

Wer sint, die got érent? (Predigt 6). Zur leitenden Grundfrage Meister Eckharts. Hinführung zum Zentrum seines Denkens

Dem Anliegen, überlieferte Texte ursprünglicher Denker zu verstehen, dient es, wenn diese die Aufgaben nennen, die sich als leitende Grundfragen ihres suchenden Denkens verstehen lassen. Hilfe bietet Augustinus mit seinen Fragen nach ›Gott und Seele‹ (*deum et animam scire cupio*),¹ Immanuel Kant mit den von ihm als ›unvermeidlich‹ erklärten, aber für die ›spekulative Vernunft‹ unlösbar bleibenden Aufgaben, die es ihm aber schließlich dennoch ermöglichen, ›Gott, Freiheit und Unsterblichkeit‹ in vernünftigem Glauben fest annehmen zu können.² Eckharts Frage, die hier als seine ›Grundfrage‹ ausgelegt wird, steht in Einklang mit Augustinus, aber auch mit Kant, der durchweg »die Ehre der menschlichen Vernunft vertheidigen« wollte (GWS A 194=AA 1,149). Diese 1747 in der Erstlingsschrift nebenbei genannte Maxime hat Kant in der theoretischen und der praktischen Philosophie bis hin zur Religionsphilosophie verfolgt, auf immer grundlegendere Kontexte bezogen, sie in diesen verdeutlicht und weiter entfaltet. Wie noch zu zeigen sein wird, riskiert Meister Eckhart bei der Beantwortung seiner Grundfrage: *Wer sint, die got érent?*, sogar die Nähe zu einer Haltung, die von der Antike bis hin zum 20. Jahrhundert bekannt war und als ›postulatorischer Atheismus‹ bezeichnet werden kann.

Das hier vorgelegte Buch möge den ›Aufbruch Meister Eckharts ins 21. Jahrhundert‹ befördern,³ der ein Desiderat der abendländischen Kultur ist, die ihre Grundfragen erneut zu bedenken hat.⁴ Eckhart soll dabei im Einklang mit den Intentionen der christlichen Theologie vergegenwärtigt werden, die im Gedanken der *anima naturaliter christiana* seit Beginn offen für die Motive der

1 Vgl. sol. 1,7. Augustinus fährt dort fort: *nihilne plus? nihil omnino*; dazu NORBERT FISCHER, ›Deum et animam scire cupio‹. Zum bipolaren Grundzug von Augustins metaphysischem Fragen.

2 Z. B. KrV B 7 und KrV B XXX: »Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphysik, d. i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens«. Im vorliegenden Band untersucht wird Eckharts Verhältnis zu Kant im Beitrag von NORBERT FISCHER, Kants Idee *est Deus in nobis* und ihr Verhältnis zu Meister Eckhart.

3 Vgl. GEORG STEER, Der Aufbruch Meister Eckharts ins 21. Jahrhundert.

4 Aus innerer Schwäche und äußeren Gründen (z. B. dem Machtstreben eines Islam, der sich um die hochrangige Geistigkeit des ›Abendlandes‹ nicht schert). Zur geschichtlichen Situation vgl. NORBERT FISCHER, Zum Sinn von Kants Grundfrage: »Was ist der Mensch?« Das Verhältnis von Kants Denken zur antiken Metaphysik, Ethik und Religionslehre im Blick auf Platon, Aristoteles und Augustinus. Mit einem Nachtrag zur Metaphysikkritik Heideggers.

natürlichen, philosophisch fragenden Vernunft war. Schon der ›Völkerapostel Paulus‹ löste ja den christlichen Glauben vom rigiden historischen Bezug auf das ›Volk‹, in dem Jesus von Nazareth geboren war, in dem er gelebt und gelehrt hat. Die biblischen Berichte, nach denen sich der ›historische Jesus‹ auf konkrete Lebenssituationen eingelassen hat, stellen die Heilsbedeutung geschichtlicher Erzählungen klar vor Augen, deren Sinn zu erfassen jedoch die Klärung der jeweiligen literarischen Gattung der Darstellungen in den ›Evangelien‹ voraussetzt.

Das Johannes-Evangelium, das treffend als ›Das philosophische Evangelium‹ ausgelegt wurde⁵ und dessen Botschaft im vorliegenden Band in verschiedenen Kontexten aufgegriffen wird, knüpft nämlich (wie schon Paulus) zwar an die geschichtliche Dimension der Lehre Jesu an, stellt diese aber durch an sie anknüpfende Reflexionen in einen Zusammenhang, der auch solche ›Hörer des Wortes‹ ansprechen kann, die in andere geschichtliche Kontexte hineingeboren sind.⁶ Das ›Neue Testament‹ vergegenwärtigt die ›Wahrheit des Evangeliums‹ in lebensvoller, situativer Konkretheit, ist indessen offen für andere Konkretisierungen, so dass die Kernbotschaft Jesu, die den sich an alle Menschen richtenden allgemeinen Heilswillen Gottes verkündet, auch allen anderen endlichen, freien Vernunftwesen zugänglich sein und diese in ihrem je eigenen Kontext betreffen können muss. Augustinus, dessen ›Confessiones‹ Meister Eckhart wohl so eindringlich wie kein anderer vor ihm gelesen hat,⁷ bezeichnet die Nichtverschiedenheit von ›Philosophie‹ (als ›Bemühen um Weisheit‹, nicht aber als ›Behauptung dogmatischen Wissens‹) und ›Religion‹ (als ›Offenbarung‹) in einer frühen Schrift als den ›Hauptpunkt des menschlichen Heils‹ und vertritt somit eine These, der auch Eckhart, indem er bedingungslos auf die für uns mit Vernunft einsehbare ›Gerechtigkeit Gottes‹ setzt (EW I, S. 79), zugestimmt hätte:

humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem.(vera rel. 8)

»Zum Hauptpunkt des menschlichen Heils gehört, dass Philosophie, das Streben nach Weisheit, und Religion einander nicht fremd sind.« (Eigene Übersetzung)

-
- 5 Z. B. JOACHIM RINGLEBEN, Das philosophische Evangelium. Theologische Auslegung des Johannesevangeliums im Horizont des Sprachdenkens. Im vorliegenden Band vgl. RUEDI IMBACH, Hinweise auf Eckharts Auslegung des Johannesevangeliums (Prolog und 1,38) im Vergleich mit Augustin und Thomas von Aquin.
- 6 In diesem Kontext vgl. den Gedanken der ›Jemeinigkeit der Existenz‹ (Martin Heidegger, Sein und Zeit, u. a. S. 42); dazu FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN, Ansatz und Wandlungen der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, bes. S. 160 f. Vgl. weiterhin den Grundgedanken im Ansatz von Karl Rahner, Hörer des Wortes.
- 7 Vgl. NORBERT FISCHER, Meister Eckhart und Augustins ›Confessiones‹, S. 196 f., zu Eckhart als erstem sachgemäßem Leser aller 13 Bücher der ›Confessiones‹. Vgl. auch MARIE-ANNE VANNIER, Creation, S. 843: »Meister Eckhart does not share the title of ›the second Augustine‹, but the fact remains that he is perhaps the best reader of Aug.«.

Wer als neuzeitlicher Leser in den biblischen Schriften nur ›historisch belehrende Berichte‹ sucht, versperrt sich durch diese Erwartungshaltung den Zugang zu einem sachgemäßen Verständnis der Botschaft der Evangelien, die zwar vom ›Wunder‹ des existenziell konkreten Verhältnisses zu Gott sprechen, aber keine kausalanalytisch verifizierbaren ›objektiven Tatsachen‹ behaupten. Unterscheidungen wie die von ›Herrschaftswissen‹, ›Wesenswissen‹ und ›Erlösungswissen‹, die Max Scheler explizit entfaltet hat,⁸ hatte schon Platon bedacht, nämlich bei den Formen des Wissens in den zentralen Gleichnissen der ›Politeia‹ (505 a–517 a). Sie hätten auch der Bibelhermeneutik festen Boden bereiten können – fern vom Überlegenheitsgestus der auf ›objektive Erkenntnisse‹ so stolzen Neuzeit, die technisch anwendbar sind, aber nicht die genuin philosophischen Fragen beantworten, die sich mit den Fragen nach dem ›Sein‹ von ›Zeit‹, ›Leben‹ und ›Vernunft‹ stellen.

Der gleichwohl verständliche Stolz der neuzeitlichen Forscher und Entdecker, die frappierende Leistungen hervorgebracht haben, verliert angesichts der philosophischen Grundfragen an Glanz (in Fragen zum ›Sein‹, zum ›Sinn‹ und zum ›Ursprung‹ von ›Sein‹ und ›Zeit‹, ›Freude‹ und ›Leid‹, ›Leben‹ und ›Tod‹, ›Ding‹ und ›Person‹, ›Gerechtigkeit‹ und ›Liebe‹, Sehnsucht‹ und ›Glück‹).⁹ Solche Fragen beantworten die biblischen Texte: aber nicht in der Form ›objektiver‹ Aussagen. Zum Beispiel sind die ›Kindheitsgeschichten‹ des ›Neuen Testaments‹ ›haggadische Midraschim‹, deren literarische Gattung den frühen christlichen Theologen zweifellos noch bekannt war.¹⁰

Der Glaube an den ›allgemeinen Heilswillen Gottes‹, der im ›Schöpfungsbericht‹ (Gn 1, 26 f.) hervortritt und sich im Glauben an die Möglichkeit der *anima naturaliter christiana* zuspitzt,¹¹ hat auch in Meister Eckhart einen herausragenden Lehrer, der indessen immer noch kaum als Denker und Philosophierender betrachtet wird, unabhängig von überschwenglicher Esoterik.¹²

8 Vgl. Max Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, S. 75–84.

9 Als ›wüssten‹ wir, was ›Leben‹ bedeutet; zu kurz greift dessen objektive Beschreibung als ›materieller Prozess‹, der doch ›Zeit‹ voraussetzt (also wäre mit Aristoteles, Augustinus, Kant und Heidegger zu fragen: Was ist ›Zeit‹?).

10 Zur literarischen Gattung der Bekenntniserzählungen (Midraschim), die im Hintergrund der mit Hilfe alttestamentlicher Schemata komponierten Kindheitsgeschichten stehen, vgl. jetzt GERHARD LANGER, *Midrasch*, z. B. S. 17.

11 Vgl. Tertullian, *Apologeticum* 17; dazu LORENZ FUETSCHER, *Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian*, bes. S. 24, 228, 233, 243; vgl. die Hinweise im vorliegenden Band bei NORBERT FISCHER, *Kants Idee est Deus in nobis* und ihr Verhältnis zu Meister Eckhart. Zur Beziehung von Gott und Mensch in Kants kritischer Philosophie und bei Eckhart. Noch Kant greift den Gedanken der *anima naturaliter christiana* zustimmend auf; vgl. AA 23,440 (Vorarbeiten zu SF).

12 Papst Benedikt XVI. hat in seinem Kant betreffenden Brief vom 6.11.2006 auf das Schreiben von NORBERT FISCHER vom 16. Oktober 2006 zu seiner ›Regensburger Vorlesung‹ geantwortet und dort zur erhofften Bedeutung Kants für die katholische Theologie erklärt: »Jedenfalls bin ich dankbar für die Präzisierungen, die Sie in Ihrem Brief

Obwohl die Verbindung von ›Religion‹ und ›Gewalt‹ im ›christlichen‹ Glauben ursprünglich keine Heimat hat, sofern seine Zentralfigur Jesus von Nazareth ›Liebe‹ gepredigt, gerade nicht die ›Tötung Ungläubiger‹ propagiert hat, sondern vielmehr selbst das Opfer eines ›Prozesses‹ wurde, muss sie auch in der christlichen Theologie, deren Unterbau in den neutestamentlichen Schriften vorliegt und die in ›Glaubensbekenntnissen‹ entfaltet wurde, kritisch reflektiert werden.¹³

Eckharts Frage: *Wer sint, die got érent?* (EW I, S. 76), die das ›Sein‹ und das in ›Freiheit‹ zu vollziehende zeitliche ›Leben‹ jedes einzelnen Menschen in der Welt als Person und zugleich das Sein Gottes betrifft, wird als seine ›Grundfrage‹ verstanden – mit Platon, Augustinus und Kant, die das Bedenken der wesentlichen Fragen durch ursprüngliche Zugangswege befördert haben.¹⁴ In dieser Grundfrage zeigt Eckhart sich als eigenständiger Denker und als christlicher Theologe, den die Anfeindungen und ›Schwierigkeiten mit dem magisterium cathedrae pastoralis in Köln und Avignon‹, die seine ›Rechtgläubigkeit‹ in Frage stellten, gewiss schwer getroffen haben. Eckhart folgt streng der gewaltfernen neutestamentlichen Botschaft,¹⁵ die er als Prediger und als Universitätslehrer auslegte. Denn nach Jesus ›ehren nicht die Menschen Gott, die unterwürfig »Herr! Herr!« sagen, sondern die ›aus freier Entscheidung‹ in Glaube und Hoffnung den ›Willen des Vaters‹ in Nachahmung der Liebe des Schöpfers tun, nicht aus klugem Kalkül die ›Gebote‹ eines ›Allmächtigen‹ befolgen, der sich in der Welt faktisch ja gar nicht als ›allmächtig‹ zeigt.¹⁶

gemacht haben, wie für Ihre ganze Arbeit, mit der Sie uns Kant auf neue Weise als Gesprächspartner einer Philosophie zugänglich machen, die sich in Einheit mit den Intentionen der katholischen Theologie weiß.« Mit dieser hoffnungsvollen Perspektive sollte die Verteufelung Kants, die immer noch störend nachwirkt, der Sache nach beendet sein. Vgl. auch NORBERT FISCHER, *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*. Ebenso schädlich waren die ›Prozesse‹ und Verurteilungen Eckharts; vgl. im vorliegenden Band den Beitrag von WOLFGANG ERB, *Meister Eckharts Schwierigkeiten mit dem magisterium cathedrae pastoralis in Köln und Avignon*. Zu Eckhart vgl. auch die ermutigende, wenngleich nüchterne Stellungnahme von JOSEPH KARDINAL RATZINGER, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende*. Ein Gespräch mit Peter Seewald, S. 216.

- 13 ›Liebe‹ verliert ohne die Annahme der ›Freiheit der Entscheidung‹ im Vollzug menschlichen Handelns ihren göttlichen Sinn und wird zu einem bloß naturkausal bedingten Ereignis ohne die ihr meistens dennoch unbedacht zugesprochene tiefere Bedeutung.
- 14 Zum Problem der philosophisch-theologischen Grundfrage vgl. NORBERT FISCHER, *Hinführung* (VuO; bes. S. 17–26: Reflexion Rilkescher Motive zum Thema ›Offenbarung‹). Zu Rilke vgl. GEORG STEER, *Rainer Maria Rilke als Leser Meister Eckharts*; im vorliegenden Band vgl. ROBERT LUFF, *Gedanken Meister Eckharts in der Lyrik von Rainer Maria Rilke*.
- 15 Vgl. Io 15,15; diese Stelle wird von Augustinus häufig zitiert und kommentiert; vgl. z. B. Io.ev.tr. 85,1 f.
- 16 Vgl. Mt 7,21: »Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr! wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer der Willen meines Vaters im Himmel erfüllt.« Vgl. Mt 7,22 f.;

Die Grundfrage: *Wer sint, die got èrent?*, hängt mit dem biblischen ›Liebesgebot‹ zusammen, das seinen ›Grund‹ im Glauben an die Schöpfung aus Liebe durch den unbedürftigen Gott hat, in der aus diesem Glauben folgenden Beziehung der Menschen zu ihrem Schöpfer und zu vielen anderen Vernunftwesen als Mitgeschöpfen, die in Freiheit als die ›Nächsten‹ zu achten sind. Zwar hat der ›Wille des Vaters‹, den Jesus verkündet, schon ein Vorspiel im ›Alten Testament‹ (Lv 19,18.43), tritt im ›Neuen Testament‹ aber deutlicher hervor (Mc 12,29–31; Mt 19,19; 22,37–40, Lc 10,27; Io 15,12; vgl. Pr. 27, EW I, S. 304–315: *Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem, sicut dilexi vos*). Systematisch zugespitzt sagt Paulus:

ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.
(Gal 5,14)

»Denn das ganze Gesetz ist in dem einen Wort zusammengefaßt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!« (Einheitsübersetzung)

Nur wer diesem Gesetz aus eigener innerer Überzeugung und zugleich aus freier Entscheidung entspricht, gehört nach der neutestamentlichen Verkündigung, an der sich der Prediger Eckhart in freiem denkerischen Zugang orientiert, zu denen, ›die Gott ehren‹.

Die Predigt, in der Eckhart die Frage stellt, wer die seien, die Gott ehren (nämlich Predigt 6 mit dem Thema: *Iusti vivent in aeternum* [Sap. 5,16]), endet mit der Bitte:

Daz wir die gerechticheit minnen durch sich selben und got àne warumbe, des helfe uns got. Amen.
(EW I, S. 86)

»Daß wir die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen und Gott ohne Warum lieben, dazu helfe uns Gott. Amen«. (EW I, S. 87)

Wer also ›Gott ehrt‹, tut es nach Eckhart nicht dadurch, dass er sich der Macht des als allmächtig ›geglaubten‹ Schöpfers und Weltherrschers aus Klugheit um des erhofften Lohnes willen beugt, sondern durch das Streben nach Gerechtigkeit, weswegen man schon Eckhart die These vom ›Primat der praktischen Vernunft‹ zusprechen kann,¹⁷ die sich keineswegs selbst genügt und uns keine ›Ruhe‹ verschafft, sondern – wie bei Kant (RGV B 6=AA 6,VI) – »unumgänglich zur Religion« führt.¹⁸ Bei aller ›Orientierung im Denken‹, die uns die

weiterhin Lc 6,46; 1 Io 2,17; Iac 1,22. Einem strikt ›Allmächtigen‹ wäre es ein Leichtes, den Willen der Geschöpfe deterministisch zu dominieren.

17 Vgl. NORBERT FISCHER, Kants These vom Primat der praktischen Vernunft. Zu ihrer Interpretation im Anschluß an Gedanken von Emmanuel Levinas, bes. S. 258–262: »Zum Primat der praktischen Vernunft als dem Quellgrund von Kants kritischer Metaphysik«.

18 Was Eckhart mit ›Gerechtigkeit‹ meint, wird nicht von den Geboten eines ›allmächtigen Gottes‹ oder menschlicher Machthaber abgeleitet, sondern hängt mit vernünftiger Einsicht zusammen, an die er deswegen appelliert.

Vernunft ermöglicht und die uns in ihrem Vollzug zur Liebe der Gerechtigkeit und zur Liebe Gottes lockt, bleibt unser Herz – wie schon Augustinus sagt – doch unruhig (vgl. conf. 1,1; EW I, S. 42 f.; AA 27,1402).

Der Impuls, der den Denkweg in Gang setzt, ist das faktische Dasein ›vieler Wesen, die sich als ›Zwecke an sich selbst‹ verstehen, was mit der Anerkennung meiner selbst und vieler Anderer als unverfügbar existierender ›Zwecke an sich selbst‹ einhergeht und ›Gerechtigkeit‹ fordert. Denn durch das Dasein vieler endlicher Geistwesen, die sich allesamt beim Erwachen ihrer Geistigkeit zwar ungefragt, aber doch unvermeidlich als ›Zwecke an sich selbst‹ vorfinden und verstehen, werden alle, die trotz ihrer Endlichkeit doch zugleich auch ›glücklich‹ sein wollen,¹⁹ auf den ›Glauben‹ an den göttlichen Ursprung der Schöpfung verwiesen: nämlich an die reine Liebe des allmächtigen Schöpfers, der das ›Sein‹ und die höchste, ›göttliche‹ Vollkommenheit der Geschöpfe will, an eine Liebe, die nicht höchste Vollendung für sich selbst suchen muss, sondern sich auf die Vollkommenheit des Seins der vielen Mitgeschöpfe zu richten vermag.²⁰ Derart versteht Eckhart den ›einen Gott‹ (implizit gegen Plotin) als den ›Vater aller‹.²¹

Die Nähe und die Ferne Gottes und des Göttlichen war seit jeher das ›Problem‹ der Menschen, ihre durch ihr faktisches Sein gestellte ›unlösbare Aufgabe‹, die sie zum Denken und vernünftigen Glauben treibt. Derart sagt Eckhart am Ende der erwähnten Predigt 21.²²

Daz wir alsô vereinet werden mit gote, des helfe uns ›ein got, vater aller‹. Amen. (EW I, S. 252)

»Daß wir so eins werden mit Gott, dazu helfe uns ›ein Gott, Vater aller‹. Amen.«. (EW I, S. 253)

In seinen Texten tritt die Notwendigkeit der Denkaufgaben hervor, um deren Lösung Eckhart ringt – und wegen deren Unlösbarkeit im Rahmen der theoretischen Philosophie: auch das Erfordernis des ›Glaubens‹:

›Vater, ich bite dich, daz dû sie ein machest, als ich und dû ein sin‹. Swâ zwei ein suhn werden, dâ muoz daz eine sin wesen verliesen. Alsô ist: und sol got und diu sêle ein werden, sô muoz diu sêle ir wesen und ir leben verliesen. Als vil, als dâ blibe, als vil würden sie wol geeiniget. Aber, sül'n sie ein werden, sô muoz daz eine sin wesen zemâle verliesen, daz ander muoz sin wesen behalten:

19 Zur Bedeutung der ›Glückseligkeit‹ (εὐδαιμονία) vgl. Aristoteles (NE, 1094 a 1–3; 1095 a 17–22) und Kant (KpV A 45); dazu NORBERT FISCHER, Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis nach Aristoteles und Kant.

20 Vgl. Augustins Gedanken des *gratis diligere* (z. B. conf. 6,26) zu einer gleichsam göttlichen Liebe; dazu auch NORBERT FISCHER, Amore amoris tui facio illuc. Zur Bedeutung der Liebe im Leben und Denken Augustins.

21 Vgl. Pr. 21, EW I, S. 244–253: *Unus deus et pater omnium*; der Denkaufgabe, die aus der Spannung zwischen der Einheit Gottes und der Vielheit der ›vernünftigen‹ Geschöpfe erwächst, hat sich die christliche Theologie (im Unterschied zu anderen ›monotheistischen‹ Glaubensformen wie Judentum und Islam) von Anfang an gestellt.

22 Vgl. auch Pr. 1, EW I, S. 22 f.; Pr. 16B, EW I, S. 197; Pr. 41, EW I, S. 446 f.

sô sint sie ein. Nû sprichet der heilige geist: sie suln ein werden, als wir ein sin. ›Ich bite dich, daz dû sie ein machest in uns. (Pr. 65, EW I, S. 680)

»Vater, ich bitte dich, daß du sie eins <mit uns> machest, wie ich und du eins sind <vgl. Joh 17,21>. Wo immer zwei eins werden sollen, da muß eines sein Sein verlieren. Ebenso ist's, wenn Gott und die Seele *eins* werden sollen, so muß die Seele ihr Sein und ihr Leben verlieren. So weit da <von *ihrem* Sein und Leben> noch etwas übrigbliebe, so weit würden sie wohl *vereint*. Sollen sie aber <völlig> *eins* werden, dann muß das eine sein Sein völlig verlieren, das andere <aber> muß sein Sein behalten: *dann* sind sie *eins*. Nun sagt der Heilige Geist: Sie sollen eins werden, wie wir eins sind. ›Ich bitte dich, daß du sie eins machest in uns <vgl. Joh 17,20/21>«. (Pr. 65, EW I, S. 681)

Indem Eckhart gesteht, dass sich damit eine denkerisch nicht lösbare Aufgabe stellt, bekennt er wie Augustinus (und später Kant) die ›Ruhelosigkeit‹ des menschlichen Herzens:

Wan si des éinen niht enhât, dar umbe geruowet diu sêle niemer, ez enwerde allez ein in got. (EW I, S. 252)

»Weil sie das *Eine* nicht besitzt, darum kommt die Seele nimmer zur Ruhe, bis alles Eins in Gott wird«. (EW I, S. 253)

Ob und wie der Welturheber mit der (von ihm aus Liebe ›gewollten‹ und ›geschaffenen‹) Vielheit vernünftiger Wesen zurechtkommt, wäre als Problem des allmächtigen (und mit Hoffen und Zagen als ›Liebe‹ geglaubten) Gottes zu denken, nicht als eine Aufgabe, die sich endlichen Wesen stellte und für diese lösbar wäre. Obwohl ›Philosophie‹ also nur die ›Liebe der Weisheit‹ sein kann – nicht deren ›Besitz‹ –,²³ obwohl Philosophie also endliche Vernunftwesen nur zur ›Suche nach der Wahrheit‹ antreiben kann, erlaubt das nüchterne Eingeständnis, dass endlichen Wesen der ›Besitz der Wahrheit‹ unerreichbar bleibt,²⁴ den Suchenden dennoch den ›Glauben‹ und die ›Hoffnung‹, in einer ›Beziehung‹ zur unendlichen Wahrheit Gottes zu stehen.

Der Lösungsweg, den Eckhart erneut bedenkt, ist der vernünftig ausgelegte christliche Glaube, der Ursprung und Ziel der Schöpfung in der ›Liebe‹ und ›Gerechtigkeit‹ Gottes sieht – so auch noch Kant, der ›die (uns schon durch die Vernunft versicherte) Liebe desselben [scil. Gottes] zur Menschheit‹ betont hat (RGV B 176 = AA 6,120). Nach diesem Glauben, der im Ausgang vom rigiden

23 Vgl. dagegen die Bestrebungen im ›Deutschen Idealismus‹; z. B. durch Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der das Ziel verfolgte, »daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme, – mit dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein« (Phänomenologie des Geistes, S. 14).

24 Dazu vgl. schon Platon, Politeia 509b; nach dieser Passage ist das höchste Gesuchte ›jenseits der Seiendheit‹ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας); vgl. auch das Höhlengleichnis ›Politeia‹ 514a–517a; gegen die fatale Fehldeutung (Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, S. 221f.); das an sich zuhöchst Offenbare (ἀληθέστατον) bleibt uns als ›jenseits des Seienden‹ unerreichbar (509b); vgl. auch die Verspottung der Ideenfreunde im ›Sophistes‹ 248a.

Eingottglauben des Judentums zum ›trinitarisch erweiterten Monotheismus‹ führte, hat Gott aus Liebe freie Geschöpfe geschaffen, die reine Liebe erstreben sollen und können.²⁵ Dieser erweiterte ›Monotheismus‹, der zugleich den ›Pluralismus‹ legitimiert, paralyisiert den ›Gewaltverdacht‹,²⁶ der gegen starre Formen des Monotheismus fundiert erhoben werden mag.²⁷ Monotheisten, die auf der ›absoluten Allmacht des Weltherrschers‹ beharren, nicht an einen ›liebenden Schöpfer‹ glauben, die also das eigentliche Selbstseinkönnen der vielen endlichen, autonomen Vernunftwesen durch Prädestinationslehren bestreiten und deren zur Verantwortung führende ›Freiheit‹ ausschließen, sind mit dem christlichen Glauben unvereinbar, dessen Kern die ›Menschwerdung Gottes‹ ineins mit der ›Dialektik von Freiheit und Gnade‹ ist. Dieser Glaube betont den Rang der ›Freiheit‹ in der Zeit und die überzeitliche Bedeutung jeder ›Person‹.

Diese Einsichten, die bei Eckhart im Bezug auf Worte der Bibel und in der literarischen Form seiner Werke (z. B. in Schriftkommentaren, in Traktaten und Predigten) hervortreten, stehen in gutem Einklang mit einer Einsicht, die Kant in einem anderen Kontext so ausgesprochen hat (KrV B XXX): »Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen«. Kants Diagnose der *conditio humana* erlaubt die von Eckhart faktisch ergriffene Möglichkeit, die Wahrheit (der zwei oder drei ›Cardinalsätze‹ Kants) im Ausgang von der ›Schrift‹ zu suchen. Auch für Eckhart ging es um die »Cardinalsätze der menschlichen Vernunft«, in denen Kant die unvermeidlichen Fragen endlicher Vernunftwesen beantwortet sah, nämlich die Fragen nach dem ›Dasein Gottes‹, der ›Freiheit des Willens‹ und der ›Unsterblichkeit der Seele‹.²⁸

Trotz des anderen Lebenskontextes und unterschiedlicher literarischer Gattungen haben heute Philosophierende auch Eckharts Werk im Rahmen ihrer Aufgabe zu bedenken, die Probleme des menschlichen Lebens zu reflektieren, die mit dessen faktischen (theoretischen und praktischen) Herausforderungen gegeben sind. Denn Eckhart vollzieht im Anschluß und in Auslegung von Schriftworten ein selbstbestimmtes und freies, aus Maßgaben der Vernunft

25 Zu Augustins Begriff göttlich vollkommener Liebe und zu dem an Augustinus orientierten Ansatz von Heideggers Wort »*amo: volo ut sis*« vgl. NORBERT FISCHER, Freiheit der Entscheidung, Gnade und göttliche Liebe bei Augustinus.

26 JAN-HEINER TÜCK, Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann. Dazu die Rezension von NORBERT FISCHER in: ThRv 2016 (Jg. 112), S. 410–412.

27 Gegner sind alle deterministischen Konzepte zur Bestreitung der möglichen ›Freiheit der Entscheidung‹ endlicher Vernunftwesen, seien sie naturalistisch oder theologisch begründet, letztere unter den Leitworten ›Prädestination‹, *sola gratia* oder auch ›Kismet‹; der Gewaltverdacht zielt mit Recht gegen alle Formen des Kausalmonismus.

28 Vgl. KrV B XXX; weiterhin KrV B 7, 395 Fn., 769, 773, 826, 883; zu diesem Kontext vgl. auch Immanuel Kant, Von der Offenbarung (»Vierter Abschnitt« der ›Vorlesungen über die philosophische Religionslehre‹); dazu VuO, S. 35–51; außerdem NORBERT FISCHER, Glaube und Vernunft. Zu ihrem Verhältnis bei Augustinus, Meister Eckhart und Immanuel Kant, in: VuO, S. 52–83.

sich rechtfertigendes Denken – bis hin zur Erwägung der Haltung, die Max Scheler ›postulatorischen Atheismus‹ genannt hat (vgl. schon Augustinus, der im Blick auf Cicero spricht).²⁹ Sofern Eckhart sich in seinen Predigten an die Vernunft hält und die Schrift vernünftig auslegt, versucht er wie Kant, »die Ehre der menschlichen Vernunft [zu] vertheidigen«. Nicht die ehren nach Eckhart Gott, die nicht an der vernünftig einsehbaren Gerechtigkeit arbeiten, sondern vernunftfern behauptete ›Offenbarungen‹ mit Macht und mit brutaler Gewalt zum Maßstab ihres Handelns machen. Denn nach Eckhart ist es »gerechten Menschen so ernst mit der Gerechtigkeit, daß, wenn Gott nicht gerecht wäre, sie nicht die Bohne auf Gott achten würden; und sie stehen so fest in der Gerechtigkeit und haben sich so gänzlich ihrer selbst entäußert, daß sie weder die Pein der Hölle noch die Freude des Himmelreiches noch irgend etwas beachten« (Pr. 6, EW I, S. 79):

Den gerechten menschen den ist alsô ernst ze der gerehticheit, wære, daz got niht gereht wære, sie enahnteten eine bône niht ûf got und stânt alsô vaste in der gerehticheit und sint ir selbes alsô gar ûzgegangen, daz sie niht enahntet pine der helle noch vrôude des himelriches noch keines dinges. (Pr. 6, EW I, S. 78)³⁰

Die in ›Freiheit‹ zu verfolgende Zentralaufgabe endlicher Vernunftwesen fordert nicht eine gefühlsmotivierte ›Barmherzigkeit‹, zu der das ›Mitleid‹ anregen mag, das aus dem naturhaften Streben aller Lebewesen nach fehlenden Glücksgütern erwächst, sondern ihr freies Streben nach ›Gerechtigkeit‹, in dem sie ›der Vernunft‹ als dem göttlichen Prinzip in uns ›die Ehre geben‹. Mit seiner These weist Eckhart (ohne theologiefreudliche Tendenz) auf das emanzipato-

29 Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, S. 22 f.; Augustinus, civ. 5,9; dazu NORBERT FISCHER, Einleitung (in: Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. II. Von Descartes bis in die Gegenwart), bes. S. 21 f.; NORBERT FISCHER, Epigenesis des Sinnes. Nicolai Hartmanns Destruktion einer allgemeinen Weltteleologie und das Problem einer philosophischen Theologie, bes. S. 64 f. und 71.

30 Vgl. auch Pr. 41, EW I, S. 436 f.: *Qui sequitur iustitiam, diligitur a domino. Beati, qui esuriunt, et sitiunt iustitiam: quoniam ipsi saturabuntur*. Eckhart übersetzt (ebd.): *Künig Salomôn spricht hiute in der epistel: ›die der gerehticheit nâchvolgent, die minnet got‹*. »König Salomon spricht in der heutigen Epistel: ›Die der Gerechtigkeit nachfolgen, die liebt Gott.« [Spr. 15,9]«. Vgl. EW I, S. 438 f.: *Dem gerechten menschen ist sô nôt ze der gerehticheit, daz er niht anders enkan geminnen dan gerehticheit. Enwære got niht gereht – als ich mê gesprochen hân –, er enahntete niht ûf got*. »Dem gerechten Menschen tut die Gerechtigkeit so not, daß er nichts anderes lieben kann als die Gerechtigkeit. Wäre Gott nicht gerecht, er würde nicht auf Gott achten, – wie ich schon öfters gesagt habe.« Am genuin christlichen Sinn dieses Wortes, das auch Denkern wie Kant einleuchtet, könnten sich ›Theologen‹, die unbedacht von ›Barmherzigkeit‹ reden und sie einfordern, ein wenig üben und die Zähne ausbeißen. Die ›Verähnlichung mit Gott‹ (ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν) ist gewiss ein Ziel Eckharts, gerade in dem von Platon hervorgehobenen Sinn des Ziels vollkommener Gerechtigkeit; vgl. ›Theaitetos‹ 176 b/c.

rische ›Autonomiestreben‹ der Neuzeit voraus, das sich aus seiner Auslegung der Gottebenbildlichkeit ergibt und als Wesenszug des biblischen, vor allem des christlichen Glaubens zu verstehen ist. Eckharts Werk eröffnet derart Gesprächsmöglichkeiten selbst mit offenkundigen (oder vermeintlichen) Gegnern des christlichen Glaubens, sofern diese immerhin an der Beförderung von Gerechtigkeit und Liebe zwischen den Menschen als endlichen Vernunftwesen arbeiten wollen. In diesem Sinne steht dem ›Aufbruch Meister Eckharts in 21. Jahrhundert‹ sachlich gesehen so wenig im Wege, dass Philosophen und Theologen nur hoffen und daran arbeiten können, dass sich ein solcher Aufbruch (ohne Verunglimpfungen, aber auch ohne mystische Schwärmereien) wirklich ereignet und ›Meister Eckhart als Denker‹ betrachtet und ernstgenommen wird.³¹

Eckhart sucht als Denker nicht Selbstvergewisserung durch spekulative dogmatische Erkenntnis einer ›Weltursache‹, sondern stützt den Glauben freier Vernunftwesen an einen ›lebendigen Gott‹, von dem noch Kant spricht (KrV B 661), nämlich den Glauben an Gott, der aus Liebe endliche Vernunftwesen geschaffen, der sich ihnen frei zugewandt, der sie zu vernünftigen, eigentlichem Selbstsein befreit und so den abstrakten Glauben an die ›Allmacht Gottes‹ eingeschränkt hat.³² Wer diese Wahrheit annimmt, die mit Vernunft ›geglaubt‹, nicht ›objektiv gewusst‹ werden kann, gehört in freier Wahl zu denen, die ›Gott ehren‹. Prädestinationstheorien gereichen Gott zur ›Unehre‹ und sind für den Denker Eckhart als Inhalt des christlichen Glaubens unannehmbar.³³

Diese Einsicht, die bei Eckhart im häufigen Bezug auf Worte der Bibel und in der literarischen Form seiner Werke hervortritt, steht in gutem Einklang mit den philosophisch begründeten Annahmen, die Kant im rationalen Rahmen der ›Transzendentalphilosophie‹ ausgearbeitet hat. Kants kritische Diagnose der *conditio humana* erlaubt die von Eckhart ergriffene Möglichkeit, die Wahrheit der zwei oder drei ›Cardinalsätze‹ im Ausgang von der ›Schrift‹ zu untersuchen: auch für Eckhart ging es um die »Cardinalsätze der menschlichen Vernunft«, in denen Kant die unvermeidlichen Fragen endlicher Vernunftwesen beantwortet sah, nämlich die Fragen nach der Freiheit des Willens, der Unsterblichkeit der Seele und dem Dasein Gottes (z. B. KrV B 826). Kant spricht in der ›Kritik der reinen Vernunft‹, deren tiefer metaphysischer und religiöser Sinn von vielen Lesern noch kaum beachtet wird, in einer Weise vom »Ideal der reinen Vernunft«, die Nähe zum Denken Meister Eckharts hat. Im ›Hauptstück‹ »Das

31 Vgl. dazu nochmals den Beitrag von WOLFGANG ERB zu den Prozessen in Köln und Avignon (Fn 12).

32 Vgl. NORBERT FISCHER, Die Gnadenlehre als ›salto mortale‹ der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant.

33 Gegen die Gott verunehrenden Allmachtstheorien vgl. Platon, *Politeia* 617e: αἰτία ἐλουμένου θεός ἀναίτιος; ebenso Augustins Rede von der *prima causa peccandi* vgl. ›De libero arbitrio‹ 3,49; aber auch noch retr. 1,9,4.