aus der genannten christlichen Lehre der Eschatologie resultieren. So beschreibt Bernhard von Clairvaux im Kontext von brautmystischen Überlegungen den Vorgang des Abstiegs Gottes zum Menschen und die entsprechende Erhöhung der menschlichen Seele. Die *contemplatio* ist hier als Folge göttlicher Gnade bestimmt, der ‚Zielpunkt‘ des Menschen im kontemplativen Tun kann als „Vereinigung der erkennenden Seele mit Gott im Akt der K[ontemplation]“ (Andreas Speer, „Kontemplation“, LMA V, München/Zürich 1991, 1414–1416, hier 1415) gedacht werden. Vgl. Bernhard, *Sermo LXXXVIII*, SW IX, 682: *Fit autem contemplatio ex condensatione Verbi Dei ad humanam naturam per gratiam, et exaltationem humanae naturae ad ipsum Verbum per divinum amorem*. Gerhard Winkler (683) übersetzt: „Die Beschauung aber vollzieht sich durch das gnadenhafte Hinabsteigen des Wortes Gottes zur menschlichen Natur und die Erhöhung der menschlichen Natur hin zum Wort durch die göttliche Liebe.“ Vgl. wiederum die Drei-Wege-Lehre bei Bernhard, *De gradibus humilitatis et superbiae* VII 19–20, SW II, 72–74. Auf Bernhards Darstellung basieren dann Beschreibungen von ‚Stufenwegen‘ seelischer Vervollkommnung, die in ihrer Annahme einer Verfügbarmachung göttlichen Heils der Konzeption Eckharts deutlich fremd sind und von ihm unter anderem in den hier thematisierten Darstellungen der Predigten Q 52, Q 86 sowie Q 60 hinterfragt werden.

⁴⁷⁴ Schon Kurt Ruh beobachtet dies, wenn er betont: „Systematisch nimmt die Gottesgeburt bei E[ckhart] die Stelle ein, die in der abendländischen Mystik bislang der Kontemplationslehre mit ihren Stufen zur Vollkommenheit zukam“ (Kurt Ruh, „Meister Eckhart“, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, begr. v. Wolfgang Stammer, fortgef. v. Karl Langosch, 2., völlig neu bearb. Aufl., hg. v. Kurt Ruh/Gundolf Keil/Werner Schröder u. a. (im Folgenden: VL), Bd. 2, Berlin/New York 1980, 327–348, hier 336).

trahten in den verschiedenen Formen zurückgreift, lassen sich für die Texte Eckharts hier gerade zwei Belege finden, so in der Handschrift K_{1b} der Predigt Q 61⁴⁷⁵ und in der wahrscheinlich durch einen Redaktor bearbeiteten Predigt *Vado ad eum, qui misit me*, die lediglich in der Ausgabe Pfeiffers geführt ist.⁴⁷⁶ Diese sparsame Verwendung mag nicht zuletzt der Bedeutung der Bezeichnung geschuldet sein, denn *betrachtunge* kann als Bezeichnung gerade des bei Eckhart in der Kritik stehenden Zusammenhanges kreatürlicher Zielorientierung verstanden werden. *betrachtunge* meint „das trachten nach“,⁴⁷⁷ die „erwägung, innere anschauung, imaginatio“⁴⁷⁸. Das Wort bezeichnet also unter anderem jene Haltung, für die Martha in Q 86 von Jesus gerade getadelt wird: Das eigene Trachten nach etwas, die Vorstellung eines ‚richtigen Weges‘ der Schwester, muss sie in der Gelassenheit aufgeben. Auch der Terminus *contemplieren* findet sich lediglich an einer Stelle der Texte Eckharts, noch dazu in jenem Zusammenhang der Eröffnung der *Erfurter Reden* zur Tugendlehre, in dem Eckhart die Unerheblichkeit der Art christlicher Tätigkeiten auf der Grundlage der Haltung der Gelassenheit betont: *swie kleine ein werk und swie snæde ez sî, sò ist ez nützer getân in wârer gehôrsame, ez sî messe lesen, hâeren, beten, contemplieren oder swaz dû maht gedenken.*⁴⁷⁹ Die Kontemplation wird hier also in ihrer Bedeutung für den christlichen Heilserwerb deutlich relativiert. Häufiger findet sich die Bezeichnung *schouwen*. So stellt Eckhart beispielsweise in der Predigt Q 2 einen Menschen dar, der *schouwete vernünftliclike*⁴⁸⁰ und in Q 45 fragt er: *Wie sol der mensche sîn, der got schouwen sol?* Die Antwort aber steht ganz im Zeichen der Lehre geistiger Abgeschiedenheit, die wiederum die Aufgabe einer Verortung in äußerliche Lebensbezüge und eigene Vorstellungen und damit einer Einbettung von *schouwen* in äußerliche Wertungs- und Beschreibungssysteme betont. Eckhart entgegnet: *Er sol tôt sîn.*⁴⁸¹

⁴⁷⁵ Vgl. DW III, 31.

⁴⁷⁶ Vgl. Meister Eckhart, *Vado ad eum, qui misit me*, PF II, 248.

⁴⁷⁷ Vgl. den Eintrag „betrachtunge“ in Lexer I, 239.

⁴⁷⁸ So der Eintrag zu „betrachtunge“ in BMZ III, 83a.

⁴⁷⁹ Meister Eckhart, RdU I, DW V, 186.

⁴⁸⁰ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Q 2), DW I, 36.

⁴⁸¹ Meister Eckhart, *Beatus es, Simon Bar Iona*, DW II, 364. Ein solcher ‚Tod‘ des Betrachtenden wird an anderer Stelle der gleichen Predigt in kalkulierter paradoxer Fassung erneut aufgerufen, wenn es in einem Zitat der *Confessiones* des Augustinus heißt: *Herre, erbarme dich über mich und zeige mir din antlütze und gip mir, daz ich sterbe, und gip mir, daz ich niht ensterbe, umbe daz ich dich êwliclike schouwe.* (Meister Eckhart, *Beatus es, Simon Bar Iona*, DW II, 365) Gegenüber den deutschsprachigen Texten zeigt sich hinsichtlich der Termini der Kontemplation in den lateinischen Texten Eckharts ein leicht verändertes Bild. So verwendet Eckhart hier häufig Bezeichnungen aus der Familie der *contemplatio*. Bei genauerer Untersuchung der Wortverwendungen zeigt sich aber, dass diese nahezu vollständig in Kontexten verortet sind, in denen sich Eckhart abgrenzend auf philosophische und theologische Positionen zur *contemplatio* bezieht, diese zitiert oder exzerpiert. Im elften Kapitel der *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem* bedient sich Eckhart zudem der Bezeichnung der *contemplatio*, um auf die traditionelle Zuordnung Marias zum kon-

III.3.2.2 Zusammenfassung

Vor dem Hintergrund dieser Beobachtungen zeichnet die deutschsprachige Predigt *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Q 86) ein deutliches Bild: Eckhart ist es hier, so können die Überlegungen dieses Kapitels abschließend zusammengeführt werden, nicht um eine Bestätigung traditioneller Unterscheidungen von Lebensformen und den in diesen zu verwirklichenden Vorstellungen eines zielgerichteten Heilserwerbs zu tun. Auch eine Einheit von Lebensformen im Sinne der Bewegung der *vita mixta* wird von Eckhart nicht propagiert. Eckhart macht vielmehr anhand der Darstellung der Exempla Martha und Maria eine tiefer gehende Einheit christlichen Lebens stark, die sich aus der geistigen Abstandnahme und der Überantwortung des Lebensvollzugs an Gott speist und dabei eine dezidierte Verortung mußevollen Lebens in der äußeren Welt stark macht. Mit den Worten Shizuteru Ueda könnte man sagen: „Die unsichtbare, unendliche Spannweite zwischen dem Nichts und der Küche ist für Martha [und Maria, A.K.] in diesem Augenblick der eigentliche Raum der absoluten Freiheit in der Wirklichkeit.“⁴⁸² In seiner Darstellung grenzt Eckhart also die Möglichkeit geistig tätigen Lebens in der Offenheit der Abgeschiedenheit deutlich von konzeptuellen Verengungen in Bestimmungen von Lebensformen ab. Er enthält sich einer klaren Trennung und Hierarchisierung der Lebensformen und stellt die Aufgabe ihrer Unterscheidung und Beschreibbarkeit in einer dialektischen Verbindung von aktivem und kontemplativem Tun aus der Einheit geistiger Tätigkeit heraus.⁴⁸³ Die Darstellung fruchtbarer Erfüllung aus der gelassenen Einheit in Gott ist hier gelöst von den Zusammenhängen kontemplativen Lebens: Jeder

templativen Leben zu verweisen (vgl. Meister Eckhart, *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem* 11, LW III, 451). Einer Umwendung dieses Verhältnisses enthält sich Eckhart in dem lateinischen Text, die Darstellung einer Einheit gelassenen Lebens bleibt den deutschsprachigen Texten vorbehalten.

⁴⁸² Ueda, „Ohne Warum“, 84.

⁴⁸³ Anders als dies Günter Stachel zum Ausdruck bringt, ist bei Eckhart die Diskussion der Lebensformen dabei gerade in ihrer Überwindung präsent. Vgl. die folgenden Ausführungen von Stachel, „Stammt Predigt 86“, 399–400: „Der entscheidende Mangel des Vorgehens von MIETH (und HAAS) liegt darin, daß die Pr. 86 nach ihrer Übereinstimmung/Nichtübereinstimmung mit dem Modell ‚vita activa und contemplativa‘ befragt wird. MIETH zeigt eine Entwicklung des – wie er sagt – ‚Modells‘ von Augustinus über Albert den Großen zu Thomas auf. Dabei zeigt sich ihm eine Nähe Eckharts zu Augustinus und eine erhebliche Distanz zu Thomas. Nun sollte man prinzipiell einem Autor keine Fragen stellen, die er nicht zu beantworten sucht. Es fehlt nicht nur der Pr. 86 die Begrifflichkeit ‚vita activa und contemplativa‘, es gibt in Eckharts Werk überhaupt kein Gegeneinander von aktiv und kontemplativ. Eckhart spricht vom Menschen, der ‚von Gott erfüllt‘ ist und der in ‚Gottes Gegenwart‘ ist (so in RdU), den Gott umgibt wie ein ‚Feuer‘ (so in BgT). Das mag man mit dem vergleichen, was andere Kontemplation nennen. Der von Gott erfüllte Mensch handelt ganz aus Gottes Willen, und Gott will an seiner Stelle. Soll man das *vita activa* nennen?“ Ohne die Einbettung der Predigt in den Diskurs der Lebensformen zu leugnen, ist die vorliegende Arbeit mit Stachel in dem Ergebnis einig, dass in der Predigt „kein Gegeneinander von aktiv und kontemplativ“ zur Darstellung kommt.

Mensch, so zeigt der Text insbesondere anhand der exemplarischen Entwicklung der Figuren Martha und Maria, kann für Eckhart in jedem äußeren Kontext das ihm eigene ‚Zuhause‘ in Gelassenheit finden. Nur in diesen vielfältigen Bezügen sieht der Prediger den gelassenen Menschen in vollem Umfang als Zeugen der so treffend formulierten Präsenz göttlicher Wirkmacht: *Welch wunderlich stân ûze und innen, begrîfen und umbegrîfen werden, sehen und sîn diu gesiht, enthalten und enthalten werden: daz ist daz ende, dâ der geist blîbet mit ruowe in einicheit der lieben êwicheit.* Es ist diese besondere *ruowe in einicheit*, in welcher sich für Eckhart der *kriec* zur *lust* und jede Realisierung menschlichen Lebens zu einem Leben in der Muße geistiger Tätigkeit wendet.⁴⁸⁴

⁴⁸⁴ In welche diskursiven Kontexte die Darstellung Eckharts, nicht zuletzt in der in Kapitel III.1 dargestellten Konzeption geistiger Abgeschiedenheit, eingebettet ist, lässt sich wiederum in der Analyse des *Legatus* Gertruds durch Burkhard Hasebrink erkennen. Hasebrink macht für den lateinischen Text des späten 13. Jahrhunderts den gleichen Aspekt positiver Unbestimmtheit stark, der die Verortung eines mußevollen Lebens in verschiedenen Lebenskontexten ermöglicht: „Die Unbestimmtheit der Muße findet in dieser Konvergenz einen vorläufigen Höhepunkt. Sie ist nicht allein reserviert für eine Erfüllung durch intellektuelle oder kreative Tätigkeit, sondern öffnet sich allgemein *jedem* Wirken, insofern es ethisch dem Kriterium der Gutheit genügt. Eine solche Argumentation müsste sich auch nicht darum mühen, das anstrengende Wirken einer religiösen Autorin aus dem Geist beschaulicher Muße herzuleiten – sie wäre erst gar nicht aus dessen Wirkkreis herausgetreten. Ein solcher Mußebegriff hat Glückseligkeit von Kontemplation und geistiger Versenkung abgekoppelt und kann sie in jedem Wirken und damit auch in *jeder* Mühe finden, die sich ethisch als gut qualifizieren ließe.“ (Hasebrink, „*Otium contemplationis*“, 313–314)

IV Narrative Darstellungen: Figuren und Räume der Muße

„De facto“, so hat es prägnant einmal Kurt Flasch formuliert, „kommentiert Eckhart die Bibel. Nur käme es dann darauf an, die besondere Art von Eckharts Bibelerklärung abzugrenzen. Dieses Thema wird uns lange beschäftigen.“¹ Während es Flasch vor allem um konzeptuelle Fragen und die philosophische Rückbindung der Positionen Eckharts geht, ist eine solche Aussage auch auf die narrative Gestaltung der Texte zu übertragen: Was anhand begrifflicher Bestimmungen nur in Ansätzen vermittelbar ist – eine Einheit des eigenen Lebensvollzugs in der Muße geistiger Tätigkeit, in einer Haltung, die sich allein im gelassenen Handeln realisiert – kommt so beispielsweise in Eckharts Predigt Q 86 in erster Linie anhand der Figurendarstellung zum Ausdruck. Das Handeln der Exempla, so hat es der Versuch einer Analyse der konzeptuellen Neubewertungen der Predigt gerade erwiesen, füllt hier mit Leben, was Eckhart im Text zu vermitteln sucht. So ist ein ‚Zuhause‘ in Gelassenheit nicht allein intellektuell, sondern immer erst im geistig tätigen Lebensvollzug zu realisieren. Die beiden handelnden Figuren der Predigt, Maria und Martha, sind die Träger eines solchen Lebensvollzuges. In der narrativen Vermittlung des Textes gehen sie selbst den ‚Weg‘ in Gelassenheit in der sie umgebenden Welt.

Blickt man auf andere Texte Eckharts, so stehen die Exempla aus Eckharts Predigt Q 86 nicht allein, sondern werden von weiteren narrativen Darstellungen der Muße geistig tätigen Lebens begleitet. An der Darstellung Marias und Marthas als Schwestern der Einheit geistig tätigen Lebens ist bereits deutlich geworden, welche tragende Rolle Exempla eines solchen Lebens in den Texten Eckharts innehaben. Auch andere handelnde Figuren, so insbesondere die Figur der Heiligen Elisabeth von Thüringen, dienen in Eckharts Predigten als Vermittler zwischen Text- und Deutungsebene, und damit auch zwischen den realweltlichen Bezügen der Rezipierenden und dem vermittelten intelligiblen oder spirituellen² Gehalt. Erst ihr Handeln lässt Eckhart narrativ vermitteln, worum es ihm geht: die Frage eines Lebens geistiger Vervollkommnung nicht im äußerlichen Rückzug des Kontemplativen, sondern in der Gelassenheit, also eines Lebens, wel-

¹ Flasch, *Meister Eckhart*, 19.

² Vgl. den in den Ausführungen in Kapitel III.3.2, 190, Anm. 424 bereits zitierten Hinweis Dietmar Mieths auf die „figürliche[] Bedeutung“ der Figuren Marias und Marthas „für die Spiritualität“ in Mieth, „Predigt 86“, 169.

ches sich außerhalb äußerlicher Zuschreibungen zu Lebensformen, zu Weisen der Tätigkeit oder Untätigkeit in einem Lebensraum geistiger Tätigkeit aus der Erfülltheit des Menschen in Gott vollzieht. Indem sie sich in ihren Handlungen mit diesen Zusammenhängen auseinandersetzen, zunächst auf Positionen verharren – wie Maria, aber auch Martha –, um dann zum eigenen göttlichen Wesen in der Gelassenheit zu finden, geraten die Figuren so zu Exempla derjenigen christlichen Lebensweise, die Eckhart propagiert.

Gegenüber philosophischen, aber auch theologischen Betrachtungsweisen, welche beispielsweise die spirituelle Bedeutung der dargestellten Figuren in den Blick nehmen,³ ist eine genaue Untersuchung der Eigenart der Figurendarstellung in den Texten Eckharts von eminenter Wichtigkeit, insofern es gerade deren narrative Ausgestaltung ist, die die zentrale Umdeutung traditioneller Figuren geistlichen Lebens als Exempla der Muße geistiger Tätigkeit bewerkstelligen: In spezifischen Tätigkeiten, Bewegungen oder Dialogen kommt so beispielsweise das besondere Verhältnis Marias und Marthas gegenüber einem vereinfachten Postulat bloß äußerlicher Einheit der Lebensformen in konzeptuellen Ausführungen anderer Texte erst zum sprachlichen Ausdruck.⁴ Die Predigt öffnet damit – so beispielsweise in der Darstellung spezifischer Räume und Träger von Handlungen in diesen Räumen – erst ein Bewährungsfeld der mystischen Einheit, um deren Darstellung es Eckhart zu tun ist.⁵

³ Dietmar Mieth schreibt in diesem in Kapitel III.3 bereits angeführten Sinne, der einen Begriff des Figürlichen im Sinne der Realprophetie der *figura* stark macht: „Neben der Exegese, die an einer *narratio* der Perikope festhält und neben den dialogischen Momenten [...] sind auch die *figürlichen* Momente hervorzuheben. Zusätzlich zur Ekstase der Maria Magdalena – die ‚Wonne in der Wüste‘, ein Spiel mit der Legende, aber auch mit der Eckhart eigenen Wüstenmetapher – wird auch die Ekstase des Petrus (angeschlossen an Mt. 16,17) und die Ekstase des Paulus (nach 2 Cor 12, 3–4) herangezogen.“ (Mieth, „Predigt 86“, 170).

⁴ Der bedeutende Status philologischer Analysen der Texte Eckharts ist seit Langem Gegenstand einer lebendigen Forschungsdiskussion. Neben der bereits genannten Arbeit Burkhard Hasebrinks zu *Formen inzitativer Rede bei Meister Eckhart* hat solche Untersuchungen in neuerer Zeit besonders Susanne Köbele stark gemacht, so in ihrer genannten Monographie *Bilder der unbegriffenen Wahrheit* sowie den Aufsätzen „Metapher und Metaphysik. Spielräume der Argumentation bei Meister Eckhart und Sebastian Franck“, in: Johanna Haberer/Berndt Hamm (Hg.), *Medialität – Unmittelbarkeit – Präsenz. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation*, Tübingen 2012, 285–305; „Vom ‚Schrumpfen‘ der Rede auf dem Weg zu Gott. Aporien christlicher Ästhetik (Meister Eckhart und das ‚Granum sinapis‘ – Michel Beheim – Sebastian Franck)“, in: *Poetica* 36 (2004), 119–147; „*Primo aspectu monstruosa*. Schriftauslegung bei Meister Eckhart“, in: *ZfdA* 122 (1993), 62–81; „*biwort sin*. ‚Absolute‘ Grammatik bei Meister Eckhart“, in: *ZfdPh* 113 (1994), 190–206.

⁵ So sind die narrativen Ausdrucksmittel der Texte im Verhältnis zu den dargestellten religiösen Inhalten, die sie zweifelsohne vermitteln, nicht als selbstzweckhaft zu begreifen. Vgl. die auf Seite 214, Anm. 4 bereits aufgerufenen Untersuchungen Susanne Köbeles, die wiederholt die besondere Bindung mystischer Inhalte an die Mittel ihrer Darstellung verdeutlicht hat. Dem Verständnis einer solch engen Bindung stehen frühe Beobachtungen von Margarete Lüers in deren Untersuchung der *Sprache der deutschen Mystik* bei Mechthild zunächst entgegen. Nimmt man aber die Gewichtung des religiösen Gehalts etwas zurück,

Wie der Gehalt des Textes immer an die sprachliche Form seiner Darstellung gebunden bleibt, steht das dargestellte Geschehen aber auch in einem Bezug zur äußeren Welt – der Welt, in der gelesen oder gesprochen wird, der Welt des Predigenden oder der Rezipierenden.⁶ Auch dieser Bezug ist für das Textverständnis von eminenter Bedeutung, erleichtert er doch die Orientierung der Rezipierenden in erzähltem Geschehen und Deutung. Ein solches, realhistorisches Verständnis des Textes und damit auch die Möglichkeit einer wörtlichen Auffassung der Darstellung im Literalsinn steht dabei aber einem allegorischen Verständnis des Gesagten nicht entgegen. In seinem bis heute wirksamen Aufsatz zur theologischen Figuraldeutung hat Erich Auerbach diesen Gedanken treffend zum Ausdruck gebracht. Dort heißt es:

ist auch hier ein den Überlegungen Köbeles verwandter Gedanke formuliert: „Den Mystikern des Mittelalters, wie wohl dem Mystiker überhaupt, ist das Metaphorische nicht bloß poetisches Stilmittel, also ästhetische Notwendigkeit, es ist religiöse Notwendigkeit; er muß das Metaphorische wählen, er will gar nicht das Bild, das doch nur Hypostase des Göttlichen ist. [...] Künstlerische Notwendigkeit ist nur *representatio*, wie Thomas von Aquino es ausdrückt, religiöse Notwendigkeit ist wahre *necessitas*.“ (Margarete Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*, Darmstadt 1966, 15) Anders als Lüers sieht Köbele – und zuvor schon Niklas Luhmann und Peter Fuchs – auch den besonderen Zusammenhang mystischer Inhalte mit der Notwendigkeit (Luhmann/Fuchs) und der Form (Köbele) ihrer Vermittlung. Mystik, so formulieren Luhmann und Fuchs, „verkörpert allem Anschein nach das krasse Gegenteil von Sozialität: die in manchen psychischen Systemen unentkapselbar eingekapselte Erfahrung des nun seinerseits unentkapselbar Jenseitigen im Diesseitigen. Sie steht für unentrinnbare Einsamkeit, die sich vorzugsweise in den kognitiven und kommunikativen Ärgernissen von Paradoxien, in *via negationis* sprachliche Bahnen bricht. Andererseits kann man kaum bezweifeln, daß sie der Kommunikation Themen eigentümlicher Art liefert, daß dort, wo mystische Erfahrung anfällt, auch ein Bedarf für Kommunikation entsteht.“ (Niklas Luhmann/Peter Fuchs, „Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren: Ist Mystik ein Fall von Inkommunikabilität?“, in: Dies., *Reden und Schweigen*, Frankfurt a. M. 1989, 70–100, hier 70) Differenzierter nimmt Burkhard Hasebrink auf den Zusammenhang von Predigtkommunikation, -gestaltung und -lehre Bezug. Zur Predigt Q 12 führt Hasebrink aus: „Die Problematisierung der Handlungseinheit Predigt kann aber nicht losgelöst von der Lehre Eckharts gesehen werden. Sie steht in direktem Bezug zum zentralen Thema der Einheit von Gott und menschlichem Seelengrund. Aus dieser radikalen Zuspitzung der Spekulation über das Verhältnis von Ursache und Bewirktem, das theologisch als Verhältnis von Gott und Mensch besprochen wird, ist eine Neubewertung auch des Verhältnisses von Prediger und Empfänger der Predigt im Ansatz bereits vollzogen. Es ist zu beschreiben, wie sich unter der Perspektive der Einheit des ungeschaffenen Seelengrundes mit Gott der Status des Predigers, der kommunikative Anspruch der Predigt und der Status des Empfängers verändert.“ (Hasebrink, „Das Predigtverfahren Meister Eckharts“, 153).

⁶ Vgl. Burkhard Hasebrink/Hans-Jochen Schiewer, „Predigt“, *Reallexikon III*, 151–156, hier 155, wo die Gattung Predigt als „lebens- und frömmigkeitspraktisch ausgerichtete Textsorte“ bezeichnet ist, die jedoch „bei weitem noch nicht ausgeschöpfte Ansatzpunkte für historisch-anthropologisch und kulturwissenschaftlich ausgerichtete Fragestellungen“ (ebd.) bietet. Vgl. die dort angegebene, umfassende Literatur zum Thema.

Allein auch hier ist kein Entweder-Oder. Der Literalsinn oder die historische Wirklichkeit einer Gestalt steht [...] nicht im Widerspruch zu ihrer tieferen Bedeutung, sondern figuriert sie; die historische Wirklichkeit wird durch die tiefere Bedeutung nicht aufgehoben, sondern bestätigt und erfüllt.⁷

Im Spannungsfeld dieser Bezüge stehen insbesondere die in den Texten handelnden Figuren, deren Darstellung den Gehalt des Textes in Tätigkeiten und Sprechweisen zum Ausdruck bringt. Auch ihre ‚Wirklichkeit‘, die sich aus den bekannten biblischen oder legendarischen Bezügen speist, steht in keinem Widerspruch zu den Inhalten, die in ihrem Handeln figuriert werden. Vielmehr geht es gerade darum, die bekannten Bezüge (auf neue Weise) aufzunehmen und so neue Handlungskontexte und -motivationen verständlich werden zu lassen.⁸ Die Figuren und ihre Handlungen werden so als Exempla beispielsweise des gelassenen Lebens etabliert. Beredtes Beispiel für einen solchen Zusammenhang ist wiederum die Aufnahme eines Lebens tätiger Vermittlung aus der geistigen Einheit durch Maria: In der Vervollkommnung in Gelassenheit übersteigt Maria den irdischen Kontext gerade nicht. Das Wesen der göttlichen Wirklichkeit, das Maria in der Gelassenheit erfährt, bestätigt sich vielmehr auf genau jene Weise auch im äußeren Tun, die bereits für den konzeptuellen Zusammenhang göttlichen *wesen* und menschlicher Tätigkeit beschrieben wurde.⁹

Jeder handelnden Figur, die ein solches Verhältnis in den Texten Eckharts zur Darstellung bringt, kommt daher eine komplexe Funktion zu. Zunächst sind diese Figuren mit den Worten Susanne Bernhards als „das narrative Zentrum des Textes“¹⁰ zu verstehen, insofern der vermittelte Gehalt mit den Handlungen

⁷ Erich Auerbach, „Figura“, in: *Archivum Romanicum* 22 (1938), 436–489; wieder abgedruckt in: Christian Kiening (Hg.), *Figura. Dynamiken der Zeiten und Zeichen im Mittelalter*, Würzburg 2013, 263–300, hier 298.

⁸ Vgl. zu einer solchen Aufnahme bekannter Figuren durch Eckhart auch Mieth, „Predigt 86“, 168, hier im Kontext seiner Überlegungen zur Predigt Q 86: „Der Zusammenhang mit der Maria-Martha-Legende und mit der spirituellen Figur, die deren Rezeption entspricht, ist ja offenkundig. Einem Autor, der ohne weiteres Predigtmärlein erzählen kann, darf man nicht, wie Kurt Ruh das tut, die kritische Auseinandersetzung mit Legenden absprechen wollen, deren Kenntnis ihm sicher nicht fehlt. Natürlich ist er weder ein erzählender Prediger noch ein Legendenmacher, aber die Auseinandersetzung mit spirituellen Figuren kann man ihm wohl zutrauen. Ist denn nicht z. B. die Armutspredigt 52 eine Auseinandersetzung mit den Spiritualen unter den Franziskanern? Etwa in dem Sinne: ich zeige den Radikalen, daß die Armut noch radikaler zu verstehen ist?“

⁹ Vgl. Kapitel III.1.5.

¹⁰ Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 12. Weiter heißt es hier zutreffend: „Die Figur führt einen religiösen Weg vor und bindet so narrative und religiöse Phänomene eng aneinander.“ Vgl. zu einer ausführlicheren „Erprobung dieser Leitkategorie“ als „Beitrag zur historischen Figurenforschung“ anhand einer Untersuchung geistlicher Texte, hier der *Vita* Heinrich Seuses, Bernhardt, *Figur im Vollzug*, bes. das Kapitel „Theoretische Vorüberlegungen zur Figurenkonzeption“, 14–49. Eine bereichernde Perspektive auf den Figurenbegriff aus dem Bereich der mittelalterlichen Epik, speziell im *Tristan* Gottfrieds von Straßburg, entwickelt Linus Möllenbrink, *Person und Artefakt. Überlegungen zur Figurenkonzeption im „Tristan“*

der im Text Agierenden in enger gedanklicher Beziehung steht. Anhand einer Untersuchung der Darstellung der Figurenhandlung kann deshalb gegenüber einer allein an realgeschichtlichen Bezügen biblischer oder legendarischer Figuren interessierten Lesart – wiederum im Sinne Bernhardts – „nach literarischen Verfahren“ gefragt werden, „die die Figur als Modell geistlicher Vervollkommnung entwickeln“¹¹ und so auch „der Strukturierung der Erfahrungen der Rezipientinnen dienen“¹². Besonders Eckhart versteht es, den Gehalt bekannter Legenden oder biblischer Erzählungen auf neuartige Weise zu vermitteln und so die eigene Lehre der geistigen Abgeschiedenheit und Gelassenheit stark zu machen, indem er ein Handeln der Muße geistiger Tätigkeit im Lebensvollzug der Figuren zum Ausdruck bringt.

Das Handeln der Figuren bleibt so auf der einen Seite an seine weltlichen Bezüge und den Literalsinn¹³ gebunden, weist aber auch auf die Möglichkeit eines moralischen oder spirituellen Textverständnisses: Maria, Martha und andere werden zu Beispielen geistlichen Lebens in Gott. So ist ihre Darstellung auf der Ebene des *sensus moralis* auch mit jenem Begriff zusammenzuführen, den Erich Auerbach in seinen Überlegungen zur *figura* fasst, insofern in ihrem Handeln „das irdische Ereignis als Realprophetie oder *figura* eines Teiles zukünftig geschehender, unmittelbar vollendet göttlicher Wirklichkeit“¹⁴ gefasst ist. Immer bleibt aber in den Texten Eckharts eine solche Realprophetie an die in der Darstellung entworfene kreatürliche Welt gebunden, speist sich das entworfene Leben in Gelassenheit doch wesentlich aus der geistig tätigen Auseinandersetzung mit dieser Welt. Das Handeln der Figuren in der Predigt hat Gültigkeit auch und gerade innerhalb ihrer lebensweltlichen Kontexte, deren Darstellung den Text nicht zuletzt eng an die Lebenswelt der Rezipierenden rückbindet. Aus einem solchen Verhältnis von Figurendarstellung, Figurengehalt und Figurenrezeption speist sich nicht zuletzt der exemplarische Gehalt der Darstellung.

Gottfrieds von Straßburg, (Dissertationsmanuskript). Vgl. auch Armin Schulz, *Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. Studienausgabe, 2.*, durchges. Aufl., hg. v. Manuel Braun, Alexandra Dunkel und Jan-Dirk Müller, Berlin/München/Boston 2015, 10–16.

¹¹ Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 12.

¹² Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 15.

¹³ Dem Prinzip der Biblexegese entsprechend ist für die Darstellung der Predigten zwischen den Ebenen des vierfachen Schriftsinnes zu unterscheiden. Neben der Darstellung des Geschehens auf der Ebene des Literalsinnes (*sensus litteralis*) können die verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten des *sensus allegoricus*, *moralis* und *anagogicus* in Betracht gezogen werden. Besonders in seiner Ausarbeitung der Figurenhandlung, die auf der Ebene des *sensus moralis* spezifische Räume geistlichen Lebens zur Darstellung bringt, gelingt es Eckhart, die Darstellung im Literalsinn als Medium allegorischen Gehalts stark zu machen: Nur eine Veränderung der Art der ‚Erzählung‘, und dies insbesondere im Handeln biblischer und legendarischer Figuren, bedingt eine Veränderung in der Auslegung der Bibelstelle und damit im Gehalt der Predigt. Vgl. für eine grundlegende Darstellung des mehrfachen Schriftsinns Hans-Jörg Spitz, „Sensus litteralis/spiritualis“, *Reallexikon III*, 421–425.

¹⁴ Auerbach, „Figura“, 297.

Mit dem wiederholten Bezug auf den exemplarischen Charakter der Figuren ist dabei auf einen weiteren Begriff rekurriert, der in der Forschung von Diskussionen begleitet ist. Bei einem ‚Exempel‘ handelt es sich, allgemein gesprochen, um ein gegenüber dem Allgemeinen ausgezeichnetes literarisches Beispiel, das als solches in einen größeren Kontext eingebettet ist. Das Exempel ist mit den Worten Nigel Palmers als „discrete entity embedded in a broader literary context“¹⁵ aufzufassen. Gerd Dicke führt aus:

lat. *exemplum* (aus *eximere*) meint zuerst ‚das aus einer Menge Gegriffene‘, die ‚Warenprobe‘, das ‚Muster‘ (engl. *sample*) – eine Teilmenge, die das Ganze exemplarisch, oder ein Exemplar, das ein Genus musterhaft vertritt. Aus ‚Probe/Muster einer Sache‘ wurde durch Abstraktion ‚Beispiel, Beweis oder Vorbild einer Eigenschaft oder Tat‘ (deren Repräsentanten ebenfalls *exempla* waren).¹⁶

In funktionaler Hinsicht dienen Exempel in Predigten, der für ihren Gebrauch zentralen Gattung,¹⁷ zunächst dazu, Vorbilder innerhalb einer Beispielerzählung zur Darstellung zu bringen, auf die sich die Rezipierenden nachahmend beziehen können. Die Gestaltung von Exempeln ist dabei, so fasst Gerd Dicke prägnant zusammen, „die der „Wirtstexte“, Erzählung rangiert vor Bericht, auch „Bei-

¹⁵ Nigel Fenton Palmer, „Exempla“, in: *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographical Guide*, hg. v. Frank Anthony Carl Mantello und Arthur George Rigg, Washington, DC 1996, 582–588, hier 583.

¹⁶ Gerd Dicke, „Exempel“, Reallexikon I, 534–537, hier 534–535. Vgl. zur Begriffsgeschichte die auch bei Gerd Dicke angegebene Studie von Hildegard Kornhardt, *Exemplum. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, Göttingen 1936. Letztlich liegt keine einheitliche Definition dessen vor, was unter einem Exempel zu verstehen sei, insbesondere dann nicht, wenn man die Überlegungen auf moderne Kontexte erweitert. Auf die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs seit dem 19. Jh. rekurrierend führt in diesem Sinne Dicke aus, einen eigenen Lösungsvorschlag für das Problem unterbreitend: „Seine Vielfalt in ‚eine verbindliche, allen, d. h. insbesondere historischen Entwicklungen [...] genügende Definition‘ zu zwingen, kann [...] das Ziel nicht sein. Der literaturwissenschaftlichen Präzisierung des Begriffs bietet sich der fest umrissene der antiken rhetorischen Beweislehre an“ (Dicke, „Exempel“, 535, Bezug nehmend auf Christoph Daxelmüller, „Auctoritas, subjektive Wahrnehmung und erzählte Wirklichkeit. Das Exemplum als Gattung und Methode“, in: Georg Stötzel (Hg.), *Germanistik. Forschungsstand und Perspektiven*, Bd. 2, Berlin/New York 1985, 72–87, hier 72). Auch Nigel Palmer betont die Uneindeutigkeit der Begriffsverwendung, insbesondere vor dem Hintergrund von Gattungsfragen: „The use of the word *exemplum* as a literary term is fraught with ambiguity and inconsistency. The most important distinction to make is between ‚exemplum‘ as a functional term in rhetorical theory, where it designates a proof by analogy (and more particularly a historically true analogy), and ‚exemplum‘ as the conventional term for a particular medieval text type.“ (Palmer, „Exempla“, 582).

¹⁷ Vgl. Palmer, „Exempla“, 584: „The characteristic context of the homiletic exemplum is the sermon.“ Darüber hinaus finden sich Exempla in dominikanischen Sammlungen solcher Beispielerzählungen, in „*exempla* collections, which themselves constitute a distinctive medieval text type“ (ebd.). Solche Sammlungen geben „Beispiele für die in jedem Detail der Offenbarungswirklichkeit exemplarisch faßbare Allgegenwart Gottes“ (Dicke, „Exempel“, 536).

spielfiguren [...] begegnen“¹⁸. Es sind solche Beispielfiguren und -erzählungen, auf die auch Agamben in seinen Ausführungen zum Begriff des Paradigmas zunächst anspielt, wenn er auf die Bezeichnung des *exemplars* als eines Beispiels für das eigene Handeln rekurriert. „Ein Exempel“, so könnte man mit Susanne Bernhardt unter Berufung auf Gerd Dicke den Gedanken anders formulieren, „macht [...] Regeln sichtbar.“¹⁹

Über die bloße Verdeutlichung regelhafter Zusammenhänge hinaus dienen Exempel aber auch – und besonders das exemplarische Handeln von Figuren innerhalb der Beispielerzählung – als Vorbild für eine Veränderung von Haltungen und Handlungen. Das Exempel, so führt wiederum Nigel Palmer aus, „offers an authoritative historical precedent that will command belief and persuade the audience or reader“²⁰. Es sucht dabei, so muss insbesondere mit Blick auf die Untersuchung paradigmatischer Zusammenhänge mit den Worten Gerd Dickes betont werden, „die noch unbestimmte Regel am historischen „Präzedenzfall“ *erst zu gewinnen* oder die noch strittige an ihm zu beweisen.“²¹ Giorgio Agambens Verweis auf die Bezeichnung des *exemplum* weist ebenfalls in diese Richtung. Der Charakter eines *exemplum*, so sei noch einmal an Agambens Überlegung erinnert, ermöglicht es, „Aussagen und diskursive Praktiken in ein neues intelligibles Ensemble und einen neuen Problemkontext zu bringen.“²²

Die Funktion des Beispielhaften des Exemplums, die sich besonders in der Etablierung neuer Deutungskontexte erfüllt, steht dabei nicht zuletzt in engem Zusammenhang mit der Gattung jener Texte, in denen Exempla zur Zeit Eckharts häufig zur Anwendung kommen, macht doch die Homiletik der Zeit die didaktische und spirituelle Funktion der Predigt stark.²³ Jene *bilde, bîspel* oder *glichenisse*, die auch Eckhart in seinen Texten zur Darstellung bringt, können dabei neben ausführlichen Beispielerzählungen oder der narrativen Ausgestaltung exemplarischen Handelns einer Figur auch in der Nennung eines bestimmten Namens oder einer bestimmten Eigenschaft liegen.²⁴ Aufwendiger ausgestaltete Exempla werden häufig über den gesamten Text hinweg entworfen. Den konzeptuellen Gehalt der Predigt transportieren sie dabei auf ganz eigene Weise. Eine solche Etablierung neuer semantischer Verstehenshorizonte gelingt in Eckharts

¹⁸ Dicke, „Exempel“, 536.

¹⁹ Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 15, Bezug nehmend auf Dicke, „Exempel“, 534.

²⁰ Palmer, „Exempla“, 582.

²¹ Dicke, „Exempel“, 534; Hervorhebungen von mir, A.K.

²² Agamben, „Was ist ein Paradigma?“, 22. Vgl. die Überlegungen zum Paradigmenbegriff in Kapitel II.2, 38–45.

²³ Vgl. Palmer, „Exempla“, 583: „The direction of the exemplum towards a particular spiritual (or moral/pragmatic) lesson arises from its rhetorical function in the homiletic context and distinguishes it from other narrative forms such as the novella or anecdote.“

²⁴ Vgl. Dicke, „Exempel“, 534, der von einer Abwandlung der ausführlichen Exempel-Beschreibungen zur „elocutionell verwendete[n] ‚Vergleichs-‘ oder ‚Beispielfigur‘ – die Reduktion des Exempels auf den bloßen Namen einer beispielgebenden Person“ – spricht.

Predigten so insbesondere in der narrativen Ausgestaltung²⁵ des Handelns der einzelnen Figuren, und es sind die Träger dieses Handelns, die in der vorliegenden Untersuchung mit dem Begriff des Exemplums gemeint und für die Beschreibung exemplarischen Handelns zentral sind. So finden sich „im patristischen Exempel die biblischen und die Legenden-Helden“²⁶, an deren Leben sich christliches Handeln orientieren soll, beispielsweise im Bezug der Darstellung auf die Zusammenhänge karitativen Tuns im christlichen Leben oder auf die Möglichkeiten seelischer Vervollkommnung in der Berufung auf Gott. Bei dem Versuch, die konzeptuellen Abgrenzungen und Zusammenhänge der Muße für Eckharts Predigten näher zu beschreiben, sind so mit Maria und Martha bereits zwei prominente Exempla eines Lebens der Einheit geistiger Tätigkeit begegnet.

Sind handelnde Figuren ein ‚narratives Zentrum‘ der Texte, dann ist es zunächst die unmittelbare Darstellung ihres Handelns, die die verschiedenen Momente des semantischen Zusammenhangs verdeutlicht. Darüber hinaus können in den Texten aber auch weitere narrative Verfahren nachvollzogen werden, die zu einer solchen Darstellung eher indirekt beitragen, beispielsweise, indem sie das Handeln der Figuren in den ihm entsprechenden Kontext einbetten. Ein solches Verfahren ist in räumlichen Darstellungen der Texte zu suchen, erschließen die Exempla in ihren Handlungen doch dezidierte Freiräume der Muße, ortlose ‚Räume‘ geistiger Tätigkeit in radikaler Offenheit. So sind die Figuren in ihren Handlungen zunächst an konkrete Orte der Darstellung gebunden, beispielsweise an einen Tempel oder an ein Haus, an den Lebensraum des Klosters oder der Einöde. Die Tätigkeit der Figuren eröffnet dann an diesen konkreten Orten ‚Räume‘ geistigen Lebens, indem sie deren Charakter eines Freiraums der geistigen Bewegung in Gelassenheit aufruft.²⁷ Zugleich dienen räumliche Codierun-

²⁵ In diesem Sinne betont Palmer, „Exempla“, 583: „the most recent definitions of the exemplum as a text type limit it, at least implicitly, to narrative texts“. Die Untersuchung einer solchen Ausgestaltung richtet sich auf Momente eines Zusammenhangs, den Susanne Bernhardt unter dem Terminus des ‚exemplarischen Erzählens‘ versammelt und als solchen, auch in Abgrenzung von der Textgattung der Exempla, eigens analysiert. Vgl. für eine Einführung in dieses Vorgehen Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 15–16.

²⁶ Dicke, „Exempel“, 536.

²⁷ Vgl. zu einer solchen Unterscheidung konkreter Orte und konkreter Räume, verstanden als die zwischen Orten aufgespannte Weite, sowie ‚Raum‘ und ‚Räumen‘ als Freiraum hier der geistigen Tätigkeit in Gelassenheit die begrifflichen Unterscheidungen bei Günter Figal/Tobias Keiling, „Das raumtheoretische Dreieck. Zu Differenzierungen eines phänomenologischen Raumbegriffs“, in: Günter Figal/Hans W. Hubert/Thomas Klinkert (Hg.), *Die Raumzeitlichkeit der Muße*, Tübingen 2016, 9–28, hier 14: „[E]in Raum bietet Erfahrungs- und Handlungsmöglichkeiten, die jedoch nicht primär durch Verbindungen von Dingen und Horizonten strukturiert sind, wie dies für Orte charakteristisch ist. Auch ein Raum kann ein Ort sein, aber ein Ort ist er nicht als Raum. Was den Raumcharakter des Raumes betrifft, so lässt sich dem Hinweis, der in der Wortbedeutung liegt, folgen. Versteht man Raum vom „räumen“ her, so ist Raum immer Freiraum. Der Raum gibt etwas Freiheit, das heißt: ein Raum lässt etwas zu. Das wiederum ist nur möglich, weil das, was zugelassen wird, den Raum nicht erfüllt oder gar ausfüllt. Sobald etwas das, was wir einen Raum

gen in den Texten dazu, ein Verständnis der Figuren an die aufgerufenen lebensweltlichen Kontexte zurückzubinden. Der Umgang der handelnden Figuren mit den konkreten Orten auf der Grundlage des Freiraums der geistigen Tätigkeit kann so direkt oder indirekt zu ihrer Charakterisierung beitragen und den Gehalt des Textes bestimmen.

Eine Untersuchung dieser Zusammenhänge muss sich zunächst auf Darstellungen konkreter Orte und Räume beziehen, in denen auch Eckhart an die Tradition anschließt, diese aber häufig in der Auslegung der jeweiligen Darstellung wendet. Eine solche Umdeutung kann bei Eckhart beispielhaft in der in der Analyse der Predigt Q 1 in Kapitel III.1 bereits angesprochenen Darstellung des Tempels von Jerusalem, in Darstellungen des ‚Hauses‘ oder der ‚Burg‘ der menschlichen Seele oder in den ebenfalls bereits thematisierten Überlegungen zu ‚Wegen‘ geistiger Freiwerdung nachvollzogen werden. Die in den Texten aufgerufenen Orte und Räume dienen dabei in der Regel einem doppelten Zweck der Darstellung: Für reale Entsprechungen des Genannten – so den Lebensräumen der Menschen, ihrer Häuser, Städte und Gotteshäuser – wird zunächst die Möglichkeit einer Bestimmung von Orten als ‚Räumen‘ christlichen Lebens in Gelassenheit stark gemacht.

Darüber hinaus bedient sich Eckhart eines mit den dargestellten Orten verbundenen, dezidiert räumlichen Vokabulars, um den semantischen Zusammenhang der Muße geistiger Tätigkeit zur Darstellung zu bringen. Die geistige Abstandnahme in Abgeschiedenheit, die Öffnung des menschlichen Geistes in der *ledeheit* sowie seine überzeitliche Bewegung in der Ruhe der geistigen Tätigkeit in Gott werden beispielsweise anhand von Beschreibungen des Ver- und Austreibens, in der Darstellung leerer Räume oder von Bewegungen des Überfließens zum Ausdruck gebracht. Zugleich stellt Eckhart mit Bezeichnungen des Stehens und Bleibens am ‚Ort‘ des Menschen in Gott die Perspektive einer stetigen Erfüllung des Geistigen in Aussicht.

Die Besonderheit solch räumlicher Beschreibungen besteht in den Texten Eckharts dabei nicht zuletzt darin, dass sie zur Darstellung eines Zusammenhangs dienen, der konkrete örtliche Bestimmungen gerade übersteigt. Wie besonders in den Analysen sowohl der Predigt Q 52²⁸ als auch der Predigt Q 86²⁹ gesehen wurde, wird die Geltung einer äußeren Verortung von Eckhart hinterfragt, um die Bedeutung der überzeitlichen Bewegung der menschlichen Seele in

nennen, ausfüllt, ist der Raum kein Raum mehr, sondern Ort. Dieser Umschlag kann darin deutlich werden, dass wir nun das, was der Raum ist, nur noch von dem her verstehen können, was *in* diesem Raum ist. Denn das ist dasjenige, dessen Ort eben genau dieser Raum ist, das sich an diesem Ort befindet. Der Raum wird in diesem Fall durch das, was *in* ihm ist, zu einem Ort *bestimmt*. Gegenüber dem, was in ihm ist oder sein kann, wahrt ein Raum als Freiraum eine wesentliche *Unbestimmtheit*.“

²⁸ Vgl. Kapitel III.1.4.

²⁹ Vgl. Kapitel III.3.1.

geistiger Tätigkeit in Gott zu erweisen: Allein das *wesen* Gottes im Seelengrund bestimmt über den ‚Ort‘ des Menschen in Gelassenheit. Auch das in den Texten dargestellte Handeln der Figuren spielt sich dezidiert in einem ‚Raum‘ ab, der nicht in einem äußerlichen Sinne festzulegen ist, wohl aber die genannte ‚Verortung‘ der Figuren in der geistigen Tätigkeit in Gott zur Darstellung bringt. Die in der Darstellung aufgerufenen konkreten Orte wandeln sich, so kann den folgenden Analysen vorgegriffen werden, innerhalb ihrer Darstellung zu ‚Räumen‘ der Muße, deren Gehalt die konkrete Ortsbestimmung übersteigt und ein gelassenes menschliches Handeln als Handeln in einem Freiraum geistiger Tätigkeit bestimmt.

Insofern sowohl die in Eckharts Texten inszenierten Exempla als auch die aufgerufenen Orte aus der Narration ‚Räume‘ geistigen Lebens erst entstehen lassen, können schließlich beide Instanzen in der Analyse als Paradigmen der Muße im oben eingeführten Sinne Agambens aufgefasst werden. Exempla wie ‚Räume‘ der Muße stehen so mit den hier untersuchten paradigmatischen Bezeichnungen und Konzepten eines geistig tätigen Lebensvollzuges in semantischem Zusammenhang.

IV.1 Figuren der Muße

In den bisherigen Analysen sind bereits zahlreiche handelnde Figuren begegnet, die in Eckharts Texten den Zusammenhang der Muße geistiger Tätigkeit exemplarisch zur Darstellung bringen oder zur Exposition eines Verhaltens dienen, welches Eckhart auf der Grundlage der Gelassenheitslehre ablehnt. Erinnert sei beispielsweise an die im Kontext der Überlegungen zum Konzept der Seelenruhe genannte Figur des Pharisäers, der in Predigt Q 7 als Beispiel der Abgeschiedenheit fungierte. Beispielfigur einer Verstrickung des Menschen in die Kontemplation ist dagegen in verschiedenen Texten die Figur des Paulus, die in dem ganz zu Beginn der Überlegungen genannten Beispiel aus Predigt Q 71 als *unmüezic mit dem liehte*³⁰ Gottes dargestellt wird. Nicht zuletzt sind Maria und Martha als Exempla geistig tätigen Lebens in der Predigt Q 86 zu nennen. Kurz: Eine Auseinandersetzung mit den konzeptuellen Überlegungen in den deutschsprachigen Texten Eckharts ist untrennbar mit deren narrativer Ausgestaltung in den Handlungen von Figuren und Exempla der Muße verbunden. Der Versuch einer gesonderten Beschreibung von Paradigmen der Muße – von Bezeichnungen, Konzepten sowie narrativen Darstellungen – bedingt also eine künstliche Trennung semantischer wie textlicher Zusammenhänge, ermöglicht

³⁰ Meister Eckhart, *Surrexit autem Saulus de terra*, DW III, 228. Vgl. zu weiteren Darstellungen des Paulus bei Eckhart RdU 10, DW V, 221; *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW III, 483. Vgl. ausführlicher 21, 159 und 166.

aber zunächst sowohl eine präzisere Klärung der theoretischen Überlegungen Eckharts als auch der Besonderheit der narrativen Darstellung dieser Konzepte.

Über die bisher genannten Beispiele hinaus lassen sich in Eckharts Texten noch weitere Darstellungen handelnder Figuren und Exempla der Muße beschreiben. So greift Eckhart beispielsweise in der deutschsprachigen Predigt *Mandatum novum do vobis* (Q 75) auf ein vielgestaltiges Personal zurück, um den Gehalt des Textes zu vermitteln. Anhand einer kurzen Bezugnahme auf die biblischen Figuren Rachel und Lea, die in ihrer Charakterisierung den Schwestern Maria und Martha eng verwandt sind, entfaltet Eckhart hier einen ‚Weg‘ zur Liebe Gottes auf der Grundlage von Abgeschiedenheit, karitativem Tun, kontemplativem Leben und geistiger Tätigkeit. Hier heißt es:

Wer nû volkomen wil sîn an dirre drierleie minne, der muoz von nôt vier stücke hân. Daz êrste: eine wære abegescheidenheit von allen créatûren. Daz ander: ein wâr leben Lyae, daz bediutet ein wûrkende leben, daz dâ beweget sî in dem grunde der sêle von der berûerunge des heiligen geistes. Daz dritte: ein wâr leben Rachêlis, daz ist ein schouwewich leben. Daz vierde: einen ûfklimmenden geist.³¹

Im Verlauf des Textes sind es dann aber nicht vornehmlich Rachel und Lea, die Eckhart zu seiner Darlegung der Überwindung äußerlicher Bestimmungen der Lebensformen dienen.³² Vielmehr werden die Figuren aktiven und kontemplativen Lebens hier lediglich – und sehr anders als im Falle der Darstellung der Schwesternfiguren in Q 86 – auf oberflächliche Weise aufgerufen. Die besondere Möglichkeit einer Perspektive des Geistigen kommt aber anhand des ‚Weges‘ seelischer Vervollkommnung des Jüngers zur Darstellung. Zwar ist die Grundlegung einer solchen Perspektive nicht ebenso deutlich wie in Q 86 als eine Grundlegung innerhalb der kreatürlichen Welt dargestellt. Der Jünger, der hier seinen *meister* nach der Hierarchie der Engel befragt, wird jedoch ebenfalls darin unterwiesen, dass eine solche in der Perspektive der Gelassenheit aufgehoben sei. Der *meister* führt aus:

ganc hinwec und vüege dich in dich selben sô lange, daz dû ez verstandest, und gip dich danne mit wesenne dar in und luoge, daz dû in niht anders ensist, wan daz dû an im vindest. Sô dünkent dich ze dem êrsten, wie dû die engel mit in sist; und als dû dich in ir aller wesen gibest, sô wirt dich bedûnken, wie dû alle engel mit allen engeln sist.³³

Auf der Grundlage der bereits aus den *Erfurter Reden* bekannten Bewegung der Selbstbefragung,³⁴ hier positiv gewendet in der Formulierung *vüege dich in dich*

³¹ Meister Eckhart, *Mandatum novum do vobis*, DW III, 301–302.

³² Die Figuren Rachel und Lea werden von Eckhart auch über die Predigt Q 75 hinaus als Exempla aktiven beziehungsweise kontemplativen Lebens bemüht, so in den lateinischen Ausführungen in *Expositio libri Sapientiae* I, 14a, LW II, 351–352; *Expositio libri Genesis* XXXII 41, LW I 2.1, 315 und im *Liber Paraboliarum Genesis* 29, 16, LW I 2.2, 440.

³³ Meister Eckhart, *Mandatum novum do vobis*, DW III, 302.

³⁴ Vgl. 98.

selben, lässt sich auch der Jünger auf das Wirken Gottes im eigenen Seelengrund ein. *Mit wesene* ist er daraufhin, ebenso wie Martha und später Maria, in der Lage, allein dieses Wirken in der Ordnung der Schöpfung, hier der Engel, zu erkennen. Der *meister* aber führt den Jünger noch weiter in die eigentliche Einheit mit Gott, die kreatürliche Sphäre der Engel noch übersteigend. Er verdeutlicht: *,eyâ, kumest dû ein wênic vûrbaz in den ursprunc, sô sol wunder über wunder mit dîner sêle werden gewürket‘.*³⁵ Die Ausführungen des Predigers schließen dann mit der Perspektive des Ruhens der menschlichen Seele in Gott, wiederum erläuternd, dass jede kreatürliche Vermittlung die Entfaltung göttlichen Wirkens im Seelengrund des Menschen noch hindere: *wan die wile der mensche ûfklimmende ist und enpfâhende ist mit mittel der créâtûren, sô enist er niht ze ruowe komen. Swenne er aber ûfklimmende ist in got, dâ enpfâhet er in dem sune mit dem sune von dem vater allez, daz got geleisten mac.*³⁶

IV.1.1 *sie enhât ir brôt niht müezic gezzen*: Elisabeth

In der deutschsprachigen Predigt *Consideravit semitas domus suae* bedient sich Eckhart eines besonderen Exemplums zur Darstellung des Lebensvollzugs der Muße geistiger Tätigkeit: der Figur der Heiligen Elisabeth von Thüringen. Elisabeth ist schon für Eckharts Zeitgenossen ‚legendär‘ gewordenes Beispiel karitativen Wirkens und damit in besonderer Weise für die Entfaltung der Darstellung geeignet, knüpft sie doch direkt an die Verstehenshorizonte der Rezipierenden an, übersteigt diese aber in ihrem Wirken. Mit einem Auszug aus der Epistel zum Feiertag der Heiligen Elisabeth von Thüringen eröffnet Eckhart die Predigt Q 32 und hat damit zugleich bildhaft das Thema eingeführt: Es geht auch hier um die Möglichkeit der tugendhaften Vervollkommnung der menschlichen Seele in geistiger Tätigkeit und die Einordnung dieser Tätigkeit auch in Kontexte äußeren menschlichen Lebens. Speziell in Q 32 wird zudem die Frage müßiggängerischer Untätigkeit thematisiert. Trägerin der Darstellung ist hier eine besondere Figur, die aber über lange Strecken des Textes lediglich als ‚Hausherrin‘ bezeichnet und erst später mit der Legende der Elisabeth verbunden wird.

Eckhart gibt in seine Darstellung einfürend den Leitvers der Predigt aus den Sprüchen Salomos (31,27) wieder, der mit dem lateinischen *otiosa* und dem mittelhochdeutschen *müezic* wichtige Bezeichnungen aus dem ‚Feld‘ der Muße geistiger Tätigkeit führt: *Consideravit semitas domus suae et panem otiosa non comedit.* Eckhart übersetzt: *Ein guot vrouwe hât umbeliuhtet die stîge irs hûses und enhât ir brôt niht müezic gezzen.*³⁷ An diese Eröffnung schließt Eckhart dann

³⁵ Meister Eckhart, *Mandatum novum do vobis*, DW III, 302.

³⁶ Meister Eckhart, *Mandatum novum do vobis*, DW III, 302–303.

³⁷ Meister Eckhart, *Consideravit semitas domus suae*, DW II, 132. In der Handschrift OH₂, in der Elisabeth bereits zu Beginn der Predigt Erwähnung findet, sieht Quint eine spätere Bearbeitung des Textes. Vgl. die Ausführungen Quints in DW II, 132, Anm. 1. Vgl.

zunächst ausführliche Überlegungen zur Seelenlehre an. Er deutet das Besorgen der im Bibeltext genannten Figur innerhalb einer Analogie zur Erläuterung der Lehre der Vervollkommnung: Das von einer *guot vrouwe* besorgte Haus und seine *stige* versinnbildlichen in der Exegese der Predigt die menschliche Seele und die Sinne, das in Tätigkeit erlangte *brôt* das ‚Verdienst‘ um die eigene Tugendhaftigkeit.³⁸ Auf all dies müsse der Mensch, so zeigt Eckhart in Abgrenzung seiner Lehre der Gelassenheit von einer Haltung der Untätigkeit oder Trägheit auf, *niht müezic*, also in steter Tätigkeit bedacht sein.

Die Figur, die sich in der Darstellung um *ir brôt niht müezic* bemüht, wird hier also als Figur eines solchen tätigen Bemühens um die seelische Vervollkommnung eingeführt. Über die genaue Art ihrer Tätigkeit ist dabei bisher keine Aussage gemacht – fest steht allein die Betonung des Tätigseins. Die Darstellung sowohl des Bibel- als auch des Predigttextes grenzt sich damit zunächst von Phänomenen des Müßigganges ab. Dies ist auch in anderen Darstellungen semantisch nachvollziehbar: Im hebräischen Text der Bibel wird das hebräische *עצלות* (*‘aslût*), die „Faulheit“, verneint.³⁹ In der griechischen Septuaginta steht *ὀκνηπά*, nach Liddell und Scott zu übersetzen als *idle*, *sluggish*, aber auch *timid*,⁴⁰ womit im Deutschen wiederum die Bedeutung der Faulheit, des Zögerlichen und der fehlenden Tatkraft angesprochen ist. Auch mit dem lateinischen *otiosa non comedit*, das Eckhart in der Predigt zitiert, wird die Möglichkeit äußerlicher Untätigkeit abgelehnt. Die deutsche Übersetzung als *niht müezic* entspricht dem, insofern hier die negative Bedeutung der Bezeichnung, wie sie bereits in Kapitel I aufgezeigt wurde, aufgerufen ist. Wie der Text der Bibel grenzt sich also auch die Darstellung Eckharts hier von Phänomenen ab, die in der christlichen Tradition als „spirituelle Gefahr der *acedia*“⁴¹ gesehen sind.

zur Predigt auch Mieth, *Meister Eckhart*, 197–198, der den Text als „kleines Kompendium der Moraltheologie“ auch in den Kontext von Eckharts Metaphysik stellt.

³⁸ Die Grundlage der Deutung liegt in Eckharts Analogisierung der fünf Sinne mit möglichen ‚Wegen‘ des Menschen zu Gott. Mit Josef Quint sind damit nicht Treppenstufen, sondern „Stege“ oder ‚Steige‘, die Pfade oder Wege gemeint, die zum Haus oder vom Haus nach draußen führen“ (vgl. die Übersetzung des lateinischen *semitas* bei Quint, DW III, 133, Anm. 1). Damit ist eine Vorstellung einer zielgerichteten ‚Verbesserung‘ oder einer Höherwertigkeit gelassenen Lebens, die nur anhand äußerlicher Bestimmungen zu bewerkstelligen wäre, in Frage gestellt. Die Weglosigkeit eines ‚Weges‘ über solche Pfade kommt jedoch in Q 32 nicht ebenso deutlich zum Ausdruck wie in Q 86.

³⁹ Vgl. den Text der *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Spr. 31, 27.

⁴⁰ Vgl. Henry George Liddell/Robert Scott (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, rev. and augm. throughout by Sir Henry Stuart Jones, with a rev. suppl., Oxford 1996, 1212.

⁴¹ So die Formulierung Henrike Manuwalds auf der Projekthomepage *Muße/muozoe digital* zur Bezeichnung *acedia*, in: <https://www.musse-digital.uni-freiburg.de/c1/index.php/Acedia> (abgerufen am 24.3.2019). Manuwald führt zur Komplexität des Zusammenhangs weiter aus: „Die Übersetzung von *acedia* als ‚Laster der Trägheit‘ erfasst dabei nur einen Teilaspekt des komplexen Konzepts, das im Laufe der Jahrhunderte unterschiedliche Definitionen erfahren hat. Für das Wortfeld ‚Muße‘ ist *acedia* auch deshalb interessant, weil die Trägheit sich neben bloßem Nichtstun darin äußern kann, dass nicht das Richtige getan

Erst viel später wird jedoch deutlich, dass Eckhart mit der im Eingangszitat genannten *guot vrouwe* auch eine konkrete Beispielfigur verbindet, die sich solch müßiggängerischen Lebens nicht schuldig gemacht habe.⁴² Wie sich dann zeigt, handelt es sich bei dem genannten Exemplum der Tätigkeit um die Heilige Elisabeth von Thüringen, *sant Elizabêt*. Der Bezug der Bibelpassage auf Elisabeth ist dabei keine Setzung Eckharts, sondern folgt der liturgischen Stellung des die Predigt leitenden Zitates am Gedenktag der Heiligen, dem 19. November. Eckhart schließt in seiner Darstellung zur Frage des tätigen Bemühens um die seelische Vervollkommnung nun gekonnt an die bekannten Lebenszusammenhänge der legendarischen Figur an: Elisabeths Lebensinhalt bestand bis zu ihrem frühen Tod im Jahre 1231 in der Aufgabe ihrer weltlichen Besitztümer, in zölibatärem Leben, in der Pflege Armer in einem Spital in Marburg und in der völligen Überantwortung an den Willen Gottes, vertreten durch den Prediger und Inquisitor Konrad von Marburg.⁴³ Eckhart verzichtet in der Predigt auf eine ausführliche Darstellung dieser realgeschichtlichen Verortung Elisabeths, die bei den Rezipierenden in der mit Elisabeth verknüpften Legende als wohlbekannt vorausgesetzt wird.⁴⁴ Vielmehr vollzieht Eckhart vor dem Hintergrund der Thematisierung des Wirkens der Heiligen eine wichtige gedankliche Wende: Während mit dem

wird. Damit verschiebt sich die Opposition ‚Tätigkeit – Untätigkeit‘ hin zu ‚auf das Gute gerichtete Tätigkeit – Nichtstun, falsche Tätigkeit‘.“

⁴² Vielleicht aufgrund dieser Tatsache bescheinigt Josef Quint dem Aufbau der Predigt, „nicht sehr durchsichtig“ (Quint, „Predigt 32“, DW III, 131) zu sein. Das ist kaum nachvollziehbar.

⁴³ Vgl. die Schilderungen bspw. in der *Summa Vitae* Konrads von Marburg oder im *Libellus de dictis quattuor ancillarum Sanctae Elisabeth confectus*, u. a. nachzuvollziehen in: Caesarius von Heisterbach, *Das Leben der Heiligen Elisabeth (Vita Sancte Elyzabeth Lantgravie Sermo de Translatione Beate Elyzabeth)*, hg. u. übers. v. Ewald Könsgen, Marburg 2007; vgl. außerdem die Darstellung bei Dietrich von Apolda, *Das Leben der Heiligen Elisabeth*, hg. und übers. v. Monika Renner, Marburg 2007. Eine umfassende historische Zusammenstellung findet sich in dem Band *Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog. Ausstellung zum 750. Todestag der heiligen Elisabeth. Marburg, Landgrafenschloß und Elisabethkirche, 19. November 1981 – 6. Januar 1982*, hg. v. d. Philipps-Univ. Marburg in Verb. m. d. Hess. Landesamt für geschichtl. Landeskunde, Sigmaringen 1981.

⁴⁴ So ist die Vita der Heiligen von Dietrich von Apolda (vgl. Anm. 43) in den Jahren zwischen 1289–1291 in Erfurt verfasst worden. Bis heute finden sich im so genannten ‚Elisabethfenster‘ der Elisabethkirche zu Marburg Bilddarstellungen des Wirkens der Heiligen, die vor 1250 entstanden sind. Vgl. für eine überblicksartige Darstellung verschiedener Quellen, deren „hagiographischer Charakter bei der Interpretation berücksichtigt werden muss“, Hans Martin Weikmann, „Maria und Martha in einer Person. Zur Deutung Elisabeths von Thüringen in der Hagiographie des 13. Jahrhunderts“, in: Rainer Dillmann/Hans Martin Weikmann (Hg.), *Nicht aufgrund von Brot allein wird leben der Mensch‘ (Mt 4,4). Mystik und soziales Engagement*, Opladen/Farmington Hills (MI) 2009, 21–34, hier 22–27. Vgl. zu der auch in anderen Predigten zu beobachtenden Vorgehensweise Eckharts, den Bezug auf den Tagesheiligen nicht deutlich offen zu legen, Rolf Schönberger, „Predigt 10. ‚In diebus suis placuit deo‘“, LE II, Stuttgart 2003, 53–87, hier 65: „Die Bezugnahme mutet etwas unspezifisch an, hat aber bei Eckhart den Charakter einer Formel, die er auch bei

Bezug auf Elisabeth zunächst an deren karitatives Tun in der äußeren Welt erinnert ist, deutet Eckhart ihr Handeln vor dem Hintergrund der Bibelpassage und der an die Exegese anschließenden Überlegungen zur seelischen Vervollkommnung nun als Signum nicht der äußeren Tätigkeit, sondern der Gelassenheit. Die Darstellung des stetigen Bemühens der Elisabeth, ihre Charakterisierung als *niht müezic*, bezieht sich nun besonders auf den Bereich geistiger Tätigkeit.⁴⁵

Tätige Vervollkommnung der Seele

Ausgangspunkt einer solchen Figurendarstellung ist in der Predigt zunächst die Seelenlehre Eckharts, die in Kapitel III.1 im Kontext von Überlegungen zur *ledecheit* sowie in Kapitel III.2 im Zusammenhang der Darstellung der Ruhe in Grundzügen bereits thematisiert wurde. In Q 32 führt Eckhart die Konzeption nun ausführlich aus. Auf der einen Seite versteht er die Seele hier unter Berufung auf Augustinus im Sinne ihres Wesens göttlicher Einfachheit und damit als über weltliche Kontexte überlegen. *Sant Augustinus sprichet*, so führt Eckhart aus, *daz diu sêle alsô edel ist und alsô hôhe ist geschaffen über alle créature, daz kein vergenlich dinc, daz an dem jüngesten tage vergân sol, in die sêle gesprechen enmac noch wûrken âne underscheit und âne boten.*⁴⁶ Auf der anderen Seite bleibt die Seele für Eckhart aber aufgrund ihrer geschöpflichen Struktur immer mit der kreatürlichen Welt verbunden. Eckhart unterscheidet, der Tradition entsprechend, zwischen oberen und niederen Kräften, die unabhängig von Kreatürlichem oder aber zeitgebunden und damit ‚unvollkommen‘ sind.⁴⁷ Wieder auf Augustinus referierend führt er aus: *Er wil sprechen, daz diu sêle mit den obersten kreften rüeret die êwicheit, daz ist got, und mit den nidersten kreften rüeret si die zît, und dâ von wirt si wandelhaftic und geneiget ûf lâphaftiu dinc, und dâ von wirt si entedelt.*⁴⁸

Das ‚Ziel‘ der Einheit der Seele mit dem Wesen Gottes ist in Q 32 anhand eines besonderen Gleichnisses zur Darstellung gebracht. Was der Mensch in geistig tätiger Einheit in Gott in der *unmüezezeit* wirke, sei trotz seines Verhaftetseins in der kreatürlichen Welt dem Göttlichen gleich, *âne underscheit*. Eckhart vergleicht den Sachverhalt mit dem Vorgang des Prägens von Wachs durch

Predigten zu anderen Heiligen verwendet. Wie in allen Fällen bleibt die Person, der das Fest gilt, fast vollständig im Dunkeln.“

⁴⁵ Vgl. zu diesem Zusammenhang Theisen, *Predigt und Gottesdienst*, 315: In der Predigt Q 32 werde „eine Struktur geistlichen Lebens aus den spezifischen Merkmalen des gefeierten Heiligen abgeleitet“.

⁴⁶ Meister Eckhart, *Consideravit semitas domus suae*, DW II, 137.

⁴⁷ Vgl. zur besonderen Bestimmung der Seelenkräfte in Q 32 Dietmar Mieth, „Predigt 30. Einführung: Von der Entfaltung des Erkennens, Strebens und Wollens durch Glaube, Hoffnung und Liebe“, in: Ders., *Christus, das Soziale im Menschen. Texterschließungen zu Meister Eckhart*, Düsseldorf 1972, 98–107, bes. 103–104.

⁴⁸ Meister Eckhart, *Consideravit semitas domus suae*, DW II, 134.

ein Siegel. Wie das Wachs vollständig von einem Siegel durchdrungen werden könne, sei auch der Vollzug der göttlichen Tätigkeit im Seelengrund ein Vollzug der Einheit, weil die in der Vervollkommnung erlangte geistige Haltung durch das Wesen geistiger Tätigkeit in Gott bestimmt sei. Eckhart führt aus:

Drückt man ein ingesigel an ein grüene wahs oder an ein rôd oder in ein tuoch, daz ist alles ein bilde. Wirt daz ingesigel gedrücket genzliche durch daz wahs, daz des wahses niht überlibet, ez ensi zemâle gedrücket in daz ingesigel, sô ist ez ein mit dem ingesigel âne andersheit. Alsô wirt diu sêle genzliche mit gote vereinet an dem bilde und an der glichnisse, als si in rüeret an rehter bekanntnisse.⁴⁹

Einer Abwertung des Kreatürlichen aber, wie sie beispielsweise in der angeführten Benennung der Seelenvermögen als *nidersten* intendiert sein könnte, wird hier wie in anderen Texten Eckharts eine deutliche Absage erteilt, wenn die Notwendigkeit sinnlicher Eindrücke zur Erfahrbarkeit der Intensität göttlicher Schöpfung betont wird.⁵⁰ Der Gedanke war insbesondere in der Untersuchung der Lebensweise der Schwesternfiguren Maria und Martha in Q 86 bereits angeklungen: Die Welt, so macht Eckhart deutlich, ist nach dieser Auffassung für den Menschen notwendig, um aus der Auseinandersetzung mit den kreatürlichen Bezügen in die Gelassenheit und damit in die Einheit mit Gott zu finden. Alles Kreatürliche, so sind die Zusammenhänge auch in Q 32 dargestellt, sei demnach erschaffen, damit sich die menschliche Seele üben und stärken könne für die Einheit mit Gott:

Möhte diu sêle got genzliche bekennen als die engel, si enwære nie in den lîchamen komen. Möhte si got bekennen âne die werlt, diu werlt enwære nie durch sie geschaffen. Dar umb ist diu werlt durch sie geschaffen, daz der sêle ouge geüebet und gesterket werde, daz si daz götliche licht lîden mac.⁵¹

Weil die zu läuternde Seele aufgrund des integralen Zusammenhangs kreatürlicher Seelenvermögen mit dem göttlichen Seelengrund immer auf die Welt bezogen und auf äußere Eindrücke angewiesen bleibt, kann also auch die im Text thematisierte Vervollkommnung der Seelenkräfte keine vollständige Aufgabe des kreatürlichen Weltbezuges bedeuten: Die Seele ist sowohl auf dem ‚Weg‘ seelischer Vervollkommnung als auch in der Haltung der Gelassenheit in der äußeren Welt verhaftet. Ihre Vollkommenheit speist sich so gerade aus der fort-

⁴⁹ Meister Eckhart, *Consideravit semitas domus suae*, DW II, 136–137.

⁵⁰ Niklaus Largier fasst deshalb den Zusammenhang des Siegelgleichnisses auf problematisch vereinfachende Weise, wenn er in der Vervollkommnung der Seele auch für die Konzeption Eckharts, unabhängig von der Notwendigkeit äußerer Bezüge, eine reine Vergeistigung des Menschen sieht. Es bliebe, so Largier, „allein der *intellectus possibilis*, der als reine Möglichkeit, als vollkommene Abgeschiedenheit, von Gott überformt wird. Das heißt, daß der Mensch im intellektuellen Aufstieg die *abegescheidenheit* verwirklicht, wenn er das naturhafte Erkennen, das durch *bilde und formen* charakterisiert ist, übersteigt und in seinem Erkennen ganz frei wird von Äußerem“ (Largier, Kommentar, EW I, 849).

⁵¹ Meister Eckhart, *Consideravit semitas domus suae*, DW II, 134–135.

gesetzten, geistig tätigen Auseinandersetzung mit dieser äußeren Welt. Dieser immer gegenwärtigen Auseinandersetzung Elisabeths entsprechend kommt auch in Q 32 keine bloße Umwendung äußerer Momente in eine vermeintliche Welt des ‚Inneren‘ und keine asketische Absage an kreatürliche Bindungen an die Welt zur Darstellung. Eckhart kritisiert vielmehr auch hier rein äußerliche Übungen und den Glauben an eine äußerliche Vermittelbarkeit der Gotteserfahrung. Performativ den eigenen Gehalt in Bezug auf andere Aussagen verstärkend, führt Eckhart aus: *Ich hân ez ouch mê gesprochen: die vil vastent und vil wachent und grôziu werk tuont und niht enbezzert ir gebrechen und ir site, dâ daz wære zuonemen ane liget, die triegent sich selben und sint des tiuvels spot.*⁵²

Mit der Frage, wie die entworfene göttliche Wirklichkeit sich der menschlichen Seele in diesen Kontexten zu vermitteln in der Lage sei, wendet sich Eckhart dann zurück zum Gleichnis des Eingangszitates und damit auch zur Figur der tätigen Elisabeth. Augen, Ohren und die fünf Sinne des Menschen sind nach der Darstellung in jenen *stige* repräsentiert, um die sich die Figur des Leizitates tätig bemüht. Sie seien es, mit denen sich die menschliche Seele mit der Welt verbinde und wiederum die Welt Bezug zur Seele finde: *Daz sint diu ougen und diu ôren und die vünfsinne: daz sint die stige, dâ diu sêle üzgât in die werlt, und in den stigen gât diu werlt wider ze der sêle.*⁵³

Zunächst wird hier in der chiasmischen Verschränkung⁵⁴ noch einmal der innere Zusammenhang äußeren und geistigen Lebens verdeutlicht. Wie die *sêle üzgât in die werlt*, so *gât diu werlt wider ze der sêle*. Die sinnlichen Erfahrungen, die der Mensch mit Hilfe dieser *boten* in der kreatürlichen Welt macht, dienen laut der dann folgenden Darstellung Eckharts der Läuterung der Seele. Der springende Punkt des Predigttextes liegt dabei wiederum in der Verbindung der Auseinandersetzung mit äußeren Gegebenheiten mit dem geistig tätigen Bemühen des Menschen um eine solche Läuterung. Das Streben nach Vollkommenheit gestaltet sich nach Eckhart also zweifach: Es gilt, sowohl charakterliche Schwächen abzulegen als auch nach ergänzenden Fähigkeiten und Einstellungen zu streben:

Dar umbe sol der mensche vliziclichen behüeten sîniu ougen, daz sie iht inbringen, daz der sêle schedelich sî. Ich bin des gewis: swaz der guote mensche sihet, des wirt er gebezzert. Sihet er bæsiu dinc, er danket gote, daz er in dâ vor bewart hât und bitet vür jenen, daz in got bekêre, an dem ez ist. Sihet er quotiu dinc, des gert er, daz ez an im volbrâht werde.

⁵² Meister Eckhart, *Consideravit semitas domus suae*, DW II, 139. Niklaus Largier ordnet die Stelle treffend ein: „Wer sich auf das gute Werk bezieht, lebt mit einem ‚Warum‘ und stützt sich so auf ein Mittel, das ihn zur Seligkeit zu führen vermag. Er begreift sein Heil als vermittelbar. Gerade dies jedoch beraubt ihn der Vollkommenheit“ (Largier, „Kommentar“, EW I, 979).

⁵³ Meister Eckhart, *Consideravit semitas domus suae*, DW II, 137–138.

⁵⁴ Vgl. zu vergleichbaren Darstellungen dynamischer Zusammenhänge im Chiasmus, besonders Gottes und des Menschen, 152.

*Diz sehen sol zwivalt sîn: daz man abetuo, daz schedelich sî, und daz wir zuobüezen, des uns gebrichet.*⁵⁵

Der Gedanke geistiger Tätigkeit geht dabei deutlich von der in der Epistel gefassten Abgrenzung von Formen des Müßiggangs aus, in einer Leitfigur, die als *non otiosa* und *nihht müezic* dargestellt wird. Auch im Kontext der hier gemachten Überlegung zum Verhältnis von Seelenvermögen und äußerlicher Welt ist die Positionierung eindeutig: Allein jemand, der tätig um die Vervollkommnung seiner Seelenkräfte bemüht sei, wisse die gemachten Erfahrungen in der äußeren Welt zu nutzen. Der Mensch, so macht Eckhart auch im Sinne der bisherigen Bestimmungen zur immerwährenden Erneuerung der Gelassenheit überdeutlich, müsse sein stetiges Bemühen darauf verwenden, auf dem genannten doppelten ‚Wege‘ die eigene Fehlerhaftigkeit zu überwinden. Eckhart führt aus: *Alsô würde der mensche wærlîche rîche an tugenden, daz er prüefte, dâ er allerkenkest ane wære, daz er dâ zuobüezte und daz er sînen vlîz dâ zuo kêrte, daz er daz überwûnde.*⁵⁶ Es gilt für Eckhart, sich *vlîzicliche* mit den genannten Eindrücken auseinanderzusetzen und derart der Gefahr zu begegnen, sich in verwerflichen Eindrücken der Welt zu verlieren. Die Haltung, derer es für die seelische Vervollkommnung bedarf, wird so mehrfach deutlich vom Verdacht der Untätigkeit in der Gelassenheit befreit.

Wenn Eckhart in der direkten Folge dieser Überlegungen Elisabeths tätiges Bemühen als *nihht müezic* positiv hervorhebt, ist darin eine besondere Spitze gegenüber Bemühungen der kritisierten äußerlichen Art zu sehen. Wer nämlich der gefürchteten Bewertung als ‚untätig‘ in einem solchem Tun gerade zu entkommen sucht, indem er sich etwa im Fasten, in frommer Übung und barmherziger Tätigkeit ergeht, wird von Eckhart in seinem Handeln gerade hinterfragt – und dies, obwohl der Text die positive Möglichkeit der Tätigkeit gerade anhand einer Legende karitativen Tuns entfaltet. Das tätige Bemühen Elisabeths, so wird erneut verdeutlicht, ist für Eckhart als Beispiel gelassenen Lebens nur dann bestimmt, wenn es sich in einer Haltung geistiger Tätigkeit in Gott in äußeren Bezugnahmen zu bewähren weiß.⁵⁷

⁵⁵ Meister Eckhart, *Consideravit semitas domus suae*, DW II, 138–139. Vgl. zu dieser Bewegung Hasebrink, „Dialog der Varianten“, 162: „Es geht Eckhart [...] um eine eigene Deutung des Sehens vor dem Hintergrund der Kritik falsch verstandener Disziplin und Askese: *Diz sehen sol zwivalt sîn: daz man abetuo, daz schedelich sî, und daz wir zuobüezen, des uns gebrichet* (DW II, S. 139,1 f.). Nicht die Kontrolle des Blicks ist sein Thema, sondern die Beurteilung des Gesehenen; ein wichtiger Schritt in der Geschichte der Visualität. Eckhart zielt nicht auf das Sehen als Sinneswahrnehmung und optische Vermittlung, als Bote, sondern auf das Sehen, insofern es bereits verbunden ist mit Akten des Unterscheidens und Urteilens.“

⁵⁶ Meister Eckhart, *Consideravit semitas domus suae*, DW II, 140.

⁵⁷ Diesen Zusammenhang beschreibt auch Susanne Köbele, wenn sie in anderem Kontext über das Verständnis von Heiligkeit in Legenden aussagt: „Und selbst das, was Heiligkeit sein soll, versteht sich im Erzählraum der Legende nicht von selbst, generiert doch jede

Die besondere Betonung der Tätigkeit in der Auseinandersetzung mit der äußeren Welt erinnert so nicht zuletzt an die Zusammenhänge in der Darstellung des Lebens Marias und Marthas. Hier wie dort wird die Darstellung von Figuren äußerer Tätigkeit – hier Elisabeth, dort Martha – für die Darstellung der Möglichkeit eines gelassenen Lebens in geistiger Tätigkeit in äußerlichen Lebenskontexten genutzt. Während Marthas Haltung zunächst einer geistigen Abstandnahme zu äußerlichen Zusammenhängen und eigenen Erwartungen bedurfte, richtet sich die Darstellung in Predigt Q 32 anhand der Ausführungen zur Seelenlehre sofort auf die Frage einer geistigen Prüfung der eigenen Gebrechen und Tugenden. Sie lenkt die Aufmerksamkeit so nach der Einführung einer anonymen *guot vrouwe* auf Überlegungen zur geistig tätigen seelischen Vervollkommnung, um erst dann auf das Beispiel der karitativ tätigen Heiligen Elisabeth zurückzukommen.

Exemplum Elisabeth

Gegenüber der Predigt Q 86 ist so gleichsam ein verkürzter ‚Weg‘ der Darstellung nachzuvollziehen, indem der Schwerpunkt bereits zu Beginn der Predigt auf die Frage der Möglichkeit geistiger Tätigkeit in der Auseinandersetzung mit der äußerlichen Welt gelegt ist. Die Verbindung des Bibeltextes mit Elisabeth als einer legendarischen Figur karitativen Wirkens bewirkt dabei aber wiederum eine vergleichbar enge Verbindung beider ‚Tätigkeitsbereiche‘ – Elisabeth erscheint, mit den Worten Hans Martin Weikmanns, wie „Maria und Martha in einer Person“⁵⁸. Wenn Eckhart Elisabeth dabei fast wortkarg als Beispiel geistiger Tätigkeit einführt, wirft gerade dieser Verzicht auf einen ausführlichen Lebensbericht zur Figur der Elisabeth die Frage nach den in der Legende überlieferten Zusammenhängen auf. Die Gestaltung der Predigt erinnert so implizit an wesentliche Bestimmungen ihrer Hauptfigur, so die Aufgabe jeden weltlichen Besitzes oder ein tätiges Wirken in äußerster Armut. In der Darstellung Eckharts aber ist dann gerade die Umdeutung der Legende als Figur geistiger Tätigkeit ausformuliert. Eckhart bezieht sich auf seine vorangegangenen Überlegungen zur Möglichkeit seelischer Vervollkommnung in der geistig tätigen Auseinandersetzung mit der äußeren Welt zurück, wenn er Elisabeth wie folgt charakterisiert:

noch so radikale Welt-Abkehr, die zur Heiligkeit qualifiziert, neue Welt, neue Welt-haltige Vollkommenheit. Der Heilige sondert sich ab, aber die Welt kommt zu ihm zurück [...], mit dem Effekt je neuer Zerstörung der Erfolge asketischer Selbstdisziplinierung.“ (Susanne Köbele, „Die Illusion der ‚einfachen Form‘. Über das religiöse und ästhetische Risiko der Legende“, in: *PBB* 134 (2012), 365–404, hier 376)

⁵⁸ Weikmann, „Maria und Martha in einer Person“, 30. Weikmann nimmt jedoch mit Blick auf die Darstellungen bei Caesarius von Heisterbach und Dietrich von Apolda auf eine äußerliche ‚Einheit‘ des Wechsels zwischen den Lebensformen bei Elisabeth Bezug. Die „Ruhe der Beschauung“, so Weikmann, „wird sozusagen durch vorangegangene Aktivität erarbeitet“ (ebd., 33).

Daz hât vlizicliche getân sant Elizabêt. ‚Si hâte‘ wisliche ‚besehen die stige irs hûses‘. Dar umbe ‚envorhte si den winter niht, wan ir gesinde was zwivalt gekleidet‘. Wan swaz ir geschaden mohte, dâ hâte si ir huote vor. Swâ ez ir gebrach, dâ kêrte si irn vliz dar, daz ez volkomen wart. Dar umbe ‚enhât si ir brôt niht müezic gezen‘.⁵⁹

Noch einmal werden hier auch die zentralen Bezeichnungen eines tätigen Bemühens um Vervollkommnung in zweierlei Verhalten aufgerufen. Elisabeth, so heißt es, habe sich *vlizicliche* um einen achtsamen Umgang mit der umgebenden Welt bemüht, sie bringt *vliz* auf und hat sich *niht müezic* um ihre Tugend verdient gemacht. Eckhart setzt so das legendarische Wissen zugunsten einer Exemplifizierung der Gelassenheitslehre ein. Wie in der Darstellung der Lebensweisen Marias und Marthas kommt es dabei offensichtlich nicht auf eine rein äußerliche Verbindung von Lebenswelten an, von karitativem Wirken in der *vita activa* und geistigem Tun in der *vita contemplativa*. Das Leben Elisabeths wird vielmehr zum Beispiel geistiger Abgeschlossenheit, die trotz der wörtlichen Entgegensetzung äußeren und ‚inneren‘ Erlebens nicht als eine Bewegung äußerlicher Abgrenzung missverstanden werden darf: *Disiu vrouwe*, so betont der Prediger noch einmal den exemplarischen Charakter der Figur in einem Leben der gelassenen Einheit geistiger Tätigkeit, *was in rîchtuome und in êren ûzwendig gegen der werlt, und inwendic anebetete si wâr armüete. Und dô ir der ûzwendig trôst abegienc, dô vlôch si, ze dem alle créatûren vliehent, und versmâhte die werlt und sich selben*.⁶⁰

Damit wird die Leitfigur der Predigt, Elisabeth, der Darstellung der Martha in Predigt Q 86 vergleichbar, dezidiert nicht als eine Figur kontemplativen Lebens vorgestellt, deren Vervollkommnung aber wesentlich auf der Bewegung geistiger Freiwerdung beruht. Die Verortung der Figur in Zusammenhängen äußeren Handelns ermöglicht es Eckhart auch hier, die Notwendigkeit einer Verortung und einer geistigen Auseinandersetzung in und mit diesen Zusammenhängen zum Ausdruck zu bringen. Die entscheidenden Momente der geistigen Tätigkeit Elisabeths werden wiederum außerhalb von Bezügen eines aktiven oder kontemplativen Weltverhältnisses bestimmt, ohne diese in der Übersteigerung aus dem Blick zu verlieren.⁶¹ Nicht auf das ‚Was‘ oder ‚Wo‘, sondern auf das ‚Wie‘ der Tätigkeit Elisabeths kommt es an – der Verzicht auf die Darstellung der Legende selbst lässt diesen Zusammenhang überdeutlich werden.

Was in der Predigt Q 86 dabei anhand der Einheit der Schwesternfiguren vorgeführt werden kann, ist in Q 32 allein in der Figur Elisabeth repräsentiert. Weil Eckhart ihr tätiges Bemühen sowohl auf den gelassenen Umgang mit der

⁵⁹ Meister Eckhart, *Consideravit semitas domus suae*, DW II, 141.

⁶⁰ Meister Eckhart, *Consideravit semitas domus suae*, DW II, 147.

⁶¹ Vgl. wiederum zur „Vereinbarkeit von innerem und äußerem Werk“ auch für die Figur Elisabeths in Q 32 Mieth, „Predigt 86“, 161–162. Die Aufgabe einer solchen Unterscheidung in den Texten Eckharts bei gleichzeitig bestehendem Bezug auf die Lebensformdiskussion muss demgegenüber erneut betont werden.

äußeren Welt als auch auf die geistige Vervollkommnung bezieht, wird in der Predigt anhand *eines* Exemplums jene Einheit äußeren und geistigen Lebens, genauer die Möglichkeit geistiger Tätigkeit in verschiedenen Lebensbezügen, in den Handlungsräumen der Figur etabliert. Die Bezugssysteme äußerer und geistiger Tätigkeit verschwimmen in der Figur der Elisabeth und werden gerade in dieser Verbindung als konstitutiver Zusammenhang christlichen Lebens vorgestellt.⁶² Über den bloßen Aufruf der Legende hinaus geht damit auch hier eine positive Umwendung des äußeren Wirkens einher: Obwohl es sich bei den Tätigkeiten Elisabeths nach dem kurzen Bericht Eckharts in Übereinstimmung mit legendarischen Darstellungen um niedrigste Arbeiten handelt, begehrt die Heilige nach einer intensiven Ausübung derselben. Eckhart betont: *Si gerte des, daz sie sieche und unvlætige liute waschen und handeln müeste mit einem reinen herzen*.⁶³ Auch in der Verwendung des Verbums *handeln* in prädikativer Verbindung mit der Kollokation des *reinen herzen* wird die Verbindung von geistiger Vervollkommnung und sinnlicher Qualität des Handelns im Außen betont: *handeln* trägt neben der allgemeineren Bedeutung von *tun* und *vollbringen* auch die Bedeutungen *mit den Händen fassen, berühren, betasten; mit den Händen etw. arbeiten, bearbeiten*.⁶⁴

Wie Elisabeth soll es schließlich auch der Kreis der ‚impliziten Adressaten‘ und damit der Rezipierenden des Predigttextes halten. Eckharts Schlussformel schließt an die Exempelerzählung an und greift noch einmal das leitende Vokabular der Tätigkeit und Untätigkeit auf. Wer dem Text folgen wolle, so macht der Prediger deutlich, unterziehe seine geistige Bereitschaft einer Prüfung nach dem Vorbild Elisabeths. Der Mensch solle nicht müßig sein, seine Schwächen zu erkennen und die Vervollkommnung seiner Seele in geistiger Tätigkeit anzustreben: *Daz wir alsus umbeliuhten die stige unsers huses und unser brôt niht müezic ezzen, des helfe uns got*.⁶⁵ Diese Schlussformel entfaltet eine Wirkung, die jener des Prologes in Gottfrieds von Straßburg *Tristan* vergleichbar ist: Mit der Metapher des Brotes spielt auch Eckhart, ganz dem Vermittlungscharakter der Predigt entsprechend,⁶⁶ auf den Topos der Leibwerdung Christi und die ‚Nahrung‘ des Suchenden an – sei es durch Vervollkommnung und Gottesschau oder durch die Predigtrezeption im engeren Sinne.⁶⁷ Es gilt, sich sowohl die entspre-

⁶² Vgl. zu einer solchen Darstellung der Einheit in Elisabeth die Überlegungen auf Seite 210.

⁶³ Meister Eckart, *Consideravit semitas domus suae*, DW II, 145.

⁶⁴ Vgl. die Übersetzungen von *handeln* in *Lexen* I, 1166. Vgl. *BMZ* I, 632b. Dabei handelt es sich um eine Bedeutungsvariante, die im neuhochdeutschen ‚behandeln‘ weiterhin anklängt.

⁶⁵ Meister Eckart, *Consideravit semitas domus suae*, DW II, 145.

⁶⁶ Vgl. 214–215, Anm. 5 und 6.

⁶⁷ Dies sei hier nur angedeutet, die besondere Bedeutung der Metapher im Kontext der Vervollkommnung der Seele erläutert für einen anderen Zusammenhang Burkhard Hasebrink: „Im 20. Kapitel der *Erfurter Reden* (*Von unsers herren lichamen, wie man den nehmen*

chende geistige Haltung als auch den Erkenntnisgehalt des Textes *nicht müezic* zu erarbeiten – so im Nachvollzug der Auslegung der Epistel als eines Bildes der menschlichen Seele, im Nachvollzug der Darstellung des Exemplums sowie der Übersteigerung des legendarischen Wissens zur Darstellung der Einheit christlichen Lebens in der Gelassenheit. Die Bewegung dieses Nachvollzugs führt die Predigtrezipierenden dabei, so kann mit den Überlegungen zum *lesen* bei Eckhart Conrad Lutz angenommen werden, „nicht memorierend zum Text zurück, sondern sie erschließ[t] ihn der prinzipiell offenen Meditation“⁶⁸. Eckharts erneute Bezugnahme darauf, sich *nicht müezic* um die eigene Tugendhaftigkeit zu bemühen, macht im Rahmen einer solchen ‚Meditation‘ deutlich: Die geistige Aufnahme des Textes erfordert das tätige Bemühen auch des Rezipierenden um die wahrgenommenen Eindrücke, die Einordnung des Gehörten in den eigenen Erfahrungshorizont und eine immer neue geistige Abstandnahme zum eigenen Erkennen, Streben und Wollen. Auch die Darstellung der Tätigkeit Elisabeths spielt also wie die bisher untersuchten Texte auf Momente geistiger Tätigkeit in der Offenheit der Abgeschlossenheit und der Erfülltheit in Gelassenheit an, die im hier entworfenen Sinne als Paradigmen der Muße verstanden werden können. Mit dem in der Predigt Q 32 in Anschlag gebrachten Vokabular der Tätigkeit und Untätigkeit, in den Bezeichnungen des *vlíz*, des *otium* und der *müezezeit*, ist ein solcher Zusammenhang dabei nicht nur auf konzeptueller Ebene aufgerufen, es ist aber besonders das Handeln Elisabeths als Exemplum geistiger Tätigkeit, das auch hier die Möglichkeit eines gelassenen Lebens in der Einheit geistiger Tätigkeit zur Darstellung bringt.

sol ofte und in welher wise und andäht) wird betont, dass durch die leibliche Gegenwart des Herren der menschliche Leib erneuert werde [...]; nie vollzieht sich eine nähere Einigung mit Gott als in der Einigung mit seinem Leib. Das Kapitel gipfelt aber in der Hervorhebung der geistlichen Kommunion, dem geistlichen Genießen des Leibes: Dies könne der Mensch tausendmal am Tag tun, er sei, wo er auch sei [...]. Nicht die Lehre von der materialen Präsenz, der substantziellen Anwesenheit in der Gestalt des Brotes, steht im Vordergrund, sondern die geistige Einheit im innersten Grund, und entsprechend gibt es in den deutschen Predigten nur vereinzelte Hinweise zur Eucharistie, die gegenüber dem zentralen Motiv der Gottesgeburt im innersten Grund weit zurückstehen.“ (Burkhard Hasebrink, „Zur Performativität der Umdeutung in den deutschen Schriften Meister Eckharts“, in: Peter Strohschneider (Hg.), *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006*, Berlin/New York 2009, 62–88, hier 85)

⁶⁸ Eckhart Conrad Lutz, „*lesen – unmüezec wesen*. Überlegungen zu lese- und erkenntnistheoretischen Implikationen von Gottfrieds Schreiben“, in: Christoph Huber (Hg.), *Der „Tristan“ Gottfrieds von Straßburg. Symposion Santiago de Compostela*, Tübingen 2002, 295–315, hier 306. Vgl. außerdem zur Möglichkeit der besonderen Präsenzstiftung in der Legende Hasebrink, „mitewürker gotes“, 62: „Aber noch in Legenden bleibt der reale Geltungsbereich des Heiligen begrenzt; es kommt gerade auf die Inszenierung des ‚Einbruches‘ des Transzendenten in eine Welt an, die ihre Logik der Differenz zum Heiligen verdankt.“

IV.1.2 Maria, Martha, Elisabeth – weibliche Figuren der Muße

In den Analysen der Figuren Marias und Marthas, aber auch Elisabeths, zeigt sich dabei eine Besonderheit der Darstellung des Zusammenhangs der Muße geistiger Tätigkeit in den Texten Eckharts: Zwar wären die aufgerufenen Beispiele von handelnden Figuren der Muße um weitere Träger exemplarischer Handlungen zu erweitern – so um die Figur des Gottessohnes in der schon im Kontext der Zusammenhänge von Abgeschlossenheit, Gelassenheit und *ledecheit* angeführten Predigt Q 1 oder die Figur des Apostels Paulus, die hier nur kurz angesprochen wurde. Zentrale Darstellungen der Muße, jener Einheit gelassenen Lebens in geistig ‚tätiger Untätigkeit‘, konzentrieren sich in Eckharts Texten aber auffällig auf Darstellungen des Handelns weiblicher Figuren.

Dies ist zunächst der bereits angesprochenen, besonderen Möglichkeit geschuldet, anhand dieser Figuren auf legendarische Wissensbestände zu rekurrieren, die dezidiert mit der Frage christlichen Lebens auch in äußerer Tätigkeit verbunden sind. So sind es in der Regel weibliche Exempla, die in den Texten Eckharts mit karitativen Tätigkeiten wie der Armenfürsorge in Zusammenhang gebracht werden und für deren Tun Eckhart einen neuen Verstehenshorizont entwirft. Dies hat auf der einen Seite realhistorische Gründe, waren doch beispielsweise die Angehörigen der Beginnen in der Kranken- und Armenfürsorge karitativ engagiert.⁶⁹

Der Rückgriff auf weibliche Figuren äußerer Tätigkeit zur Darstellung des semantischen Zusammenhangs der Muße geistiger Tätigkeit hat aber noch weiterreichende Gründe. So konnte beispielsweise in der Analyse der Predigt Q 86 gezeigt werden, wie Eckhart die Frage der Einbindung menschlichen Lebens in äußere Kontexte und einer Einheit der Lebensformen anhand der Figuren Marias und Marthas aufgreift, diese aber zugleich übersteigt, um auf die Notwendigkeit einer Haltung geistiger Offenheit und Tätigkeit in der Ein-

⁶⁹ Vgl. Wehrli-Johns, „Maria und Martha in der religiösen Frauenbewegung“, 359. Wehrli-Johns führt hier differenzierend aus: „Während anfänglich die Übergänge zwischen Beginentum und regulierten Frauenklöstern noch fließend waren und es beispielsweise häufig vorkam, daß religiös bewegte Frauen eine Zeitlang in einer Beginengemeinschaft lebten [...], gingen später beide Zweige der Frauenbewegung getrennte Wege. Die ständische Abschließung der Frauenklöster des zweiten Ordens ließen die reine Kontemplation zum Privileg der Angehörigen des Adels und des städtischen Patriziats werden, umgekehrt wandelte sich der Marthadienst mehr und mehr zu einer den Unterhalt der Beginnen sicherstellenden Lohnarbeit. Aus den in Matth. 25, 41 ff. geforderten sechs Werken der Barmherzigkeit gehen nicht nur der Spitaldienst und die Armenfürsorge hervor, sondern es entstehen daraus auch Brauereien, Müllereibetriebe, Bäckereien, sowie Webereien, Spinnereien und eine Vielzahl anderer Textilgewerbe.“ Vgl. auch ausführlich Kaspar Elm, „Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth“, in: *Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog. Ausstellung zum 750. Todestag der heiligen Elisabeth. Marburg, Landgrafenschloß und Elisabethkirche, 19. November 1981 – 6. Januar 1982*, hg. v. d. Philipps-Univ. Marburg in Verb. m. d. Hess. Landesamt für geschichtl. Landeskunde, Sigmaringen 1981, 7–28.

heit gelassenen Lebens in verschiedenen Lebenskontexten zu verweisen. Maria und Martha sind so, insbesondere in der Konzeption als Schwesternfiguren der Einheit geistiger Tätigkeit, gerade nicht auf einen realgeschichtlichen Kontext weiblichen Handelns in der äußeren Welt festgelegt. Auch die Untersuchung der Darstellung der Figur der Heiligen Elisabeth in der Predigt Q 32 ließ einen engen Zusammenhang äußeren Handelns mit Momenten geistigen Bemühens erkennen, insofern auch hier das karitative Tun der legendarischen Figur zu einer Darstellung geistiger Tätigkeit in Gelassenheit gewendet wird. In diesem Fall lassen sich ebenso konzeptionelle Motive für die Wahl Eckharts vermuten: Das Moment des Weiblichen, für welches sich Eckhart in der Figur Elisabeths als Trägerin seiner Darstellung auch entscheidet, umfasst mehr als eine bloße Einbindung dieses Moments in Kontexte karitativen Handelns. Untersucht man nämlich weitere Texte Eckharts hinsichtlich der Verwendung weiblicher und männlicher Figuren, aber auch allgemeiner auf Positionen zum Geschlechterverhältnis, so finden sich zahlreiche Textbelege, die eine Systematik erkennen lassen.

Zunächst werden konzeptuelle Grundüberlegungen anhand der in den Analysen bereits eingeführten weiblichen Exempla zur Darstellung gebracht. Bezugnahmen auf die biblische Tradition beziehungsweise auf legendarische Beispiele karitativen Wirkens sind hier Anknüpfungspunkte für ein Verständnis des Gesagten im Handeln der Figuren. Darüber hinaus finden sich außerdem allgemeine Darstellungen verschiedener Momente des Weiblichen und Männlichen, die in der Regel der Illustration von Überlegungen zum Verhältnis der Seelenkräfte dienen, wie sie in der Analyse der Predigt Q 32 bereits thematisiert wurden. Deutlicher aber als in der Darstellung dieses Textes werden in anderen Predigten Eckharts die so genannten ‚niederer‘ Seelenkräfte mit Momenten des Weiblichen assoziiert,⁷⁰ während die ‚oberen‘ Seelenkräfte, namentlich Wille und Vernunft, als männlich konnotiert dargestellt sind. So heißt es beispielsweise in der deutschsprachigen Predigt *Homo quidam fecit cenam magnam* (Q 20 B):

[D]er man in der sêle daz ist vernünfticheit. Swenne diu sêle die rihte ist ufgekêret in got mit vernünfticheit, sô ist diu sêle man und ist ein und enist niht zwei; mêr: als diu sêle sich her nider kêret, sô ist si ein vrouwe. Mit einem gedanke und mit einem nidersehene sô ziuhet si vrouwenkleit ane.⁷¹

⁷⁰ Eine allgemeine Verbindung der ‚niederer‘ Vermögen mit dem Kreatürlichen sowie die Darstellung des Weiblichen als unvollkommen, als *mas occasionatus*, also als ‚defizienter Mann‘, ist dabei insbesondere bei Thomas von Aquin nachzuvollziehen. Vgl. Theresia Heimerl, „Die theologische Anthropologie Meister Eckharts“, in: Volker Leppin/Hans-Jochen Schiewer (Hg.), *Meister Eckhart aus theologischer Sicht*, Stuttgart 2007 (Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 1), 145–156, hier 152.

⁷¹ Meister Eckhart, *Homo quidam fecit cenam magnam* (Q 20 B), DW I, 351.

Richtet sich die Seele auf ihr Vermögen der *vernünffticheit* aus, so ist sie demnach als männlich anzusehen und wird mit dem hohen Prädikat der Einheit und Einfachheit bedacht. Verbindet sie sich aber mit den ‚niederer‘ Seelenvermögen, dann ‚kleidet‘ sie sich nach der Darstellung Eckharts nach ‚weiblicher Art‘. Die Perspektive richtet sich dann – mit dem Bild der Kleidung – auf die kreatürlichen Bestimmungen der menschlichen Seele, die zu einer Einheit mit Gott nicht befähigt sind. Die höchsten Vermögen der Seele entspringen dagegen, mit Niklaus Largier formuliert, „unmittelbar dem Wesen der Seele und sind so auch unmittelbar auf Gott bezogen“. Die ‚niederer‘ Vermögen aber können „in der Verknüpfung von Raum und Zeit, die ihr Wirken charakterisiert, niemals in ein Verhältnis der Unmittelbarkeit zu ihrem Ursprung gelangen“.⁷²

In einer anderen Handschrift der Predigt wird die Unterschiedslosigkeit der männlich konnotierten geistigen Tätigkeit zum göttlichen Wirken anhand der Analogie eines *ingedrucket bilde* verdeutlicht – eine Wortwahl, die an das Gleichnis des in Wachs eingedrückten Siegels in der Predigt Q 32 erinnert. In der Predigt *Vir meus servus tuus mortuus est* (Q 37) heißt es:

*Daz vünkelin der vernünffticheit, daz ist daz houbet in der sêle, daz heizet der ‚man‘ der sêle und ist als vil als ein vünkelin götlicher natüre, ein götlich lieht, ein zein und ein ingedrucket bilde götlicher natüre.*⁷³

Gegenüber der schon im Bild des *vrouwenkleit* angedeuteten Verbindung des Weiblichen mit dem Kreatürlichen ist auch hier die Sphäre des Männlichen als Moment göttlicher Unbestimmtheit und Einheit verstanden: Verbindet man die Formulierung des *ingedrucket bilde* mit dem Gehalt des Siegelgleichnisses aus Q 32, so wird mit der Formulierung in Q 37 eine unterschiedslose Einheit der ‚männlichen‘ Seele mit Gott zum Ausdruck gebracht. Der ‚Mann‘ der Seele, das *vünkelin der vernünffticheit*, ist der göttliche Seelengrund im Menschen.⁷⁴ Der gleiche Gedanke ist auch in der Predigt *Adolescens, tibi dico: surge* (Q 43) angesprochen. Hier wird noch einmal verdeutlicht, dass der männliche Seelenteil insofern dem göttlichen Wesen entspreche, als er zeitlich und demnach kreatürlich unbestimmt sei: *Diu engelische natüre enrüeret keine zît; alsô entuot vernünffticheit, diu der ‚man‘ ist in der sêle: diu enrüeret keine zît.*⁷⁵ Dabei betont Eckhart, dass das Geschehen der Gottesgeburt im Menschen ein Geschehen sei, das sich immerwährend ereigne. Die Geburt ist ein *gewerdenne âne underlâz*⁷⁶ und muss sich deshalb innerhalb der Sphäre zeitlicher Unbestimmtheit, im männlichen Seelengrund demnach, vollziehen. In der Predigt Q 37 lesen wir entsprechend:

⁷² Largier, „Kommentar“, EW I, 911.

⁷³ Meister Eckhart, *Vir meus servus tuus mortuus est*, DW II, 211.

⁷⁴ Vgl. zum Verständnis von *vernünffticheit* als Seelengrund gegenüber der Bezeichnung des menschlichen Seelenvermögens der *vernunft* 117, Anm. 206.

⁷⁵ Meister Eckhart, *Adolescens, tibi dico: surge*, DW II, 317–318.

⁷⁶ Meister Eckhart, *Homo quidam fecit cenam magnam* (Q 20 B), DW I, 349.

*Daz vüncelîn der vernünffticheit, blôz in gote genomen, dâ lebet der ‚man‘. Dâ geschihet diu geburt, dâ wirt der sun geborn.*⁷⁷ Und weiter heißt es, die Trennung zwischen weiblicher und männlicher Sphäre, die hier in den Bezeichnungen *sun* und *tohter* aufgerufen sind, noch deutlicher betonend:

*Diu geburt engeschihet niht eines in dem jâre noch eines in dem mânôte noch eines in dem tage, mër: alle zît, daz ist obe zît in der wîte, dâ noch hie noch nû enist, noch natüre noch gedanke. Dar umbe sprechen wir ‚sun‘ und niht ‚tohter‘.*⁷⁸

Darstellungen einer Verbindung des Weiblichen mit dem Kreatürlichen lässt dieses dabei als defizienten Modus der männlichen Sphäre und damit als Gott ungleich verstehen. Die Bindung des Weiblichen an Momente der äußerlichen Welt bedingt jene Einbindung in Kontexte kreatürlicher Vielfalt, die es in der Haltung der Abgeschlossenheit und für ein wesentlich christliches Leben gerade aufzugeben gilt, insofern in jeder kreatürlichen Bestimmung das göttliche Moment radikaler Einfachheit aufgegeben ist. Eine solche Unvollkommenheit des Weiblichen wird in den Texten Eckharts unter anderem anhand der Figur der Witwe verdeutlicht. Sie eignet sich wiederum in Predigt Q 37 als Figur der Darstellung, weil sie ohne Einbezug eines ‚männlichen Gegenparts‘ agiert und so einen Menschen versinnbildlichen kann, der ohne Bezug auf das göttliche Wesen geistiger Tätigkeit handelt. In der Predigt wird eine solche Witwenfigur vom Predigenden mit dem entsprechenden Vorwurf konfrontiert: *Nû hâst dû einen [man] in dînem alter, der enist dîn niht: daz ist vernünffticheit, der envolgest dû niht.*⁷⁹

passio

Gegenüber einer solchen Darstellung vermeintlicher Unvollkommenheit sind mit Darstellungen des Weiblichen häufig aber auch Überlegungen zum Moment der Fruchtbarkeit und zur Empfangsbereitschaft der menschlichen Seele in einer Haltung der *passio* verbunden. Zwar ist die Sphäre des Weiblichen mit dem Kreatürlichen verbunden, sie ist aber für Eckhart zugleich auch durch ein ihr wesentliches Moment des Erleidens und der Aufnahmefähigkeit bestimmt. Das *wîp*, so eine häufig anzutreffende und neutral aufzufassende Bezeichnung des Weiblichen bei Eckhart, ist für Eckhart in diesem Sinne *mit-*

⁷⁷ Meister Eckhart, *Vir meus servus tuus mortuus est*, DW II, 219. Während die Bestimmung der *vernünffticheit* anhand der Figur des Mannes vorgenommen wird, unternimmt Eckhart eine Trennung der verschiedenen Intellekte erst auf einer weiteren Ebene. So finden sich im gleichen Text Überlegungen zu *zwene süene*, die als *intellectus agens* beziehungsweise *intellectus possibilis* aufzufassen sind. Auch die Intellekte sind demnach aber göttlichen Wesens, insofern die Gottesgeburt als ein auf der Wesenseinheit von Gott und Sohn beruhender Vorgang aufzufassen ist.

⁷⁸ Meister Eckhart, *Vir meus servus tuus mortuus est*, DW II, 219.

⁷⁹ Meister Eckhart, *Vir meus servus tuus mortuus est*, DW II, 213.

gebernde.⁸⁰ In einem noch komplexeren Sinne einer solchen Bestimmung weiblicher Aufnahmefähigkeit wendet Eckhart insbesondere die genannte Figur der Witwe, nun in der Predigt Q 43, zu einer Figur geistiger Offenheit und Fruchtbarkeit, die gegenüber der Verbindung des Weiblichen mit der kreatürlichen Sphäre aus einer Haltung der Abgeschiedenheit entspringt. Der tragische Verlust, den die Witwe erfahren hat, wird hier als Möglichkeit einer Bewegung des Lassens und Einlassens interpretiert, die Vorbildcharakter hat und zur Grundlage geistiger Erfülltheit durch Gott gerät. Gerade die Loslösung der Figur von kreatürlichen Bezügen in der Witwenschaft befähigt sie zu einer Geburt der ‚anderen Art‘, genauer zum Vollzug der geistigen Gottesgeburt im Menschen. Eckhart führt aus:

*‚Witwe‘ spricht in einer andern wise als vil als: der ‚verlâzen ist‘ und verlâzen hât. Alsô müezen wir alle créatûren lâzen und abescheiden. Der wissage spricht: ‚diu vrouwe, diu unberhaft ist, der kint ist vil mê dan der, diu berhaft ist‘. Alsô ist der sêle, diu geistliche gebirt: der geburt ist vil mê; in einem ieglichen ougenblicke sô gebirt si.*⁸¹

Damit ist auch hier eine weibliche Figur – und gerade jene Figur, der an anderer Stelle das ‚Fehlen‘ eines Bezuges auf den männlichen Seelengrund bescheinigt wird – zu einer Darstellung der Gelassenheit gewendet: Wie zuvor beispielsweise in der Figur der vollkommenen Martha gerade ausgehend von Bestimmungen des Kreatürlichen die Haltung geistiger Abgeschiedenheit und Offenheit propagiert wurde, bedient sich Eckhart so auch hier nicht von ungefähr einer Figur, deren Charakteristika ursprünglich auf ein Defizit verweisen: Zum Exemplum geistiger Abgeschiedenheit wird hier gerade jene Figur erhoben, von der es an anderer Stelle heißt, sie lasse es an Gelassenheit und Entfaltung der geistigen Tätigkeit fehlen. Der Ausgangspunkt der notwendigen Haltung der Abgeschiedenheit ist mit dieser veränderten Darstellung der Witwenfigur so auch hier, und wieder anhand einer weiblichen Figur, dezidiert in eine Sphäre des Kreatürlichen verwiesen, die die Besonderheit der angestrebten Haltung radikaler Unbestimmtheit erst erkennen lässt.

Einheit geistiger Tätigkeit in Offenheit

Damit sind anhand der Unterscheidung und Zuschreibungen an eine weibliche und eine männliche Sphäre wiederum wichtige Aussagen zur geistigen Tätigkeit des Menschen aus Gott gemacht. Die Darstellungen heben genau auf jene Bestimmungen einer Einheit geistiger Tätigkeit ab, die in den vorangegangenen Analysen bereits als zentrale Momente christlichen Lebens in Gelassenheit bestimmt werden konnten: Charakteristika des ‚Weiblichen‘ sind in Abgeschie-

⁸⁰ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, DW I, 31. Vgl. zum Verhältnis ‚tätiger Untätigkeit‘ im Begriff der *passio* Kapitel III.1, 88–89.

⁸¹ Meister Eckhart, *Adolescens, tibi dico: surge*, DW II, 319.

denheit, Aufnahmefähigkeit und Fruchtbarkeit als wesentliche Momente des Vollzugs geistiger Tätigkeit dargestellt. Die Erfüllung in einem solchen Vollzug wiederum wird vom ‚männlichen‘ Seelenteil bewerkstelligt, insofern im ‚männlichen‘ Seelengrund die geistig tätige Einheit in Gott vollzogen wird. Als Grundlage eines solchen Vollzugs aber ist wiederum die Haltung geistiger Offenheit angegeben, die gerade innerhalb kreatürlicher Bezüge zu erlangen ist. Entsprechend ist es nicht der ‚männliche‘ Seelenteil allein, sondern die menschliche Seele als Ganzes, die gerade in der Verbindung von männlicher und weiblicher Sphäre zum ‚Ort‘ der immerwährenden göttlichen Geburt in geistiger Tätigkeit, also zum ‚Ort‘ Gottes im Menschen gerät. Wirft man einen noch genaueren Blick auf die verschiedenen Darstellungen des Männlichen und Weiblichen in den Texten Eckharts, so geraten deshalb die vermeintlich klaren Grenzziehungen deutlich ins Wanken. Auf der Grundlage der Annahme einer notwendigen Einheit der menschlichen Seele in der Gelassenheit beginnen die Abgrenzungen und Bestimmungen zu verschwimmen, manche Darstellung fällt erst ins Auge oder erscheint in anderem Licht. So wird unter anderem in mancher Darstellung von Beispielfiguren deutlich, dass die skizzierte Darstellung der Seelenteile bei Eckhart und das darin angelegte Geschlechterverhältnis letztlich auf eine Überwindung einer solchen Kategorisierung, der damit verbundenen Zuschreibungen und auf die Einheit verschiedener Momente geistiger Tätigkeit zielt. In der schon angeführten Predigt Q 37 wird so die Figur des Knechts Gottes, die wiederholt als mit der Vernunft und damit dem männlichen Seelenteil verbunden dargestellt wird,⁸² auch dezidiert mit den ‚weiblichen‘ Eigenschaften des Empfangens und Gebärens assoziiert: ‚*Kneht sprichet als vil als einer, der dâ enpfæhet und beheltet sinem herren.*‘⁸³ Umgekehrt ist es eine weibliche Handelnde wie Elisabeth, die um die Vervollkommnung aller *stîge* bemüht ist, ihre Tätigkeit also auch auf die ‚oberen‘ Seelenvermögen richtet. Eckhart betont: *Si hâte ouch ir obersten krefte ze unserm gote gekêret.*⁸⁴

Die Darstellung verschiedener, ‚männlich‘ oder ‚weiblich‘ konnotierter Seelenteile und der entsprechenden handelnden Figuren dient demnach einer besonderen Absicht. Die Trennung der Sphären ermöglicht es Eckhart zunächst, verschiedene Momente des Vollzugs der Gottesgeburt in der menschlichen Seele auf der Grundlage der Haltung geistiger Abgeschiedenheit und Tätigkeit auszustellen. Abgeschiedenheit, Offenheit, Empfangen sowie geistiges Wirken und die Notwendigkeit der Einheit in Gott können so isoliert in den ihnen jeweils eigenen Bestimmungen thematisiert werden. Auch werden tradierte Vorstellungen

⁸² Vgl. u. a. Meister Eckhart, *Homo quidam fecit cenam magnam* (Q 20 B), DW I, 347 sowie *Vir meus servus tuus mortuus est*, DW II, 216. Im Beispiel in Predigt Q 20 B ist zudem auf das Verständnis der ‚Knechte‘ als Angehörige des Ordens der Dominikaner bei Gregor dem Großen angespielt. Vgl. die Hinweise in DW I, 347, Anm. 4.

⁸³ Meister Eckhart, *Vir meus servus tuus mortuus est*, DW II, 215–216.

⁸⁴ Meister Eckhart, *Consideravit semitas domus suae*, DW II, 141.

der Seelenlehre sowie christlichen Lebens in Erinnerung gerufen, wie dies auch die Darstellung biblischer oder legendarischer Figuren vermochte: Eckhart eröffnet mit der Darstellung weiblicher Exempla seine sehr eigene Diskussion von Fragen äußerlicher Verhaftung menschlichen Lebens und geistiger Bereitwerdung. Was mit den Figuren aufgerufen ist, bleibt dann auch als gültiges Moment des Dargestellten bestehen. Eckhart betont in verschiedenen Kontexten gerade die Notwendigkeit einer kreatürlichen Bindung, aber auch der Auseinandersetzung mit diesen Kontexten. Anhand von Figuren wie Martha, Maria, Elisabeth oder der Witwe, die anhand biblischen oder legendarischen Wissens auch in Kontexten äußerlicher Tätigkeit eingebunden sind, hebt Eckhart gerade die besondere Einheit äußerer und geistiger Tätigkeit in der Offenheit der Abgeschiedenheit hervor. Indem sich die Texte weiblicher Handlungsträger bedienen, ist die Gelassenheit so nicht einfach als eine Haltung des Geistigen vorgestellt, sondern in Kontexten christlichen Lebens in geistiger Tätigkeit verortet. Die Konzepte der Muße geistiger Tätigkeit – Abgeschiedenheit, Gelassenheit, *ledeheit*, *ruowe* und die Einheit geistig tätigen Lebens – werden nicht zuletzt anhand der Darstellung weiblicher Exempla als Konzepte eines nicht äußerlich abzugrenzenden geistigen und geistlichen Lebens vorgestellt. Weil die Interpretation des Handelns der Figuren als ein Handeln in Gelassenheit wiederum auf den genannten Momenten eines solchen Lebens beruht – auf einer geistigen Perspektivnahme innerhalb äußerer Kontexte, auf der daraus resultierenden radikalen Offenheit und der Möglichkeit einer Erfülltheit in geistiger Tätigkeit – sind es gerade weibliche Exempla und Zuschreibungen, die in den Texten Eckharts als Figuren der Muße fungieren. Die in den verschiedenen Texten gefasste Abgrenzung von Zuschreibungen an weibliche und männliche handelnde Figuren oder Eigenschaften wird dabei in Überlegungen zur Einheit der Seele gerade nicht aufgehoben. Diese Trennung dient Zwecken der Darstellung und verdeutlicht gerade die wesentliche Einheit des dialektisch Getrennten. Der Darstellung einer Trennung und Einheit der Schwesternfiguren Maria und Martha entsprechend wird auch hier gerade aufgerufen, was in der Darstellung dann überstiegen wird: ‚Weibliche‘ und ‚männliche‘ Sphäre sind in ihrer Unterschiedenheit in der Einheit geistig tätigen Lebens in Gelassenheit gerade ununterschieden.

Überwindung von Geschlechterbestimmungen: *der mensche* als Zielfigur

Abweichend von dieser Überlegung stellen verschiedene Untersuchungen von Texten Eckharts zunächst eine ‚überraschend moderne‘ Umgangsweise mit geschlechterspezifischen Darstellungen und Bestimmungen fest, nur um im gleichen Atemzug Eckharts ‚konservative‘, durch scholastische Traditionen beeinflusste Position zu hinterfragen.⁸⁵ Dabei ist ersichtlich geworden, dass der

⁸⁵ Vgl. bspw. Theresia Heimerl, „Konzepte männlicher Identität in der deutschen Mys-

Annahme einer Aufgabe von Geschlechterunterschieden bei Eckhart in Teilen zuzustimmen ist – dies aber in einer Hinsicht, die jener der übrigen Forschungsergebnisse nicht entspricht. Tatsächlich ist auf der Grundlage der Abgeschiedenheitslehre für Eckharts Texte zunächst von einer Umwertung geschlechtlicher Bestimmungen auszugehen: Insofern hier äußerliche Bestimmungen irrelevant werden, sind auch Unterscheidungen des Weiblichen und Männlichen in einem kreatürlichen Sinne nicht länger von Bedeutung. Die Darstellungen Eckharts gehen aber über das Interesse einer Nivellierung geschlechtsspezifischer Bestimmungen hinaus, indem sie der literarischen Vermittlung einer theologischen Konzeption dienen. Dieser Zusammenhang wird vielfach jedoch gerade verdeckt, insofern Forschungsrichtungen einem Erkenntnisinteresse folgen, das sich auf allgemeinere Fragestellungen einer so genannten ‚Frauenforschung‘ richtet. Diese beschäftigt sich unter anderem mit der Frage nach der Literaturproduktion durch Frauen, nach der Besonderheit weiblicher Erfahrungen in der Frauenmystik oder mit Unterschieden der Gestaltung mystischer Texte von weiblichen und männlichen Schreibenden. Theresia Heimerl fasst in ihrer Untersuchung zu *Konzepten männlicher Identität in der deutschen Mystik des Mittelalters am Beispiel von Meister Eckhart und Heinrich Seuse* wichtige Ergebnisse einer solchen Forschung, hier in Bezug auf Frauen wie Mechthild, Juliane von Norwich und Marguerite Porete, wie folgt zusammen:

Mechthild von Magdeburg, Juliane von Norwich, Marguerite Porete und andere wurden zum Beispiel weiblicher Autonomie, spezifisch weiblichen Sprechens über Gott und religiöse Erfahrung. Ihre Selbstwahrnehmung in der Gesellschaft, in Bezug auf ihren Körper, im Umgang mit dem anderen Geschlecht, und vieles mehr wurde wissenschaftlich (und mitunter auch populärwissenschaftlich) aufgearbeitet. Das Konzept weiblicher Identität, wie es in der mittelalterlichen (deutschsprachigen) Mystik repräsentiert wird, ist gut erschlossen.⁸⁶

tik des Mittelalters am Beispiel von Meister Eckhart und Heinrich Seuse“, in: Sarah Colvin/ Peter Davies (Hg.), *Masculinities in German Culture (Edinburgh German Yearbook, Bd. 2)*, Rochester/New York 2008, 34–49. Entsprechend auch das Kapitel „Meister Eckhart and the Women Mystics of the Middle Ages“ in Richard J. Woods, *Meister Eckhart: Master of Mystics*, London 2011, 9–28, hier 23: „First, as Michael Sells has argued persuasively, both Porete and Eckhart sought to „undo“ gender disparity by a linguistic destabilization of gender distinctions in regard to God. This is also the case, I believe, with his „borrowings“ from the other mystics of the previous period. Whether this was Eckhart’s explicit intention may be debated and, as Grace Jantzen has argued, the Meister wavers occasionally in his political correctness. But the evident fact that Eckhart deliberately reduced the erotic aspect of the beguines’ portrayal of union with God can be cited in favour of an effort to ‚degender‘ the image of God.“ (Bezug nehmend auf Michael Anthony Sells, „The Pseudo-Woman and the Meister: ‚Unsayings‘ and Essentialism“, in: Bernhard McGinn (Hg.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, New York 1994, 114–146 und Grace Jantzen, „Eckhart and Women“, in: *Eckhart Review* 3 (Frühjahr 1994), 31–47, hier 46)

⁸⁶ Heimerl, „Konzepte männlicher Identität“, 34.

Ausgehend von der Annahme Heimerls, das Geschlecht der Genannten als „Voraussetzung für ihr mystisches Schreiben“ bedenken zu können, widmet sich ihre Untersuchung nun männlichen Schreibenden, namentlich Meister Eckhart und Heinrich Seuse, und den aus ihren Texten zu rekonstruierenden ‚Konzepten männlicher Identität‘. Heimerl untersucht die aus den Darstellungen vermeintlich zu rekonstruierende soziale Stellung der Schreibenden, ihr „Selbstverständnis gegenüber Gott“,⁸⁷ außerdem Aussagen über Geschlechterrollen und nicht zuletzt über Fragen des Körperlichen als eines wichtigen Elements der Konstitution von Geschlechteridentität.

So weiterführend ein solcher Ansatz in manchen Punkten sein mag, so problematisch ist das Vorgehen im konkreten Fall: Heimerl unterliegt in ihrer Analyse der Versuchung, theoretische Positionierungen Eckharts mit einem konstruierten männlichen ‚Autorbild‘ zu vermischen, welches sich der Vorstellung einer festen Geschlechterdichotomie zur Zeit Eckharts bedient. Die Folge ist nicht zuletzt der Anschluss der – mit den Mitteln der Textanalyse kaum zu beantwortenden – Frage danach, inwiefern sich Eckhart in seinem Schreiben von weiblichen Schreibenden unterschieden haben mag. Heimerls Frage nach einer geschlechtlichen Identität bezieht sich dann nicht mehr auf Figuren und Aussageweisen innerhalb der Texte, sondern auf die problematische Konstruktion eines ‚Autorenbildes‘, das auf der Grundlage literarischer Darstellungen ‚Ergebnisse‘ zu außerliterarischen Fragen zu erzielen meint. In gleichem Sinne sieht sich übrigens auch Grace Jantzen dazu befähigt, auf der Grundlage einer Untersuchung der Predigten Eckharts anzuzweifeln, ob der Dominikaner Frauen und Männer im Bereich intellektueller Leistungen als gleichberechtigt ansah⁸⁸. Ein solcher Versuch, von den Texten Eckharts auf dessen Auffassung zu Fragen sozial konstruierter Geschlechterverhältnisse zu schließen, hat offenbar Konsequenzen für die Auslegung der Predigten in den genannten Untersuchungen. So folgt beispielsweise Heimerl dem Bedürfnis, hierarchische Abstufungen in der Darstellung zu nivellieren, um Eckhart als ‚politisch korrekten‘ Denker zu etablieren.

Es mag dabei für Eckhart tatsächlich auch um eine solche, wie Theresia Heimerl es formuliert, „Überwindung der Geschlechtsidentität durch deren Irrelevanz für die Gottesbeziehung“,⁸⁹ gegangen sein, beziehen sich seine Texte doch in der thematisierten Weise auf die Lebenswelt der Menschen zurück. Doch bleibt die in den Texten fortbestehende Abstufung einer weiblichen und männlichen Sphäre in erster Linie Moment der Darstellung statt gendertheoretischer Positionierung. Die Unterscheidung von Bereichen des ‚Männlichen‘ und ‚Weiblichen‘ ermöglicht es Eckhart an mancher Stelle, eine wesentliche Einheit gelassenen Lebens in geistiger Tätigkeit beispielsweise anhand der handelnden Figu-

⁸⁷ Heimerl, „Konzepte männlicher Identität“, 35.

⁸⁸ Vgl. Jantzen, „Eckhart and Women“, 46.

⁸⁹ Heimerl, „Konzepte männlicher Identität“, 39.

ren zur Darstellung zu bringen. Allein das angesprochene dialektische Zusammenspiel der aufgerufenen Zuschreibungen, ihrer Trennung und wesentlichen Einheit in der geistig tätigen Auseinandersetzung mit kreatürlichen Verhältnissen, lässt dabei die Überwindung allein äußerlicher Bestimmungen wie einer Beschreibung von Lebensformen oder von Geschlechterunterschieden erkennen. „Eckharts Predigten“, so hat es Dietmar Mieth einmal formuliert, „betonen einerseits die spirituell gleichrangige Berufung von Frauen auf dem Niveau der Apostel, und andererseits die Bedeutung des Wirkens über die spirituelle Ablösung von weltlichen Hindernissen hinaus.“⁹⁰ Entsprechend liegt eine mögliche Modernität des Ansatzes Eckharts weniger in einer neuartigen Perspektive auf das Geschlechterverhältnis des Menschen als vielmehr im Überschreiten und Überschreiben äußerlicher Kategorien und scholastischer Hierarchisierungen. In diesem Sinne wussten Elisabeth, Martha oder Maria die ‚weiblichen‘ Erfahrungen in der äußeren Welt auch zu einer ‚männlichen‘ geistigen Vervollkommnung zu nutzen, die gerade die Grenzen einer solchen Zuschreibung überschreitet. Es sind so nicht Mann oder Frau, die Eckhart als Adressaten der Gelassenheitslehre in seinen Texten entwirft, sondern ein *mensch*. So hieß es schon im Kontext der Elisabethpredigt: *Alsô würde der mensche wærlîche rîche an tugenden, daz er prüefte, dâ er allerkrenkest ane wære, daz er dâ zuobüezte und daz er sînen vlîz dâ zuo kêrte, daz er daz überwûnde*. Diese Figur, der gelassene Mensch, jedes Exemplum ebenso wie jeder Hörer und Leser der Predigt, etabliert in Eckharts Texten den Lebensvollzug der Muße, den es immer neu zu fassen gilt.

IV.2 Räume

In ihrem Handeln bringen Figuren wie Maria, Martha oder Elisabeth die Zusammenhänge der Einheit eines gelassenen Lebens in geistiger Tätigkeit in den Texten Eckharts zum Ausdruck. Sie sind Exempla der Muße, insofern sich ihr Tun mit den Gegebenheiten äußeren Lebens auseinandersetzt, die Notwendigkeit einer Perspektive des Geistigen betont und die besondere Möglichkeit eines erfüllten Lebens im Vollzug des Wesens Gottes in ‚tätiger Untätigkeit‘ in der Gelassenheit in der Narration darstellt. Ihr exemplarisches Handeln ist dabei aber nicht nur in äußeren Lebenskontexten verortet, deren Darstellung wie im Falle der Figuren Maria, Martha und Elisabeth an das Wissen der Rezipierenden anschließt und Figur und Handlung dezidiert in bekannten Kontexten weltlichen Lebens verortet. Das Handeln der Figuren eröffnet vielmehr auch neue ‚Räume‘ geistiger Tätigkeit. Diese sind besondere Räume der Muße, insofern ihre Darstel-

⁹⁰ Dietmar Mieth, „Religiöse Freiheit in der Mystik. Das Beispiel der Frauenpredigten Meister Eckharts“, in: Ders. (Hg.), *Mystik, Recht und Freiheit. Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter*, 185–200, hier 188–189.

lung die Zusammenhänge konkreter örtlicher Bestimmung übersteigt, auf den eigenen Handlungsraum als ‚Raum‘ geistiger Perspektivnahme verweist und eine Sphäre geistiger Erfülltheit in Gott und damit der überzeitlichen geistigen Bewegung zum Ausdruck bringt. Wege, Ziele und Orte des Menschen erscheinen in einer solchen Darstellung irrelevant und öffnen sich zur Darstellung der Verortung des Menschen in Gott. Insofern in den Texten Eckharts die Unterscheidung ‚innerer‘ und ‚äußerer‘ Bereiche mit der Haltung der Abgeschiedenheit entfällt, sind ‚Orte‘ geistigen Lebens an den verschiedensten äußeren Orten aufzufinden, aber nicht an diese gebunden.⁹¹ Ebenso wie es mit den Bestimmungen der Gelassenheitslehre unmöglich erscheint, konkrete Angaben zu einem ‚Weg‘ des Menschen in Gott zu machen, entfällt so auch die Bestimmbarkeit äußerer Orte als Orte des Geistigen. Mehr noch: Auch der ‚Weg‘ des Menschen in Gelassenheit ist nicht als jener von Dietmar Mieth gefasste Weg der ‚Verinnerlichung‘⁹² zu fassen. Vielmehr ist, noch einmal mit den Worten Burkhard Hasebrinks, der ‚Weg‘ in die Einheit mit Gott und „jeder Zugang nur auf paradoxe Weise benennbar: Jeder Weg des Zugangs ist ein Weg der Weglosigkeit.“⁹³

Um diesen Zusammenhang besser nachvollziehen zu können, ist es für die Texte Eckharts von großem Interesse, zu untersuchen, wie hier „Linienzüge einer Landschaft, wie die wechselseitige Zuordnung von Raumorten, wie deren Beziehungen zueinander und zu Geschehensträgern, die sie wahrnehmen oder mit ihnen umgehen, im Medium der Sprache nachgebildet werden“⁹⁴. Eine solche Beschäftigung mit der Darstellung von Orten und Räumen sowie räumlichen Beschreibungen ist zunächst ganz allgemein aus der literaturwissenschaftlichen Methodik bekannt. „In narrativen Texten“, so fasst Ansgar Nünning zusammen, „fungieren v.a. die Beschreibung, die Bewußtseinsdarstellung [...] und die [...] Bildlichkeit [...] als Mittel der Gestaltung des R[äume] der Geschichte [...] und des meist nur in der Ich-Erzählsituation deiktisch konkretisierten R[äume] des Erzählers bzw. Diskurses“.⁹⁵ Die Frage nach der Raumdarstellung richtet sich dabei auf „die Konzeption, Struktur und Präsentation der Gesamtheit von Objekten wie Schauplätzen, Landschaft, Naturerscheinungen und Gegenständen“⁹⁶

⁹¹ Entsprechend verändert ist die Perspektive auf die Darstellung dieser Räume in der Narration. Vgl. dennoch für einen Überblick zur Untersuchung der „Räume und Zeiten“ in literarischen Texten, hier vor allem in den mittelalterlichen Epen, Schulz, *Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive*, 292–321.

⁹² Vgl. Kapitel III, 52.

⁹³ Hasebrink, „*mitewürker gotes*“, 87.

⁹⁴ Dietrich Jäger, „Einleitung“, in: Ders. (Hg.), *Erzählte Räume. Studien zur Phänomenologie der epischen Geschehensumwelt*, Würzburg 1998, 1–19, hier 8–9.

⁹⁵ Ansgar Nünning, „Raum/Raumdarstellung, literarische(r)“, in: *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, hg. v. Ansgar Nünning, 5., akt. u. erw. Aufl., Stuttgart/Weimar 2013, 634–637, hier 636.

⁹⁶ Nünning, „Raum/Raumdarstellung“, 634. Nünning führt zu den Möglichkeiten der Beschreibung der Raumdarstellung einschränkend aus: „Obgleich Raum und Zeit ‚zwei wesentliche Konstitutionsmerkmale der Dichtung [...] sind, die zu den zentralen Kompo-

in einem Text, die jeweils einen bestimmten Darstellungseffekt erzielen. So sind die Konstitution der Handlungsräume der Figuren, die Bewegungen zwischen Orten oder Bezugnahmen auf fremde Orte von Interesse. Grenzüberschreitungen handelnder Figuren können als „wichtige topologische Merkmale“⁹⁷ angesehen werden, die beispielsweise über den sozialen Status oder die Entwicklung einer Figur Auskunft geben.

Auch die Untersuchung mittelalterlicher Texte hat sich in jüngerer Zeit der entsprechenden Analyseinstrumente bedient. So verweist beispielsweise Andrea Zech in ihrer Dissertation zu *Spielarten des Gottes-Genusses* in frauenmystischen Texten des 13. Jahrhunderts auf die wichtige Bedeutung räumlicher Darstellungen. Zwar ist hier das Erkenntnisinteresse mit der Untersuchung von *Semantiken des Genießens* thematisch anders gelagert, doch haben Zechs Überlegungen auch für die hier untersuchten Texte Meister Eckharts Geltung. Bezug nehmend auf Erika Fischer-Lichtes Untersuchungen der *Ästhetik des Performativen* geht Zech beispielsweise für Marguerite Poretas *Mirouer des simples âmes* von in der Darstellung entworfenen „Topographien des Genießens“⁹⁸ aus. „Die Texte“, so führt Zech den Gedanken mit Blick auf die Frauenmystik aus, „entwerfen ganze Landschaften, um das Wesen Gottes zu veranschaulichen und sogar seine Unzugänglichkeit in Bilder zu übersetzen.“⁹⁹ Nicht allein auf das Wesen Gottes aber richten sich solche Darstellungen, sondern sie beziehen sich auch auf die entworfenen Figuren. Für Zech „verbinden sich Praktiken des Selbst wie Vernichtung oder Vervollkommnung, die nach außen verräumlicht werden, beispielsweise das Ertrinken im Meer der göttlichen Liebesgüte im *Mirouer*, das zugleich Lust und Freude schenkt.“¹⁰⁰ In einem reichen „Vokabular der Räumlichkeit“ ist für Zech so in den Texten ein „natürlich anmutende[r] Raum verankert, der nicht nur in Einzelheiten vor Augen gestellt, sondern dessen Begehbarkeit inszeniert und damit erfahrbar gemacht wird.“¹⁰¹

Ein besonderes Augenmerk mediävistischer Raumanalysen richtet sich zudem – und nicht zuletzt für die Untersuchung mystischer Literatur – auf Darstellungen von Innenräumen, deren Konstitution in den Texten „auf [...] komplexe Weise in mittelalterlichen Texten die Darstellung architektonischer Räume mit

nenten fiktionaler Wirklichkeitsdarstellung [...] zählen, hat die Literaturtheorie für die Beschreibung der Raumdarstellung zwar recht differenzierte, aber keine so systematischen Kategorien entwickelt wie für die Analyse der Zeitdarstellung. Aufgrund der typologischen Vielfalt möglicher Räume entzieht sich die Raumdarstellung einer umfassenden literaturtheoretischen Systematik.“ (ebd., 634–635)

⁹⁷ Nünning, „Raum/Raumdarstellung“, 636.

⁹⁸ Andrea Zech, *Spielarten des Gottes-Genusses. Semantiken des Genießens in der europäischen Frauenmystik des 13. Jahrhunderts*, Göttingen 2015, 72.

⁹⁹ Zech, *Spielarten des Gottes-Genusses*, 72.

¹⁰⁰ Zech, *Spielarten des Gottes-Genusses*, 72.

¹⁰¹ Zech, *Spielarten des Gottes-Genusses*, 73.

der Entwicklung von Interioritätskonzepten verschränkt ist¹⁰². Die Herausgeberin und die Herausgeber des Sammelbandes *Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters*, namentlich Almut Suerbaum, Burkhard Hasebrink und Hans-Jochen Schiewer, machen deutlich, dass insbesondere anhand der Darstellung solcher Innenräume Fragen der Grenzziehung und -überschreitung verhandelt werden: Die Darstellung eines ‚Innen‘, so haben es auch die Untersuchungen der Texte Eckharts bereits erahnen lassen, thematisieren die Frage nach dessen ‚Außen‘, ermöglichen es aber auch, Grenzen zwischen den dargestellten Bereichen zu überwinden oder in ihrer Überschreitung zu thematisieren. Hasebrink, Schiewer und Suerbaum formulieren diesen Gedanken in ihrer Einleitung zum genannten Band wie folgt:

Innenräume bilden eine abstrakte Form kultureller Sinnstiftung, lassen sich aber in ganz unterschiedliche Richtungen konkretisieren und semantisieren. Die Literatur des Mittelalters inszeniert solche ‚Innenräume‘ auf verschiedenen Ebenen; gemeinsam dürfte ihnen aber sein, daß mit dieser topologischen Organisation grundlegend die Frage von Differenz, Grenze und Überschreitung gegeben ist.¹⁰³

‚Differenz, Grenze und Überschreitung‘ sind dabei von Hasebrink, Schiewer und Suerbaum nicht allein als Kategorien physischer Raumbeschreibung verstanden, sondern greifen in der Darstellung soziale wie mentale Strukturen auf und bedienen so die verschiedenen, im Text gefassten Gehalte.¹⁰⁴ „Es dürfte“, so ist der Gedanke hier formuliert, „gerade spezifisch für mittelalterliche Kultur sein, wie direkt sich solche Konkretisierungen mit realen Raumorganisationen architektonischer Art auf der einen und allegorischen Raumimaginationen auf der anderen Seite engführen lassen.“¹⁰⁵ Was in Ansätzen hier bereits für die Darstellungen der Texte Eckharts nachvollzogen werden konnte, gilt so nach der im Sammelband vertretenen Position auch allgemein für mittelalterliche Literatur: Die Texte artikulierten, „indem sie architektonische Räume und Schwellenbereiche beschreiben, einen Gegensatz zwischen ‚Innen‘ und ‚Außen‘ und machen so ‚Innenräume‘ erfahrbar“¹⁰⁶. Dabei seien solche ‚Innenräume‘ aber „nicht nur

¹⁰² Burkhard Hasebrink/Hans-Jochen Schiewer/Almut Suerbaum u. a., „Einleitung“, in: Dies. (Hg.), *Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters*, Tübingen 2008, XI–XXI, hier XI.

¹⁰³ Hasebrink/Schiewer/Suerbaum u. a., „Einleitung“, XI. Die Herausgeberin und Herausgeber ergänzen: „Insofern diese Fragestellung die Literarizität solcher Darstellungsmodi bereits einschließt, verweist die Objektebene einer Raumdarstellung unmittelbar auf die Metaebene ihrer poetischen Konstitution.“ (ebd., XIII)

¹⁰⁴ Bei Hasebrink/Schiewer/Suerbaum u. a. ist von „Interdependenzen zwischen unterschiedlichen Wissens- und Realitätsebenen in ihrer literarischen Inszenierung“ die Rede („Einleitung“, XV).

¹⁰⁵ Hasebrink/Schiewer/Suerbaum u. a., „Einleitung“, XV.

¹⁰⁶ Hasebrink/Schiewer/Suerbaum u. a., „Einleitung“, XV.

Referenz auf ‚Realia‘, sondern schaffen im literarischen Text den Bezugsrahmen, innerhalb dessen Räumlichkeit darstellbar wird“¹⁰⁷.

In dem im Sammelband stark gemachten binären Kontrast von Innen- und Außenraum liegt so die Möglichkeit begründet, eine Unterscheidung konkret bestimmbarer Räume in ihrer Darstellung gerade zu überschreiten. Was auch Eckhart wiederholt thematisiert und unter anderem anhand der Darstellung spezifischer ‚Innenräume‘ geistiger Tätigkeit oder anhand der Bewegung von Figuren zwischen verschiedenen Orten erkennen lässt, ist hier mit dem Begriff der Transgression gefasst: Die Darstellung konkreter Orte sowie spezifischer ‚Innen-‘ und ‚Außenräume‘ dient in mystischer Literatur dem Zweck, eine unverzichtbare Einheit dieses ‚Innen‘ und ‚Außen‘ und die Unmöglichkeit ihrer Unterscheidung zu thematisieren. Indem die handelnden Figuren in mystischer Literatur spezifische Grenzen überschreiten, lassen sie diese erst erkennen und irrelevant erscheinen.¹⁰⁸ Der Blick der Darstellung richtet sich dann auf die Einheit solcher ‚Räume‘, die sich in der Offenheit des abgeschiedenen Geistes und dessen tätiger Bewegung erfüllt.

Darüber hinaus kann insbesondere in geistlichen Texten anhand von räumlichen Darstellungen auch eine Dimension zeitlicher Bezüge und deren Aufgabe nachvollzogen werden. So dienen räumliche Beschreibungen beispielsweise in den Texten Eckharts der Darstellung der besonderen Zeitlichkeitsstruktur der Muße geistiger Tätigkeit, insofern in der Bestimmtheit des Menschen durch das überzeitliche Wirken Gottes im Seelengrund und grundlegend schon in der Haltung geistiger Abgeschiedenheit eine Orientierung auf zukünftige Handlungsperspektiven entfällt. In der Gelassenheit ist der Mensch vielmehr auf die immer gegenwärtige Bewegung der Gottesgeburt im eigenen Seelengrund orientiert.¹⁰⁹ Eine

¹⁰⁷ Hasebrink/Schiewer/Suerbaum u. a., „Einleitung“, XV.

¹⁰⁸ Vgl. zu einem solchen Transgressionsbegriff, der als Sichtbarmachung von Grenzen in der literarischen Darstellung verstanden ist, Jan Dirk Müller, „Gottfried von Straßburg: *Tristan*. Transgression und Ökonomie“, in: Gerhard Neumann/Rainer Warning (Hg.), *Transgressionen. Literatur als Ethnographie*, Freiburg i. Br. 2003, 213–242, bes. 216: „Die Transgression überwindet die Grenze, in Bezug auf die sie Transgression ist, gerade nicht, sondern macht sie nur sichtbar.“ Müller bezieht sich auf Überlegungen Foucaults („Préface à la transgression“, in: Ders. *Dits et écrits*, hg. v. Daniel Denfert und François Ewald, unter Mitw. von Jacques Lagrange, Paris 1994, Bd. 1 (1954–1988), 233–250, hier 238). Für den *Tristan* Gottfrieds formuliert Müller diesen Zusammenhang wie folgt aus, wobei ähnliche Bewegungen auch in Eckharts Predigten zu beobachten sind: „In der kunstvollen Kombination des scheinbar Unvereinbaren, antagonistischer Geltungsansprüche und heterogener (poetischer, allegorischer, ethischer, erkenntniskritischer usw.) Diskurse entwirft Gottfried ein Spiel, das Ernst und Verbindlichkeit der aufgerufenen Ordnungen nicht aushebt und ihre Widersprüchlichkeit nicht prozessiert, sondern sie ausstellt und ihre Abgrenzungen gegeneinander kollabieren läßt.“ Vgl. zur Grundlage der Überlegungen Müllers und einem andersartigen Transgressionsbegriff Rainer Warning, „Die narrative Lust an der List: Norm und Transgression im *Tristan*“, in: Gerhard Neumann/Rainer Warning (Hg.), *Transgressionen. Literatur als Ethnographie*, Freiburg i. Br. 2003, 175–212.

¹⁰⁹ Vgl. zu dieser Überlegung Köbele, „Metaphysik und Metapher“, 296–297: „Die Ebene

solche Gegenwart des Wirkens Gottes aber ist als Überfülle der Zeit – *plenitudo temporis* – verstanden. Jede entsprechende Darstellung meint in den Texten Eckharts, mit den Worten Burkhard Hasebrinks, „in paradoxaler Transzendierung die Zeit jenseits aller zeitlichen Kategorien“¹¹⁰. Den in einer solchen Transzendierung angesprochenen, zeitlich-überzeitlichen Vollzugscharakter des göttlichen Geschehens bringen neben den bereits thematisierten chiasmatischen Einheitsformulierungen dabei auch räumliche Darstellungen zum Ausdruck. Dies liegt in einer Eigenheit der Darstellung zeitlicher Bezüge begründet. „ZEIT“, so drückt sich Andreas Blank in seiner eingangs bereits genannten *Einführung in die lexikalische Semantik* aus, „wird generell auf der Basis von RAUM-Metaphern ausgedrückt“¹¹¹. Sind nun in den Überlegungen Eckharts in der Haltung der Abgeschiedenheit und Gelassenheit sowohl konkret räumliche als auch zeitliche Bezugnahmen außer Kraft gesetzt, so ist es die radikale Offenheit, aber auch die überzeitliche Erfülltheit des Seelengrundes aus dem Wirken Gottes, die anhand räumlicher Darstellungen von transgressivem Charakter zur Darstellung gebracht werden.¹¹² In diesem Sinne lassen auch die Untersuchungen der Texte Eckharts, den Überlegungen Hasebrinks, Schiewers und Suerbaums wiederum folgend, „deutlich werden, wie sehr im Kontext des religiösen Diskurses der Begriff des ‚Innen‘ enträumlicht und zu einem Konzept einer besonderen Haltung umgeformt wird“¹¹³.

Blickt man auf die Texte Eckharts, so sind diese verschiedenen Funktionen räumlicher Darstellung eng mit den Besonderheiten der theologischen Unterweisung verbunden. Insbesondere Eckharts Traktate und Predigttexte lassen die Notwendigkeit erkennen, die vermittelten Inhalte nachvollziehbar zu gestalten. Die Darstellung der Predigten bewegt sich dabei wiederum zwischen den

der vergangenen heilsgeschichtlichen *Fakten* (das, was zwischen Sündenfall und Erlösung einmalig war) und die Ebene heilsgeschichtlicher *Bedeutung* (das, was Heilsgeschichte sein wird und sein könnte: der Irrealis) fallen zusammen im Trost, der immer schon da ist. Diese Entzeitlichung von Heilsgeschichte nennt Eckhart ‚Gottesgeburt im Seelengrund‘, und während Eckhart alles dafür tut, dass die Ebenen heilsgeschichtlicher *res* und heilsgeschichtlicher *figura* gerade nicht strikt zu scheiden sind, sondern je neu ineinander umschlagen, ziehen die Späteren, von ihm Faszinierten die Differenzierung wieder ein.“ Köbele spricht von einem spezifischen Entwurf der „Heilsunmittelbarkeit“ (ebd., 288) bei Eckhart, der „in je neuen paradigmatischen Variationen die Perspektive auf ein Heilsziel eröffne[t], das immer schon da ist“ (ebd.).

¹¹⁰ Hasebrink, „Dialog der Varianten“, 148.

¹¹¹ Blank, *Einführung in die lexikalische Semantik*, 120. Vgl. ausführlicher ebd., 74.

¹¹² Die Darstellung überzeitlicher Bewegung anhand räumlicher Bezüge in der mystischen Literatur ist dabei nicht zuletzt der Besonderheit der theologischen Überlegungen geschuldet. Walter Haug hat diese Besonderheit mit Blick auf die Frage zeitlicher Unbestimmtheit Gottes formuliert, wenn er ausführt, der Mensch habe als „zeitliche[s] Geschöpf[] keine Möglichkeit, über den Ursprung der Zeit hinauszudenken“ (Walter Haug, „Der Durchbruch durch die Zeit in der abendländischen Mystik“, in: Haug, *Die Wahrheit der Fiktion. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Tübingen 2003, 577–600, hier 579).

¹¹³ Hasebrink/Schiewer/Suerbaum u. a., „Einleitung“, XX.

Ebenen des vierfachen Schriftsinnes.¹¹⁴ Neben den verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten des Textes besteht aber der Literalsinn des Dargestellten deutlich fort. Er ist, wie am Beispiel von Schilderungen äußerer Tätigkeit bereits deutlich wurde, keine in der Exegese zu überwindende Vorstufe der Darstellung, sondern wichtiger Anknüpfungspunkt für Verständnis und Nachvollzug des Gesagten. Während anhand räumlichen Vokabulars Überlegungen wie jene zur Überzeitlichkeit der göttlichen Bewegung oder zur Notwendigkeit der Offenheit des menschlichen Geistes in Abgeschiedenheit vermittelt werden, unterbreiten Verweise auf Orte wie Haus, Tempel oder Einöde ein deutliches Identifizierungsangebot, das besonders deren „Begehbarkeit inszeniert und damit erfahrbar“ macht. Mit einer solchen Inszenierung wird dabei nicht zuletzt thematisch, was schon in den bisherigen Analysen als wichtiger Gehalt der Gelassenheitslehre Eckharts aufgezeigt wurde: Nur indem die Rezipierenden die beispielsweise in einer Predigt entworfenen konkreten Orte und Räume gedanklich durchschreiten, sie erfahren und sich zu ihnen verhalten, wird über eine Beobachtung der Figurenhandlungen hinaus das Verhältnis zu äußeren Gegebenheiten und Verortungen fraglich. Die in der Darstellung aufgerufenen Orte und räumlichen Erfahrungen sind Anknüpfungspunkte der eigenen Erfahrung und Wendepunkte zu einer Haltung des Geistigen, die sich allerdings von konkreten Räumen nur distanziert, um sich dann in diesen erst zu bewähren. Trotz eines solchen „historisch variablen Wirklichkeitsbezugs und punktueller Realitätsreferenzen“¹¹⁵ ist dabei der dargestellte Raum von realweltlichen Räumen zu unterscheiden. Der dargestellte Raum wird vielmehr vom Text erzeugt und folgt „erst während der Rezeption im Prozeß der ästhetischen Illusionsbildung“¹¹⁶. Dargestellte konkrete Orte und Räume erfüllen in diesem Sinne in den Texten immer eine bestimmte Darstellungsfunktion.¹¹⁷ Die Verständnismöglichkeiten des *sensus litteralis* treten dabei aber in die genannte enge Beziehung insbesondere zum Gehalt des *sensus moralis*, insofern sich am Verständnis der biblischen Erzählung und ihrer Deutung als Perspektive des eigenen Heilsweges wiederum ein verändertes, eigenes Lebensverhältnis entzündet. Eckhart macht sich so, um es mit den Worten Julia Weitbrechts zu sagen, „die Paradoxie der Weltflucht für eine ‚Verräumlichung‘ der Heiligung zunutze“.¹¹⁸

In den bisherigen Analysen der Texte Eckharts sind zunächst verschiedene, ganz konkrete Orte und Darstellungen räumlicher Bewegung begegnet. Zunächst ist an die Lebensräume der dargestellten Figuren zu denken, so beispiel-

¹¹⁴ Vgl. die Ausführungen zum vierfachen Schriftsinn auf Seite 217, Anm. 13.

¹¹⁵ Nünning, „Raum/Raumdarstellung“, 635.

¹¹⁶ Nünning, „Raum/Raumdarstellung“, 635.

¹¹⁷ Vgl. Nünning, „Raum/Raumdarstellung“, 635.

¹¹⁸ Julia Weitbrecht, „Die werlt läzen durch got. Weltflucht und ‚soziale Heiligung‘ in legendarischen Adaptationen des hellenistischen Liebes- und Reiseromans“, in: Hasebrink/Bernhardt/Früh (Hg.), *Semantik der Gelassenheit*, 62–79, hier 79.

haft an konkrete Orte und Räume des tätigen Besorgens Elisabeths, genauer an ihr Haus und an die *stige* dieses Hauses. In ähnlich konkreter Verortung finden sich Martha und Maria, sowohl im fürsorglichen Bemühen um den Gast im eigenen Hause als auch in der wandernden Tätigkeit der Predigenden, die in Q 86 für die Figur der vollkommenen Maria entworfen ist. Die ‚Wege‘ Marias und Marthas, anhand derer Eckhart die ‚Bewerkstelligung‘ der Gelassenheit kritisch diskutiert, nehmen zunächst ihren Ausgangspunkt in den konkreten Wegen der Schwestern, im besorgenden Umgang mit dem Gast und im Gebet. Auf einer zweiten Ebene können die dargestellten Räume aber auf ihren Gehalt hin geprüft werden und wenden sich so zu Darstellungen der in der Predigt vermittelten Inhalte. Die äußeren Lebenskontexte Marthas und Marias konnten als Bereiche eines Lebens der Schwestern in der Einheit gelassenen Lebens, als ‚Räume‘ geistiger Tätigkeit identifiziert werden. Die Darstellung der drei ‚Wege‘ übersteigert eine konkrete Auffassung von Richtungsnahmen schon in der Überlegung des dritten Weges selbst: Ein solcher ‚Weg‘ ist nicht mehr an äußerlich bestimmbare Lebensvollzüge rückzubinden, sondern fasst das aus der Predigt Q 52 bekannte, nur geistig zu beziehende ‚Zuhause‘ in der geistigen Tätigkeit in Gelassenheit. Das Haus Elisabeths wiederum versinnbildlichte die Seele der Figur, während die *stige* mit den menschlichen Sinnen assoziiert sind und so, ebenfalls in der allegorischen Übertragung, als ‚Wege‘ des Menschen zur geistigen Vervollkommnung verständlich gemacht wurden.

Auf einer dritten Ebene, die in den bisherigen Analysen kaum thematisch wurde, ist in den Darstellungen Eckharts darüber hinaus ein dezidiert räumliches Vokabular nachzuvollziehen, welches auch dann zum Einsatz kommt, wenn es um die Diskussion des Gehaltes eines Lebens in Gelassenheit, um die Darstellung der ‚tätigen Untätigkeit‘ des Menschen in der Muße geistiger Tätigkeit oder um die bereits genannte Erfülltheit des Menschen in Gottes *wesen* geht. Einschlägig sind hier insbesondere Verbverwendungen, die auf einen ‚festen Stand‘ des Menschen in Gott oder auf die Bewegung aus geistiger Tätigkeit weisen, aber auch Deiktika und Lokalpräpositionen. In solchen räumlichen Beschreibungen bleiben die beiden zuvor genannten Ebenen der Raumdarstellung in den Texten Eckharts eng verknüpft: Die Auslegung der Figurenhandlung sowie der narrativen Ausgestaltung von Orten und ‚Räumen‘ der Muße bedient sich gerade wieder der in der Deutung ausgelegten, konkret räumlichen Bezugnahmen. Eckhart pendelt gleichsam zwischen der konkret räumlichen Darstellung und der Auslegung des metaphorischen Gehaltes dieser Darstellung. So werden beispielsweise die ‚Wege‘ in die Gelassenheit als nur äußerlich zielorientiert¹¹⁹ zu verfolgende kritisiert. Ihre Übersteigerung aber speist sich mit der Darstellung des ‚Zuhauses‘ in Gelassenheit aus einer weiteren Raumbeschreibung. Auch die Darstellung

¹¹⁹ Vgl. bspw. Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 13: *Doch ist in zil gesetzet; dar über enmügen sie niht.*

des Handelns Christi in der Predigt Q 1 ist zunächst eine Darstellung räumlicher Verhältnisse und Bewegung, wenn die Kaufleute aus dem Tempel vertrieben werden, um Leere und positive Unbestimmtheit des ‚Ortes‘ wiederzuerlangen.

Dieses Spiel zwischen Anknüpfungspunkten des Räumlichen, insbesondere auf den Ebenen des *sensus litteralis* und des *sensus moralis*, lässt sich in verschiedenen Predigten Eckharts nachvollziehen.¹²⁰ Um den spezifischen Textzusammenhängen gerecht zu werden, ohne für diese über einzelne Predigten oder Traktate hinweg Einheitlichkeit zu suggerieren, soll für eine Untersuchung räumlicher Darstellungen bei Eckhart hier wiederum lediglich auf eine beispielhafte Darstellung, genauer die Darstellung der Vertreibung der Kaufleute aus dem Tempel Jerusalems in der Predigt Q 1, eingegangen werden. Mit der Darstellung des Handelns Jesu im ‚Raum‘ der menschlichen Seele werden die hier einschlägigen Zusammenhänge der Muße, genauer der überzeitliche Vollzug geistiger Tätigkeit des Menschen in erfüllter Offenheit in der Gelassenheit und die in ihr gründende Auseinandersetzung des Menschen mit den Kontexten des eigenen Handlungsraums, auf paradigmatische Weise entfaltet.

IV.2.1 *Intravit Iesus in templum*

Anhand der Überlegungen zum Zusammenhang geistiger Abgeschlossenheit, *ledecheit* und Gelassenheit in Kapitel III.1 sind die Zusammenhänge der Predigt *Intravit Iesus in templum* (Q 1) bereits vorgestellt worden: Anschließend an die Schilderung der Vertreibung der Kaufleute aus dem Tempel Jerusalems in Matthäus 21,12 stellt Eckhart hier die Notwendigkeit geistiger Abgeschlossen-

¹²⁰ Eine Untersuchung räumlicher Darstellung in Eckharts Texten muss sich dabei bewusst sein, dass die hier zu fassenden Momente auch in jenen Texten begegnen, die Eckhart als Grundlage seiner vielfältigen Überlegungen dienen. So muss insbesondere auf die räumliche Bildsprache der Bibel und der Schriften der Kirchenväter hingewiesen werden, wo Darstellungen Gottes oder der menschlichen Seele als Tempel oder Haus, als Burg, Meer, Wüsten oder Einöden bereits nachvollzogen werden können (vgl. Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik*, 86). Der Schwerpunkt der Auswahl räumlicher Darstellungen liegt bei Eckhart auf solchen Motiven, die den oben genannten Zusammenhang geistiger Tätigkeit in der radikalen Offenheit und die überzeitliche Bewegung eines solchen Zusammenhangs zur Darstellung bringen (vgl. Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik*, 104). In Psalm 45,11 ist beispielweise die in der Darstellung der *ledecheit* des ‚Tempels‘ aufgegriffene Leerwerdung und Öffnung in der *vacatio* des menschlichen Geistes und dessen Überformung durch das Wirken Gottes aufgerufen. Hier heißt es: *Vacate, et videte quoniam ego sum Deus; exaltabor in gentibus, et exaltabor in terra*. Konkrete Darstellungen von Gottes Schöpfung als Quelle oder Brunnen finden sich ebenfalls in den Psalmen: In Psalm 41,2 ist Gott als *fontem vivum*, im Buch Jeremia 2,13 als *fontem aquae viventis* gefasst. Auch die Dimension einer ‚grundlosen‘ Tiefe findet sich in der zum Sprichwort gewordenen Formel *abyssus abyssum invocat* in Psalm 45,11, die beispielsweise von Überlegungen des Augustinus oder bei Bernhard von Clairvaux aufgenommen werden (vgl. die Überblicksdarstellung bei Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik*, 120).

heit und einer radikalen Unbestimmtheit der menschlichen Seele dar, die eine Entfaltung des göttlichen Wirkens im Seelengrund ermögliche. In der allegorischen Wendung des Bibeltextes fasst Eckhart den Tempel als Bild der menschlichen Seele auf und verweist auf deren notwendige Offenheit in einer Haltung geistiger Abgeschiedenheit, um schließlich die Frage der Gottesgeburt im Seelengrund zum eigentlichen Thema der Predigt zu machen. Das ‚Geschehen‘ der Abgeschiedenheit, welches die menschliche Seele auf den Vollzug dieser Geburt vorbereitet, spielt sich dabei zunächst in der dargestellten Handlung ab: Aus dem zentralen Ort des Tempels vertreibt Jesus die handelnden Kaufleute, deren Bewegung aus dem Gebäude die Entfaltung des göttlichen Wirkens im Gotteshaus ermöglicht. In der Vertreibungsszene klingt dabei neben einer Kritik am zielorientierten Handeln der Menschen auch der Gedanke an, dass die genannten Orte ihrer eigentlichen Bestimmung entbehrten, wenn die in ihnen agierenden Figuren nicht über die notwendige tugendhafte Haltung verfügten: Der Tempel ist zu einer Markthalle verkommen, erst die Reinigung durch Jesus führt ihn wieder seiner ursprünglichen Bestimmung zu. Dies gelingt aber, indem das ‚Gotteshaus‘ geräumt wird – die gewonnene Leere des Raumes dient in der Ausdeutung des Textes als Bild für die Unbestimmtheit der Seele in der Haltung der Abgeschiedenheit. Jesus, so hatte es Eckhart in seiner Erläuterung der Erzählung dargestellt, wirft die Kaufleute aus dem Tempel, um diesen leer und für sich zu haben:

War umbe was Jêsus ûzwerfende, die dâ kouften und verkouften und hiez die hin tuon, die dâ hâten tûben? Er enmeinte anders niht, wan daz er den tempel wolte ledic hân, rehte als ob er spræche: ich hân reht ze disem tempel und wil aleine dar inne sîn und hêrschaft dar inne hân.¹²¹

Bei der Darstellung der Bewegung Jesu in den Tempel, der Vertreibung der Kaufleute aus dem Gebäude sowie der Räumung und Öffnung des Tempelinneren kommt neben dem Aufruf des konkreten Raumes des Tempels räumliches Vokabular zur Anwendung: Verben der Bewegung (*ûzwerfen*) verbinden sich in der Syntax mit lokalen Präpositionen, die zum Teil deiktische Funktion haben (*dar inne, hin*). An anderer Stelle wird der gleiche Effekt erzielt, wenn Eckhart die Kaufleute als jene beschreibt, die Jesus aus dem Tempel *ûzsluoc und ûztreip*¹²². Gottes Tätigkeit im Seelengrund wiederum ist zugleich *inneblibende*¹²³ und *ûzliuhtende*¹²⁴. Eckhart macht sich hier also zur Darstellung der geistigen Offenheit in der Abgeschiedenheit räumliche Darstellungsmittel zunutze. Auf der Ebene des *sensus litteralis* der Predigt wird so über die Benennung des zentralen Ortes

¹²¹ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 5. Eine vergleichbare Darstellung des Zusammenhangs von radikaler Unbestimmtheit und Entfaltung des göttlichen Wesens, hier des in Kapitel III.1.5 thematisierten *überwesen*, findet sich in der Predigt Q 9, in der der Seelengrund der *vernünffticheit* als ‚Tempel‘ Gottes gefasst ist.

¹²² Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 6.

¹²³ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 16.

¹²⁴ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 16.

der biblischen Erzählung hinaus ein dezidiert räumliches Geschehen vermittelt: Die Figuren handeln im Raum des Tempels, bewegen sich in das und aus dem Gebäude, beanspruchen den Raum für ihr jeweiliges Handeln oder verlassen die ihnen eigenen Bezugssysteme.

Zum ‚Ort‘ in geistiger Tätigkeit

Darüber hinaus lässt ein Verständnis der Darstellung auf der Ebene des *sensus allegoricus* erkennen, welchem Zweck diese vielfältige räumliche Perspektivierung in der Erzählung dient – über eine bloße Bezugnahme auf bekannte Orte geistlichen Lebens hinaus. Eckhart ist es ganz im Sinne seiner Ausführungen zur geistigen Abgeschiedenheit und *ledecheit* um den Aspekt der wesentlichen Unbestimmtheit der menschlichen Seele und einer daraus resultierenden Offenheit für das göttliche Wirken zu tun. So erfüllen die räumlichen Darstellungen in der Wiedergabe und Auslegung der Erzählung von der Vertreibung der Kaufleute aus dem Tempel eine wichtige darstellerische Absicht: Die Kritik an der Äußerlichkeit der Bemühungen der Kaufleute, die in der Bewegung insbesondere der Vertreibung zum Ausdruck kommt, wendet sich zur Überlegung, wessen eine wahrhafte Tugendhaftigkeit bedürfe. Eckhart betont mit der Darstellung der Leerung des Tempels und der Bewegung Jesu in den Tempel die Möglichkeit einer radikalen Öffnung des Menschen, die auf der Aufgabe eigener Ziele in der Gelassenheit beruht, versinnbildlicht doch der geräumte Tempel die freigewordene menschliche Seele in *ledecheit*. Laut der Darstellung der Predigt ist der Mensch nach der Aufgabe des ‚kaufmännischen Treibens‘ losgelöst von eigenen zu verfolgenden Zielen und öffnet sich hin zu dem, was nicht in einer zu erstrebenden Zukunft, sondern in der Überfülle der Gegenwart Gottes immer schon da ist. Die menschliche Seele ist, so die Wortwahl in der allegorischen Übertragung aus der Darstellung des Tempelraumes, *ledic und vri*.¹²⁵ Die Besinnung auf den Seelengrund eröffnet eine Perspektive, die aller äußerlichen Bestimmungen entbehrt, hinsichtlich einer möglichen zeitlich wie räumlich konkreten Verortung des Menschen in der äußeren Welt.

Gegenüber einer Lektüre im *sensus litteralis* der Darstellung macht Eckhart in der Übertragung der Zusammenhänge in den Bereich der Seelenlehre so deutlich, dass die geforderte Aufgabe eigener Bestimmungen auch die radikale Aufgabe jeder Bindung an räumliche Kontexte beinhaltet: Der Mensch solle in seinem Wirken von eigenen Zielen Abstand nehmen und dabei so unbestimmt und ungebunden sein wie ‚das Nichts‘ unbestimmt sei, das weder in einem ‚Hier‘ noch einem ‚Dort‘ verortet werden könne. Der Mensch solle *allez, daz dû vermaht in allen dinen werken, daz soltû lüterliche tuon gote ze einem lobe und solt*

¹²⁵ Vgl. zum Verhältnis der Bezeichnungen *ledic* und *vri* 90, Anm. 122.

*des alsô ledic stân, als daz niht ledic ist, daz noch hie noch dâ enist.*¹²⁶ Damit ist in Q 1 zur Sprache gebracht, was aus den Bestimmungen der Lehre der Abgeschiedenheit schon grundsätzlich abzuleiten war: Auch die Aufgabe äußerer Bezugnahmen beinhaltet eine so umfassende Perspektivänderung, dass es nicht nur gilt, von Vorstellungen über Gott oder Heilswege Abstand zu nehmen. Auch Vorstellungen, die beispielsweise an das Potential institutionalisierter Orte oder Räume christlichen Lebens geknüpft sind, verlieren an Verbindlichkeit. Nicht auf die konkrete Verortung des Menschen an ausgezeichneten Orten, sondern auf die Haltung der geistigen Abgeschiedenheit an jedem Ort der äußeren Welt kommt es an. Der Gedanke war bereits in den Überlegungen zur geistigen Abgeschiedenheit in Kapitel III.1 deutlich geworden. Mit Burkhard Hasebrink war hier auf den ‚Ort‘ der Abgeschiedenheit als „Raum abseits der sozialen Welt“ hingewiesen worden, der in der geistigen Perspektivnahme „das Prinzip exklusiver Räume des Heils relativiert“.¹²⁷

Obwohl Eckhart derart deutlich die Notwendigkeit einer Perspektivänderung auch auf räumliche Bezüge betont, wird aber unter anderem in der Predigt Q 1 die Besonderheit der Haltung der geistigen Abgeschiedenheit und Offenheit mit einem dezidiert räumlichen Vokabular verdeutlicht: Der Rückgriff auf Darstellungen des Freiraums einer sich vollziehenden Bewegung, aber auch der Verortung als ‚Innestehen‘ des Menschen in Gott, fasst hier wie in anderen Texten Eckharts gerade den wichtigen Zusammenhang geistiger Offenheit in der Einheit geistiger Tätigkeit.¹²⁸ Es ist zunächst das Bild des Tempelraumes, welcher nach der Bewegung der Räumung durch Jesus zu einem ‚Raum‘ positiver Unbestimmtheit und Offenheit wird, in welchem sich der Gottessohn wirkend bewegt. Der konkrete Raum des Tempels wird nicht zuletzt in dieser Bewegung nicht mehr als äußerlich bestimmbarer Ort, wohl aber in der spezifischen Räum-

¹²⁶ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 9. Was der Mensch in der Haltung einer solchen Unbestimmtheit weiterhin als Wirkung zu entfalten in der Lage ist, ist das in Kapitel III.1.5 in seinen Zusammenhängen erläuterte göttliche *wesen* im menschlichen Seelengrund. Eckharts Überlegung des *niht* Gottes und des Zunichtwerden der Seele findet ihren Höhepunkt in einer weiteren Darstellung in Q 1, die an die Darstellung der Gottesgeburt in der abgeschiedenen Seele anschließt. In DW I, 14 heißt es: *Swenne diu sêle kumet in daz ungemischte licht, sô sleht si in ir nihtes niht sô verre von dem geschaffenen ihte in dem nihtes nihte, daz si mit nihte enmac wider komen von ir kraft in ir geschaffenen iht. Und got der understât mit siner ungeschaffenheit ir nihtes niht und enthetet die sêle in sinem ihtes ihte. Diu sêle hât gewâget ze nihte ze werdenne und enkan ouch von ir selber ze ir selber niht gelangen, sô verre ist si sich entgangen, und è daz si got hât understanden.*

¹²⁷ Vgl. 80 und Hasebrink, „Anthropologie der Abgeschiedenheit“, 140 und 153.

¹²⁸ Vgl. die vergleichbare Überlegung, jedoch gedanklich enger auf „Dimensionsvorstellungen“ bezogen, bei Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik*, 167: „Räumliche Vorstellungen des ganz Unräumlichen des Transzendenten und der Seele sind in der Mystik sehr beliebt. Am meisten gründen sich die Dimensionsdarstellungen der deutschen Mystiker auf Eph. 3,18: *ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis quae sit latitudo et longitudo et sublimitas et profundum*“.

lichkeit seiner Offenheit erfahrbar. Auf die Bewegung einer solchen Räumung und Öffnung des menschlichen Geistes folgen dann Überlegungen zu einer Verwurzelung des Menschen in Gott, die sich verschiedener Verben der Bewegung, hier aus dem Bereich statischer Verortung, bedienen. Schon in der für die Gelassenheitslehre einschlägigen Predigt Q 12 waren so Formulierungen des *stân* und *bliben* begegnet. In Q 1 heißt es entsprechend über die Offenheit des Unbestimmten, hier *solte der mensche stân*.¹²⁹ Der Mensch könne in den verschiedenen Kontexten weltlichen Lebens und Leidens so unanfechtbar in der Kraft des Geistes bestehen: Er sei *gewaltliclike dar inne stânde als in einer götlichen kraft, der engegen alliu dinc sint kleine und niht vermügende*.¹³⁰

Wie der frei gewordene Tempel beziehungsweise die offene menschliche Seele als etwas bestimmt sind, das wesentlich unbestimmt ist, das *noch hier noch dâ enist*, gelangt dabei der Mensch für Eckhart in der Abgeschlossenheit in eine Haltung, die als Haltung der Freiheit und Unbestimmtheit in der überzeitlichen Gegenwart Gottes bestimmt ist: *der mensche*, so führt Eckhart in einem Vergleich des menschlichen Vermögens mit dem der Engel aus, *möhte nochdenne in sînem vrîen vermügenne unzellige hæher komen über den engel in einem ieglichen nû niuwe âne zal, daz ist âne wise*.¹³¹ Der ‚Ort‘ des Menschen in der *ledecheit*, in seinem *vrîen vermügenne*, ist also weder ein räumlich noch zeitlich konkret bestimmbarer Ort – sein ‚Ort‘ ist vielmehr ein solches ‚Nichts‘, *noch hie noch dâ*, ein ‚Ort‘ des ‚Nun‘, *niuwe âne zal*. Dabei ist es aber wiederum gerade ein solcher ‚Ort‘ des *niht*, in welchem Eckhart dem gelassenen Menschen die oben beschriebene Möglichkeit einer festen Verortung im wirkenden Sein bescheinigt – hier ähnlich dem Gedanken der Aufgabe einer Verortung Gottes im Menschen in Q 52¹³². Wer in Einheit mit Gott stehe, so heißt es in Q 1, sei fest verankert im unbestimmten und freien Wirken, das sich aus dem tätigen Wesen Gottes speise. Auch wirke Gott auf der Grundlage genau dieser Unbestimmtheit im Menschen. Der gelassene Mensch, so Eckhart, *stât ouch ledic und vrî in allen sînen werken und wûrket sie aleine gote ze êren und ensuochet des sînen niht, und got der wûrket ez in im*.¹³³

Die Seele des Menschen, der derart *ledic und vrî* in Einheit mit Gott wirkt, ist auch in der Darstellung in Q 1 durch das überzeitliche Wirken Gottes erfüllt. Der wesentlich unbestimmte Freiraum des Geistes ist von einer Form eminenten Tätigkeit bestimmt, die wiederum anhand räumlicher Darstellung, in Verben der Bewegung und lokalen Präpositionen, gefasst wird. Ein erster Hinweis einer solchen Tätigkeit findet sich in der Häufung von Bewegungsbeschreibungen wie jener des bereits genannten Eingehens Jesu in die menschliche Seele, der Reini-

¹²⁹ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 11.

¹³⁰ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 17.

¹³¹ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 13.

¹³² Vgl. Kapitel III.1.4.

¹³³ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 9.

gung des Tempels durch Jesus, der *ûzwerfende* [...] *waz*, oder der Aufforderung zum Fortgeben hinderlicher Ziele und Vorstellungen: *tuot diz hin, tuot diz enwec*. Ähnlich wie in der Predigt Q 32 wendet sich auch in Q 1 die Darstellung zudem zu einer Darstellung des Vollzugs der Bewegung der Gottesgeburt im Seelengrund. Eckhart entfaltet das Thema in der Predigt in immer neuen Formulierungen. Jesus, so führt Eckhart im Anschluss an die Darstellung der Vertreibung der Kaufleute durch den Gottessohn aus, sei im ledigen Geist des Menschen *sich in dem selben nû âne underlâz wider ingebernde volkomenliche*¹³⁴. In der Situation des zeitlosen *nû* ist der Mensch *empfâhende götliche gâbe*.¹³⁵ Besonders deutlich wird dies dynamische Verhältnis menschlichen und göttlichen Wirkens wiederum anhand lokaler Präpositionen zum Ausdruck gebracht: Statt positionierender Deiktika wie *hier* oder *dort*, die eine Orientierung des Menschen auf eine feste Vorstellung von Gott nahelegen könnten, finden sich hier gehäuft Richtungsangaben wie *durch*, *über* und *ûz*, die gerade einen übersteigenden, raumgreifenden und grenzenlos freien Vollzug aus dem *stân* des Menschen in Gott suggerieren. Die eingangs thematisierte Möglichkeit der Transgression, hier der ‚Grenzen‘ der göttlichen und menschlichen Sphäre, ist in der Dynamisierung dieser Richtungsangaben gefasst. In einer kunstvollen Verbindung der Präpositionen *in*, *ûz*, *über* sowie des Adverbs *wider* führt Eckhart im gleichen Sinne aus, inwiefern die Geburt Jesu die menschliche Seele erfasse, zugleich aber über diese ausströme, um darin wiederum in den Ursprung ihrer selbst zu finden:

*Swenne sich Jêsus mit dirre rîcheit und mit dirre suezikeit offenbâret und einiget mit der sêle, mit dirre rîcheit und mit dirre suezikeit sô vliuzet diu sêle in sich selber und ûz sich selber und über sich selber und über alliu dinc von gnâden mit gewalte âne mittel wider in ir êrste begin.*¹³⁶

Die hier dargestellte Bewegung ist allumfassend, nicht an einen äußerlich bestimmbaren Bezugspunkt rückzubinden, und wird doch als Bewegung zwischen solchen ‚Punkten‘ dargestellt. Die einzelnen Richtungsangaben übersteigern sich gegenseitig, erst nachvollziehbar, dann in der Zirkelbewegung des dynamischen göttlichen Wirkens, das sich in den Ursprung des Einfachen ‚zurück‘ bewegt. Dem produktiven Geben Gottes in dessen Geburt entspricht dabei die Darstellung des Menschen als aufnehmendem Widerpart, während Gott selbst als ‚Ort‘ der Aufnahme beschrieben wird. Wie der Mensch als *empfâhende götliche gâbe*¹³⁷ gefasst ist, ist Gott aufnehmender ‚Ort‘ des Geschehens: *er enpfæhet sich alle zît niuwe âne underlâz*¹³⁸. Die Verbverwendungen in der Predigt entsprechen die-

¹³⁴ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 11.

¹³⁵ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 11–12.

¹³⁶ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 19–20. Hervorhebungen von mir, A.K.

¹³⁷ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 12.

¹³⁸ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 11.

sem anhand der Präpositionen erzeugten Bild einer dynamisierten Bewegung ‚zwischen‘ Gott und Mensch im ‚Ort‘ der wesentlichen Einheit in Gelassenheit: Zu den genannten *stân* und *bliben* des Menschen kommen Bestimmungen der Tätigkeit Gottes als *understân* und *enthelten*. Formen von Bewegungsverben, die mit den bereits genannten Präpositionen verbunden sind, fassen das dynamische Wirken Gottes im *uzvliezen*, *überquellen* und *învliezen*. So heißt es beispielsweise: *Jêsus der offenbâret sich ouch mit einer unmæzigen suezikeit und rîcheit ûz des heiligen geistes kraft ûzquellende und überquellende und învliezende mit ûbervlüziger voller rîcheit und suezikeit in alliu enpfenclîchiu herzen*.¹³⁹ Zuletzt findet sich die angedeutete doppelte räumliche Dimension des Innestehens und der dynamischen Bewegung in Gott und Mensch in der Darstellung des göttlichen Wirkens als Ausströmen göttlichen Lichts in der menschlichen Seele, derer sich Eckhart in Q 1 wie an zahlreichen anderen Stellen seiner Texte bedient.¹⁴⁰ In Q 1 lässt der Prediger das Licht Gottes im Bild des Tempels erstrahlen, *über allez, daz got geschaffen hat und durch allez*,¹⁴¹ zugleich *inneblibende*¹⁴² und *ûzlichtende*¹⁴³.

Leben der Transgression

Als spezifische Besonderheit der Darstellung Eckharts erweist sich in der Zusammenschau der bisher genannten Momente die Verbindung einer dezidierten Aufgabe aller konkret räumlichen Bestimmungen mit der Darstellung von Überlegungen zur geistigen Abgeschiedenheit und Tätigkeit in Gott anhand eines dezidiert räumlichen Vokabulars. Mit einer solchen Darstellung gelingt es Eckhart nicht zuletzt anhand seiner Auslegung der biblischen Erzählung von der Vertreibung der Kaufleute aus dem Tempel Jerusalems in Q 1, die Besonderheit der Haltung der Gelassenheit aufzuweisen: Es gilt, ein christliches Leben der Einheit geistiger Tätigkeit aus einer immer gegenwärtigen Haltung der Bewegung zu speisen, die der radikalen geistigen Offenheit und des Einlassens auf diese Bewegung in Gott bedarf. Narrative Darstellungen des Räumlichen – Darstellungen der Bewegung in die geistige Offenheit, Bestimmungen geistig tätiger ‚Verortung‘ in Gott und die erneute Übersteigerung in der Darstellung dynamisierter Bewegungsverhältnisse – sind dabei besonders in der Lage, zentrale Momente des semantischen Zusammenhangs der Muße, also der geistigen Tätigkeit in Offenheit, zum Ausdruck zu bringen. Die Darstellung radikal bestimmungsloser ‚Räume‘, aber auch der Transgression konkreter Ortsbestimmungen, nimmt auf die Notwendigkeit geistiger Perspektivnahme Bezug und

¹³⁹ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 19. Hervorhebungen von mir, A.K.

¹⁴⁰ Vgl. zur Lichtmetaphorik in den Texten Eckharts 158, Anm. 333.

¹⁴¹ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 12.

¹⁴² Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 16.

¹⁴³ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 16.

setzt die sich in der menschlichen Seele überzeitlich vollziehende Gottesgeburt in Szene. Werden *hie* und *dâ* in der Haltung der Abgeschiedenheit aufgegeben, bleibt allein der Vollzug des geistigen Wirkens Gottes in der menschlichen Seele in Gelassenheit, die als Bewegung in der Einheit, als nicht konkret räumlich zu bestimmendes Geschehen einer geistigen Verortung am Ort des *niht* und überzeitlichen *nû* gedacht ist.

Im Vollzug der Gottesgeburt im eigenen, radikal unbestimmten Seelengrund, im Zusammenhang von Abgeschiedenheit, *ledecheit* und Gelassenheit, erweist sich so auch in der Predigt Q 1 die eigentliche Wesensbestimmtheit des Menschen. Er steht nach der Aufgabe eigener Zielvorstellungen und in der Einheit in Gelassenheit im eigentlichen Lebensvollzug. Der Mensch ist für Eckhart, den Bestimmungen eines Zusammenhangs von *wirken* und *wesen* Gottes und des Menschen in Kapitel III.1.5 entsprechend, *lebende âne vor und âne nâch*¹⁴⁴. Auch in dieser Partizipialkonstruktion ist noch einmal die Angabe der Überzeitlichkeit eines solchen Lebensvollzugs betont, der sich aus der Bewegung geistiger Tätigkeit in der ledigen Seele speist. Wie in der Diskussion der ‚Wege‘ gelassenen Lebens in Q 86 begegnet so auch in Q 1 jene Angabe eines ‚Zuhauses‘ in Gelassenheit wieder, dessen Darstellung bei aller radikalen Aufgabe konkreter Bestimmtheit ein ebenfalls eminent räumliches Sprachbild bleibt. Wie der Mensch in Q 86 im ‚Zuhause‘ der Gelassenheit in Gott enthalten war, so ist er in Q 1 als wesenhafter ‚Ort‘ Jesu und damit Gottes beschrieben, insofern der Sohn im abgeschiedenen Geist des Menschen *ze heime*¹⁴⁵ sein kann.

Besondere Träger der Darstellung Eckharts sind deshalb nicht allein die dargestellten Orte oder räumlichen Beschreibungen, die auf die Überzeitlichkeit der in der Offenheit entfalteten geistigen Tätigkeit Gottes und des Menschen verweisen. Die räumlichen Darstellungen stehen vielmehr in dem eingangs bereits angesprochenen, engen Bezug zu den im Text aufgerufenen Figuren, die den ‚Raum‘ eines solchen ‚Zuhauses‘ geistiger Tätigkeit in ihrem Handeln und in ihren Bewegungen erst eröffnen. So ist es die Bewegung des Gottessohnes im Betreten und Vertreiben, die die Räumung des Tempels verwirklicht und, auf der Ebene des *sensus allegoricus*, die Öffnung der Seele in der Bewegung in Gelassenheit verdeutlicht. In der Predigt Q 1 schließt Eckhart dabei noch wesentlich deutlicher als im Beispiel der Predigt Q 32 an die aus dem Bibeltext bekannte Figurenauswahl an – die Erzählung von der Vertreibung der Kaufleute wird von Eckhart in diesem Punkt nicht korrigiert oder mit dem ‚Leben‘ der Legende gefüllt. Deutlich auffällig ist aber die Deutung des Handelns der Kaufleute in der Predigt, auf die bereits in den Ausführungen in Kapitel III.1 hingewiesen wurde: Das ‚gute‘ Handeln der aus dem Tempel Vertriebenen wird als der Gelassenheit widerstrebendes Tun dargestellt. Das ‚Treiben‘ der Kaufleute bindet sich zu eng

¹⁴⁴ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 12.

¹⁴⁵ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in templum*, DW I, 15.

an den institutionalisierten Ort des Tempels, der mit Hoffnungen auf das Erlangen der göttlichen Gnade verbunden ist. Es bedarf der Bewegung Jesu, die Verhältnisse ins rechte Licht zu rücken und die Händler zu vertreiben.

In seiner Kritik bindet Eckhart die Predigt damit ähnlich eng an die den Rezipierenden eigene Frage christlicher Lebensführung an, wie sie auch in den *Erfurter Reden* oder den Predigten Q 86 und Q 32 aufgerufen wurde: Das eigene Fasten, Beten und Streben nach Gottes Güte steht auch in Q 1 zur Disposition. Der eigene, äußerlich bestimmte ‚Ort‘ christlichen Lebens ist in Frage gestellt. Damit ist aber über konkrete Orte religiösen Lebens zwar eine kritische Aussage gemacht, die Geltung solcher Orte aber in der Transgression von konkreten Orten und Räumen nicht vollständig nivelliert. Die Darstellung der Vertreibung der Kaufleute und die Kritik an ihrem Feilschen machen vielmehr wiederum gerade die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit äußerlichen Bestimmungen deutlich. In der Haltung der Abgeschlossenheit und Gelassenheit ist eine festgelegte Bestimmung äußerer Orte wiederum überwunden und damit auch eine Differenzierung verschiedener Lebensweisen in Frage gestellt. Was auf der Ebene des *sensus litteralis* ein topologisch einwandfrei zu bestimmender Ort ist, muss in der allegorischen Auslegung gerade in der ‚Ortlosigkeit‘ des ‚Nichts‘, im nicht äußerlich zu verortenden ‚Zuhause‘ der geistigen Offenheit und Tätigkeit gesucht werden: Die Seele ist ‚Ort‘ Gottes nur noch insofern, als in ihr, auf der Grundlage radikaler Offenheit, das Wesen des Menschen in der geistigen Tätigkeit in Gott zu ‚verorten‘ ist. Eine solche Tätigkeit vollzieht sich, so erweist es die Darstellung Eckharts, in einem ‚Raum‘, der erst in der Haltung geistiger Abgeschlossenheit eröffnet wird, in dem Gott und der Mensch ihr Wirken *ledic und vri* zu vollziehen in der Lage sind. Die Grundlegung des menschlichen Handelns und Lebens in einem solchen Raum geistiger Tätigkeit kann dann wiederum konkrete Orte zu Orten geistigen Lebens wandeln, ohne deren äußere Bestimmungen von Bedeutung sein zu lassen.

IV.2.2 Weitere Raumdarstellungen Eckharts

Beschränkte sich die bisherige Analyse wiederum auf eine ausgezeichnete Predigt Eckharts, hier die Predigt *Intravit Iesus in templum* (Q 1), können vergleichbare Momente der Raumdarstellung und räumlichen Beschreibung auch in anderen Texten des Dominikaners nachvollzogen werden. Frühe räumliche Darstellungen Eckharts finden sich so beispielsweise in den *Erfurter Reden*. Eckharts Ausführungen sind hier anhand konkreter Bezugnahmen auf Orte geistlichen, aber auch weltlichen Lebens deutlich auf die Lebenswelt der ‚impliziten Adressaten‘ und damit möglicher Rezipierender zurückgebunden – auf die Überlegungen zur geistigen Perspektivnahme an verschiedenen Orten und einer daraus resultierenden Umwertung institutionalisierter Orte wie Kirchen, der Einsiedelei oder der Klosterzelle ist hier bereits verwiesen worden. In einer Haltung der Ge-

lassenheit, so hatte Eckhart betont, könne der Mensch an allen Orten und mit allen ihn umgebenden Menschen ein tugendhaftes Leben führen. *Wem reht ist in der wârheit*, so der Text, *dem ist in allen steten und bî allen liuten reht. Wem aber unreht ist, dem ist unreht in allen steten und bî allen liuten. Wem aber reht ist, der hât got in der wârheit bî im.*¹⁴⁶ Und im direkten Anschluss wird Eckhart noch konkreter. Hier heißt es: *Wer aber got rehte in der wârheit hât, der hât in in allen steten und in der strâze und bî allen liuten als wol als in der kirchen oder in der einœde oder in der zellen.*¹⁴⁷ Einer solch konkreten Auseinandersetzung mit bestimmten Orten christlichen Lebens entsprechen Überlegungen, die Eckhart hier zum Verhältnis von Gott und Mensch und zur Möglichkeit einer Entfernung von Gott anstellt. Auch wenn der Mensch, so Eckhart, meine, aufgrund der eigenen Unzulänglichkeit Gott nicht nahe sein zu können, sei es doch Gott selbst nie möglich, sich vom Menschen zu entfernen. Den Sachverhalt veranschaulicht Eckhart wieder mit einer räumlichen Darstellung: Könne Gott nicht im Menschen anwesend sein, sich also in dessen Seele frei entfalten, so entferne er sich doch nie weiter als ‚bis vor die Tür‘, jederzeit bereit zur Einheit mit dem menschlichen Geist im Seelengrund. Die Bewegung des Menschen und Gottes von- und zueinander sind hier in vielfachen räumlichen Beschreibungsweisen gefasst, so in den Verben *ûztriben*, *setzen*, *gân* und *blîben*, den Adverbien *nâhene* und *verre*, dem Partizip *stânde* sowie den Lokalpräpositionen *innen* und *vür*:

*Der mensche ensol sich deheine wis niemer verre von gote genemen, weder umbe gebresten noch umbe krankheit noch umbe dehein dinc. Nû si iemer, daz dich dine grôze gebresten alsô ûztriben, daz dû dich niht nâhen ze gote mügest nemen, sô solt dû dir doch got nâhen nemen. Wan dâ liget grôzer schade ane, daz der mensche im got verre setzet; wan der mensche gâ verre oder nâhe, got engât niemer verre, er blîbet ie stânde nâhent; und enmac er niht innen blîben, sô enkumet er doch niht verrer dan vür die tür.*¹⁴⁸

Ganz im Sinne einer Beobachtung durch Margarete Lüers scheint hier der Versuch unternommen, das eigentlich nicht zu beschreibende Verhältnis Gottes und des Menschen in räumlichen Relationen zu konkretisieren: „Das unendliche Ungemessene“, so Lüers in ihrer Untersuchung zur *Sprache der deutschen Mystik*, „kann durch das begrenzte Maß wiedergegeben werden, nicht um die Unendlichkeit etwa als gemessen darzustellen, sondern damit die Unbegrenztheit, Ungemessenheit um so überwältigender zum Ausdruck komme.“¹⁴⁹ Dass eine solche Bestimmung des Verhältnisses Gottes und des Menschen auch hier nicht im Sinne äußerlicher Verortungen, die in einer konkreten Ortsbestimmung zu realisieren wären, zu denken ist, wird in den *Erfurter Reden* nur wenige Kapitel später deutlich ersichtlich. In Überlegungen zum Verhältnis äußerer und geis-

¹⁴⁶ Meister Eckhart, RdU 6, DW V, 201.

¹⁴⁷ Meister Eckhart, RdU 6, DW V, 201.

¹⁴⁸ Meister Eckhart, RdU 17, DW V, 249–250.

¹⁴⁹ Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik*, 106.

tiger Tätigkeit nimmt Eckhart hier darauf Bezug, wie der Mensch durch Gott herabgesetzt, aber zugleich erhöht werde. Hier heißt es:

Er sol sich selber nidern, und daz selbe enmac niht genuoc sîn, got der entuo ez; und er sol erhæhet werden, niht daz diz nidern einez sî und daz erhæhen ein anderz; sunder diu hæhste hæhe der hôheit liget in dem tiefen grunde der dêmüeticheit. Wan ie der grunt tiefer ist und niderr, ie ouch diu erhæhung und diu hæhe hæher und unmæziger ist, und ie der brunne tiefer ist, ie er ouch hæher ist; diu hæhe und diu tiefe ist einez.¹⁵⁰

Ähnlich wie Bestimmungen des Inneren und Äußeren in einer wesentlichen Einheit geistiger Tätigkeit in verschiedenen Lebenskontexten in den Texten Eckharts überwunden werden, ist hier die Relation von ‚hohem‘, würdigem Gott und ‚niederm‘, unwürdigem Menschen in ihrer Geltung hinterfragt. Zunächst kann nach der Darstellung der Mensch aus eigener Kraft nicht genug Demut aufbringen, um Gott gerecht zu werden, dies vermag allein Gott: *daz selbe enmac niht genuoc sîn, got der entuo ez*. Erniedrigung und Erhöhung aber sind zugleich wesentlich eins – Eckhart sieht die ‚höchste Höhe‘ gerade im ‚tiefsten Grund der Demut‘ realisiert: *diu hæhste hæhe der hôheit liget in dem tiefen grunde der dêmüeticheit*. Das Bild des Brunnens wiederum erleichtert das Verständnis des Zusammenhangs, sei doch dessen Tiefe bis zum Grund mit der Höhe bis zum Rand gleichzusetzen.

Der Möglichkeit ihrer allegorischen Wendung entsprechend werden konkrete räumliche Bezugnahmen also auch in den *Erfurter Reden* von Darstellungen der Bewegung der Einheit von Gott und Mensch in der Gelassenheit begleitet, die auf ein Vokabular des Räumlichen zurückgreifen. In der Einheit in Gott würde der Mensch, so heißt es in den *Erfurter Reden*, in Gott und zu dessen Erkenntnis geleitet: *Alsô suln unser sinne und unser wille, meinunge, krefte und glider in in getragen werden, daz man sîn enpfinde und gewar werde in allen kreften libes und sêle.*¹⁵¹ Das resultierende Verhältnis einer ‚Verortung‘ des Menschen in Gott ist hier wie in den Predigten zugleich in der Umkehr gedacht: Wie Gott den Menschen enthalte, enthalte der Mensch Gott – in den *Erfurter Reden* strebt Gott ent-

¹⁵⁰ Meister Eckhart, RdU 23, DW V, 293.

¹⁵¹ Meister Eckhart, RdU 20, DW V, 266. Vgl. zu dieser Bewegung auch Martina Roesner, „Das Motiv der transzendentalen Topologie in den ‚Reden der Unterweisung‘ vor dem Hintergrund von Meister Eckharts lateinischen Schriften“, in: Dagmar Gottschall/Dietmar Mieth (Hg.), *Meister Eckharts Erfurter ‚Reden‘ in ihrem Kontext*, Stuttgart 2012 (= Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 6), 243–256, hier 245: „Die Begriffe des ‚Innen‘ und ‚Außen‘ erfahren damit eine Umwertung, der eine gegenläufige Doppelbewegung zugrundeliegt. Geht es in einem ersten Schritt darum, das veräußerlichte Hängen an ‚diesem oder jenem‘ religiös konnotierten Ort oder Lebensmodus aufzugeben und den autarken, welt- und raumüberhobenen Charakter der Innerlichkeit des menschlichen Gemütes zur Kenntnis zu nehmen, so kann in einem zweiten Schritt die wahre Innerlichkeit nur dadurch gewonnen werden, dass der Mensch die partikularisierende Einkapselung in *seinen* Willen und *seine* Innerlichkeit überwindet und aus seinem individuellen Sein als *dieses Ich hier* hinaustritt in das absolute Sein Gottes, das oberhalb jeder Vereinzelung und Mannigfaltigkeit steht.“

sprechend danach, im Menschen eine Wohnstatt zu finden: *Wan unsern herren gelüsted, daz er in dem und mit dem menschen wone.*¹⁵²

Zu allegorischen Darstellungen der Seele, wie sie im Beispiel des Tempels bereits begegneten, gesellen sich andere Darstellungen von konkreten Orten und Räumen, die wiederum auch anhand alltäglicher Beispiele auf die beschriebenen Zusammenhänge eines geistlichen Lebens in der Einheit geistiger Tätigkeit verweisen. Bereits begegnet ist das Beispiel des Hauses und der zu ihm führenden *stîge* in der Predigt Q 32, welche Elisabeth *nîht müezic* beschickt, um – im Bild des *sensus allegoricus* – zur tugendhaften Vervollkommnung ihrer Seele beizutragen.¹⁵³ Für Dietmar Mieth ist es vor allem diese „Haus-Metapher, die Eckhart offensichtlich liebt, um das Drinnen und Draußen als einander zugehörig beschreiben zu können“,¹⁵⁴ um über eine Trennung äußerlich zu bestimmender Räume hinaus also die wesentliche Einheit von äußerem und geistigem Leben in der Einheit geistiger Tätigkeit darstellerisch zu entfalten. In den Innenräumen des ‚Hauses‘ des tätigen Seelengrundes wie im ‚Tempel‘ der ledigen Seele kommen in dem oben angeführten Sinne so ‚Differenz, Grenze und Überschreitung‘ der verschiedenen Möglichkeiten menschlichen Lebens zum Ausdruck, die es in der Gelassenheit als Einheit geistiger Tätigkeit zu vollziehen gilt.

Prominent ist schließlich die Bezeichnung des Seelengrundes, also jenes ‚Zuhauses‘ Gottes in der menschlichen Seele, als *bürgelîn* in der Predigt *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Q 2). Dabei handelt es sich um einen Text, der der Predigt Q 86 nicht nur in der gemeinsamen Wahl des Leitzitates eng verwandt ist. Ähnlich wie in den räumlichen Darstellungen des ‚Zuhauses‘ als ‚Weg‘ in die Gelassenheit in Q 86, aber auch ähnlich wie in der Ablehnung des ‚Ortes‘ Gottes im Menschen in Q 52 sowie des *nîht* von Tempel und menschlicher Seele in Q 1, wird auch die Bestimmung des *bürgelîn* in Q 2 als mögliche Heimstatt Gottes einer Lokalisierung gerade entzogen: Die kleine ‚Burg‘ im Inneren der Seele ist für Eckhart über alle kreatürliche Bestimmung erhaben – *enboben alle wise*¹⁵⁵. Entsprechend ist es in der Predigt erklärtes Ziel, dass der Mensch in die Haltung positiver Unbestimmtheit der *ledecheit* und in ein Geschehen des Überzeitlichen finde, dass er *in disem gegenwertigen nû vrî und ledic stüende*¹⁵⁶. Die Darstellungen des *stân* und *bliben* in den zuvor analysierten Texten werden hier ergänzt um die Darstellung eines gelassenen Wartens auf Gott – Eckhart entwirft die

¹⁵² Meister Eckhart, RdU 20, DW V, 264.

¹⁵³ Vgl. schon die Ausführungen zur Figur der Elisabeth in Kapitel IV.1.1.

¹⁵⁴ Mieth, „Predigt 86“, 172–173.

¹⁵⁵ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Q 2), DW I, 43. Ausführlicher heißt es kurz zuvor über den so bestimmten Seelengrund des *bürgelîn* unter Verwendung von Bezeichnungen der *ledecheit*: *Ez ist von allen namen vrî und von allen formen blöz, ledic und vrî zemâle, als got ledic und vrî ist in im selber. Ez ist sô gar ein und einvaltic, als got ein und einvaltic ist, daz man mit dekeiner wise dar zuo geluogen mac.* (Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Q 2), DW I, 40.

¹⁵⁶ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Q 2), DW I, 25–26.

Möglichkeit des Menschen, außerhalb von Kontexten äußerer Tätigkeit *in disem gegenwertigen nû gote ze wartenne*.¹⁵⁷ Das Wirken Gottes in der menschlichen Seele wiederum ist mit der gleichen Bewegung in der dynamisierten Einheit wie in Q 1 dargestellt – die geistige Tätigkeit, die im Menschen kraftvoll erblüht, entströmt hier dem Geist und bleibt doch, gerade in der Bewegung, in diesem enthalten, um sich als göttliches Wirken zu entfalten:

*Ich hân ouch mê gesprochen, daz ein kraft in der sêle ist, diu berüeret niht zît noch vleisch; si vliuzet ûz dem geiste und blibet in dem geiste und ist zemâle geistlich. In dirre kraft ist got alzemâle grüenende und blüejende in aller der vröude und in aller der êre, daz er in im selber ist.*¹⁵⁸

Sowohl die epistemologisch orientierte Übersteigerung der Gelassenheitslehre in der Armutstheorie von Q 52 als auch die Darstellung des ‚Zuhauses‘ der Gelassenheit als eines nicht räumlich bestimmbareren Freiraums der Einheit gelassenen Lebens hatten darauf gezielt, deutlich zu machen, inwiefern sich Gott als unbestimmtes Eines einer näheren Bestimmung und damit dem kreatürlichen Erkennen durch den Menschen entzieht. Es gibt, so die Aussage der Predigten, einen ‚weglosen Weg‘ zu Gott ebenso wenig, wie der Mensch Gott an einem bestimmbareren Ort wissen kann. In den Darstellungen der überzeitlichen Bewegung des göttlichen Wirkens zeigt Eckhart den Seelengrund und Gott selbst vielmehr als einen nicht äußerlich zu verortenden ‚Raum‘ geistigen Vollzugs. An diesen Gedanken knüpfen schließlich räumliche Darstellungen Eckharts an, die gerade eine dynamische Bewegung geistiger Tätigkeit in der radikalen *ledecheit* als ‚Raum‘ der Gelassenheit aufzeigen. So ist beispielsweise anschließend an die bereits thematisierte Metaphorik des Hoheliedes¹⁵⁹ und die darin aufgerufene Einheit von Gott und Mensch im Seelengrund in der Predigt Q 60 eine Bewegung von Gott und Seele in die geistige Abgeschiedenheit wie folgt dargestellt: *Unser herre spricht: ‚ich wil mine vriundinne leiten in die wüestunge und wil ze irm herzen sprechen‘, daz ist: in die wüestunge von allen crêatûren*.¹⁶⁰ In der Loslösung von kreatürlichen Bestimmungen wird hier in der offenen Weite der Einöde die Einheit von Gott und Mensch in *ledecheit* gefasst. Gott leitet die Figur der Seele in den ‚Raum‘ geistiger Abgeschiedenheit, in dem sich im *sprechen* die Ruhe der göttlichen Wirklichkeit im Seelengrund entfaltet.

¹⁵⁷ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Q 2), DW I, 29.

¹⁵⁸ Meister Eckhart, *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Q 2), DW I, 32.

¹⁵⁹ Vgl. 124, Anm. 225.

¹⁶⁰ Meister Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*, DW III, 21. Vgl. zu Eckharts Begriff der Einöde oder Wüste Christoph Asmuth, „Eckharts philosophischer Begriff der Wüste“, in: Uwe Lindemann (Hg.), *Was ist eine Wüste? Interdisziplinäre Annäherungen an einen interkulturellen Topos*, Würzburg 2000, 115–126, bes. 118.

IV.3 Zusammenfassung: Leben in Räumen geistiger Tätigkeit

Der Blick auf narrative Darstellungen der Muße, so ist in den Überlegungen deutlich geworden, ist immer ein Blick, der sowohl die Figurenhandlungen als auch jene der ‚Räume‘, in denen sich diese vollziehen, einbezieht. Insofern es Eckhart im Zusammenhang seiner Konzepte der radikalen geistigen Abgeschiedenheit, der Offenheit und Gelassenheit um die Darstellung der Einheit geistig tätigen Lebens zu tun ist, sind es zunächst die handelnden Figuren, welche die Möglichkeit einer solchen Einheit in ihrem Lebensvollzug erkennen lassen, ihn sogar als Exempla etablieren. Tätigkeiten, Sprechweisen und Bewegungen machen deutlich, in welchen Kontexten die Darstellung verstanden sein will. Häufig sind hier weibliche Handelnde aufgerufen, deren legendarische Bekanntheit das dargestellte Geschehen zunächst in Kontexten äußerer Tätigkeit, aber auch der Kontemplation verortet. Die Art und Weise, wie Eckhart Figuren wie Elisabeth, Martha und Maria agieren lässt, macht aber bald die wesentliche Einheit christlichen Lebens auf der Grundlage der Haltung der Gelassenheit deutlich. Eine den handelnden Figuren eigene ‚Realität‘, die der Darstellung auf der Ebene des Literalsinns aufgrund von Bezugnahmen auf biblische oder legendarische Vorbilder gegeben ist, ermöglicht es Eckhart, die Haltung der Gelassenheit als echte Alternative zu herkömmlichen Entwürfen religiösen Lebens zu eröffnen und zugleich radikal bestimmungsoffen zu belassen.

Die handelnden Figuren sind Träger dieser zentralen Botschaft und so das genannte „narrative Zentrum der Texte“. Elisabeth führt wie Martha oder Maria, so kann erneut mit den Worten Susanne Bernhards beobachtet werden, „einen religiösen Weg vor und bindet so narrative und religiöse Phänomene eng aneinander“¹⁶¹. Ein solcher Weg nimmt dabei nicht selten seinen Ausgang von in der Darstellung aufgerufenen konkreten Orten. Elisabeths ‚Weg‘ führt von der äußeren Tätigkeit des Besorgens ihres Grundes, Haus und *stige*, in die tätige Vervollkommnung der Seele in der Auseinandersetzung mit dieser äußeren Welt. Es ist nicht zuletzt eine solche Darstellung, die die von Eckhart an verschiedener Stelle thematisierte Unterscheidung eines ‚Innen‘ und ‚Außen‘ und mithin des Bereichs der geistigen Tätigkeit aufruft. Die ‚Grenze‘ zwischen äußerem und geistigem Tun wird anhand der Darstellung in konkreten Räumen überschritten, indem die aufgerufenen konkreten Orte von äußeren Bestimmungen befreit und zur *ledeheit* geführt werden, die die Entfaltung der geistigen Wirklichkeit Gottes ermöglicht. Auch der Tempel Jerusalems in Eckharts Predigt Q 1 ist hierfür beredtes Beispiel: In der Vertreibung der Kaufleute markiert Jesus die Notwendigkeit einer Aufgabe äußerer Bezugnahmen, ohne dass diese in der Auslegung Eckharts je vollkommen überschritten würden.

¹⁶¹ Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 12.

Eine wichtige Besonderheit der Darstellungen Eckharts liegt demnach in dem bereits beschriebenen Spiel zwischen Aufruf und Aufgeben konkret räumlicher Bezugnahmen. Auf der einen Seite verdeutlicht Eckhart die Notwendigkeit einer Abwendung von konkret räumlichen Bezugnahmen und des Gewinns einer Haltung geistiger Abgeschiedenheit. In der Folge dienen räumliche Beschreibungen zur Darstellung des überzeitlichen, räumlich nicht konkret bestimmbar wirkens Gottes, das als jene Bewegung zur Darstellung kommt, die auch in den Grundlagentexten Eckharts nachzuvollziehen ist. Zugleich bezieht Eckhart die Darstellung aber konsequent zurück auf die Zusammenhänge der äußeren Welt, in der sich sowohl die in der Predigt handelnden Figuren als auch die ‚impliziten Adressaten‘ einer Predigt oder eines Traktates immer gebunden wissen: Verändert der Mensch seine geistige Haltung zu einer Haltung positiver Unbestimmtheit, sieht er sich zugleich in der Lage, ein verändertes Verhältnis zu weltlichen Bestimmungen und damit auch zu den ihn umgebenden konkreten Orten und Räumen zu gewinnen. Der eigene Bezug auf äußerlich bestimmbare Orte wie eine Kirche, ein Kloster oder die Einsiedelei verändert sich dann zu einem Bezug auf das überzeitliche Wirken Gottes, das sich auch an konkreten Orten als ‚Raum‘ geistigen Lebens manifestiert. Das ‚Haus‘ Elisabeths, die (durchwanderte) Lebenswelt Marias und Marthas sowie der Tempel geraten zu Orten und ‚Räumen‘ der Muße.

Damit müssen unter anderem Eckharts räumliche Darstellungen nicht allein als ein im *sensus allegoricus* auszulegendes Bild verstanden werden. Die Erzählung vom Tempel in Q 1 ist vielmehr – so sei mit einer Begrifflichkeit Ernst Cassirers angedeutet – als ein *templum* im Wortsinne¹⁶² aufzufassen, also als eine Möglichkeit der Scheidung, Eingrenzung und Sichtbarmachung. Der konkrete Ort ruft grundsätzlich jene Darstellung einer ‚Differenz, Grenze und Überschreitung‘ zwischen äußerem und geistigem Leben auf, um deren Bestimmungen und wesentliche Einheit gerade deutlich zu machen. Als Gotteshaus oder Markthalle, als Schwelle zwischen dem Raum der äußeren Welt und dem Bereich geistigen Lebens, zwischen der kritisierten, äußerlichen Zweckausrichtung und der Einheit in Gott in Gelassenheit, hebt die Allegorie des Tempels derart den besonderen ‚Raum‘ geistigen Lebens hervor, um den es Eckhart als Möglichkeit des Menschen in der Gelassenheit zu tun ist. In Eckharts Darstellung steht, wiederum mit den Worten Cassirers gesagt, die Sphäre des Geistigen „nicht neben

¹⁶² Vgl. die Ausführungen Ernst Cassirers zur Bezeichnung ‚Tempel‘ in der *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, 9. Aufl., Darmstadt 1994 (Nachdr. d. Ausg. 1964), 123: „Die Heiligung beginnt damit, daß aus dem Ganzen des Raumes sein bestimmtes Gebiet herausgelöst, von anderen Gebieten unterschieden und gewissermaßen religiös umfriedet und umhegt wird. Dieser Begriff der religiösen Heiligung, die sich zugleich als räumliche Abgrenzung darstellt, hat seinen sprachlichen Niederschlag im Ausdruck des *templum* erhalten. Denn *templum* (griech. *τέμενος*) geht auf die Wurzel *τεμ* ‚schneiden‘ zurück; bedeutet also nichts anderes als das Ausgeschnittene, Begrenzte.“

dem Äußeren, das Äußere neben dem Inneren, als je ein eigener abgesonderter Bezirk, sondern beide reflektieren sich ineinander und erschließen erst in dieser wechselseitigen Spiegelung ihren eigenen Gehalt¹⁶³.

Ohne das beide Bereiche verbindende Handeln der Figuren aber blieben die Bereiche von Markthalle und Gotteshaus oder von gastfreundlicher Fürsorge und Kontemplation unverbunden, stünden die Möglichkeiten äußerer und geistiger Tätigkeit nebeneinander statt verbunden in der Einheit geistiger Tätigkeit. Es sind die, ebenfalls mit räumlichen Beschreibungen zum Ausdruck gebrachten Bewegungen der Figuren, welche die transgressive Qualität der Muße geistiger Tätigkeit zur Darstellung bringen. Ein besonderes Exemplum geistigen Lebens stellt in diesem Sinne Elisabeth in Q 32 dar, verbindet sie doch die Bereiche äußerer Tätigkeit und geistigen Strebens in *einer* Figur. In diesem Sinne hat schon Dietmar Mieth ausgeführt:

[Eckhart] hat in der Martha-Figur eine Parallele zur Elisabeth-Figur in Predigt 32 geschaffen, für die ebenfalls kennzeichnend ist, daß sie Armen und Kranken aktiv dient und dabei in dem gleichen ‚Haus‘ der Kontemplation verbleibt. Er hat das in actione contemplativus vorausgenommen. Er hat sich dabei von dem Dominikaner Thomas von Aquin nicht entfernt, insofern er an der traditio contemplationis festhält. Er hat aber stärker pointiert, *dā enist niht denne einez*, d. h. er formuliert nicht mehr im Dualismus des Modells. [...] Eher als in der Predigt 86 geht er in der Predigt 32 über die dominikanische vita activa von Predigt und Lehre hinaus. Thomas hätte diese Elisabeth-Figur vielleicht nicht so darstellen können.¹⁶⁴

Während die Momente äußerlich tätigen und kontemplativen Lebens in den Figuren Marias und Marthas zunächst gesondert aufgerufen werden, ist Elisabeth also alleinige Zentralfigur des Textes, jene *guot vrouwe*, die gleich auf zweierlei Wegen um die seelische Vervollkommnung bemüht ist. *Niht müezic* zu sein bezieht sich hier auf den Bereich äußerer wie geistiger Tätigkeit, ist Elisabeth für Eckhart doch in der Lage, auf der Grundlage geistiger Abgeschlossenheit und *ledeheit* die göttliche Wirkmacht im ‚Haus‘ der Seele zu entfalten.

Indem es Figuren wie Elisabeth sind, die den eigentlichen Gehalt der Gelassenheitslehre in ihren Handlungen an konkreten Orten und in ‚Räumen‘ geistigen Lebens zum Ausdruck bringen, ist für Eckhart nicht die Darstellung eines Hauses, Tempels oder einer Burg als konkreten Orten der Erzählung das letztlich Entscheidende. Vielmehr entfalten sich an diesen Orten und in den in ihnen sich entwickelnden Handlungen die Konzepte geistiger Abgeschlossenheit, *ledeheit*, Gelassenheit und der Erfülltheit geistigen Lebens aus der Einheit in Gott als Paradigmen der Muße, die auf der Ebene des *sensus moralis* zur Vermittlung kommen. Ein Tempel, so kann die Darstellung der Predigt nach den bisherigen Überlegungen vereinfacht zusammengefasst werden, kann seine Funktion

¹⁶³ Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* II, 123.

¹⁶⁴ Mieth, „Predigt 86“, 164.

als konkreter Ort und Entfaltungsraum christlichen Lebens nur dann erfüllen, wenn die in ihm Handelnden über die Haltung der Gelassenheit verfügen und so dem Wirken Gottes im Geist des Menschen ‚Raum‘ geben. Insofern Eckhart mit seiner Kritik an konkreten Vorstellungen vom ‚Weg‘ der handelnden Figuren zu einer tugendhaften Vervollkommnung auf die Notwendigkeit einer besonderen Haltung in der Einheit in Gelassenheit verweist, lässt er erkennen, wessen es bedarf, um konkrete Orte tatsächlich zu ‚Räumen‘ christlichen Lebens geraten zu lassen.

Potentiell kann so aber auch jeder Ort sowohl ein konkreter Raum geistigen Lebens als auch ein ‚Ort‘ im Sinne der Verortung des Menschen in der Einheit geistiger Tätigkeit im Seelengrund sein. Die Haltung der Gelassenheit, so wird beispielhaft anhand der hier untersuchten Darstellungen deutlich, kann den Menschen aus konkret bestimmbar räumlichen Kontexten in den überzeitlichen Vollzug göttlichen Wirkens im eigenen Seelengrund führen, der *heime* Gottes und des Menschen ist. In eine Haltung geistiger Abgeschiedenheit zu finden und sich auf das beschriebene Wirken einzulassen, ist dabei der ‚Weg‘, um in diese Einheit zu finden. Nach Eckhart erlangt der Mensch so erst nach der Aufgabe äußerlicher Bestimmungen wie Übungen eine neue Haltung gegenüber den Wechselfällen der Welt, die als ein kraftvolles Innestehen im ‚Raum‘ der göttlichen Bewegung in Ruhe gefasst ist. Elisabeth, Martha und Maria, Haus, Tempel, Burg oder Einöde sind exemplarische Figuren und ‚Räume‘ eines solchen kraftvollen Innestehens, das sie in den ihnen eigenen Lebenskontexten, in der Einheit von Offenheit und bewegter Erfülltheit, eigens entfalten. Jedes der genannten Exempla und jeder in der Narration entfaltete ‚Raum‘ ist so ein Paradigma der Muße geistiger Tätigkeit.

V Resümee: Muße in mystischer Literatur

In Eckharts Predigten und Traktaten, insbesondere in der Darstellung handelnder Figuren wie Elisabeth, Maria und Martha, aber auch in Überlegungen zur Abgeschiedenheit, *ledecheit* und Ruhe, ist eine lebendige Auseinandersetzung zu beobachten: In einem sprachlichen „Umkreisen von kreisenden Aspekten einer Einheit“¹ wird der Gedanke entwickelt, dass der Mensch zur Einheit mit Gott finden könne, indem er von eigenen Setzungen Abstand nehme und sich dem Vollzug der Tätigkeit Gottes im Seelengrund öffne. Die Lehre Eckharts enthält dabei keine Botschaft des Rückzuges von der eigenen Lebenswelt. Eckhart postuliert nicht die Notwendigkeit von Askese oder Buße, sondern verankert die Möglichkeit der Gelassenheit als Möglichkeit einer radikalen Offenheit im eigenen Lebensvollzug auch im alltäglichen Leben. Es gilt, sich mit den eigenen Begebenheiten geistig tätig auseinanderzusetzen, anstatt in Kloster oder Einöde zu ‚fliehen‘.

Bestes Beispiel für eine solche Einbettung des gelassenen Menschen in äußere Bezüge sind die Schwesternfiguren Martha und Maria. Ausgehend von der Darstellung des tätigen Besorgens Marthas in der Predigt *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Q 86), welche sich um den Bezug der kontemplativen Schwester zur Welt sorgt, macht Eckhart hier eindrücklich deutlich, dass es für ein tugendhaftes Leben allein der ‚Verortung‘ des Menschen in Gott bedarf. Im göttlichen Wirken im abgeschiedenen Seelengrund ist für Eckhart dann eine Entfaltung des eigenen, ebenfalls göttlichen Wesens, auch und gerade im eigenen Lebenskontext möglich. Maria und Martha stehen also in unterschiedlichen Bezügen religiösen Lebens, sind aber in der Darstellung Eckharts wesentlich eins im Vollzug der geistigen Tätigkeit innerhalb dieser Bezüge. Lebensentwürfe der Kontemplation, des karitativen Tuns oder einer Wechselbewegung zwischen den Lebensformen der *vita contemplativa* und *vita activa* werden so deutlich überstiegen. Außerhalb von festzuschreibenden Lebensformen ist es vielmehr der Vollzug des göttlichen *wesen* im eigenen Geist und Wirken, der in der Haltung der Gelassenheit relevant erscheint und das Tun Marias und Marthas bestimmt. Eckhart entwirft auf diese Weise in den Schwesternfiguren eine paradigmatische Darstellung der ‚Muße‘, wenn man diese als geistig tätiges Leben versteht.

Die wichtigsten Momente eines solchen Zusammenhangs bilden zunächst die Konzepte der geistigen Abgeschiedenheit und Gelassenheit. Während Überle-

¹ Köbele, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit*, 150.

gungen Eckharts zur Abgeschiedenheit die Möglichkeit einer individuellen geistigen Abstandnahme zu menschlichen Bezügen, Setzungen und Zielen zu fassen suchen und damit dezidiert auf den Bereich der geistigen Tätigkeit des Menschen Bezug nehmen, ist in der Gelassenheitslehre eine doppelte Bewegung des Menschen angesprochen: Zunächst gilt es, der Perspektive der Abgeschiedenheit entsprechend, von äußerlichen Bezügen Abstand zu nehmen, also gelassen zu *haben*. Mit solchen Bezügen sind in Darstellungen sowohl der Abgeschiedenheit als auch der Gelassenheit weniger äußere Güter gemeint, vielmehr geht es Eckhart um die Bewertung solcher Güter, eigener Ansichten und Setzungen. Der Mensch soll für Eckhart von einer eigenen Willensbestimmung und von Vorstellungen einer zielgerichteten Bewerkstellung der Einheit mit Gott lassen und dabei selbst den Wunsch nach Gelassenheit aufgeben. Nur dadurch stellt sich ein freies Verhältnis zu Gott und damit zur Möglichkeit, gelassen zu sein, ein. ‚Ziel‘ einer solchen Bewegung ist der Vollzug der göttlichen Wirklichkeit im Seelengrund des Menschen, der sich in dessen geistiger Tätigkeit, aber auch in äußeren Handlungen realisiert. Gelassen zu *sein* birgt so die Möglichkeit, sich in jeder Situation des eigenen Lebens als aus der Tätigkeit Gottes bestimmt zu verstehen. Der scheinbar paradoxe Gedanke, den eigenen Willen ‚willentlich‘ aufzugeben, um dem Willen Gottes Raum zu geben, geht auf die Struktur dieses Vollzuges zurück: Entscheidet sich der Mensch, beispielsweise im Ausgang von der in Traktat oder Predigt vermittelten Lehre Eckharts, in der Aufgabe jedes Strebens nach Gelassenheit gerade in Gelassenheit zu Gott zu finden, so ist sein Handeln nicht von dieser Entscheidung, sondern wesentlich aus dem Vollzug der göttlichen Wirklichkeit in der Seele bestimmt.

Die Grundlage der Entfaltung dieses Wirkens fasst Eckhart in zahlreichen Darstellungen der *ledecheit* der Seele. Sie bringen in positivem Sinne zur Sprache, was der Mensch in der Aufgabe eigener Bestimmtheit in der Abgeschiedenheit gewinnt, nämlich eine radikale Unbestimmtheit, die als Freiraum der Entfaltung Gottes zu verstehen ist. *Ledig* zu sein, *ledeclîche* zu wirken, in der *ledecheit* kraftvoll in Gottes Wesen zu stehen, ist die ‚bestimmt unbestimmte‘ äußerste Möglichkeit der Entfaltung des menschlichen Geistes, damit aber auch seines Handelns in der Welt, das von der Haltung der Gelassenheit getragen wird. Das göttliche Wirken, welches sich in Abgeschiedenheit und *ledecheit* im Seelengrund entfaltet, wird dabei wiederholt als dynamische Bewegung geistiger Tätigkeit gefasst, eine Darstellung, die aus der Bestimmung Gottes als wesentlich unbestimmtem, einfachem Wesen entspringt. *Wirken* und *wesen* Gottes sind eins, die Tätigkeit Gottes ist allein als Vollzug der geistigen Bewegung des ‚unbewegten Bewegers‘ zu beschreiben. Insofern aber auch diese Bewegung außerhalb jeder Bestimmung steht, wird Gottes dynamisches *wesen* von Eckhart als *überwesen* benannt. Wenn der Mensch in der Haltung geistiger Abgeschiedenheit zur *ledecheit* gefunden hat und es in der Gelassenheit dieses *überwesen* ist, das sich in der menschlichen Seele vollzieht und diese einzig bestimmt, dann sind Gott und

Mensch für Eckhart eins. Der ‚Ort‘ des Menschen liegt deshalb in der tätigen Bewegung Gottes, der ‚Ort‘ Gottes aber in der eigenen Bewegung im Seelengrund des Menschen.

Weil in der Haltung der Abgeschiedenheit Perspektiven des ‚Äußeren‘ und ‚Inneren‘ in einer Orientierung auf das Geistige überschritten werden, kann für Eckhart dann jedes Wirken des Menschen ein Wirken sein, das aus diesem ‚Ort‘ des Menschen in Gott entspringt. Der Vollzug des göttlichen Wesens im Seelengrund bestimmt als alleiniges Bewegungsprinzip auch das Handeln des Menschen in der ihn umgebenden Welt. Jedes Tun, sowohl das von Eckhart in seinen äußerlichen Erscheinungsformen kritisierte Fasten, Beten oder Büßen als auch die Zubereitung einer einfachen Suppe, die Pflege Kranker, das Studium oder ein Predigerleben, ist hier als Tun aus Gottes Wirklichkeit verstanden. Das gilt auch für Formen äußerer Untätigkeit, die in Gelassenheit gelebt werden: Eckhart zöge es vor, wenn der Mensch in Nichtstun verharrte, anstatt die Gnade Gottes in äußerlicher Geschäftigkeit erzwingen zu wollen.

Die Gelassenheitslehre und die mit ihr verbundenen Konzepte geistiger Abgeschiedenheit, *lederecht* und Ruhe ermöglicht damit nicht zuletzt eine Umwertung herkömmlicher Unterscheidungen verschiedener Lebensformen. Bei Denkern wie Origenes, Augustinus oder Thomas von Aquin ist das kontemplative Tun als das entscheidende Moment geistlichen Lebens verstanden: Sei es in einer Hierarchie der Lebensformen oder einer gleichberechtigten Bewegung zwischen Lebensformen in der *vita mixta* – die Kontemplation ist es hier, die den Geistlichen mit der Wirklichkeit Gottes verbindet und den eigentlichen Gehalt religiösen Lebens ausmacht. Das äußere Handeln in der *vita activa* ist zwar als wichtige Ergänzung oder Ausdruck des in der Kontemplation Geschauten verstanden. Nie aber ist der Vollzug der göttlichen Wirklichkeit so eng gerade an Formen äußerer Tätigkeit gebunden wie im Verständnis Eckharts: Entscheidend für das Handeln des Menschen ist hier ein Handeln aus der genannten Einheit geistiger Tätigkeit in Gott in der Gelassenheit – ein Handeln, das sich aber dezidiert in allen Kontexten zu bewähren weiß. Selbst die von Eckhart wiederholt thematisierte Notwendigkeit einer ständigen Auseinandersetzung mit äußerlichen Bezügen ist so nicht eindeutig auf eine Welt des ‚Außen‘ zu beziehen, sondern meint die Auseinandersetzung des Menschen mit seiner kreatürlichen Bestimmtheit – in Bereichen körperlicher Gebrechen oder Lebensnotwendigkeiten ebenso wie im Bereich der eigenen Vorstellung, des Willens oder der emotionalen Bestimmtheit. Die Gelassenheit vollzieht sich dabei in der je neuen Gegenwart dieser Lebensbezüge des Menschen, der sich in der ihm eigenen, immer kreatürlichen Welt einer Haltung versichert, die sein ganzes Sein und Tun zu bestimmen weiß.

Die Wirklichkeit, die den Menschen in dieser Haltung erfüllt, ist eine Wirklichkeit, die in verschiedenen Texten Eckharts im Konzept der Ruhe Gottes und der Möglichkeit des Ruhens der menschlichen Seele in Gott gefasst ist. Zunächst

unabhängig von Darstellungen der verschiedenen Lebenskontexte des gelassenen Menschen, wie sie beispielsweise in den *Erfurter Reden* begegnen, ist im Konzept der Ruhe der für die Gelassenheitslehre zentrale Gedanke einer überzeitlichen Bewegung Gottes in geistiger Tätigkeit zum Ausdruck gebracht. Die Qualifikation des göttlichen Strebens nach Ruhe meint hier die Unbestimmtheit und Einfachheit des Wesens Gottes: Ruhe ist, wo keine kreatürliche Bestimmung mehr vorliegt. Weil Gott auch bei Eckhart wesentlich als überzeitlicher Vollzug des Geistigen bestimmt ist, ist eine solche Ruhe aber wesentlich Bewegung, sie ist stetige geistige Tätigkeit des ‚unbewegten Bewegers‘, die auch den göttlichen Seelengrund im Menschen erfüllt. Das Prinzip Gottes, diese überzeitliche Bewegung in geistiger Tätigkeit, das auch in verschiedenen Handlungskontexten des gelassenen Menschen dessen Tun bestimmt, ist also mit dieser Ruhe zu identifizieren. Wirkt der Mensch in der Haltung der Gelassenheit aus diesem Prinzip, so ist sein Handeln, sei es ein Tun in äußerer Tätigkeit oder Untätigkeit, immer ein Handeln in der Ruhe Gottes. Jedes ‚Streben‘ des Menschen nach Ruhe richtet sich dabei auf das im eigenen Seelengrund immer schon gegebene *wesen* und ist damit als ein überzeitliches, ziel- und richtungsloses ‚Streben‘ im Sinne der Gelassenheitslehre aufzufassen. Im Konzept der Ruhe werden damit die Überlegungen zur geistigen Abgeschiedenheit, Gelassenheit und radikalen Offenheit in *ledeheit* im Zusammenhang der Muße zusammengeführt, insofern in Darstellungen der Ruhe der Gedanke radikaler Unbestimmtheit mit dem einer überzeitlichen geistigen Tätigkeit eng geführt wird. In seinen Predigten entwirft Eckhart die Haltung der Gelassenheit als einen ‚Weg‘ in die Ruhe Gottes. Ein solcher ‚Weg‘, so macht nicht zuletzt die prominente Armutslehre des Dominikaners in der Predigt *Beati pauperes spiritu* (Q 52) deutlich, ist aber, den Bestimmungen der Gelassenheit entsprechend, als nicht konkret zu verortender ‚Raum‘ des Geistigen in Gott zu denken. Konkrete Vorstellungen oder Zielorientierungen, auch auf die positive Unbestimmtheit Gottes hin, müssen in der Haltung der Gelassenheit aufgegeben werden. Entscheidend ist das Einlassen des Menschen auf die Möglichkeit des radikal unbestimmten Vollzugs der göttlichen Wirklichkeit und damit ein Ergreifen der Möglichkeit der Muße geistiger Tätigkeit in Gelassenheit.

Die Konzepte der Abgeschiedenheit, Gelassenheit, *ledeheit* und Ruhe greifen in Eckharts Texten auf die skizzierte Weise eng ineinander, wenn es um die Frage der Verwirklichung einer solchen Muße im je eigenen Lebensvollzug geht. Insbesondere Martha und Maria handeln in ihrem Tun die Zusammenhänge auf intensive Weise aus: Martha ringt um das Seelenheil der Schwester, die sie in der Kontemplation verstrickt sieht. Obwohl in diesem Tun grundsätzlich positiv dargestellt, übersieht sie dabei die eigene menschliche Willensbestimmtheit, welche sich in der Sorge um die Schwester manifestiert, die es in der Gelassenheit aber gerade aufzugeben gilt. Martha ist zerstreut in die kreatürliche Vielfalt ihres Bemühens, um die Schwester ebenso wie um den Gast. Auch der ‚Weg‘ Marias

wird von Jesus hinterfragt, zugleich aber in seiner Berechtigung gekennzeichnet. Mit den Worten des Gottessohnes kann Martha erkennen, worauf es in der Gelassenheit auch für sie selbst ankommt: der Entfaltung des göttlichen Wirkens im eigenen Tun, sei dieses ein Tun der Aktion oder das Tun der Kontemplation, Raum zu geben und es so das eigene Handeln bestimmen zu lassen. In der Figur der vollkommenen Martha ebenso wie der vollkommenen Maria ist, weiterhin in zwei verschiedenen Lebensformen, aber auf der Grundlage *einer* Haltung der Gelassenheit, einer solchen Notwendigkeit Folge geleistet. Maria und Martha führen in ihrem Tun zunächst die Paradigmen der Abgeschiedenheit und *ledecheit* in der Abstandnahme von Willensorientierung und emotionaler Bindung eng. Zugleich geben sie der Ruhe im Vollzug der geistigen Wirklichkeit Gottes Raum und finden so, im Einlassen auf diese Wirklichkeit auch im eigenen Leben, zur Gelassenheit. Die Darstellung ihres Handelns aber hat exemplarischen Charakter. Maria und Martha sind demnach beide Exempla der Einheit geistig tätigen Lebens in Gelassenheit und als solche Paradigmen der Muße.

Weil es Eckhart nicht zuletzt um die Verortung der Muße im Leben der Menschen zu tun ist, werden in seinen Predigten und Traktaten die hier aufgerufenen semantischen Zusammenhänge anhand exemplarischer Darstellungen immer wieder verständlich gemacht. Die detailreichen Bezugnahmen der *Erfurter Reden* verhandeln die Bewegung des gelassenen Menschen in Kontexten geistiger Tätigkeit im äußeren Leben ebenso wie die Darstellung der Heiligen Elisabeth von Thüringen die Grundlegung eines tugendhaften Handelns in der Welt in der Haltung der Gelassenheit exemplifiziert. Eckharts Beispiele sind häufig eng an der ihn umgebenden Welt religiösen Lebens orientiert, und sie spielen in der oben angedeuteten Weise die Möglichkeit der Gelassenheit konsequent zurück in diese Welt. Die Darstellung der Figur Elisabeths, so hatte es die Untersuchung der Predigt *Consideravit semitas domus suae* (Q 32) erwiesen, nutzt die mit dem Bezug auf die Tagesheiligen gegebene Gelegenheit, das karitative Tun Elisabeths aus einer neuen Perspektive verständlich zu machen. Trotz Eckharts Forderung nach einer geistigen Abstandnahme zur Welt ist hier die tätige Auseinandersetzung mit eben dieser Welt besonders stark gemacht. Elisabeths Darstellung als Exemplum der Tätigkeit, ihre Bezeichnung als *nicht müezic*, lässt sie in der Predigt zum Entwurf eines Verhaltens werden, das äußere und geistige Tätigkeit als integralen Zusammenhang lebt. Elisabeth ist äußerlich tätig, ihr Tun bestimmt sie aber lediglich als Figur der Gelassenheit, weil es aus der geistigen Bewegung Gottes im Seelengrund entspringt. Mit ‚Haus‘ und *stige* Elisabeths ist auf Bezeichnungen der äußeren Lebenswelt rekurriert, die Haltung der Gelassenheit aber qualifiziert den konkreten Ort als ‚Haus Gottes‘ im Seelengrund, von dem aus Elisabeth in die Welt geht. Dies ist ein erstes Beispiel dafür, wie sich die Darstellung der handelnden Figuren mit der Darstellung von Räumen der Muße verbindet.

Die Predigt *Intravit Iesus in templum* (Q 1) ist dagegen zentral auf die Darstellung der *ledecheit* des Seelengrundes hin orientiert. Sie übt aus dieser Motivation heraus deutlich Kritik am äußeren Tun der Kaufleute und Händler, die Jesus im Tempel Jerusalems antrifft und vertreibt. Im Licht der Darstellungen in den Predigten Q 32 und Q 86 wird in diesem Text dabei besonders deutlich, inwiefern auch Bereiche religiösen Lebens vom Vollzug der göttlichen Wirklichkeit in Gelassenheit abhängen: Verschiedene Bewegungen der handelnden Figuren im Tempel, der allegorisch die menschliche Seele versinnbildlicht, machen erneut deutlich, inwiefern es der Aufgabe äußerlicher Bestimmungen bedarf, um für die Entfaltung des göttlichen Wirkens frei zu sein. Die Vertreibung der Kaufleute aus dem Tempel und der Eingang Gottes in den ‚Raum‘ des Geistigen markieren die Bezüge, in denen sich der Mensch in Gelassenheit bewegt. Auf der Grundlage einer Darstellung der geistigen Tätigkeit in *ledecheit* bewährt sich die Erfülltheit durch die göttliche Wirklichkeit im unbestimmten ‚Raum‘ des Geistigen, ausgehend vom konkreten Ort des Gotteshauses. Die Gelassenheit wird so von Eckhart in der Darstellung des konkreten Ortes und der räumlichen Bewegung von Mensch und göttlicher Tätigkeit als Möglichkeit der Transgression weltlicher und geistlicher Kontexte aufgewiesen, die gerade in ihrem inhärenten Zusammenhang zur eigenen Wirklichkeit finden.

Eckharts Darstellungen der Muße geistiger Tätigkeit entfalten so ein Verständnis religiösen Lebens, das weit über bisherige Bestimmungen christlicher Lebensformen hinausgeht. Zuschreibungen eines ‚tugendhaften‘ Verhaltens, zu begrüßender Tätigkeiten oder abzulehnender Untätigkeit werden hinterfragt und als irrelevant bezeichnet. Der Mensch bemüht sich für Eckhart um Gelassenheit nicht nur im Geistigen, aber auch nicht allein in jenen äußeren Kontexten, für die Aristoteles noch sagte, dass der Mensch ‚Krieg‘ führe, um in Muße zu leben. Mit Eckharts Lehre ist ein geistig tätiges Leben in radikaler Offenheit und Erfülltheit angesprochen, das sich gerade im Zusammenhang äußeren und geistigen Tuns realisiert und immer anders aktualisiert. Es sind besonders die in den Predigten dargestellten Räume und die in ihnen agierenden Figuren eines solchen veränderten Mußeverständnisses, deren Spezifika den besonderen Gehalt der Lehre Eckharts vermitteln: die Abstandnahme der Figuren von jedem äußerlich zielorientierten Streben, die Darstellung ihrer transgressiven Bewegung in ‚Räumen‘ des Unbestimmten und damit der Vollzug christlichen Lebens aus der geistigen Tätigkeit, das eine regelhafte Festschreibung jederzeit übersteigt. Diese Darstellung von Figuren der Muße und ihres Handelns in Muße sowie die Darstellung von Mußeräumen als Freiräume der Entfaltung göttlichen Wirkens sind es zunächst, die in den Texten jeweils im Einzelfall der Darstellung anschaulich werden lassen, worum es Eckhart zu tun ist. Darüber hinaus ist es der semantische Zusammenhang des ‚Feldes‘ der Muße geistiger Tätigkeit, der in den einzelnen Paradigmen immer neu aufgerufen, verhandelt und hinsichtlich seiner begrifflichen und konzeptuellen Grenzen hinterfragt wird.

Die am Beginn dieser Untersuchung angeführten Überlegungen zur Figur des nach Gelassenheit strebenden Dieners in Heinrich Seuses um 1362 fertig gestellter *Vita*² und die dortige Formulierung der *ledig müssekeit* schließen an eben diesen Zusammenhang und seine Verhandlung bei Eckhart an. Was Eckhart in Figuren wie Elisabeth oder Maria und Martha in einer Darstellung des transgressiven Charakters der Muße entwirft, ist bei Seuse, wie eingangs gezeigt, im kalkulierten Missverständnis und der Darstellung des ‚Weges‘ des Dieners in die Gelassenheit exemplarisch umgesetzt. Der Diener ist in seinen Aussagen zunächst geleitet von einem deutlichen Missverstehen der Gelassenheitslehre. Statt sich dem Willen Gottes in einer Haltung radikaler *ledecheit* zu öffnen, will sich der Diener einem Leben im Müßiggang hingeben. Äußerliche Versuche, in die Einheit mit Gott zu gelangen, werden mit Erleichterung aufgegeben, die Konsequenz aber ist nicht die, die der Jünger in seiner Lehre gemeint hatte: Den Diener reizt die Aussicht eines Lebens in *gemach* und äußerlicher Ruhe, in körperlichem Wohlergehen und oberflächlicher Zufriedenheit.

Das Aufgreifen der Darstellung Eckharts ist bei Seuse nicht zuletzt wiederum mit Semantisierungsprozessen der einschlägigen Termini verbunden. Während Eckhart seine Kritik an Formen äußerlicher Tugendübung beispielsweise in seiner Auslegung der Vertreibung der Kaufleute oder in Bezugnahmen auf konkrete Orte religiösen Lebens in den *Erfurter Reden* thematisiert, verhandelt Seuse die verschiedenen Perspektiven der Gelassenheitslehre und damit eines Verständnisses christlichen Lebens als Leben in der Muße geistiger Tätigkeit auch auf der Ebene der von ihm verwendeten Bezeichnungen. Mit der Bezugnahme des Dieners auf *buwen* und *unmüssiges werk*, auf *ein müssig und ein fries leben*, auf *gemach* und *ruowe*, thematisiert Seuses Darstellung zunächst den Bereich äußeren Bemühens, der äußeren wie geistigen Tätigkeit, aber auch der äußeren Untätigkeit, der Ungebundenheit und des Müßiggangs. Im Hinweis des Jünglings auf die notwendige Haltung der *ledig müssekeit* ist zudem kalkuliert missverständlich sowohl auf den Bereich untätigen Müßigganges als auch auf die Möglichkeit geistiger Tätigkeit in Offenheit Bezug genommen. Mit der Darstellung des ‚Weges‘ des Dieners in Gelassenheit bindet Seuse dann jene Paradigmen in einem konzentrierten Dialog zusammen, die bei Eckhart ebenfalls im Zusammenhang der Gelassenheitslehre begegnen. Anhand der Formulierung *ledig müssekeit* ist dabei in den Worten von Diener und Jüngling eindeutig auf Fragen des Müßigganges und der Muße verwiesen. Seuse verhandelt so die Frage nach dem Sinn äußerer wie geistiger Untätigkeit, macht aber auch auf die positive Möglichkeit der Muße aufmerksam, wenn er *ledig* und *müssekeit* im Kontext der Darstellung der *Vita* als dezidiert positive Bestimmungen des gelassenen Lebens erkennen lässt: Der ‚Weg‘ des Dieners zur Gelassenheit ist ein ‚Weg‘ der *ledig müssekeit*,

² Vgl. Alois Maria Haas/Kurt Ruh, „Seuse, Heinrich“, VL 8, Berlin/New York 1992, 1109–1129, hier 1114.

die eine intensive, geistig tätige Auseinandersetzung mit den Kontexten des religiösen Lebens, im Äußeren wie Geistigen, erfordert. Anhand der Darstellung der missverständlichen Aussagen des Dieners, anhand der Semantisierung der Termini *ledig* und *müssekeit* in ihrer Verbindung und schließlich anhand der Bewegung in Gelassenheit in der Darstellung des ‚Weges‘ des Dieners ist die Muße bei Seuse wie in den Überlegungen Eckharts als Möglichkeit geistigen Lebens in verschiedenen Kontexten verständlich gemacht. Die Differenz zwischen Formen des Müßiggangs und einem Handeln in Muße liegt dabei in der Haltung der Gelassenheit, die sich immer neu in der Welt bewährt. Das Leben des gelassenen Menschen bleibt aber, wie die Darstellung der missverständlichen Äußerungen von Diener und Jüngling deutlich macht, ein Leben, das all diese Formen kennt und sich auch als Leben in Muße immer neu etablieren muss.

Seuses Darstellung der *ledig müssekeit* bleibt dabei nicht auf Bestimmungen menschlichen Lebens beschränkt. Den Überlegungen Eckharts entsprechend, der die Einheit von Gott und Mensch im Vollzug der geistigen Tätigkeit aufgewiesen hatte, wendet auch Seuse seine Darstellung der Muße zu einer Bestimmung des göttlichen Wesens. Im zweiten Teil der *Vita*, dessen Darstellung sich auf die Figur der Elsbeth Stigel stützt, ist zunächst noch einmal auf den gelassenen Menschen Bezug genommen, der sich aus einer Haltung positiver Offenheit und Muße auf die Wirklichkeit Gottes bezieht. *Ein sôlicher edelr mensch, heißt es hier, der nimet war mit einvaltiger müssekeit dez sinnerichen wortes, daz der ewig sun sprach an dem ewangelio: „wa ich bin, da sol och min diener sin.“*³ Schließlich nimmt Seuses Darstellung aber mit dem gleichen Vokabular auch explizit Bezug auf den Vollzug der göttlichen Bewegung in Ruhe. Die Einheit Gottes wird hier als *vinster stillheit* und *müssigú mussekeit* gefasst, die keiner zu erfassen in der Lage sei, der nicht eins mit dem Vollzug der göttlichen Wirklichkeit ist. Aus der Ruhe dieser mußevollen Bewegung Gottes speise sich eine ‚rechte Freiheit‘⁴:

*Disú blossú einikeit ist ein vinster stillheit und ein müssigú mussekeit, die nieman kan verstan wan der, in den da lúhtet dú einikeit mit ir selbsheit. Uss der stillen müssikeit lúhtet rehtú friiheit ane alle bossheit, wan dú gebirt sich in entwordenr widergebornheit.*⁵

³ Seuse, *Vita* LII; 184,11–13.

⁴ Vgl. die Übersetzung Georg Hofmanns in Seuse, *Deutsche mystische Schriften*, 203: „Diese lautere Einheit ist eine dunkle Stille, eine ruhevolle Geruhsamkeit, die niemand verstehen kann als der, in den die Einheit mit ihrem eigenen Sein leuchtet. Aus der stillen Ruhe leuchtet rechte Freiheit ohne jegliches böse Denken und Handeln, denn solche Ruhe gebiert sich selbst aus der Entäußerung (des eigenen Selbst)“.

⁵ Seuse, *Vita* LII; 186,11–13. Vgl. zur Herkunft dieser Textstelle aus einem Kommentar zum Gedicht *Vom Überschall* Hasebrink, „Zwischen Skandalisierung und Auratisierung“, 129; Bezug nehmend auf Judith Theben, *Die mystische Lyrik des 14. und 15. Jahrhunderts. Untersuchungen – Texte – Repertorium*, Berlin 2010, 156–171, hier 160.

Die göttliche Geburt vollzieht sich auch hier in einem ‚Raum‘ der Unbestimmtheit, der als Möglichkeitsraum der überzeitlichen Bewegung in Ruhe gefasst ist. Mit den Bestimmungen der wesentlichen Einfachheit Gottes und der Ruhe führt Seuse außerdem jene Bezeichnung eng, die zuvor die Gelassenheit des Menschen gefasst hatte: Das göttliche, einfache, ruhende Wesen geistiger Tätigkeit ist beschrieben als Wesen der *mussekeit*. Anders als in der Darstellung der Gelassenheit des Menschen ergänzt Seuse die Bezeichnung hier aber nicht um den Zusatz der *ledeheit*, sondern formuliert bewusst tautologisch, um den reinen Mußevollzug in der göttlichen Wirklichkeit erkennen zu lassen: Gottes Einheit ist *mússigú mussekeit*.

Dass Seuse hier, ganz im Sinne der Lehre der Einheit von Mensch und Gott in der Gelassenheit, die Beschreibung des Dieners auf Gott selbst überträgt, hat zuletzt Susanne Bernhardt gesehen: „Nun ist es“, so führt sie in ihrer Untersuchung zur *Figur im Vollzug* aus, „Gott selbst, der aus der Perspektive des gelassenen Menschen als *mússig* wahrgenommen wird.“⁶ Auch die Semantisierung des Terminus, die mit dieser Verwendung einhergeht, vollzieht Bernhardt treffend nach, ist doch über das göttliche Wesen mit seiner Benennung als *mússigú mussekeit* mitnichten eine negative Aussage im Sinne lasterhaften Müßigganges zu treffen. Bernhardt formuliert: „Aus dieser Interpretation scheint die Spannung, die gerade das Wort *mússig* mit sich führt, ausgeblendet.“⁷ Was in der Verbindung der *ledig mússekeit* noch aus der Darstellung der Entwicklung des Dieners als positive Bezeichnung erklärt werden musste, erweist sich in der Bestimmung göttlicher Muße bereits als eindeutig positive Bezeichnung ‚tätiger Untätigkeit‘. Eine solche, veränderte Semantik von *mússekeit* als mußevollem Vollzug göttlichen Wirkens wird von Seuse wiederum in der Darstellung des Figurenhandelns aufgegriffen. „Im Gegensatz zum 19. Kapitel, in dem die Ausführungen der komplexen Terminologie immer wieder durch das Missverstehen des Dieners unterbrochen wurden“, so kommentiert ebenfalls Bernhardt die Machart des Textes, „bleibt die Figur hier stumm. Der Diener, der zu den gelassenen Menschen zählt, ist in den Vollzug der Offenbarung hineingenommen. Nachdem er mit Christus gestorben ist, kann er in der Offenbarung performativ ‚entsinken‘ und in der Gottesrede überformt werden.“⁸ In der Parallelisierung der eng verwandten Formulierungen *ledig mússekeit* sowie *mússigú mussekeit* ist die Konsequenz einer solchen Überformung zur Sprache gebracht: Mensch und Gott sind auch bei Seuse im Vollzug der Bewegung Gottes wesentlich eins, und was sie eint, ist ihr aus der Haltung radikaler Offenheit und geistiger Tätigkeit bestimmtes Wesen, das als Wesen der Muße verstanden ist. Die Verhandlung von Fragen äußerer Tä-

⁶ Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 226.

⁷ Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 226.

⁸ Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 226.

tigkeit und Untätigkeit wird angesichts der Perspektive eines gelassenen Lebens in solcher Muße damit auch bei Seuse irrelevant.

Was Seuse und vor ihm Eckhart in paradigmatischen Darstellungen zum Ausdruck bringen, ist schließlich Thema weiterer Texte aus dem Bereich der mystischen Literatur. Die Positionen Eckharts können nicht unkommentiert bleiben und werden so vielfach aufgegriffen. Neben der Darstellung Seuses finden sich Bezugnahmen beispielsweise in Predigten Johannes Taulers (1300–1361) oder im *Buch von geistiger Armut*, einem Text, dessen Autorschaft und Datierung unklar ist, für den aber ebenfalls von einer Entstehung in dominikanischem Umfeld ausgegangen werden kann.⁹

Johannes Tauler thematisiert die Frage der Muße in einer Predigt zum Epiphaniastag, dem Text *An dem zwölften tage von drien mirren* (Vetter 3). Hier heißt es:

*Sunder etliche lúte engnúget nüt an der mirren die in Got git, sú wellent ir ouch me uf sich laden und machent böse houbet und krancke fantasien und hant lange gelitten und vile und túnt den dingen nit reht, und wurt wenig genaden darus und verblibent rechte, wanne sú buwent uf ir eigen ufsetze, es si in penitencien oder abstinencien oder si gebet oder andaht, iemer mús Got irre müsse beiten, bitze das sú daz ire getúnt, do enwurt nüt us.*¹⁰

Taulers Ausführungen sind ganz im Sinne der Gelassenheitslehre Eckharts zu verstehen, richtet sich die Kritik doch auch hier auf das Problem menschlichen Eigenwillens und die Bestimmtheit durch Vorstellungen von ‚Wegen‘ zum Erlangen der göttlichen Gnade. Gebet, Kontemplation oder ein Leben in Askese sind auch in der Darstellung dieser Predigt nur dann als Formen christlichen Lebens verstanden, wenn sie in der Haltung der Gelassenheit geübt werden. Tauler beklagt, dass den Menschen ein vertrauensvolles Einlassen auf die Wirklichkeit Gottes nicht genüge. Immer, so der Prediger, müsse es Gott sein, der den Menschen einen Zugang zu einer Haltung der Muße eröffne, damit diese ihr Wirken aus Gott in der Weise der Gelassenheit zu vollziehen in der Lage seien.

Auch für Tauler liegt die Möglichkeit eines ‚Weges‘ in die Gelassenheit dabei zunächst in der tätigen Auseinandersetzung des Menschen mit seinen äußeren Bezügen begründet. Von den genannten eigenen Vorstellungen und Zielen sowie konkreten materiellen Bindungen müsse unter Einsatz eigenen Fleißes Abstand genommen werden. Tauler führt aus: *Alle die ding mússent dir also bitter werden also der lust waz, daz ie sin mús. Do gehört ein gros sin und ein behender flis zú.*¹¹

⁹ Vgl. Johannes Auer, „Das Buch von geistlicher Armut“, VL 1, Berlin/New York 1978, 1082–1085, hier 1083.

¹⁰ Johannes Tauler, *In epyphania. An dem zwölften tage*. Der Text wird zitiert nach der Ausgabe *Die Predigten Taulers*, aus d. Engelberger u. d. Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften d. ehem. Straßburger Handschriften hg. v. Ferdinand Vetter, Nachdr. d. 2. Aufl. Berlin/Zürich/Dublin 1968, Hildesheim 2000 (im Folgenden unter Angabe der Predigt- und Seitenzahl: Vetter), 18–19.

¹¹ Tauler, *In epyphania. An dem zwölften tage*, Vetter 3, 17.

Ähnlich wie Eckhart, der in den *Erfurter Reden* davon abgeraten hatte, den Geist in einem festgefahrenen Weltverständnis dem Müßiggang anheim fallen zu lassen,¹² warnt auch Tauler davor, sich einem solch tätigen Bemühen zu entziehen. Bei der Gelassenheit, so macht Tauler deutlich und entspricht damit in besonderer Weise den Darstellungen Eckharts und Seuses, handelt es sich nicht um die Möglichkeit eines Lebens in Untätigkeit, sondern um eine Haltung eminenter Tätigkeit in der radikalen Offenheit der geistigen Perspektivnahme. Die äußeren Bezüge des Menschen, hier aufgerufen in dessen kreatürlichen Leiden, verleiteten diesen zur ‚Trägheit‘ und ‚Unachtsamkeit‘¹³:

*Ouch das man dis nüt war ennimmet, daz ist also wunderlichen schedeliche, den schaden enmag nieman volle klagen, in welicher minnen die mirre Got git; und lot man daz hingen in einer slafheit und in unahten und entwurt nüt darus, so kumment soliche ðch: ‚herre, ich bin so dürre und so vinster von innan‘.*¹⁴

Gegenüber einer Gebundenheit des Menschen in solcher *slafheit und in unahten* ist es dann auch hier die rege Tätigkeit des menschlichen Geistes, die diesen zur Einheit mit Gott führt. Tauler führt zunächst als Kontrastfolie über die Möglichkeiten gelassener Menschen aus:

*Die andern die tastent die indewendige mirre an mit irre naturlichen behendekeit und brechent sich uz diseme getrenge, daz enist mit vernunftigen bilden, und engont dicke einvaltige lüte snellicher zú wanne die mit den vernunftigen grossen dingen, wanne die einvaltigen volgent Gotte einvaltecliche, sú enwissent nit anders. Sunder entruwen volgetent die vernunftigen und liessent sich ime alleine, sú kement vil edeler und wunnenklicher in, wanne ir vernunft dienet in zú allen dingen minnenklich.*¹⁵

Wie Eckhart macht Tauler hier den Vollzug der geistigen Tätigkeit im Menschen stark. Er belegt den Zusammenhang mit einer Formulierung, die an die Darstellung der naturhaften Bewegung Gottes in Eckharts Predigt Q 60 erinnert: Mit Hilfe ihrer *naturlichen behendekeit* gelingt es dem Menschen für Tauler, zur Einheit in Gott zu finden. Die Möglichkeit der Erfülltheit des Menschen aus der göttlichen Wirklichkeit in dieser Einheit illustriert Tauler schließlich in einer anderen Predigt anhand der Allegorie eines Baumes, der aus dem Grund der Gelassenheit im Geist des Menschen emporwächst. In dem Text *Qui michi ministrat, me sequatur* (Vetter Nr. 77) heißt es:

¹² Vgl. die Formulierung in RdU 8, DW V, 212: *Der mensche ensol ouch niemer dehein werk sô wol genemen noch rehte getuon, daz er iemer sô vri sol werden in den werken oder ze sicher, daz sîn vernunft iemer müezic sol werden oder geslâfen*. Vgl. die Ausführungen in Kapitel I, 4.

¹³ So die Übersetzung Georg Hofmanns in der Ausgabe Johannes Tauler, *Predigten. Vollständige Ausgabe*, übertr. u. hg. v. Georg Hofmann, 4. unverä. Aufl., Einsiedeln 2007, 32.

¹⁴ Tauler, *In epyphania. An dem zwölften tage*, Vetter 3, 19.

¹⁵ Tauler, *In epyphania. An dem zwölften tage*, Vetter 3, 19.

*Do in deme grunde der innewendikeit do wehsset diser boum heruss mit allen sinen zwi-
gen und mit allen sinen fruhten; wenne von innewendiger zûgekerter lidekeit do wurt dem
menschen entdeckt und zû bekennende geben weg und wise zû Gotte, und werdent erkant
die wege und wise Gottes zû dem menschen, und ie me dis ist, ie klorer und ie worer dise
wege bekant werdent, und wo der mensche daz bevindet an ime selber oder an eime andern,
das ime dis gebristet, do sol er wissen, das ime dis weges gebrosten ist, das man ime nût zit
noch stat noch mûsse gegeben hat.¹⁶*

Was die Haltung der Gelassenheit auszeichnet, ist hier, zunächst wiederum ganz den paradigmatischen Konzepten Eckharts entsprechend, aus der *ledecheit* geistiger Abgeschiedenheit bestimmt. Die göttliche Wirklichkeit entfaltet sich – wie in der räumlichen Darstellung des Wachstums des Baumes – im Seelengrund, der aus der Unbestimmtheit des menschlichen Geistes zum Vollzug dieser Wirklichkeit befähigt ist. Sei einem Menschen ein solcher Vollzug aber nicht möglich, so fehle es ihm an der notwendigen Gelegenheit, die Tauler hier als günstigen Zeitpunkt und konkreten Ort, mit der Bezeichnung der *mûsse* aber auch als Freiraum geistigen Lebens benennt.

Schließlich widmet sich das *Buch von geistiger Armut* der Frage nach der Möglichkeit eines tugendhaften Verhaltens des Menschen in der Welt. Die Ausführungen hier lesen sich wie eine direkte Antwort auf Eckharts Darstellung der Figuren Maria und Martha. Ebenso wie Eckharts Predigt Q 86 behandelt der Text die Frage nach dem Verhältnis christlicher Lebensformen. Marthas äußere Tätigkeit wird hier aber gegenüber dem kontemplativen Leben Marias abgewertet. Der auch für die Darstellungen Eckharts zentrale Begriff der *ledecheit* ist als Freiheit von äußerem Tun, nicht als Bestimmung geistiger Offenheit verstanden. Im *Buch von geistiger Armut* heißt es so über Menschen, die sich Kontexten äußerer Tätigkeit entzogen haben:

*Aber die aller zitlicher dinge ledig sint und nit habent daz sie irem ebenmenschen zû helf
koment, die sint ouch des usserlichen werckes ledig, und die ledikeit ist vil edeler wan die
unmûssekeit mit der creatures, wan unser herre rûmet Maria magdalena mûssekeit vil
me, wan Marthen unmûssekeit.¹⁷*

¹⁶ Tauler, *Qui michi ministrat, me sequatur*, Vetter 77, 416. Vgl. zu einer Darstellung in Q 16 A, hier des Wachsens eines Zweiges, der dem Baum, dem er entspringt, gleich ist, Hasebrink, „Das Predigtverfahren Meister Eckharts“, 159; Bezug nehmend auf DW I, 259: „In der Predigt *Quasi vas auri solidum* (Q 16a) wird das univoke Korrelationsverhältnis durch ein naturkundliches Gleichnis illustriert: Baum und Zweig, der aus ihm sprießt, sind beide nach *name* und *wesen* eins. Und: Das, was herausgeht, ist das, was darin bleibt, und das, was darin bleibt, ist das, was herausgeht. Der Zweig ist Ausdruck seiner selbst [...]. Schon terminologisch wird auf Univozität (Gleichnamigkeit) verwiesen; zusätzlich wird die Immanenz der beiden Relata im jeweils anderen und die Hervorbringung als Selbstvermittlung eingebracht.“

¹⁷ *Das Buch von geistlicher Armuth, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi*, unter Grundlegung der ältesten der bis jetzt bekannten Handschriften zum ersten Male vollst. hg. v. Heinrich Seuse Denifle, München 1877, 113.

Auch in dieser Darstellung ist die *ledeheit*, obwohl im Sinne der Freiheit von äußerlichen Bindungen verstanden, als zentrale Grundlage der Einheit mit Gott gefasst. Gott, so ist im Text ausgeführt, ziehe jene Menschen vor, die nicht in äußere Tätigkeiten eingebunden seien. Die Figuren Marias und Marthas dienen hier als Beleg für die Ausführungen: Gott ziehe Maria, die in äußerlicher Untätigkeit lebt, der äußerlich tätigen Martha vor.

Von besonderem Interesse ist dabei zunächst die Umwertung des Verhältnisses der Schwestern gegenüber den Ausführungen Eckharts. Nicht weniger interessant ist aber auch die positive Semantisierung jener Bezeichnung, die bereits bei Seuse als Bezeichnung der Gelassenheit begegnete. Im *Buch von geistiger Armut* heißt es, Gott begrüße die *müssekeit* Marias, während die *unmüssekeit* Marthas abzulehnen sei. Das weist wieder auf eine veränderte Semantik von Muße-Bezeichnungen hin: Wenn mit dem Terminus der *müssekeit* an anderer Stelle die Bedeutung lasterhaften Müßigganges aufgerufen war und noch Eckhart ein Exemplum der Muße geistiger Tätigkeit, Elisabeth, im positiven Sinne als *niht müezic* eingeführt hatte, so wird demnach im *Buch von geistiger Armut* die *unmüssekeit* gegenüber der *müssekeit* abgewertet. Dieser deutliche Unterschied in der Semantisierung der Bezeichnungen ist im *Buch von geistiger Armut* zunächst dem unterschiedlichen Gehalt der vermittelten Aussage geschuldet. Während es Eckhart besonders um die Frage geistiger Tätigkeit zu tun ist, auf deren Grundlage sich der gelassene Mensch in der Welt zu bewähren weiß, grenzt sich das *Buch von geistiger Armut* in erster Linie von äußerlichen Bezügen und Tätigkeiten des Menschen ab. Damit bleibt die Aussage des Textes aber mit den Überlegungen Eckharts vergleichbar: Es gilt auch hier, sich von äußeren Bezugnahmen wie Tätigkeiten zu lösen, um zu *ledeheit* anstelle äußerer Geschäftigkeit zu finden. Eine solche Geschäftigkeit aber ist auch in den vielen kritischen Passagen in Eckharts Texten gemeint, wenn ein zielgerichtetes Streben, das Handeln und Feilschen um Gott, in Frage gestellt wird. Auch Eckhart lehnt in solchem Sinne die im *Buch von geistiger Armut* aufgerufene *unmüssekeit* ab. Dennoch ist es dem *Buch von geistiger Armut*, das lässt nicht zuletzt der Bezug auf die traditionsreichen Figuren Maria und Martha vermuten, um ein anderes Verständnis geistlichen Lebens zu tun, als dies für die Texte Eckharts nachvollzogen werden konnte. Zwar wird die Bezeichnung der *müssekeit* in ihrer positiven Semantik aufgerufen, der mit ihr verbundene Begriff von Muße aber ist auf den Bereich äußerer Untätigkeit und mithin auf die kontemplative Lebensform verengt.

Mit den Texten Seuses, Taulers und des *Buches von geistiger Armut* sind nur drei Beispiele mystischer Literatur aufgerufen, die aber bereits erkennen lassen, welche weitreichenden Konsequenzen die paradigmatischen Darstellungen Eckharts sowohl für einen Begriff von Muße als auch für die Semantisierung einzelner Bezeichnungen aus dem semantischen ‚Feld‘ der Muße geistiger Tätigkeit haben. Was Eckhart anhand von paradigmatischen Bezeichnungen und Kon-

zepten der Muße, aber auch in der Darstellung von exemplarischem Figurenhandeln in besonderen Räumen der Muße aufweist, wird in diesen Texten aufgenommen, anhand nicht weniger komplexer Darstellungen zu vermitteln gesucht und kontrovers diskutiert. Aus den Zeugen eines solchen Diskurses wird deutlich, welch enormes kritisches Potential Eckharts Überlegungen tragen, diskutieren Eckharts Predigten sowie die nachfolgenden Texte doch wesentliche Bereiche menschlichen Handelns und christlichen Selbstverständnisses auf ganz eigene Weise. Eckharts Position zur Frage der Tugendhaftigkeit setzt sich in augenfälliger Weise von anderen Konzeptionen ab: Wie in der Untersuchung von Exempla und Räumen der Muße in Eckharts Texten gezeigt werden konnte, führen Eckharts Darstellungen von Bewegungen in einem Freiraum geistiger Abgeschiedenheit und *ledeheit* in den ‚Räumen‘ geistiger Tätigkeit die ‚Grenzen‘ bisheriger Bestimmungen christlicher Lebensentwürfe vor. In der wiederholten Überschreitung dieser ‚Grenzen‘, im Spiel der handelnden Figuren mit den bestehenden Setzungen, hin zu einer Einheit christlichen Lebens in Gelassenheit, werden in den Predigten und Traktaten Eckharts bestehende Institutionen und Formen religiösen Lebens hinterfragt. Im Kontrast entwirft Eckhart die Möglichkeit einer radikalen Freiwerdung vom Kreatürlichen im Einlassen allein auf die Wirklichkeit Gottes, die sich als Freiheit auch des religiösen Lebens realisiert. Die von Eckhart stark gemachte Bewegung in Abgeschiedenheit und Gelassenheit eröffnet den genannten ‚Raum‘ geistiger Tätigkeit, der einen Vollzug christlichen Lebens erst eigentlich ermöglicht, indem er ihn unabhängig sein lässt von konkreten Orten, Handlungen oder Lebensformen. Obwohl ein solcher Vollzug individuelle Bestimmungen menschlichen Lebens gerade übersteigt, handelt es sich bei der von Eckhart entworfenen Bewegung des Menschen in Abgeschiedenheit, *ledeheit* und Ruhe um eine jeweils eigene Bewegung in Gelassenheit. Es gilt, den jeweils eigenen ‚Weg‘ in das ‚Zuhause‘ in Gott zu gehen und so die Möglichkeit eines Lebens in der radikalen Offenheit und Erfülltheit der Muße zu ergreifen.

VI Verzeichnis der verwendeten Siglen

- BMZ *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1854–1866, mit e. Vorw. u. e. zusammengefassten Quellenverz. v. Eberhard Nellmann sowie e. alphabet. Index v. Erwin Koller hg. v. Georg Friedrich Benecke, Wilhelm Müller und Friedrich Zarncke, Stuttgart 1990, 4 Bde.
- Deutsches Wörterbuch Duden Jacob Grimm/Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, fotomech. Nachdr. der Erstausg. 1885–1984, München 1984.
Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in zehn Bänden, hg. v. Wissenschaftlichen Rat der Dudenredaktion, 3., völlig neu bearb. und erw. Aufl., Mannheim/Leipzig/Wien u. a. 1999.
- DW Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, hg. v. Josef Quint, Georg Steer, Loris Sturlese u. a., 5 Bde., Stuttgart 1958 ff.
- EW Meister Eckhart, *Werke*, hg. und komm. v. Niklaus Largier, Frankfurt a. M. 2008, 2 Bde.
- GA Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M. 1978 ff., 97 Bde.
- HWPh *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, völlig Neubearb. Ausg. d. *Wörterbuchs der philosophischen Begriffe* von Rudolf Eisler, unter Mitw. v. mehr als 1200 Fachgelehrten hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel/Darmstadt 1971–2007.
- LE *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, hg. von Georg Steer und Loris Sturlese, Stuttgart 1998 ff.
- Lexer *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, hg. v. Matthias Lexer, reprogr. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1872, Stuttgart 1992, 3 Bde.
- LMA *Lexikon des Mittelalters*, hg. von Robert-Henri Bautier, Robert Auty und Norbert Angermann, München/Zürich beziehungsweise Stuttgart, 1989–1999.
- LW Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke*, hg. v. Josef Quint, Georg Steer, Loris Sturlese u. a., Stuttgart 1958 ff., 6 Bde.
- OLG *Oxford Latin Dictionary*, hg. v. Peter Glare, 2. Aufl., Oxford 2012, 2 Bde.
- PBB *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, hg. von Ulrike Demske, Susanne Köbele, Jens Haustein u. a., Berlin 1874 ff. (zuvor *Pauls und Braunes Beiträge*).
- PF Franz Pfeiffer (Hg.), *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Bd. II: *Meister Eckhart. Predigten und Traktate*, Aalen 1962 (Neudruck der Ausg. 1857).

- Poetica *Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft*, hg. v. Andreas Kablitz, Andreas Höfele, Beate Kellner u. a., Paderborn/München 1967 ff.
- RdU Meister Eckhart, *Rede der unterscheidung*, in: Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, Bd. V, hg. und übers. v. Josef Quint, Stuttgart 1963.
- Reallexikon *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*, gem. mit Harald Fricke, Klaus Grubmüller und Jan-Dirk Müller hg. v. Klaus Weimar, 3. Aufl., Berlin/New York 2007.
- SW Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1990–1999.
- STh Thomas von Aquin, *Die deutsche Thomas-Ausgabe (Summa theologica)*, übers. v. Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands u. Österreichs, vollst., ungekürzte dt.-lat. Ausg., hg. v. Katholischen Akademikerverband, Salzburg/Leipzig (Graz/Wien/Köln), 1933 ff.
- Vetter *Die Predigten Taulers*, aus d. Engelberger u. d. Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften d. ehem. Straßburger Handschriften hg. v. Ferdinand Vetter, Nachdr. d. 2. Aufl., Berlin/Zürich/Dublin 1968, Hildesheim 2000.
- VL *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, begr. v. Wolfgang Stammler, fortgef. v. Karl Langosch, 2., völlig neu bearb. Aufl., hg. v. Kurt Ruh/Gundolf Keil/Werner Schröder u. a., Berlin/New York 1978–2008, 14 Bde.
- ZfdA *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, hg. von Jürgen Wolf, Stuttgart 1841 ff. (zuvor *Zeitschrift für deutsches Altertum* u. a.)
- ZfdPh *Zeitschrift für deutsche Philologie*, hg. v. Norbert Otto Eke, Udo Friedrich, Eva Geulen u. a., Berlin/Bielefeld/München 1954 ff.

VII Literaturverzeichnis

VII.1 Handschriften

Nürnberg, Stadtbibl., Cod. Cent. VI, 55.
Universitätsbibliothek Frankfurt a. M., MS Praed. 159.
Staatsbibliothek München, Cgm 4482.

VII.2 Textausgaben

- Agamben, Giorgio, „Was ist ein Paradigma?“, in: Agamben, *Signatura rerum. Zur Methode*, Frankfurt a. M. 2009, 9–39.
- Anselm von Canterbury, *Proslogion*, in: S. *Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, hg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart/Bad Cannstatt 1984, Bd. 1, 97–122.
- , *Proslogion. Anrede*. Lateinisch/Deutsch, Übers., Anm. und Nachw. v. Robert Theis, Stuttgart 2005.
- Aristoteles, *De Anima (Aristotelis De Anima)*, hg. v. William David Ross, Oxford 1956.
- , *Ethica Nicomachea (Aristotle's Ethica Nicomachea)*, hg. v. Ingram Bywater, Oxford 1894.
- , *Die Nikomachische Ethik. Griechisch–deutsch*, übers. v. Olof Gigon, neu hg. v. Rainer Nickel, Düsseldorf/Zürich 2001.
- , *Physica (Aristotle's Physica)*, hg. v. William David Ross, Oxford 1936.
- , *Politica (Aristotle's Politica)*, hg. v. William David Ross, Oxford 1957.
- , *Politik. Buch VII/VIII. Über die beste Verfassung*, übers. u. erl. v. Eckhart Schütrumpf, hg. v. Helmut Flashar, Darmstadt 2005 (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, begr. v. Ernst Grumach, hg. v. Helmut Flashar, Bd. 9).
- , *Metaphysica (Aristotle's Metaphysica)*, hg. v. William David Ross, Oxford 1924, zwei Bde.
- Aristoteles' Metaphysik*, in der Übers. v. Hermann Bonitz, neu bearb., mit Einl. und Komm. hg. v. Horst Seidl, gr. Text i. d. Ed. v. Wilhelm Christ, Hamburg 1980.
- Die Schriften des Augustinus werden zitiert nach der Ausgabe des *Corpus Christianorum. Series Latina*, Bde. 27–57, Turnhout 1981–1999.
- Augustinus, *Die Größe der Seele. De quantitate animae liber unus*, erste dt. Übertr. v. Carl Johann Perl, Paderborn 1960.
- , *Die Auslegungen der Psalmen, Christus und sein mystischer Leib*, ausgew. und übertr. v. Hugo Weber, Paderborn 1955.
- , *Vom Gottesstaat*, aus dem Lat. übertr. v. Wilhelm Thimme. Eingel. und komm. v. Carl Andresen, 4. Aufl., München 1997, Bd. 2.

- Die Werke Bernhards von Clairvaux und ihre Übersetzung werden zitiert nach: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1990–1999, zehn Bde.
- Das Buch von geistlicher Armuth, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi*, unter Grundlegung der ältesten der bis jetzt bekannten Handschriften zum ersten Male vollst. hg. v. Heinrich Seuse Denifle, München 1877.
- Caesarius von Heisterbach, *Das Leben der Heiligen Elisabeth (Vita Sancte Elyzabeth Lantgraviae Sermo de Translatione Beate Elyzabeth)*, hg. u. übers. v. Ewald Könsgen, Marburg 2007.
- Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, 9. Aufl., Darmstadt 1994 (Nachdr. d. Ausg. 1964).
- Dietrich von Apolda, *Das Leben der Heiligen Elisabeth*, hg. und übers. v. Monika Renner, Marburg 2007.
- Foucault, Michel, *Entretien avec Foucault*, in: Ders., *Dits et écrits*, hg. von Daniel Defert und François Ewald, unter Mitw. von Jacques Lagrange, Paris 1994, Bd. 3 (1976–1979), 140–160.
- , *Hermeneutik des Subjekts*. Vorlesungen am Collège de France (1981/82), aus d. Franz. v. Ulrike Bokelmann, Frankfurt a. M. 2009.
- , *L'archéologie du savoir*, Paris 1969.
- , „Préface à la transgression“, in: Ders., *Dits et écrits*, hg. v. Daniel Denfert und François Ewald, unter Mitw. von Jacques Lagrange, Paris 1994, Bd. 1 (1954–1988), 233–250.
- , *Sexualität und Wahrheit*, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt a. M. 1986, Bd. 3 (*Die Sorge um sich*).
- , *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, aus dem Franz. übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a. M. 1994.
- Gottfried von Straßburg, *Tristan*, Bd. 1, hg. v. Karl Marold, unveränd. fünfter Abdr., mit einem auf Grund v. Friedrich Rankes Kollationen verb. kritischen Apparat, besorgt u. mit einem erw. Nachw. vers. v. Werner Schröder, Berlin/New York 2004.
- Die Schriften Gregors des Großen werden zitiert nach der Ausgabe der *Patrologia Latina: Sancti Gregorii Papae I cognomento magni, Opera omnia*, in: Jacques Paul Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus (Series Latina)*, Bde. 75–79, Paris 1849.
- Hartmann von Aue, *Der arme Heinrich*, in: Hartmann, *Gregorius. Der arme Heinrich. Iwein*, hg. u. übers. v. Volker Mertens, Frankfurt a. M. 2004, 229–315.
- , *Iwein*, in: Hartmann, *Gregorius. Der arme Heinrich. Iwein*, hg. u. übers. v. Volker Mertens, Frankfurt a. M. 2004, 317–767.
- Heidegger, Martin, „Ἀρχιβασιῆ. Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen“, in: *Feldweg-Gespräche*, Gesamtausgabe, Bd. 77, hg. v. Ingrid Schüßler, Frankfurt a. M. 1995, 1–159.
- , *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Bd. 2, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1977.
- , *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1 (1939)*, Gesamtausgabe, Bd. 9, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1976, 239–301.
- Konrad von Würzburg, *Trojanerkrieg*, in: Ders., *„Trojanerkrieg“ und die anonym überlieferte Fortsetzung. Kritische Ausgabe*, hg. v. Hein Thoelen und Bianca Häberlein, Wiesbaden 2015, 1–574.
- Luther, Martin, *Biblia. Das ist/die ganze Heilige Schrift/Deusch/Auffs new zugericht. Dr. Mart. Luth. Begnadet mit kurfuerstlicher zu Sachsen Freiheit. Gedruckt zu Wittemberg/Durch Hans Lufft. M.D. XLV*, Faksimile, Stuttgart 1967.

- Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, in: Ders./Friedrich Engels, Gesamtausgabe, Abteilung II, Bd. 10, Berlin 1991.
- Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hg. v. Hans Neumann, Bd. I, besorgt v. Gisela Vollmann-Profe, München 1990.
- Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hg. v. Josef Quint, Georg Steer, Loris Sturlese u. a., Stuttgart 1958 ff., elf Bde.
- , *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. u. übers. v. Josef Quint, München 1955.
 - , *Einheit im Sein und Wirken*, hg., eingel. und z. T. übers. v. Dietmar Mieth, München/Zürich 1986.
 - , *Predigten und Traktate*, in der Ausgabe Franz Pfeiffer (Hg.), *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Bd. 2, Aalen 1962 (Neudruck der Ausg. 1857).
 - , *Kommentar zum Buch der Weisheit*, eingel., übers. und erl. v. Karl Albert, Sankt Augustin 1988.
 - , *Werke*, Texte und Übers. v. Josef Quint, hg. und komm. v. Niklaus Largier, Frankfurt a. M. 2008, zwei Bde.
- Das Nibelungenlied*, hg. v. Ursula Hennig nach der Handschrift C, Tübingen 1977.
- Origenes, *In Lucam homiliae. Homilien zum Lukasevangelium*, übers. und eingel. v. Hermann-Josef Sieben SJ, Bd. II, Freiburg/Basel/Wien u. a. 1992.
- Paradisus anime intelligentis (Paradis der fornnunftigen sele)*, aus der Oxforder Handschrift Cod. Laud. Misc. 479 nach E. Sievers' Abschrift hg. v. Philipp Strauch, Berlin 1919.
- Platons Dialoge werden zitiert nach: *Platonis Opera*, hg. v. John Burnet, Oxford 1900–1907.
- , *ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Der Staat*, bearb. v. Dietrich Kurz, griech. Text v. Émile Chambry, dt. Übers. v. Friedrich Schleiermacher, hg. v. Gunther Eigler (= Platon, Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Bd. 4), Darmstadt 1971.
 - , *Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann*, bearb. v. Peter Staudacher, griech. Text v. Auguste Diès, dt. Übers. v. Friedrich Schleiermacher, hg. v. Gunther Eigler (= Platon, Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Bd. 6), Darmstadt 1970.
- Seuse, Heinrich, *Deutsche Schriften*, hg. v. Karl Bihlmeyer, unveränd. Nachdr. d. Ausg. Stuttgart 1907, Frankfurt a. M. 1961.
- , *Deutsche mystische Schriften*, aus dem Mittelhochdt. übertr. und hg. v. Georg Hofmann, mit einer Hinf. v. Emmanuel Jungclaussen, Einl. v. Alois Maria Haas, Zürich/Düsseldorf 1999.
- Die Predigten Taulers*, aus d. Engelberger u. d. Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften d. ehem. Straßburger Handschriften hg. v. Ferdinand Vetter, Nachdr. d. 2. Aufl., Berlin/Zürich/Dublin 1968, Hildesheim 2000.
- Tauler, Johannes, *Predigten. Vollständige Ausgabe*, übertr. u. hg. v. Georg Hofmann, 4. unverä. Aufl., Einsiedeln 2007.
- Die Texte des Thomas von Aquin werden zitiert nach der *Editio Leonina, Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M.*, edita cura et studio fratrum praedicatorum, Rom 1882 ff.
- , Thomas von Aquin, *Die deutsche Thomas-Ausgabe (Summa theologica)*, übers. v. Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands u. Österreichs, vollst., ungekürzte dt.-lat. Ausg., hg. v. Katholischen Akademikerverband, Salzburg/Leipzig (Graz/Wien/Köln), 1933 ff.
- Vocabularius Ex quo*, gem. mit Klaus Grubmüller hg. v. Bernhard Schnell, Hans-Jürgen Stahl, Erltraud Auer u. a., Tübingen 1988–2001, sechs Bde.

- Walther von der Vogelweide, *Leich, Lieder, Sangsprüche*, 15., verä. u. um Fassungseditionen erw. Aufl. d. Ausg. Karl Lachmanns, hg. v. Thomas Bein, Berlin/Boston 2013.
- Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, in: Werkausgabe, Bd. 6, hg. v. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, Rush Rees und Georg Henrik von Wright, Frankfurt a. M. 1989.
- Wolfram von Eschenbach, *Willehalm*, Text der Ausg. v. Werner Schröder, Übers., Vorw. u. Reg. v. Dieter Kartschoke, 3., durchges. Aufl., Berlin/New York 2003.

VII.3 Forschungsliteratur, Wörterbücher und Nachschlagewerke

- Albert, Karl „Abgeschiedenheit“, in: *Lexikon des Mittelalters*, hg. v. Robert-Henri Bautier, Robert Auty und Norbert Angermann, Bd. I, München/Zürich 1980, 42.
- , „Gelassenheit“, in: *Lexikon des Mittelalters*, hg. v. Robert-Henri Bautier, Robert Auty und Norbert Angermann, Bd. IV, München/Zürich 1989, 1198.
- , „Zur Lebensbedeutung der Metaphysik: die Erfahrung des Seins“, in: Dirk Westerkamp/Astrid von der Lühe (Hg.), *Metaphysik und Moderne. Ortsbestimmungen philosophischer Gegenwart. Festschrift für Claus-Artur Scheier*, Würzburg 2007, 31–40.
- Asmuth, Christoph, „Eckharts philosophischer Begriff der Wüste“, in: Uwe Lindemann (Hg.), *Was ist eine Wüste? Interdisziplinäre Annäherungen an einen interkulturellen Topos*, Würzburg 2000, 115–126.
- Auer, Johannes, „Das Buch von geistlicher Armut“, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, begr. v. Wolfgang Stammmler, fortgef. v. Karl Langosch, 2., völlig neu bearb. Aufl., hg. v. Kurt Ruh, Gundolf Keil, Werner Schröder u. a., Bd. 1, Berlin/New York 1978, 1082–1085.
- Auerbach, Erich, „Figura“, in: *Archivum Romanicum* 22 (1938), 436–489; wieder abgedruckt in: Christian Kiening (Hg.), *Figura. Dynamiken der Zeiten und Zeichen im Mittelalter*, Würzburg 2013, 263–300.
- Baldinger, Kurt, „Semasiologie und Onomasiologie“, in: Roland Posner/Klaus Robering/Thomas A. Sebeok (Hg.): *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, 2. Teilbd., Berlin/New York 1998, 2118–2145.
- Barsch, Achim, „Paradigma“, in: *Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, hg. v. Ansgar Nünning, 5., akt. u. erw. Aufl., Stuttgart/Weimar 2013, 583.
- Bayertz, Kurt, *Wissenschaftstheorie und Paradigmenbegriff*, Stuttgart 1981.
- Beccarisi, Alexandra, „Predigt 1. „Intravit Iesus in templum““, in: *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, hg. v. Georg Steer und Loris Sturlese, Bd. II, Stuttgart 2003, 1–27.
- Becker, Rebekka, *Muße im höfischen Roman. Literarische Konzeptionen des Ausbruchs und der Außeralltäglichkeit im Erec, Iwein und Tristan*, im Erscheinen.
- Beierwaltes, Werner, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985.
- , *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 1980.
- Bernhart, Joseph, *Die Philosophische Mystik des Mittelalters. Von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance*, Darmstadt 1967 (unverä. Nachdr. der Ausg. München 1922).

- Bernhardt, Susanne, „Die implizite Pragmatik der Gelassenheit in der *Vita* Heinrich Seuses“, in: Burkhard Hasebrink/Susanne Bernhardt/Imke Früh (Hg.), *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation*, Göttingen 2012, 115–142.
- , *Figur im Vollzug. Narrative Strukturen im religiösen Selbstentwurf der Vita Heinrich Seuses*, Tübingen 2016.
- Blank, Andreas, *Einführung in die lexikalische Semantik für Romanisten*, Tübingen 2001.
- Böhm, Thomas, „Facetten eines Theoria-Entwurfs in der Spätantike“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*, Berlin/Boston 2014, 15–25.
- Brinker, Klaus, *Linguistische Textanalyse. Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden*, 2., durchges. und erg. Aufl., Berlin 1988.
- Bundschuh, Adeltrud, *Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften*, Frankfurt a. M./Bern/New York u. a. 1990.
- Bußmann, Hadumod, „Wortfeld“, in: Ders. (Hg.), *Lexikon der Sprachwissenschaft*, 4., durchges. u. bibliogr. erg. Aufl. unter Mitarb. v. Hartmut Lauffer, Stuttgart 2008, 797–798.
- , „Wortfeldtheorie“, in: Ders. (Hg.), *Lexikon der Sprachwissenschaft*, 4., durchges. u. bibliogr. erg. Aufl. unter Mitarb. v. Hartmut Lauffer, Stuttgart 2008, 798.
- Coccia, Emanuele, „Regula et Vita. Das monastische Recht und die Regel des Franziskus“, in: Thomas Jürgasch/Tobias Keiling (Hg.), *Anthropologie der Theorie*, Tübingen 2017, 133–189.
- Coseriu, Eugenio, *Das romanische Verbalsystem*, Tübingen 1976.
- Daxelmüller, Christoph, „Auctoritas, subjektive Wahrnehmung und erzählte Wirklichkeit. Das Exemplum als Gattung und Methode“, in: Georg Stötzel (Hg.), *Germanistik. Forschungsstand und Perspektiven*, Bd. 2, Berlin/New York 1985, 72–87.
- Dicke, Gerd, „Exempel“, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*, gem. mit Harald Fricke, Klaus Grubmüller und Jan-Dirk Müller hg. v. Klaus Weimar, 3. Aufl., Berlin/New York 2007, Bd. 1, 534–537.
- Dierse, Ulrich, „Gelassenheit“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. III, Basel/Darmstadt 1974, 219–224.
- Dillmann, Rainer, „Zwei unzertrennliche Schwestern. Beobachtungen zur Einkehr Jesu im Haus der Marta und Maria (Lk 10,38–42)“, in: Ders./Hans Martin Weikmann (Hg.), *Nicht aufgrund von Brot allein wird leben der Mensch‘ (Mt 4,4). Mystik und soziales Engagement*, Opladen/Farmington Hills (MI) 2009, 9–20.
- Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in zehn Bänden*, hg. v. Wissenschaftlichen Rat der Dudenredaktion, 3., völlig neu bearb. und erw. Aufl., Mannheim/Leipzig/Wien u. a. 1999.
- Elm, Kaspar, „Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth“, in: *Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog. Ausstellung zum 750. Todestag der heiligen Elisabeth. Marburg, Landgrafenschloß und Elisabethkirche, 19. November 1981 – 6. Januar 1982*, hg. v. d. Philipps-Univ. Marburg in Verb. m. d. Hess. Landesamt für geschichtl. Landeskunde, Sigmaringen 1981, 7–28.
- Enders, Markus, „Die Reden der Unterweisung: Eine Lehre vom richtigen Leben durch einen guten und vollkommenen Willen“, in: Klaus Jacobi (Hg.), *Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen*, Berlin 1997, 69–92.

- , *Gelassenheit und Abgeschiedenheit. Studien zur Deutschen Mystik*, Hamburg 2008.
- , „Gott ist die Ruhe und der Friede. Eine kontextbezogene Interpretation der Predigten 7 (‚Populi eius qui in te est, misereberis‘) und 60 (‚In omnibus requiem quaesivi‘) des Meister Eckhart“, in: Andreas Speer/Lydia Wegener (Hg.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin/New York 2005, 450–470.
- Figal, Günter, *Erscheinungsdinge. Ästhetik als Phänomenologie*, Tübingen 2010.
- / Keiling, Tobias, „Das raumtheoretische Dreieck. Zu Differenzierungen eines phänomenologischen Raumbegriffs“, in: Günter Figal/Hans W. Hubert/Thomas Klinkert (Hg.), *Die Raumzeitlichkeit der Muße*, Tübingen 2016, 9–28.
- , *Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie*, Tübingen 2015.
- , *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*, Tübingen 2009.
- Findebuch zum mittelhochdeutschen Wortschatz. Mit einem rückläufigen Index*, hg. v. Kurt Gärtner, Christoph Gerhardt, Jürgen Jährling u. a., Stuttgart 1992.
- Fischer, Norbert, „Die rede der unterscheidungē als Eckharts ‚Orientierung im Denken‘“, in: Wolfgang Erb/Norbert Fischer (Hg.), *Meister Eckhart als Denker*, Stuttgart 2018 (= Meister-Eckhart-Jahrbuch, Beihefte, hg. von Regina D. Schiewer, Heft 4), 185–198.
- Flasch, Kurt, „Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg“, in: Kurt Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986, 125–134.
- , *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München 2010.
- , *Meister Eckhart. Die Geburt der ‚Deutschen Mystik‘ aus dem Geist der arabischen Philosophie*, 3. Aufl., unverä. Nachdr. der 2. Aufl., München 2013.
- , „Predigt 9. ‚Quasi stella matutina‘“, in: *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, hg. v. Georg Steer und Loris Sturlese, Bd. IV, Stuttgart 2017, 1–28.
- , „Predigt 52. ‚Beati pauperes spiritu‘“, in: *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, hg. v. Georg Steer und Loris Sturlese, Bd. I, Stuttgart 1998, 169–180.
- Flasche, Rainer, „instinctus (naturalis)“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, unter Mitarb. v. Günter Kehrer, Hans G. Kippenberg u. Matthias Laubscher hg. v. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl, Bd. 3, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 256–259.
- Fritz, Gerd, *Einführung in die historische Semantik*, Tübingen 2005.
- Gasché, Rodolphe, „Über chiasmatische Umkehrbarkeit“, in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Die paradoxe Metapher*, Frankfurt a. M. 1998, 437–455.
- Gimmel, Jochen/Keiling, Tobias u. a., *Konzepte der Muße*, Tübingen 2016.
- Glare, Peter (Hg.), *Oxford Latin Dictionary*, 2. Aufl., Oxford 2012, 2 Bde.
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm, „Musze“, in: *Deutsches Wörterbuch*, hg. v. Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, fotomech. Nachdr. der Erstausg. 1885–1984, Bd. 12, München 1984, 2271–2278.
- Haas, Alois Maria, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg (Schweiz) 1979.
- , „Die Beurteilung der Vita contemplativa und activa in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit, Muße, Meditation*, Zürich 1985, 109–132.

- , „Einleitung“, in: Heinrich Seuse, *Deutsche mystische Schriften*, aus dem Mittelhochdt. übertr. und hg. v. Georg Hofmann, mit einer Hinf. v. Emmanuel Jungclaussen, Einl. v. Alois M. Haas, Zürich/Düsseldorf 1999, 11–29.
- , „Meister Eckharts geistliches Predigtprogramm“, in: Ders., *Geistliches Mittelalter*, Freiburg (Schweiz) 1984, 189–209.
- / Ruh, Kurt, „Seuse, Heinrich“, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, begr. v. Wolfgang Stammler, fortgef. v. Karl Langosch, 2., völlig neu bearb. Aufl., hg. v. Kurt Ruh/Gundolf Keil/Werner Schröder u. a., Bd. 8, Berlin/New York 1992, 1109–1129.
- Halfwassen, Jens, „Gott als Intellekt. Eckhart als Denker der Subjektivität“, in: Hans Schelkshorn/Friedrich Wolfram/Rudolf Langthaler (Hg.), *Religion in der globalen Moderne. Philosophische Erkundungen*, Wien 2014, 109–122.
- Hallig, Rudolf/von Wartburg, Walther, *Begriffssystem als Grundlage für die Lexikographie. Versuch eines Ordnungsschemas*, Berlin 1952.
- Hasebrink, Burkhard, „Das Predigtverfahren Meister Eckharts. Beobachtungen zur thematischen und pragmatischen Kohärenz der Predigt Q 12“, in: Volker Mertens/Hans-Jochen Schiewer, *Die deutsche Predigt im Mittelalter. Internationales Symposium am Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin vom 3.-6. Oktober 1989*, Tübingen 1992, 150–168.
- , „Dialog der Varianten. Untersuchungen zur Textdifferenz der Eckhartpredigten aus dem ‚Paradisus anime intelligentis‘“, in: Burkhard Hasebrink/Nigel Fenton Palmer/Hans-Jochen Schiewer (Hg.), *‚Paradisus anime intelligentis‘. Studien zu einer dominikanischen Predigtsammlung aus dem Umkreis Meister Eckharts*, Tübingen 2009, 133–182.
- , „Die Anthropologie der Abgeschiedenheit. Urbane Ortlosigkeit bei Meister Eckhart“, in: Freimut Löser/Dietmar Mieth (Hg.), *Meister Eckhart im Original*, Stuttgart 2014 (= Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 7), 139–154.
- , „*Ein einic ein*. Zur Darstellung der Liebeseinheit in mittelhochdeutscher Literatur“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 124 (2002), 442–465.
- / Bernhardt, Susanne/Früh, Imke, „Einleitung“, in: Hasebrink/Bernhardt/Früh (Hg.), *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation*, Göttingen 2012, 9–30.
- / Schiewer, Hans-Jochen/Suerbaum, Almut u. a., „Einleitung“, in: Dies. (Hg.), *Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters*, Tübingen 2008, XI–XXI.
- , *Formen inzitativer Rede bei Meister Eckhart. Untersuchungen zur literarischen Konzeption der deutschen Predigt*, Tübingen 1992.
- , „Methodik“, Projekthomepage *Muße/muoze digital*, in: <https://www.musse-digital.uni-freiburg.de/c1/index.php/Methodik> (abgerufen am 24.3.2019).
- , „*mitewürker gotes*. Zur Performativität der Umdeutung in den deutschen Schriften Meister Eckharts“, in: Peter Strohschneider (Hg.), *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006*, Berlin/New York 2009, 62–88.
- , „*Otium contemplationis*. Zu einer Begründungsfigur von Autorschaft im *Legatus divinae pietatis* Gertruds von Helfta“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft*, Tübingen 2017, 291–316.
- / Nigel Fenton Palmer/Hans-Jochen Schiewer (Hg.), *‚Paradisus anime intelligentis‘. Studien zu einer dominikanischen Predigtsammlung aus dem Umkreis Meister Eckharts*, Tübingen 2009.

- / Schiewer, Hans-Jochen, „Predigt“, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*, gem. mit Harald Fricke, Klaus Grubmüller und Jan-Dirk Müller hg. v. Klaus Weimar, 3. Aufl., Berlin/New York 2007, Bd. 3, 151–156.
- , „Selbstüberschreitung der Religion in der Mystik. ‚Höchste Armut‘ bei Meister Eckhart“, in: *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur* 137/3 (2015), 446–460.
- / Bernhardt, Susanne/Früh, Imke (Hg.), *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation*, Göttingen 2012.
- , „sich erbilden. Überlegungen zur Semantik der Habitualisierung in den ‚Rede der unterscheidunge‘ Meister Eckharts“, in: Andreas Speer/Lydia Wegener (Hg.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin/New York 2005, 122–136.
- , „Zur Performativität der Umdeutung in den deutschen Schriften Meister Eckharts“, in: Peter Strohschneider (Hg.), *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006*, Berlin/New York 2009, 62–88.
- , „Zwischen Skandalisierung und Auratisierung. Über *gemach* und *muoze* in höfischer Epik“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*, Berlin/Boston 2014, 103–130.
- Haug, Walter, „Der Durchbruch durch die Zeit in der abendländischen Mystik“, in: Haug, *Die Wahrheit der Fiktion. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Tübingen 2003, 577–600.
- , „Eckharts deutsches Predigtwerk: Mystische Erfahrung und philosophische Auseinandersetzung“, in: Ders., *Die Wahrheit der Fiktion. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Tübingen 2003, 521–537.
- Heimerl, Theresia, „Die theologische Anthropologie Meister Eckharts“, in: Volker Lepin/Hans-Jochen Schiewer (Hg.), *Meister Eckhart aus theologischer Sicht*, Stuttgart 2007 (= Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 1), 145–156.
- , „Konzepte männlicher Identität in der deutschen Mystik des Mittelalters am Beispiel von Meister Eckhart und Heinrich Seuse“, in: Sarah Colvin/Peter Davies (Hg.), *Masculinities in German Culture (Edinburgh German Yearbook, Bd. 2)*, Rochester/New York 2008, 34–49.
- Henschel, Elke/Weydt, Harald, *Handbuch der deutschen Grammatik*, 4., vollst. überarb. Aufl., Berlin/New York 2013.
- Hessen, Johannes, *Griechische oder biblische Theologie. Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*, 2. Aufl., München/Basel 1962.
- Holenstein-Hasler, Anne-Marie, „Studien zur Vita Heinrich Seuses“, in: *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 62 (1968), 185–332.
- Jäger, Dietrich, „Einleitung“, in: Ders. (Hg.), *Erzählte Räume. Studien zur Phänomenologie der epischen Geschehensumwelt*, Würzburg 1998, 1–19.
- Jäger, Sigrun, *Meister Eckhart. Ein Wort im Wort. Versuch einer theologischen Deutung von vier deutschen Predigten*, Berlin 2008, 105–159.
- Jantzen, Grace, „Eckhart and Women“, in: *Eckhart Review* 3 (Frühjahr 1994), 31–47.
- Jung, Christian, „Intellekt und Freiheit bei Meister Eckhart“, in: Christine Büchner/Freimut Löser (Hg.), *Meister Eckhart und die Freiheit*, Stuttgart 2018 (= Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 12), 159–186.

- Kaulbach, Friedrich, „Bewegung“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, völlig neubearb. Ausg. d. *Wörterbuchs der philosophischen Begriffe* v. Rudolf Eisler, unter Mitw. v. mehr als 1200 Fachgelehrten hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. I, Basel 1971, 864–869.
- Kenney, John Peter, *Contemplation and Classical Christianity. A Study in Augustine*, Oxford/New York 2013.
- Kerstiens, Ludwig, „Kontemplation“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. IV, Basel 1976, 1025–1026.
- Kirchner, Andreas, *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße“ und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie*, Tübingen 2018.
- Köbele, Susanne, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache*, Tübingen/Basel 1993.
- , „*biwort sin.* ‚Absolute‘ Grammatik bei Meister Eckhart“, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 113 (1994), 190–206.
- , „Die Illusion der ‚einfachen Form‘. Über das religiöse und ästhetische Risiko der Legende“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 134 (2012), 365–404.
- , „*heilicheit durchbrechen.* Grenzfälle von Heiligkeit in der mittelalterlichen Mystik“, in: Berndt Hamm/Klaus Herbers/Heidrun Stein-Kecks (Hg.), *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit*, Stuttgart 2007, 147–170.
- , „Metapher und Metaphysik. Spielräume der Argumentation bei Meister Eckhart und Sebastian Franck“, in: Johanna Haberer/Berndt Hamm (Hg.), *Medialität – Unmittelbarkeit – Präsenz. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation*, Tübingen 2012, 285–305.
- , „*Primo aspectu monstruosa.* Schriftauslegung bei Meister Eckhart“, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 122 (1993), 62–81.
- , „Vom ‚Schrumpfen‘ der Rede auf dem Weg zu Gott. Aporien christlicher Ästhetik (Meister Eckhart und das ‚Granum sinapis‘ – Michel Beheim – Sebastian Franck)“, in: *Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft* 36 (2004), 119–147.
- Koch, Josef, „Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts“, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 29 (1959), 1–51 und 30 (1960), 1–52.
- Kornhardt, Hildegard, *Exemplum. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, Göttingen 1936.
- Kuhn, Thomas, *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*, übers. v. Hermann Vetter, hg. v. Lorenz Krüger, Frankfurt a. M. 1977.
- , *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, aus dem Amerik. v. Kurt Simon, Nachdr. d. 2., rev. u. um d. Postskr. v. 1969 erg. Aufl., 10. Aufl., Frankfurt a. M. 1989.
- Langer, Otto, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie*, München 1987.
- , „Seelengrund. Meister Eckharts mystische Interpretation der aristotelisch-thomasi-schen Lehre von der Seele“, in: Wolfgang Erb/Norbert Fischer (Hg.), *Meister Eckhart als Denker*, Stuttgart 2018 (= Meister-Eckhart-Jahrbuch, Beihefte, hg. von Regina D. Schiewer, Heft 4), 73–104.
- Largier, Niklaus, „*intellectus in deum ascensus.* Intellekttheoretische Auseinandersetzungen in der deutschsprachigen Mystik“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geistesgeschichte* 69 (1995), 423–471.
- , „Kommentar“, in: Meister Eckhart, *Werke*, Texte und Übers. v. Josef Quint, hg. und komm. v. Niklaus Largier, Bd. I (713–1106) und II (645–916), Frankfurt a. M. 2008.

- , „Repräsentation und Negativität. Meister Eckharts Kritik als Dekonstruktion“, in: Claudia Brinker/Urs Herzog/Niklaus Largier/Paul Michel (Hg.), *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*, Bern/Berlin/Frankfurt a. M. u. a. 1995, 371–390.
- , „Vernunft und Seligkeit. Das theologische und philosophische Programm des ‚Paradisus anime intelligentis‘“, in: Burkhard Hasebrink/Nigel Fenton Palmer/Hans-Jochen Schiewer (Hg.), *‚Paradisus anime intelligentis‘. Studien zu einer dominikanischen Predigtsammlung*, Tübingen 2009, 1–16.
- , „Vita activa/vita contemplativa“, in: *Lexikon des Mittelalters*, hg. v. Robert-Henri Bautier, Robert Auty und Norbert Angermann, Bd. VIII, München 1997, 1752–1754.
- Lauppe, Yannick/Manuwald, Henrike, „‚Muße/muoze digital‘. Zur dynamischen Präsentation eines Wortfeldes“, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 147 (2018), 274–280.
- Leppin, Volker, „Die Komposition von Meister Eckharts Maria-Martha-Predigt“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94 (1997), 69–83.
- Liddell, Henry George/Scott, Robert (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, rev. and augm. throughout by Sir Henry Stuart Jones, with a rev. suppl., Oxford 1996.
- Löser, Freimut, „Einzelpredigt und Gesamtwerk. Autor- und Redaktortext bei Meister Eckhart“, in: *editio. Internationales Jahrbuch für Editionswissenschaft*, Bd. 6, Tübingen 1992, hg. v. Winfried Woesler, 43–63.
- , „*ledic* und *vri*: Aspekte von Freiheit und *eigenschaft* in Meister Eckharts deutschen Texten“, in: Christine Büchner/Freimut Löser (Hg.), *Meister Eckhart und die Freiheit*, Stuttgart 2018 (= Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 12), 137–158.
- Lüers, Margarete, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechtild von Magdeburg*, Darmstadt 1966.
- Luhmann, Niklas/Fuchs, Peter, „Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren: Ist Mystik ein Fall von Inkommunikabilität?“, in: Dies., *Reden und Schweigen*, Frankfurt a. M. 1989, 70–100.
- Lutz, Eckhart Conrad, „*lesen – unmüezec wesen*. Überlegungen zu lese- und erkenntnistheoretischen Implikationen von Gottfrieds Schreiben“, in: Christoph Huber (Hg.), *Der „Tristan“ Gottfrieds von Straßburg. Symposion Santiago de Compostela*, Tübingen 2002, 295–315.
- Manuwald, Henrike, „*acedia*“, Projekthomepage *Muße/muoze digital*, in: <https://www.musse-digital.uni-freiburg.de/c1/index.php/Acedia> (abgerufen am 24.3.2019).
- , „*Ich hân gehôrt unde gelesen, man sol ungerne müezec wesen*. Spuren der *acedia*-Tradition im *Welschen Gast* Thomasins von Zerklære“, in: Christian Schneider/Peter Schmidt/Jakub Šimek (Hg.), *800 Jahre „Welscher Gast“*, im Erscheinen.
- / Lauppe, Yannick, „‚Muße/muoze digital‘. Zur dynamischen Präsentation eines Wortfeldes“, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 147 (2018), 274–280.
- , „Willehalms Spazierengehen als kulturelle Praktik“, (Manuskript).
- Martin, Norbert, „Muße“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, völlig Neubearb. Ausg. d. *Wörterbuchs der philosophischen Begriffe* v. Rudolf Eisler, unter Mitw. v. mehr als 1200 Fachgelehrten hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. IV, Basel/Darmstadt 1984, 257–260.
- McGinn, Bernhard, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 4 (Fülle. *Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300–1500)*), aus d. Engl. übers. v. Bernardin Schellenberger, Freiburg/Basel/Wien 2008.
- Melville, Gert, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*, München 2012.

- Meyer-Kalkus, Reinhart, „Pathos“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. VII, Basel/Darmstadt 1989, 193–199.
- Mieth, Dietmar, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Regensburg 1969; wieder abgedruckt in: Dietmar Mieth, *Im Wirken schauen. Die Einheit von vita activa und vita contemplativa bei Meister Eckhart und Johannes Tauler*, Darmstadt 2018, 25–377.
- , *Meister Eckhart*, München 2014.
- , *Meister Eckhart. Einheit im Sein und Wirken*, hg., eingel. und z. T. übers. v. Dietmar Mieth, München/Zürich 1986.
- , „Predigt 30. Einführung: Von der Entfaltung des Erkennens, Strebens und Wollens durch Glaube, Hoffnung und Liebe“, in: Ders., *Christus, das Soziale im Menschen. Texterschließungen zu Meister Eckhart*, Düsseldorf 1972, 98–107.
- , „Predigt 86: Intravit Iesus in quoddam castellum“, in: *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, hg. v. Georg Steer und Loris Sturlese, Bd. II, Stuttgart 2003, 139–175.
- , „Religiöse Freiheit in der Mystik. Das Beispiel der Frauenpredigten Meister Eckharts“, in: Ders. (Hg.), *Mystik, Recht und Freiheit. Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter*, 185–200.
- Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1854–1866, mit e. Vorw. u. e. zusammengefassten Quellenverz. v. Eberhard Nellmann sowie e. alphabet. Index v. Erwin Koller hg. v. Georg Friedrich Benecke, Wilhelm Müller und Friedrich Zarncke, Stuttgart 1990, vier Bde.
- Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, hg. v. Matthias Lexer, reprogr. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1872, 2. Aufl., Stuttgart 1992, drei Bde.
- Mojsisch, Burkhard, „Dynamik der Vernunft“ bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart“, in: Kurt Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986, 135–144.
- , *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983.
- , „Perfectiones generales. Meister Eckharts Theorie der geistigen Vollkommenheiten“, in: *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen*, Berlin/New York 2003, 511–524.
- Möllenbrink, Linus, *Person und Artefakt. Überlegungen zur Figurenkonzeption im »Tristan« Gottfrieds von Straßburg*, (Dissertationsmanuskript).
- Müller, Jan Dirk, „Gottfried von Straßburg: *Tristan*. Transgression und Ökonomie“, in: Gerhard Neumann/Rainer Warning (Hg.), *Transgressionen. Literatur als Ethnographie*, Freiburg i. Br. 2003, 213–242.
- Nobis, Heribert Maria, „Entelechie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. II, Darmstadt 1972, 506–509.
- Nünning, Ansgar, „Raum/Raumdarstellung, literarische(r)“, in: *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, hg. v. Ansgar Nünning, 5., akt. u. erw. Aufl., Stuttgart/Weimar 2013, 634–637.
- Palmer, Nigel Fenton, „Exempla“, in: *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographical Guide*, hg. v. Frank Anthony Carl Mantello und Arthur George Rigg, Washington, DC 1996, 582–588.
- Panzig, Erik Alexander, *Geläzenheit und abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart*, Leipzig 2005.

- , „*gelâzenheit und abegescheidenheit*. Zur Verwurzelung beider Theoreme im theologischen Denken Meister Eckharts“, in: Andreas Speer/Lydia Wegener, *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin/New York 2005, 335–355.
- Plotke, Seraina, „Semantiken der Seelenruhe. *tranquillitas, serenitas* und *impassibilitas* in der paganen Antike, bei den Kirchenvätern und im lateinischen Mittelalter“, in: Burkhard Hasebrink/Susanne Bernhardt/Imke Früh (Hg.), *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation*, Göttingen 2012, 80–112.
- Raab, Ramona, *Transformationen des Dû im Text. Meister Eckharts Predigt und ihr impliziter Adressat*, Tübingen 2018.
- Reiter, Peter, *Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, Würzburg 1993.
- Roesner, Martina, „Das Motiv der transzendentalen Topologie in den ‚Reden der Unterweisung‘ vor dem Hintergrund von Meister Eckharts lateinischen Schriften“, in: Dagmar Gottschall/Dietmar Mieth (Hg.), *Meister Eckharts Erfurter ‚Reden‘ in ihrem Kontext*, Stuttgart 2012 (= Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 6), 243–256.
- Roem, Paul, „Die Aufstiegs-Spiritualität des Pseudo-Dionysius“, in: Bernard McGinn (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität*, Bd. 1 (*Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*), Würzburg 1993, 154–17.
- Ruh, Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. I (*Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*), München 1990.
- , *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. III (*Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*), Stuttgart 1996.
- , „Meister Eckhart“, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, begr. v. Wolfgang Stammler, fortgef. v. Karl Langosch, 2., völlig neu bearb. Aufl., hg. v. Kurt Ruh/Gundolf Keil/Werner Schröder u. a., Bd. 2, Berlin/New York 1980, 327–348.
- , *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, 2., überarb. Aufl., München 1989.
- Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog. Ausstellung zum 750. Todestag der heiligen Elisabeth. Marburg, Landgrafenschloß und Elisabethkirche, 19. November 1981 – 6. Januar 1982*, hg. v. d. Philipps-Univ. Marburg in Verb. m. d. Hess. Landesamt für geschichtl. Landeskunde, Sigmaringen 1981.
- De Saussure, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Paris 1972.
- Schlüter, Dietrich, „Akt/Potenz“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. I, Basel/Darmstadt 1971, 134–142.
- Schmid, Wilhelm, „Selbstsorge“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. IX, Basel/Darmstadt 1995, 527–535.
- Schönberger, Rolf, „Predigt 10: ‚In diebus suis placuit deo‘“, in: *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, hg. v. Georg Steer und Loris Sturlese, Bd. II, Stuttgart 2003, 53–87.
- Schulz, Armin, *Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. Studienausgabe*, 2., durchges. Aufl., hg. v. Manuel Braun, Alexandra Dunkel und Jan-Dirk Müller, Berlin/München/Boston 2015.
- Sells, Michael Anthony, „The Pseudo-Woman and the Meister: ‚Unsayings‘ and Essentialism“, in: Bernhard McGinn (Hg.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, New York 1994, 114–146.
- Solignac, Aimé, „Passivité“, in: *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, hg. v. Marcel Viller, Ferdinand Cavallera, Joseph de Guibert u. a., Bd. 12.1, Paris 1984, 357–360.

- Speer, Andreas, „Kontemplation“, in: *Lexikon des Mittelalters*, hg. v. Robert-Henri Bautier, Robert Auty und Norbert Angermann, Bd. V, München/Zürich 1991, 1414–1416.
- Spitz, Hans-Jörg, „Sensus litteralis/spiritualis“, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*, gem. mit Harald Fricke, Klaus Grubmüller und Jan-Dirk Müller hg. v. Klaus Weimar, 3. Aufl., Berlin/New York 2007, Bd. 421–425.
- Spruth, Paul, „Zu Pfeiffers Eckharttext: Die Predigt 45“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 51 (1927), 136–137.
- Stachel, Günter, „Stammt Predigt 86 ‚Intravit Jesus in quoddam castellum‘ von Meister Eckhart?“, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 125 (1996), 392–403.
- Steer, Georg, „Meister Eckharts Predigtzyklus von der ewigen geburt. Mutmaßungen über die Zeit seiner Entstehung“, in: Walter Haug/Wolfram Schneider-Lastin (Hg.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang: Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte, Kolloquium Kloster Fischingen 1998*, Tübingen 2000, 253–281.
- , „würken vernünftlichen. Das ‚christliche‘ Leben nach den ‚Reden der Unterweisung‘ Meister Eckharts“, in: Rüdiger Blumrich/Philipp Kaiser (Hg.), *Heinrich Seuses Philosophia spiritualis. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.–4. Oktober 1991*, Wiesbaden 1994, 94–108.
- Stock, Brian, „Activity, Contemplation, Work and Leisure between the Eleventh and the Thirteenth Centuries“, in: Brian Vickers (Hg.): *Arbeit, Muße, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Zürich 1985, 87–108.
- Sturlese, Loris, „Meister Eckhart und die *cura monialium*: Kritische Anmerkungen zu einem forschungsgeschichtlichen Mythos“, in: Andrés Quero-Sánchez/Georg Steer (Hg.), *Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt*, Stuttgart 2008 (= Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 2), 1–16.
- Telo, Hélder, „The freedom of $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ and $\sigma\chi\omicron\lambda\eta$ in Plato“, in: Thomas Jürgasch/Tobias Keiling (Hg.), *Anthropologie der Theorie*, Tübingen 2017, 11–27.
- Theben, Judith, *Die mystische Lyrik des 14. und 15. Jahrhunderts. Untersuchungen – Texte – Repertorium*, Berlin 2010.
- Theisen, Joachim, *Predigt und Gottesdienst. Liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckharts*, Frankfurt a. M./Bern/New York u. a. 1990.
- Trier, Jost, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Von den Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts*, Heidelberg 1931 (2. Aufl. Heidelberg 1973).
- Ueda, Shizuteru, „Ohne Warum‘ bei Meister Eckhart und im Zen“, in: Regina D. Schiewer (Hg.), *Meister Eckhart – interreligiös*, Stuttgart 2016 (= Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 10), 75–85.
- Valéry, Paul, *Eupalinos ou l’architecte*, in: Valéry, *Œuvres*, hg. v. Jean Hytier, Bd. II, Paris 1960, 79–147.
- Varga, Simon, „Antike politische Anthropologie. Lebensform, Muße und Theorie bei Aristoteles“, in: Thomas Jürgasch/Tobias Keiling (Hg.), *Anthropologie der Theorie*, Tübingen 2017, 29–47.
- , *Vom erstrebenswertesten Leben. Aristoteles’ Philosophie der Muße*, Boston/Berlin 2014.
- Völker, Walther, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952.
- Völker, Ludwig, *Die Terminologie der mystischen Bereitschaft in Meister Eckharts deutschen Predigten und Traktaten*, Tübingen 1964.

- , „Gelassenheit‘. Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartschen Mystik bis Jakob Böhme“, in: Franz Hundsnerscher/Ulrich Müller (Hg.), *Getempert und gemischt‘. Für Wolfgang Mohr zum 65. Geburtstag von seinen Tübinger Schülern*, Göppingen 1972, 281–312.
- Waldschütz, Erwin, *Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate*, Bonn 1978.
- Warning, Rainer, „Die narrative Lust an der List: Norm und Transgression im *Tristan*“, in: Gerhard Neumann/Rainer Warning (Hg.), *Transgressionen. Literatur als Ethnographie*, Freiburg i. Br. 2003, 175–212.
- Wehrli-Johns, Martina, „Maria und Martha in der religiösen Frauenbewegung“, in: Kurt Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986, 354–367.
- Weikmann, Hans Martin, „Maria und Martha in einer Person. Zur Deutung Elisabeths von Thüringen in der Hagiographie des 13. Jahrhunderts“, in: Rainer Dillmann/Hans Martin Weikmann (Hg.), *Nicht aufgrund von Brot allein wird leben der Mensch‘ (Mt 4,4). Mystik und soziales Engagement*, Opladen/Farmington Hills (MI) 2009, 21–34.
- Weimar, Klaus, „Literatur“, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*, gem. mit Harald Fricke, Klaus Grubmüller und Jan-Dirk Müller hg. v. Klaus Weimar, 3. Aufl., Berlin/New York 2007, Bd. 2, 443–448.
- Weitbrecht, Julia, „Die werlt lāzen durch got. Weltflucht und ‚soziale Heiligung‘ in legendarischen Adaptationen des hellenistischen Liebes- und Reiseromans“, in: Burkhard Hasebrink/Susanne Bernhardt/Imke Früh (Hg.), *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation*, Göttingen 2012, 62–79.
- Welte, Werner, *Moderne Linguistik. Terminologie/Bibliographie. Ein Handbuch und Nachschlagewerk auf der Basis der generativ-transformationellen Sprachtheorie*, München 1974, Bd. II.
- Woods, Richard J., *Meister Eckhart: Master of Mystics*, London 2011.
- Zech, Andrea, *Spielarten des Gottes-Genusses. Semantiken des Genießens in der europäischen Frauenmystik des 13. Jahrhunderts*, Göttingen 2015.
- Zima, Peter Václav, *Was ist Theorie? Theoriebegriff und Dialogische Theorie in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Tübingen/Basel 2004.

Personenregister

Literarische Figuren sind im Sachverzeichnis aufgeführt.

- Agamben, Giorgio 40–45, 219
Anselm von Canterbury 136–138
Albert der Große 55, 196
Albert, Karl 77, 122
Aristoteles 19, 23, 38, 71–79, 81, 85, 89,
113–114, 131, 134, 152–153, 157–158,
178–183, 200–202, 205, 274
Auerbach, Erich 215–217
Augustinus von Hippo 53, 123, 130, 139–
140, 184–197, 202–205, 208–211, 227,
271
- Baldinger, Kurt 27, 30
Bernhard von Clairvaux 123, 167, 203–
205, 209
Bernhardt, Susanne 1, 6–8, 60, 66, 216–
220, 265, 277
Blank, Andreas 26–28, 31–34, 249
- Cassirer, Ernst 266–267
Clemens von Alexandrien 182
- Dicke, Gerd 218–220
Dietrich von Apolda 226
Dietrich von Freiberg 55, 82
Dionysius s. Pseudo-Dionysius
- Enders, Markus 60, 93, 122–136, 144–150
- Figal, Günter 12–13, 208, 220
Fischer-Lichte, Erika 246
Flasch, Kurt 55, 71, 82–83, 87–88, 90, 107,
114–115, 213
Foucault, Michel 40–41, 44, 162, 248
Fritz, Gerd 34–35
Fuchs, Peter 215
- Gregor der Große 185, 188, 240
- Haas, Alois Maria 170, 175, 211
Hallig, Rudolf 30
Hartmann von Aue 3–4
Hasebrink, Burkhard 33, 43–44, 61–63,
66–67, 79–81, 83, 91–93, 95, 105, 107,
117, 124, 131, 145, 148, 152, 204–205,
212, 214–215, 233–234, 245–249, 255
Haug, Walter 181, 249
Heidegger, Martin 13, 135, 162
Heimerl, Theresia 236, 241–243
- Jantzen, Grace 242–243
- Kant, Immanuel 208
Köbele, Susanne 77, 85, 111, 169, 214–215,
230–231, 248–249
Konrad von Marburg 226
Konrad von Würzburg 6
Kuhn, Thomas 39–41
- Langer, Otto 55, 72, 163
Largier, Niklaus 60, 71, 92–93, 122–125,
133, 141, 145, 157, 166, 173–174, 183,
192, 195–196, 228, 237
Leppin, Volker 163, 170
Löser, Freimut 123–124, 145, 148
Lüers, Margarete 214–215, 252, 255, 261
Luhmann, Niklas 215
Luther, Martin 156, 159
- Manuwald, Henrike 4, 12, 33, 225
Marguerite Porete 242, 246
Marx, Karl 23
Mechthild von Magdeburg 6, 152, 214,
242

- Mieth, Dietmar 52–53, 62, 104, 155–156,
164, 167–168, 170, 173–174, 176, 182–
184, 190–193, 196–199, 208, 211, 213–
214, 225, 232, 244–245, 263, 267
- Müller, Jan-Dirk 248
- Nünning, Ansgar 245–246, 250
- Origenes 156, 167, 182–185, 193, 271
- Palmer, Nigel 218–220
- Panzig, Erik 60–65, 69–72
- Platon 19, 42, 71, 73, 76, 116, 176–179,
181, 183
- Plotke, Seraina 29–30, 122–123, 138–139,
148, 154
- Pseudo-Dionysius Areopagita 8–9, 142,
167
- Quint, Josef 21–22, 92, 96–97, 103, 106,
137, 146, 157, 168, 171, 174–176, 196,
224–226
- Ruh, Kurt 167, 209, 216
- Schiewer, Hans-Jochen 247–249
- Seuse, Heinrich 1–22, 25, 27, 29, 33–37,
47–48, 53–54, 69, 119–121, 154, 198,
209, 216, 242–243, 275–281
- Stachel, Günter 170, 193, 197, 211
- Suerbaum, Almut 247–249
- Tauler, Johannes 64, 278–281
- Thomas von Aquin 114, 184–189, 191,
193, 196, 204–205, 208, 236, 267,
271
- Trier, Jost 31–33
- Ueda, Shizuteru 166–167, 211
- Walther von der Vogelweide 4
- Warning, Rainer 248
- von Wartburg, Walther 30
- Wittgenstein, Ludwig 42
- Wehrli-Johns, Martina 176, 235
- Wolfram von Eschenbach 3
- Zech, Andrea 246
- Zima, Peter 39–40

Wort- und Sachregister

Es werden nicht alle Vorkommen eines Lemmas gelistet,
sondern nur thematisch relevante Nennungen.

- Abgeschiedenheit 248, 250–255, 260–271, 273–274, 276, 278–281
- *abegescheidenheit, abegescheiden* 16, 25, 30, 35–36, 47, 68–71, 78–81, 85, 149, 223, 228
 - *abescheiden, abeschelen* 69, 79–80, 113, 120, 149, 239
 - Abgeschiedenheit (Konzept) 51–60, 68–85, 92–97, 108–110, 113–114, 117–120, 133, 136–149, 151–153, 161–163, 171, 191–195, 210–211, 217, 221–223, 232, 234, 238–241, 248–260, 264, 267–273, 280–282
- abnegare se ipsum* (s. auch *gelâzen hân*, Gelassenheit) 63, 70
- abstractus est* (s. auch Abgeschiedenheit) 70
- acedia* 4, 7, 225
- actio* 55, 88–89
- Adressat, impliziter 96, 126, 161, 233, 266
- Aktivität s. Tätigkeit
- Akzidentien, akzidentell 76, 78, 117, 134
- âne warumbe* 55, 59
- Arbeit s. *negotium*, Tätigkeit
- Armut
- geistige Armut 59, 104–110, 112–113, 119–120, 162, 167, 216, 232, 264, 272
 - *Buch von geistiger Armut* 278, 280–281
- ἀσχολία (s. auch *negotium*, Tätigkeit) 23, 178, 201
- Askese, asketische Übung 5, 119, 205, 229–230, 269, 278
- Außen, äußerer und äußerlicher Lebenskontext (s. auch Tätigkeit) 2–9, 11–14, 21, 25, 33, 53–57, 79–85, 95, 98–101, 105, 112–114, 135–143, 149, 152–154, 157–161, 164–166, 179–180, 184–185, 187, 189–201, 204–212, 221–238, 241–
- Beständigkeit, Stetigkeit, *stæte* 15, 64, 73, 75, 100–102, 110, 115, 122, 135, 147, 150–151, 154, 160, 174, 272
- Bestimmungslosigkeit 14, 105, 113, 118, 126, 171, 207
- Betrachtung s. Kontemplation
- betrachten, betrachtunge* 15, 209–210
- Bewegung
- Bewegung Gottes („unbewegter Beweger“) 26, 55–56, 70–77, 81, 87, 89, 91, 103–104, 110, 113–115, 121, 123, 125–136, 138–148, 151–152, 154, 167, 179, 181, 202, 207, 221, 248, 250, 257–262, 264, 266, 268, 270–273, 276–277, 279
 - Bewegung des Lassens und Einlassens 61–64, 67–69, 79–80, 88, 90, 95, 98, 101–103, 110, 113–114, 119–120, 143, 150, 153–154, 164–165, 172–174, 192–193, 232, 239, 259, 273–274, 282
 - Bewegung der menschlichen Seele (s. auch Streben) 37–38, 51, 77, 87, 89, 97, 115, 119–121, 125–133, 138–139, 145, 147, 149–150, 154, 166, 181, 194, 207, 220–221, 223, 248, 251, 258–262, 264, 268, 270–271
 - Verben der Bewegung (s. auch räumliche Darstellung) 251–258, 261–262, 266, 274
- Bezeichnung, einzelsprachliche 25–31, 34–38, 40, 43–44, 46–48
- βίος πολιτικός (s. auch *vita activa*, Lebensformen) 178–181, 202
- βίος θεωρητικός (s. auch *vita contemplativa*, Lebensformen) 178–182, 201–207

- Brot (Metapher) 37, 224–225, 233–234
 Burg (Metapher) 221, 252, 263, 267–268
- caritas* s. karitative Tätigkeit
 Cherubim (Figur) 145–146
 Chiasmus 124, 152, 229, 249
contemplata aliis tradere 186, 191, 196
contemplatio (s. auch Kontemplation, *vita contemplativa*) 207–210
contemplieren (s. auch *schouwen*) 112, 210
cura monialium 162–163
- Deiktika (s. auch räumliche Darstellung) 245, 251, 253, 257
 dialektische Verbindung 91, 145, 169–170, 197, 211, 241, 244
 Dialog, dialogische Textgestalt 25, 27, 37, 96, 105, 124–125, 152, 160–161, 166, 199, 214
 Diener (Figur) 1–10, 14–15, 23, 27, 33, 35, 37, 47, 121, 154, 198, 275–277
 Dominikaner, dominikanische Lebensweise 54, 93, 175, 186–188, 191, 195, 204, 240, 251, 267
 Dynamik
 – dynamische ‚Felder‘ 30, 33–36, 38, 44
 – Dynamik geistiger Tätigkeit (Gott und Mensch) 63, 77, 90, 107, 110, 112–115, 119, 124, 134, 150, 152, 160, 165–166, 169, 172–173, 192–193, 198, 206, 257–258, 264, 270
- Einfachheit 7, 33, 56, 63, 66, 76–79, 81, 85–87, 106, 108, 113–121, 126–127, 133–134, 141, 144, 147–151, 154–155, 162–163, 166–167, 172, 179, 181, 227, 237–238, 257, 270, 272, 277
- Einheit der Lebensformen s. Lebensformen
 Einheit Gottes und des Menschen s. *unio mystica*
 Einöde (Metapher, s. auch Rückzug, äußerlicher) 83, 101, 119, 220, 250, 252, 264, 268–269
- Elisabeth von Thüringen, Heilige (Figur) 37, 45, 48, 165, 213, 224–236, 240–241, 244, 251, 263, 265–269, 273, 281
- Emanation 77, 181
 ἐνέργεια 72–76, 79, 87, 110, 113, 131, 135, 179–181
 ἐντελέχεια 76, 131
 Erkenntnis 70, 82, 89, 106, 108, 114, 122, 138, 144–148, 207–209, 262, 264
 Exempla, exemplarisch handelnde Figuren 37–38, 45–46, 48, 166, 171, 190, 193, 196–197, 213–226, 231–236, 241, 268, 273, 282
exemplar und *exemplum* 43, 218
- Faulheit 3, 5, 20, 36, 225
 Feld, semantisches 30–38, 42, 44, 46–47, 56, 67, 123, 224–225, 274, 281
 Figur, literarische 10, 27, 29, 37–38, 44, 46, 48, 52, 57–58, 165–166, 171, 176, 183, 190, 197, 213–224, 233, 235–236, 241, 243, 246, 248, 250, 254, 258–259, 265–268, 273–274, 282
figura 215–217
 Flucht s. Rückzug, äußerlicher
 Frauenforschung 242–243
 Freiheit, Freiwerdung, *vriheit* (s. auch *ledic und vri*) 2–6, 8–11, 16–23, 25, 52, 54, 59–60, 67–68, 76–78, 82, 84–87, 90–92, 95, 97–102, 104–108, 110, 114, 117–120, 137–139, 142–144, 153–154, 158, 162–166, 168, 173–174, 176, 179, 190–191, 193–195, 201, 205–206, 208, 211, 220–222, 228, 232, 254–257, 260–265, 270, 274, 276, 280–282
 Friede, *vride* 19, 23, 36, 56, 92, 100, 112, 120–123, 141, 145, 147–151, 153, 200, 206
 Fruchtbarkeit 206, 211, 238–240
- Geburt Gottes im Menschen (s. auch Sohnesgeburt) 91–92, 103, 117, 128–129, 145, 149–151, 153, 174, 193, 196, 237–240, 248–249, 253, 255, 257, 259, 276–277
- Gegenwart s. Zeit, Überzeitlichkeit
gehörsam 93–95, 112, 210
 Geist, Heiliger 128–129, 143, 223, 258
 geistige Tätigkeit s. Tätigkeit, geistige
geistlich mensche 141

Gelassenheit

- Gelassenheit (Konzept) 9–11, 13–16, 25, 37, 46–49, 51–58, 60–70, 80–84, 86, 88, 90, 92, 96, 101–102, 104–105, 110–112, 118–123, 131, 136, 140, 143, 148, 154–155, 157, 161, 164–165, 167–172, 176, 189, 191–200, 206–208, 210–213, 217, 220, 222, 225, 230, 232, 234–236, 239–241, 244–245, 248–252, 254, 256, 259–260, 263–282

- *gelāzen hān, gelāzen sin* 61–64, 67–70, 102, 120, 172

- *gelāzenheit* (Bezeichnung) 16, 25, 30–31, 35–36, 61, 64, 66, 69, 79–80, 154

Gelegenheit s. Möglichkeit

gemach 6, 7, 23, 275

Geschlechterverhältnis 235–244, 265

Glückseligkeit, Glücksstreben 19, 83, 114, 158, 180–181, 194, 199–202, 212

Gnade 5, 60, 116–117, 144, 146–147, 157, 159, 183, 192, 208–209, 260, 271, 278

Gott, Gottesbegriff 14, 51, 56, 63, 66, 74, 77, 82, 84, 86–89, 92, 95, 100–103, 105–120, 125–129, 133–140, 144–154, 157–158, 166, 177, 180–181, 183–184, 222, 244, 246, 248–249, 253–262, 264, 266, 268, 272, 276–277

Grenze 33, 111, 246–248, 257, 263, 265–266, 282

Gutes, Idee des Guten 90, 94, 111, 116, 137, 165, 177–178, 181, 196, 226, 259

Haus (Metapher) 37, 157, 220, 224–225, 232–233, 250–252, 265–268, 273

Heiligkeit 93–94, 111, 114, 175, 230, 234, 250, 266

heime s. Zuhause in Gelassenheit

Himmelssphären 76, 151

idle, idleness 18, 225

Immanenz s. Transzendenz

,Innen^c (s. auch Außen) 54–55, 81, 84, 191, 246–249, 261–263, 265

Innenraum s. Raummaphorik

Innerlichkeit 21, 52–54, 82, 101, 190–191, 245, 262

Intellekt (s. auch Tätigkeit, *passio*)

- *intellectus agens, intellectus possibilis* 55, 88, 99, 113–115, 179, 181, 228, 238

- Intellektphilosophie 55, 57, 70–79, 82–84, 87–88, 99, 113–116, 123, 179, 181, 186, 208, 238

Jesus Christus (Figur) 58–61, 155–163, 166, 169, 171–174, 183, 187–189, 194, 210, 252–260, 265, 273–274

Jüngling (Figur) 1–6, 37, 47, 275–276

karitative Tätigkeit 21, 52–55, 159, 185, 190, 203, 220, 224, 227, 230–232, 235–236, 267, 269, 271, 273

Kaufleute (Figur) 58, 87, 90, 253–254

κίνησις s. Bewegung

Kloster, klösterliches Leben (s. auch Rückzug, äußerlicher) 45, 54, 92–93, 163, 205–206, 220, 235, 266, 269

Knecht (Figur) 240

Kontemplation (s. auch *contemplatio, vita contemplativa*) 15, 18–21, 52–53, 56–57, 66, 75, 156, 158–161, 165–166, 168, 171–177, 179, 181–193, 195, 198, 200–213, 222–223, 231–233, 235, 265, 267, 269, 271–273, 278, 280–281

Konzepte der Muße 25–27, 30–31, 35–36, 38, 40, 44, 46–48, 51–58, 121, 220, 222–223, 265, 267, 271–272, 274, 280

Kräfte der Seele s. Seelenkräfte

Kreatürlichkeit 8, 14, 56, 60–65, 69, 77–78, 80–81, 83–87, 91, 97, 99, 101, 105–108, 112, 114, 117, 121, 125–138, 143–147, 153, 155, 158, 163–169, 171–173, 184, 187, 193–200, 207, 210, 217, 223–224, 227–229, 236–244, 263–264, 271–272, 279, 282

leben s. Leben, geistiges

Lebensformen, christliche (s. auch *vita activa, vita contemplativa, vita mixta*) 15–16, 19, 45, 47, 52–57, 112, 155–156, 160–161, 167, 173, 178–193, 195–212, 214, 223, 231–232, 235, 269, 271–274, 280–282

Lebenswelt des Menschen s. Welt, äußere

ledec, ledecheit

- *ledecheit* (Konzept) 1, 2, 4–11, 14, 16–18, 20–21, 25–27, 31, 35–36, 46–48, 51, 54, 56–60, 67–69, 78, 84–110, 118–121, 123, 157, 173, 175, 206, 221, 235, 241, 252–257, 259–260, 263–265, 267, 269–277, 280–282
- *ledic und vri* 87, 90, 92, 105, 254, 256, 260, 263
- *lediges gemüete* 95–97, 102–104, 120, 173
- *ledig müssekeit* 1–6, 9–11, 14, 16, 20, 25, 47–48, 51, 90, 119, 275–277

Leere s. Unbestimmtheit

Legende, legendarische Figur 45, 189, 216–217, 220, 224, 226, 230–236, 241, 259, 265

Liebe, *minne* 15, 21–22, 53, 63, 68, 85, 87, 89, 97, 122–129, 131–132, 143–148, 158–159, 168–169, 182–184, 187–189, 192, 194, 197, 208–209, 223, 279

Literatur, Literarizität 10, 26–27, 35–38, 42–45, 93, 217–218, 245–246

lust (s. auch Verzückung) 75, 157–159, 161, 174, 192, 199–200, 206

Männliche, das s. Geschlechterverhältnis

Maria Magdalena 170, 214, 280

Maria und Martha von Bethanien

- Maria und Martha (Figuren) 21, 37, 45, 48, 57, 103, 155–176, 182–183, 189–199, 203–217, 220, 222–224, 228, 231–232, 235–236, 239, 241, 244, 251, 265–269, 272–273, 275, 280–281

- *Mariâ was ê Martha, ê si Mariâ würde* 174–176

- *Marthâ, Marthâ* 162–163, 165, 174, 207

mensche 241, 244

Möglichkeit, Gelegenheit (s. auch *muoze*) 3, 5, 16, 18, 20, 23, 36, 90, 95–96, 104–105, 207–208, 227, 233–234, 272, 275, 277

müezec, müezecheit (s. auch *unmüezec*)

1–11, 14–18, 20, 25, 27, 29, 35–37, 47–48, 51, 90, 119, 133, 224–225, 227, 230, 232–234, 263, 267, 273, 275–277, 279–281

muoze (s. auch Möglichkeit) 18, 20, 25, 35–36, 100, 278–280

Muße 16–23, 25–27, 29–32, 35–38, 44, 46–47, 49, 51–58, 81, 86, 90, 103, 105, 119–121, 123, 178, 185, 187, 197–208, 211–214, 217, 220–222, 234–235, 241, 244, 248, 251–252, 258, 267–269, 272–278, 281–282

Müßiggang (s. auch Untätigkeit) 3–5, 7, 10, 15–18, 20, 23, 33–36, 47–48, 54, 90, 119–121, 129, 184, 202–203, 224–226, 230, 234, 275–279, 281

narrative Darstellung 27, 36–38, 44–46, 48, 69, 165–166, 213–223, 244–245, 258, 265–268

negotium (s. auch ἀσχολία, Tätigkeit) 2, 7, 10, 18, 23, 166–168, 194–195, 199–202, 204, 206, 231, 233–235

Nichts, *niht* 55, 89, 105, 108, 166–167, 211, 254–256, 259–260

voûc 70, 72, 75, 179, 181

nû s. Zeit, Überzeitlichkeit

odire (s. auch *gelâzen hân*, Gelassenheit) 63, 70

Offenheit, geistige 5–6, 9, 14–22, 25–26, 31, 36, 47–48, 57–59, 67–68, 84–91, 93, 95–98, 101–105, 107–109, 119–120, 123, 139, 143, 160, 167, 171, 176, 192, 194, 198–199, 206–208, 211, 220, 234–235, 239–241, 248–250, 252–256, 258–260, 265, 268–269, 272, 274–277, 279, 282

omnia relinquere (s. auch *gelâzen hân*, Gelassenheit) 61–63, 70

Onomasiologie 27–31, 35, 42, 122

Ort

- konkreter Ort 169, 220–221, 232, 255–256, 259–261, 266, 268, 273–274, 280

- geistiger ‚Ort‘ des Menschen 79–80, 83, 102, 109–110, 113, 130–131, 139–141, 145, 168–170, 199, 207, 221–222, 232, 251, 254–256, 258–259, 262, 266, 268–269, 271, 274, 280

- ‚Ort‘ Gottes 55, 91, 105, 108–109, 113, 117, 132–133, 138–139, 145, 170, 240, 257–260, 263, 271, 273–274

- otium, otiosus* (s. auch Muße, *negotium, σχολή*) 17–18, 20, 25, 184–187, 200–205, 224–225, 230, 234
otium contemplationis 203–205
- Paradigma
 – Paradigma (Begriff) 38–46, 219
 – paradigmatische Substitution 43, 91, 249
 – Paradigmen der Muße 23, 25–27, 30–31, 35–38, 46–49, 51–54, 56, 70–71, 81, 112, 120–121, 123, 198–199, 207, 222, 234, 252, 267, 269, 273–275, 278, 280–281
- Paradoxalität 10, 62, 80, 92, 101, 106, 114, 120, 210, 215, 245, 249–250, 270
- passio* (s. auch *intellectus possibilis*, tätige Untätigkeit) 15, 55, 88–89, 104, 109, 149, 228, 238–239
- Paulus, Apostel (Figur) 21, 35, 159–160, 165–166, 214, 222, 235
- Perfektion s. Vervollkommnung
- Pharisäer (Figur) 81, 149, 222
- φρόνησις s. *verstantnisse*
- Predigerwesen 186–188, 191, 195–196, 204, 215–216, 251, 271
- Predigt (Gattung und Rezeption) 106, 161, 166, 172, 212–215, 217, 219–220, 233–234, 244, 250
- quies* (s. auch Ruhe) 7, 17–18, 22, 107, 121, 138, 148, 187–188
- Rachel und Lea (Figuren) 204, 223
- Raum
 – konkrete Räume und Orte 12, 80–81, 84, 168–169, 220–222, 245, 247–251, 253–256, 258–260, 262–263, 265–268, 272–275, 280, 282
 – ‚Raum‘ Gottes, Freiraum geistiger Tätigkeit 12, 18, 20–22, 52, 59, 104, 108–109, 139, 144, 158, 168–169, 201, 207, 211, 213–214, 220–222, 245, 252–253, 255–260, 264–268, 270, 272, 274, 277, 280, 282
 – Raummetaphorik 38, 90, 220–221, 244–268, 274, 280, 282
- Realprophetie s. *figura*
- Reinheit 77–78, 85, 91, 116–117, 132–133, 137, 139–140, 142–144, 147, 153–154, 159, 167, 195, 200, 253–254, 256–257
- Rückzug, äußerlicher 56–57, 82–84, 101, 119, 142, 187–189, 205–206, 260–261, 266, 269
- Ruhe
 – äußerliche Ruhe 6–7, 10, 22–23, 188, 275
 – Ruhe Gottes 7, 10, 47–48, 51, 78, 121–141, 144–145, 147–155, 159, 170, 264, 268, 271–273, 276–277
 – Ruhelosigkeit, Unruhe 11–13, 56, 137, 141, 143, 149, 151–153, 178
 – Ruhe der menschlichen Seele 7, 11, 15–20, 22, 25, 31, 33, 36, 46, 48, 51, 53, 56–57, 63, 66, 78, 81, 85, 92, 104, 107, 112, 120–155, 159, 162, 167, 170, 178, 181, 197, 200, 202, 212, 221–222, 224, 227, 241, 264, 268–269, 271–273, 276–277, 282
 – *ruowe* (Bezeichnung) 6–8, 14–18, 22, 25–26, 30–31, 33, 35–36, 47, 56, 85, 92, 103, 120–130, 132, 137–138, 141, 144, 147–148, 151–155, 170, 197, 200, 212, 224, 275–276
- Schau s. Kontemplation
- σχολή (s. auch Muße, *otium*) 18–19, 178, 200–202, 205
- Schöpfung 52, 91, 121, 125–129, 133–136, 192, 204, 224, 228, 252
- schouwen* (s. auch *contemplieren*, Kontemplation) 161, 210
- Schriftsinn, vierfacher 37, 58, 217, 250–254, 259–260, 263, 266–267
- Schwelle 45, 247, 266
- Seele (s. auch Vervollkommnung)
 – menschliche Seele 1, 3, 5–7, 9, 12, 14, 37, 48, 51–52, 54–60, 68, 72, 79, 82, 84–91, 97, 99–100, 102–105, 107–109, 113–115, 117–122, 124–127, 129–140, 142–155, 157, 160, 162, 164, 167, 175, 181–183, 188–189, 192–195, 209, 215, 220–222, 224–231, 233–234, 236–241, 248–249, 251–261, 263–265, 267–274, 280

- Seelengrund 48, 54–55, 60, 68, 72, 79, 88, 91, 100, 102–103, 107, 109, 113–115, 117, 124, 128, 132, 134–135, 138–139, 144–148, 150, 152–155, 160, 195, 215, 222, 224, 228, 237, 239–240, 248–249, 253–255, 259, 261, 263–264, 268–280
- Seelenkräfte, niedere und hohe 60, 75, 78, 95, 103–104, 113, 117, 132, 144–147, 149, 153, 181, 194–195, 227–228, 230, 236–237, 240
- Seelenruhe s. Ruhe
- Selbstbefragung 98–99, 223
- semantischer Zusammenhang s. Feld, semantisches
- Semasiologie 27–30, 35, 42
- sensus allegoricus, sensus litteralis* s. Schriftsinn, vierfacher
- separatus est* (s. auch Abgeschiedenheit) 70, 80
- Seraphim (Figur) 145–146
- Siegelgleichnis 227–228, 237
- Sohnesgeburt 238–240, 248–249, 253, 255, 257, 259, 277
- Sokrates 13, 177–178
- Sorge, Selbstsorge 158, 161–163, 171–173, 196, 206, 225, 251, 265, 272
- spacieren* (Bezeichnung) 11–12, 14
- Spazieren 12–13
- Sphären s. Himmels sphären
- Stadt, städtisches Leben 13, 54, 221
- Stagel, Elsbeth (Figur) 276
- Stetigkeit s. Beständigkeit
- stille* 15, 92, 104, 120, 276
- Streben (s. auch Wille, Ziele)
 - Streben in Gelassenheit 7, 10–11, 14, 59, 61–62, 65, 81, 84, 87, 97–98, 108, 113–114, 116, 143, 148, 150, 152, 159, 173, 177, 200, 229, 233–234, 239, 260, 267, 270, 272, 274–275, 281
 - Streben der menschlichen Seele 121, 124–136, 138–139, 143, 147, 154, 181
- stupor mentis* s. Verzückung 21, 159–160, 192
- substantiae separatae* 71–72, 76–77, 84, 153
- superesse* s. wirken, *wesen, überwesen*
- Tätigkeit
 - äußere Tätigkeit (s. auch *vita activa*) 2–5, 7, 14, 18, 21–23, 25, 52–55, 57, 82–85, 87–90, 94, 102–103, 108, 111–112, 118–119, 140–141, 150–151, 157, 159–160, 164–166, 171, 174–176, 179–186, 189–196, 198–199, 201, 203–205, 211, 215–216, 223–224, 227, 229–233, 235–236, 241, 244, 250–251, 261–267, 269–278, 280–281
 - geistige Tätigkeit (s. auch *voûç*, Vernunft) 3, 9–11, 14–17, 19–23, 25–27, 29–32, 35–38, 42, 44, 46–49, 51–58, 60–61, 65, 67, 71–73, 75–79, 81–90, 97–103, 105–110, 112–121, 123, 125–126, 128, 130–131, 134–148, 151, 154–155, 157–158, 160–162, 164–165, 167–168, 171–175, 179, 181–182, 185, 189–199, 201–203, 205–209, 211–214, 217, 220–224, 227–241, 243–244, 248–249, 251–260, 262–279, 281–282
 - ‚tätige Untätigkeit‘ 4, 16–17, 22, 25, 36, 46–48, 51, 53, 55–57, 88–90, 99–100, 104, 109–110, 112, 114, 120–121, 123, 147, 155, 170, 182, 192, 194, 198–199, 202–203, 209, 235, 239, 244, 251, 277
- Taufe 147
- Tempel Jerusalems (Metapher) 58–60, 85, 87, 90, 221, 250, 252–260, 263, 265–267, 274
- θεωρία (s. auch *contemplatio*, Kontemplation) 19, 75, 179–182, 201–202, 205, 207–208
- Transgression 66, 169, 171, 185, 248–249, 257–258, 260, 267, 274–275
- Transzendenz 91, 111, 159, 169–170, 184, 190–191, 197, 234, 255
- Tugend, Tugendübung 2, 10, 58–60, 64–65, 84, 88, 90–91, 93–94, 111, 114, 136, 157, 159–161, 163–166, 173–175, 177–180, 188–189, 191, 195, 198, 202, 210, 224, 230–232, 234, 244, 253–254, 261, 263, 268–269, 273–275, 280, 282
- Überformung der Seele 60, 79, 85–86, 88–89, 110, 114, 142, 146–147, 153, 209, 228, 252, 277

- überwesen* s. *wirken, wesens, überwesen*
 Überzeitlichkeit s. *Zeit*
 Umtriebigkeit 11–12
 Unbestimmtheit (s. auch *ledecheit*) 13, 26, 47, 54, 56, 76–77, 81, 85–87, 89, 99, 102, 105–110, 113, 116–118, 126, 134, 137, 139, 154, 166, 169–170, 189, 198, 202, 206, 208, 212, 221, 237, 239, 252–256, 259, 263–264, 270, 272, 274, 277, 280
 unbewegter Beweger (Gott) s. *Bewegung unio mystica*, Einheit des Menschen mit und in Gott 6, 10, 12, 20, 37, 47, 56, 58–59, 63–65, 67–68, 77, 79, 82, 86–89, 90–91, 96–97, 102, 105, 107–108, 114–115, 118–120, 124, 132, 138–140, 144–145, 147, 150–152, 154–155, 163, 166–171, 173, 184, 191–193, 197–198, 207–208, 211–215, 224, 227–228, 237, 240, 242, 245, 248–249, 256, 258–259, 261–262, 266, 269–271, 275–277, 279, 281
unmüezec, unmüezzeit 2–3, 35, 37, 222, 224–225, 227, 230, 232–234, 263, 267, 273, 281
 Unruhe, äußere 11, 13, 56, 136–137, 141, 143, 149, 151–152
 Untätigkeit, äußerliche (s. auch Müßig- gang, Tätigkeit) 3–7, 10, 15–18, 22, 37, 55, 87–89, 121, 154, 170, 181–182, 199, 201, 203, 206, 209, 214, 224–226, 230, 233–234, 271–272, 274–275, 277–281

vacatio (s. auch *ledecheit*) 17–18, 136, 138, 184, 202, 205, 252
verligen 3
 Vernunft (s. auch Tätigkeit, geistige) 4, 21, 36, 65, 72, 75, 78–79, 81, 89, 95, 103, 108, 113–117, 119, 131, 143–145, 147, 157, 164–165, 194, 207, 210, 236–238, 240, 279
verstantnisse 8, 157–158, 179
 Vervollkommnung, seelische 5, 7–8, 37, 48, 51–52, 54–58, 84, 95, 104, 111, 113–114, 118–121, 130–136, 140, 148, 153, 162–164, 167, 172, 174, 189, 191, 194, 198, 209, 213, 216–217, 220, 223–228, 230–233, 240, 244, 246, 251, 263, 267–268
 Verzückung 21, 157–159, 161, 192
vita activa (s. auch Tätigkeit) 52–54, 118, 155–156, 166–168, 176–194, 196–205, 211, 232, 267, 269, 271
vita contemplativa (s. auch *contemplatio*, Kontemplation) 15, 19, 52–53, 56–58, 84, 155–156, 166–168, 175–176, 182–191, 193, 197–203, 205–209, 211, 223, 232, 267, 269, 271, 278, 280–281
vita mixta 52, 155, 184, 189, 191, 196–197, 202–203, 211, 271
vita otiosa 202–203, 205
vliz 10, 97–100, 174, 194, 229–230, 232, 234, 244, 278
vrî s. *Freiheit, ledic und vrî*
vride (s. auch *ruowe*) 7, 23, 56, 92, 112, 120–123, 141, 148–151, 153, 200

 Weg (s. auch *Raummetaphorik*)
 – ‚Weg‘ des Menschen in Gelassenheit oder Vervollkommnung 1, 7–8, 14, 48, 51, 53–54, 56, 58, 77, 84, 95–96, 99–100, 113, 131, 133, 136, 139–140, 161–162, 166–175, 183, 191–192, 195, 197, 206, 208–210, 213, 216, 221, 223, 225, 228, 230, 245, 250–251, 259, 263–265, 267–268, 272, 275–276, 278, 280, 282
 – wegloser Weg, *wec âne wec* 168–172, 195, 197, 206, 225, 245, 251, 259, 263–264, 282
 Weibliche, das s. *Geschlechterverhältnis weibliche Figuren* 235–241, 265
 Welt, äußere 2, 4, 6–10, 12–14, 21, 23, 33, 51–52, 54–56, 68, 80–85, 93, 96, 98, 101, 125, 127–130, 133, 136–140, 142–143, 149, 153, 157–169, 171–176, 188–189, 191–196, 199–200, 204–206, 211, 213, 215, 217, 221, 226–233, 236, 238, 244, 254–256, 265–266, 268–271, 273–274, 276, 280–281
werk und gewerbe 164–165, 191
 Wille
 – *Eigenwille* des Menschen 9–10, 14, 59, 61, 65, 67, 77, 82, 95–96, 98–100, 103, 105–106, 112, 114, 119, 144–145, 167–168, 262, 270–273, 278
 – *Seelenkraft* 65, 144, 236

- Wille Gottes 9–11, 58, 65–66, 77, 83,
95–96, 98, 100, 106, 162, 172, 189, 191,
198–199, 211, 226, 270, 275
- Wirken Gottes und des Menschen
s. Tätigkeit
- wirken, wesen, überwesen* 57, 90, 105,
110–121, 146, 150, 154, 167, 195, 224,
253, 255, 259, 269–270
- Wissen, Nichtwissen 95, 97, 103–110, 130,
149, 172
- Witwe (Figur) 238–239, 241
- Wortfeld s. Feld, semantisches
- Wüste (Metapher) 83, 104, 214, 252, 264
- Zeit, Überzeitlichkeit 56, 65, 72–78,
87–88, 91, 99–101, 103, 106, 109, 112,
120–121, 126, 135, 139, 147–148, 150–
154, 165, 167, 170, 172–173, 177, 181,
189, 221, 237, 245, 249–250, 252, 254,
256–259, 263–264, 266, 272, 277
- Ziele, Zielsetzung aus Eigenwille 2–3, 5,
8–11, 14, 18, 25, 54, 59, 61, 63, 65, 77,
81–82, 87, 95–96, 98–99, 105–106,
112–113, 118–120, 136, 139–140, 149,
151, 168, 179, 181, 183, 189, 192, 194,
198, 200–202, 209–211, 225, 245, 251,
253–254, 257, 259, 270, 272, 274, 278,
281
- Zisterzienser (Orden) 205
- Zuhause in Gelassenheit, *heime* 12, 168–
169, 171, 193, 195, 197, 206, 212–213,
251, 259–260, 263–264, 268, 282

Otium

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße

Herausgegeben von

Elisabeth Cheauré, Gregor Dobler, Monika Fludernik,
Hans W. Hubert und Peter Philipp Riedl

Beirat

Barbara Beßlich, Christine Engel, Udo Friedrich, Ina Habermann,
Richard Hunter, Irmela von der Lühe, Ulrich Pfisterer, Gérard Raulet,
Gerd Spittler, Sabine Volk-Birke

In der Schriftenreihe *Otium* des Freiburger Sonderforschungsbereichs 1015 „Muße“ erscheinen Monografien und Sammelbände, die sich mit der Bedeutung, der kulturellen Form und der gesellschaftlichen Rolle von Muße befassen. Muße wird dabei als ein freies und aus der Produktionslogik herausgenommenes Verweilen verstanden, das aber vielfach Voraussetzung von Arbeit und Produktivität bleibt.

Die Schriften der Reihe untersuchen Muße konzeptuell und anhand unterschiedlicher historischer wie gesellschaftlicher Kontexte. Die Beiträge verstehen Muße nicht als idyllischen Rückzugsraum, sondern als ein Feld, in dem wesentliche Fragen dieser Disziplinen der Untersuchung zugänglich werden – von der phänomenologischen Bestimmung unseres Verhältnisses zur Welt über die Analyse von Autorschaft und Kreativität bis zur stets neu verhandelten Spannung zwischen individueller Freiheit einerseits, gesellschaftlich zugeschriebenen Rollen und Erwartungen andererseits. Ziel der Reihe ist es damit auch, durch die Untersuchung des Phänomens „Muße“ einen Beitrag zur Analyse der heutigen Arbeitsgesellschaft und ihrer Aporien zu leisten.

Alle Bände dieser Reihe werden durch einen Beirat begutachtet. Die Reihe steht auch Autorinnen und Autoren außerhalb des Sonderforschungsbereichs offen.

ISSN: 2367-2072

Zitervorschlag: *Otium*

Alle lieferbaren Bände finden Sie unter www.mohrsiebeck.com/otium



Mohr Siebeck
www.mohrsiebeck.com

