

Silvia Bara Bancel

Meister Eckharts Verständnis der Sohnwerdung aus der Sicht Heinrich Seuses¹

1. Einleitung

Den interessanten Beiträgen STURLESES und BLUMRICHS verdanken wir eine Edition von Seuses ›Büchli der warheit‹ (= Bdw),² aus welchem zahlreiche Anspielungen Seuses auf das Werk Meister Eckharts sowie implizite Hinweise auf die Bulle ›In agro dominico‹ gewonnen werden können.

Sowohl das erwähnte Werk Seuses als auch die Studien anderer Sachkundiger³ sollen als Ausgangspunkt für diese Arbeit dienen. Ich habe vor, der Frage nachzugehen, ob Seuses Verteidigung Meister Eckharts eine Berechtigung finden kann, die auch im Blick auf den Gesamtzusammenhang von Eckharts Leh-

¹ Für die Übersetzung dieser ursprünglich in spanischer Sprache verfassten Abhandlung möchte ich an dieser Stelle Rainer Sörgel sehr herzlich danken.

² Heinrich Seuse, Das Buch der Wahrheit, mittelhochdeutsch-deutsch, kritisch hg. von LORIS STURLESE und RÜDIGER BLUMRICH, mit einer Einleitung von LORIS STURLESE, übersetzt von Rüdiger Blumrich, Hamburg 1993 (Philosophische Bibliothek, Bd. 458), im folgenden abgekürzt zitiert mit SB. Richtig weist STURLESE in seiner Einleitung zum Bdw darauf hin, dass dieses, wenigstens in seinem 6. Kapitel, mit der Absicht der Explikation und Verteidigung Eckharts auf dem Hintergrund der Anklagen durch Papst Johannes XXII. geschrieben wurde. Aus diesem Grund sollte es nicht, so STURLESE, auf die Zeit zwischen Juli 1327 und April 1329 datiert werden, wie die meisten Ausleger meinen (ANCELET-HUSTACHE, BIHLMAYER, HAAS, PIESCH, TOBIN), sondern eine Redaktion nach April 1329 sei wahrscheinlicher. Vgl. SB, S. XV-XXI. Dennoch könnte auch HAAS Recht behalten, der zwar für die frühere Datierung des Werkes, aber einer späteren des 6. Kapitels eintritt. Vgl. ALOIS M. HAAS, Kunst rechter Gelassenheit: Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik, Bern [usw.] 1996, S. 13.

³ Vgl. HERMA PIESCH, Seuses ›Büchlein der Wahrheit‹ und Meister Eckhart, in: Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, 1366–1966, hg. von EPHREM FILTHAUT, Köln 1966, S. 91–133; Heinrich Seuse als Verteidiger Eckharts, in: WINFRIED TRUSEN, Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen, Paderborn [usw.] 1988 (Rechts- u. Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF 54), S. 134–163; FRANK TOBIN, Coming to terms with Meister Eckhart: Suso's ›Büchlein der Wahrheit‹, in: *Semper idem et novus*. Festschrift für Frank Banta, hg. von FRANCIS G. GENTRY, Göttingen 1988, S. 321–344; MARKUS ENDERS, Das Mystische Wissen bei Heinrich Seuse, Paderborn 1993 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes NF 37); PETER ULRICH, *Imitatio et configuratio*. Die philosophia spiritualis Heinrich Seuses als Theologie der Nachfolge des Christus passus, Regensburg 1995 (Eichstätter Studien NF 6); ALOIS M. HAAS [Anm. 2], oder die letzte und interessante Untersuchung: CHRISTINE BÜCHNER, Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler, Stuttgart 2007.

re kohärent ist, oder ob Seuse die Lehre seines Meisters verrät, um dessen »orthodoxe« Integrität zu bewahren. Damit stellen wir eine komplexe Frage, zu deren Erhellung wir durch die Darlegung von Seuses Argumentation und seiner Auslegung von Eckharts Aussagen, vornehmlich derjenigen über das Thema der Sohnwerdung, beitragen wollen.

2. Seuses Verteidigung der Eckhartschen Konzeption der Sohnwerdung

Im Folgenden soll der allegorische Dialog zwischen dem *Iunger* (»der Jünger«) Seuse und der als *daz namelos wilde* (»das namenlose Wilde«) personifizierten Häresie der Freigeisterei auf dem Hintergrund des Bdw untersucht werden. Zu Beginn des 6. Kapitels (bzw. des 7. Kap. in STURLESES Ausgabe) erscheint dort ein vernunftiges bilde (»eine Gestalt«) auf der Bühne, beschrieben als *subtil an sinen worten und waz aber ungeubet en sinen werken* (»feinsinnig in ihren Worten, aber ungeübt in ihren Werken«), erfüllt von *flogierender richheit* (»überschwänglichem Reichtum«); es behauptet von sich *ich kam nie dannen* (»ich kam nicht von irgend woher«), wie auch *ich bin niht* (»ich bin nichts«) und *ich wil nut* (»ich will nichts«), um sich schließlich als *ich heisse daz namelos wilde* (»ich heiße »Das namenlose Wilde«) zu erkennen zu geben und um seine Lehre in *lediger friheit* (»in ungebundener Freiheit«) zu umschreiben.⁴ Dieser Dialog fragt danach, wie der *kristmessige mensche* (»mit Christus gleichförmige Mensch«) und *der gereht* (»der Gerechte«) zu verstehen ist, der das *selige lebenne* (»seine Seligkeit«) erreicht hat.⁵ In diesem 6. Kapitel des Bdw können verschiedene Motive Seuses festgestellt werden: Sowohl seine Eigenschaft als Jünger Eckharts wie auch das Selbstbewusstsein, seinen Meister angemessenen zu interpretieren, treten deutlich hervor. Ferner kann auf seine umfangreichen Kenntnisse der lateinischen Werke Eckharts, auf die er wiederholt anspielt, hingewiesen werden. Demgegenüber fällt auf, dass *daz namelos wilde* (»Das namenlose Wilde«) sich nur auf Gehörtes berufen kann: *Ich han vernomen* (»Ich habe gehört«).⁶

⁴ Die deutschsprachigen Werke Seuses werden nach der kritischen Ausgabe jeweils mit Werk-, Kapitel-, Seiten-, und Zeilenangaben zitiert: Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, hg. von KARL BIHLMAYER, Stuttgart 1907; Nachdruck Frankfurt 1961. In Klammern gesetzt wird die neuhochdeutsche Übersetzung, die mit Seitenangabe zitiert wird nach H: Heinrich Seuse, Deutsche mystische Schriften. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und hg. von GEORG HOFMANN. Mit einer Hinführung von EMMANUEL JUNGCLAUSSEN. Einleitung von ALOIS M. HAAS, Zürich/Düsseldorf 1999; für das Bdw nach SB [Anm. 2]. Vgl. Bdw K. 6, S. 352,11–24 (SB, S. 57).

⁵ Vgl. Bdw K. 6, S. 355,6.17; S. 357,7 (SB, S. 63 und 67).

⁶ Vgl. Bdw K. 6, S. 354,5; S. 355,14 (SB, S. 61 und 63). Es lohnt sich einmal, nach der Absicht der Benennung der verschiedenen im Bdw auftretenden Personen zu fragen. Größtenteils handelt es sich um einen Dialog zwischen dem *junger* und *dú warheit*, obgleich diese

2.1 Der kristmessige mensch (»mit Christus gleichförmige Mensch«)

Wenden wir uns nun dem Abschnitt des Dialogs zu, in dem es um die Sohnwerdung geht. Der Jünger antwortet hier auf die Bemerkung des Wilden *der selb meister hat vil schone geseit* (»dieser Gelehrte hat viel Richtiges [...] gesagt«) mit folgenden Sätzen:

Der meister spricht an einer stat also: Cristus ist der eingeborne sun und wir nit, er ist der natürlích sun, wan sin geburt zilet in der natur, aber wir sien nit der natürlích sun, und únsere geberunge heisset ein widergeburt, wan si zilet in einförmikeit siner nature; er ist ein bilde des vatters, wir sien gebildet nach dem bilde heiligen drival-tikeit. Und spricht, daz ime hier inne nieman kan gelich gemessen.

(»Der Gelehrte schreibt an einer Stelle: »Christus ist der eingeborene Sohn, nicht wir. Er ist der natürliche Sohn, denn seine Geburt führt zu seiner Natur, aber wir sind nicht der natürliche Sohn, und unsere Geburt nennt man eine »Wiedergeburt, denn sie führt zur Gleichförmigkeit mit seiner Natur. Er ist ein Bild des Vaters, wir sind nach dem Bild der heiligen Dreifaltigkeit geformt. Und er sagt, daß ihm darin niemand ebenbürtig werden kann.«⁷

Seuse bezieht sich hier auf Eckharts »Expositio sancti evangelii secundum Iohannem«, und vermutlich antwortet er auch auf die Bulle »In agro dominico«,⁸ indem er auf die folgenden, in der Bulle als irreführend und vermessen aufgeführten Artikel hinweist, deren Sinn aber, mit Korrekturen versehen, durchaus aufgeklärt und als »katholisch« verstanden werden könnte (*cum multis expositionibus et suppletionibus sensum catholicum formare valeant vel habere*).⁹

A. 20. »Der gute Mensch ist der eingeborene Sohn Gottes.« *Quod bonus homo est unigenitus filius dei.* (DH, Nr. 970).

A. 21 »Der noble Mensch ist jener eingeborene Sohn Gottes, welchen Gott in Ewigkeit zeugte.« *Homo nobilis est ille unigenitus filius dei, quem pater eternaliter genuit.* (DH, Nr. 971).

A. 22 »Der Vater zeugt mich als seinen Sohn, und denselben Sohn. Alles, was Gott wirkt ist Eines, darum zeugt er mich als seinen Sohn ohne jeden Unterschied.« *Pater generat me suum filium et eundem filium. Quidquid deus ope-*

allegorischen Personen von Zeit zu Zeit verschwinden, um einem Frage-Antwort-Stil Platz zu machen. In Kapitel 6 erscheint die mysteriöse Gestalt *daz wilde*, um mit dem *junger* zu sprechen. Möglicherweise beabsichtigt Seuse damit nicht allein als Jünger der Wahrheit in Erscheinung zu treten, sondern vor allem als Schüler Meister Eckharts, der als *ein hoher meister* beschrieben wird. Damit unterstreicht er zugleich seinen Anspruch – als *junger* –, ein wahrhaftiger Ausleger der Eckhartschen Lehre zu sein. Dies gilt sowohl gegenüber der *wilden* Deutung der Freigeister, wie auch hinsichtlich der Bulle »In agro dominico«, die Eckharts Sätze aus dem Zusammenhang reißt.

⁷ Bdw K. 6, S. 355,7–13 (SB, S. 63).

⁸ Vgl. Einleitung in STURLESES Ausgabe von Bdw (SB, S. XV–XXI).

⁹ Vgl. HEINRICH DENZINGER/PETER HÜNERMANN, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i. Br. [usw.] ³⁷1991 [=DH], Nr. 979. Vgl. ebenfalls LW V, S. 600,101–102.

ratur, hoc est unum; propter hoc generat ipse me suum filium sine omni distinctione. (DH, Nr. 972)

Wiederholt erklärt Meister Eckhart, dass die grösste Gottesgabe die »Macht« ist, »Kinder Gottes zu werden« (Io 1,12).¹⁰ Denn die erste Frucht der Fleischwerdung des Wortes, des Gottessohnes von Natur, besteht darin, dass wir Adoptivöhne werden. Eckhart bestätigt in seinem Johanneskommentar, dass uns die Fleischwerdung des göttlichen Wortes wenig nützen würde, wenn es nicht auch in mir persönlich Fleisch geworden wäre, so, dass auch ich Gottes Sohn wäre.¹¹ Eckhart unterstreicht außerdem, dass wir »derselbe Sohn« sind,¹² denn wir empfangen dieselbe Sohnschaft. Das Wesen des Sohnes zu haben, »derselbe Sohn« zu sein, ist eine göttliche Gnadengabe, die Jesus selbst als Quelle hat.¹³ ALAIN DE LIBERA und ÉDOUARD WEBER¹⁴ haben betont, dass Eckhart hier eine

¹⁰ Vgl. In Eccli. n. 41, LW II, S. 269,6–7: *Et hoc est maius donum dei, inter omnia praecipuum, quod nobis dedit potestatem filios dei fieri spiritualiter*. Ebenfalls In Ioh. n. 288–291, LW III, S. 240–244; Sermo 42/2 n. 423, LW IV, S. 356 usw.

¹¹ Vgl. In Ioh. n. 117, LW III, S. 101,12–102,2 (L'œuvre latine de Maître Eckhart t.6. Le commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue (chap. 1, 1–18), hg. von ALAIN DE LIBERA [u.a.], Paris 1988 [= OL VI], 231–232): [...] *primus fructus incarnationis verbi, quod est filius dei naturaliter, est ut nos simus filii dei per adoptionem. Parum enim mihi esset verbum caro factum pro homine in Christo, [...] nisi et in me personaliter, ut et ego essem filius dei*. Ebenfalls In Ioh. n. 106, LW III, S. 90,9–91,2 (OL VI, S. 206–208), n. 185, LW III, S. 154,8–10 (OL VI, S. 333). Die klassische Formulierung »aus Gnaden zu sein, was der Sohn von Natur er ist«, im Mittelalter oftmals Augustinus zugeschrieben, abgeleitet von Maximus Confessor und seiner lateinischen Übersetzung durch Johannes Eriugena, wurde im 12. und 13. Jahrhundert vielfach gebraucht. Vgl. Note complémentaire n. 5. Être par grâce ce que le Fils est par nature, in: OL VI, S. 396–398.

¹² Vgl. Pr. 5a, DW I, S. 77,14–16 (Meister Eckhart Werke, Texte und Übersetzungen von JOSEF QUINT, herausgegeben und kommentiert von NIKLAUS LARGIER, Frankfurt 1993 (Bibliothek des Mittelalters 20) [= EW I], S. 59): *was er im [sinem sun Jesum Chrm ye gegab in menschlicher natur] gab, do meinet er mich mit und gab mir als wol als im; ich nim nüt üz weder eynung noch heilikeit der gottheit noch nützend nit.* (»was er [Gott] seinem Sohn Jesus Christus je in der menschlichen Natur verlieh, eher auf mich abgesehen [...]. Darum, was immer er ihm gab, damit zielte er auf mich und gab mir's recht so wie ihm; ich nehme da nichts aus, weder Einigung noch Heiligkeit der Gottheit noch irgend etwas«). Ebenfalls In Ioh. n. 119, LW III, S. 104,6–13: *Non enim est imaginandum falso quasi alio filio sive imagine Christus sit filius dei, et alio quodam homo iustus et deiformis sit filius dei. Ait enim: transformamur in eadem imaginem* [2 Cor 3,18]. *Praetera, quotquot specula opponantur vultui vel faciei hominis, formantur ab eadem facie numerali: sic etiam omnes iusti et singuli ab eadem iustitia prorsus et simpliciter iusti sunt, formantur, informantur et transformantur in eandem.*

¹³ Vgl. z. B. Sermo 42/2 n. 423, LW IV, S. 356,10–12: *Iesus Christus est principium et radix, fundamentum et nexus et finis remissionis peccatorum et salutis, omnis gratiae et fons vitae*. Ebenfalls Pr. 38, DW II, S. 243,6–8 (EW I, S. 416): *Ein brunne, dâ diu gnâde üz entspringet, ist, dâ der water üzgebiert sinem eingebornen sun; in dem selben entspringet diu gnâde, und aldâ gât diu gnâde üz dem selben brunnen.*

¹⁴ Vgl. Note complémentaire n.6. »Déiforme« et »uniforme«: la participation à Dieu Un, in: OL VI [Ann. 10], S. 424–425. Eckhart folgt hier den Spuren von Maximus Confessor und der griechischen Patristik. Diese wurden von den geistlichen Autoren des 12. und den

realistische Gnadenlehre vertritt, im Sinne einer effektiven Kommunikation des göttlichen Wesens, d. h. einer Gabe der Vergöttlichung bzw. der Gottförmigkeit.¹⁵

Besonders aufschlußreich sind die Ausführungen Meiser Eckharts in seinem Kölner Prozess. Er führt dort zunächst aus, dass Gott in allem, auch in uns, gegenwärtig ist, und dass seine Gegenwart das innergöttliche Leben einschließt. Wenn aber Gott in uns ist, dann gebiert Gott Vater ewig seinen Sohn.¹⁶ Daher kann der Sohn nicht außerhalb unser, nicht etwas uns Fernes sein (*aliquid extrinsecum sive distans a nobis*),¹⁷ wie Eckhart an manchen Stellen vermerkt (*rebus omnibus intimus*).¹⁸ Dennoch hält Eckhart fest und erinnert dabei an Seuse, dass nur der eingeborene Sohn, »das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung« ist (Col 1,15). Ebenso wie auch nur er Erbe im eigentlichen Sinne ist (Gal 4,7), alle anderen durch seine gnädige Vermittlung. Wir sind also Söhne durch unsere Bindung an den Erst- und Einziggeborenen, wie die Glieder am Haupt und als »Miterben Christi« (Rm 8,17).¹⁹

Um Eckharts Formulierung »derselbe Sohn« richtig zu verstehen, ist es notwendig, sein Verständnis der Analogie näher zu betrachten.²⁰ Das göttliche

Lehrern des 13. Jahrhunderts wiederaufgenommen (z. B. Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas von Aquin).

¹⁵ Vgl. In Ioh. n. 521, LW III, S. 450,3: *Gratia igitur per se dat esse divinum*. Ebenfalls Pr. 38, DW II, S. 244,7–245,1 (EW I, S. 416–418): *Ein innesin und ein anehaften und ein einen mit gote, daz ist gnâde, und dâ ist got mite*, [...] *dâ geschihet diu geburt*. Und Sermo 2/2 n. 18, LW IV, S. 19,11–13: [...] *solus ille gratiam accipit, qui est filius dei. Ipsa enim gratia facit suscipientem filium dei, facit esse christianorum, fratrem Christi et utroque parente*.

¹⁶ Vgl. Proc. Col. I n. 129, LW V, S. 294,25–295,6: [...] *deus et ipse unus, quia non est alius, est in quolibet ente per potentiam, praesentiam et essentiam indivisus, pater ingenitus et filius genitus. Pater enim non est pater nisi generans et ingenitus, nec filius est filius nisi genitus et ipse unicus, utpote deus. Unde ubicumque deus est, pater est et generans et ingenitus est, et ubicumque deus est, et filius genitus est. Unde cum in me est deus, utique in me generat filium deus pater et in me est ipse filius genitus unus indivisus, cum non sit alius filius in divinis nisi unus et ipse deus*.

¹⁷ Vgl. Proc. Col. I n. 145, LW V, S. 352,24–27: *Nec est putandum quasi ipse filius dei, deus, sit aliquid extrinsecum sive distans a nobis, ad quod analogemur, sicut est imago obiecta speculis, sed ipse, utpote deus indivisus et unicus, per essentiam intimus est et proximus unicuique nostrum, in ipso vivimus, movemur et sumus*, Act 17.

¹⁸ Vgl. In Eccli. n. 54, LW II, S. 282,13–283,1: *deus est rebus omnibus intimus, utpote esse, et sic ipsum edit omne ens; est et extimus, quia super omnia et sic extra omnia*.

¹⁹ Vgl. Proc. Col. I n. 130, LW V, S. 295,7–17: *Secundo sciendum quod in divinis est proprie filius et ipse unicus, ut dictum est. Et ipse unigenitus in sinu, id est in intimis, patris, Ioh. 14; ipse imago dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, Col. 1; verbum in principio et deus Ioh. 1. Et quia ipse filius proprie, propter hoc proprie et heres, Gal. 4. Hinc est quod nemo alius praeter ipsum est heres, nisi per ipsum et in illo membrum ipsius per gratiam et caritatem sit nec filius. Unde quantumcumque sumus filii, non sumus heredes, quia nec filii, nisi in quantum per filiationem in nobis conformamur illi unigenito et primogenito, ut imperfectum perfecto, secundum primo, membrum capiti. Propter quod et primogenitus dictus est. Unde signanter cum dixisset apostolus: si filii, et heredes, adiunxit: heredes quidem dei, coheredes autem Christi, Rom. 8.*

Wort allein ist Sohn im eindeutigen Sinne; der Mensch ist Sohn Gottes durch und im Sohn, empfängt seine Sohnschaft durch Analogie.²¹ Eckhart ist sich dessen bewusst, dass die Behauptung »Gott gebiert mich als seinen Sohn ohne Unterschied« problematisch ist. Denn es besteht für ihn ein Unterschied zwischen unserer Adoptivsohnschaft aus Gnade und der natürlichen Sohnschaft des Gottessohnes. Daher unterscheidet sich unsere Sohnschaft von der des Gottessohnes durch den Modus, auch wenn es sich um dieselbe Sohnschaft handelt. Unsere Sohnschaft ist eine empfangene, während der Gottessohn seine Sohnschaft durch und aus sich selbst besitzt. Auf Grund dieses Unterschieds distanziert sich Eckhart in Köln von der missverständlichen Behauptung, dass wir uns in Gott verwandeln würden.²²

²⁰ Vgl. z. B. In Eccli. nn. 52f., LW II, S. 281,5–282,5: *Rursus nono advertendum quod distinguuntur haec tria: univocum, aequivocum et analogum. Nam aequivoca dividuntur per diversas res significatas, univoca vero per diversas rei differentias, analogae vero non distinguuntur per res, sed nec per rerum differentias, sed per modos unius eiusdemque rei simpliciter. Verbi gratia: sanitas una eademque, quae est in animali, ipsa est, non alia, in diaeta et urina, ita quod sanitatis, ut sanitas, nihil prorsus est in diaeta et urina, non plus quam in lapide, sed hoc solo dicitur urina sana, quia significat illam sanitatem eandem numero quae est in animali, sicut circulus vinum, qui nihil vini in se habet. Ens autem sive esse et omnis perfectio, maxime generalis, puta esse, unum, verum, bonum, lux, iustitia et huiusmodi, dicuntur de deo et creaturis analogice. Ex quo sequitur quod bonitas et iustitia et similia bonitatem suam habent totaliter ab aliquo extra, ad quod analogantur, deus scilicet. [...] analogata nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter.* (Vgl. die französische Übersetzung in: Maître Eckhart, Sermons et leçons sur l'Écclésiastique. Traduits du latin et commentés par FERNAND BRUNNER, Genève 2002, S. 51–52 und der Kommentar dazu auf S. 139f.).

²¹ Vgl. Proc. Col. I n. 82, LW V, S. 278,3–6: *Secundum est quod bonus et bonitas sunt unum. Bonus enim in quantum bonus solam bonitatem significat, sicut album solam qualitatem, albedinem scilicet, significat. Haec tamen, bonus et bonitas, sunt in filio, spiritu sancto et patre unum univoce, in deo autem et nobis, qui boni sumus, sunt analogice unum.* Und Proc. Col. II n. 143, LW V, S. 352,6–9: *Nec putandum est quod alio et alio filio dei iusti quique sint filii dei, sed sicut omnes boni ab una et eadem bonitate analogice boni sunt, et sicut unus est deus in omnibus per essentiam, sic unus est filius deus in omnibus filiis adoptionis et illi per ipsum et in ipso sunt filii analogice, sicut supra frequenter ostensum est.* Eckhart erörtert, dass jedes von Gott geschaffene Wesen durch Gott und in Gott, und eben nicht in seinem Geschaffensein, die positive Konstitution seines Seins, Lebens und Könnens erhält: In Eccli. n. 53, LW II, S. 282,3–5: *Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter.* Wir könnten also paraphrasieren und sagen, »jeder Sohn hat durch und in Gott, durch und im Sohn, und eben nicht in seinem Geschaffensein, die positive Konstitution seiner Sohnschaft«. Daher wird die Unterscheidung zwischen Gott und der Seele nicht aufgehoben, insofern diese ihr Sein, ihre Rechtfertigung und Anbindung an Gott als eine von sich selbst befreite empfängt.

²² Vgl. Proc. Col. I n. 132, LW V, S. 296,10–15: *Quod autem sequitur ultimo in eodem articulo 6: »transformamur et convertimur in deum«, error est. Homo enim sanctus sive bonus quicumque non fit ipse Christus nec primogenitus nec per ipsum salvantur alii nec est imago dei, filius dei unigenitus, sed est ad imaginem dei, membrum ipsius, qui vere et*

In dem Zwiegespräch mit *daz wilde* nimmt Seuse diese von Eckhart behandelten Aspekte mit auf und hält fest: Christus ist der Eingeborene Sohn, nicht wir. Er ist es von Natur her, wir durch Gnade, so dass unsere Geburt eine »Wiedergeburt« darstellt. Seuse selbst zeigt auf, dass Meister Eckhart in seiner Verteidigung die Aussage des 22. Artikels genauer differenziert, wenn er sagt: »[...] durch den [sc. den Sohn] uns der Vater wiedergeboren und in seiner unaussprechlichen Liebe zu Kindern angenommen hat.«²³ Desweiteren hält Seuse fest – was auch Eckhart so sagt –, dass der Sohn »Bild Gottes«, und der Mensch lediglich »nach seinem Bilde« geschaffen ist.²⁴

2.2 Die Werke des kristmessigen menschen

Eine weitere, von dem Wilden aufgeworfene Fragestellung handelt von Eckharts Behauptung, der *kristmessige mensch* [...] *würke alles, daz Cristus wirkte* (»ein solcher Mensch wirke alles, was Christus wirkt«).²⁵ Dieser Punkt wird auch im 13. Artikel der Bulle »In agro dominico« behandelt (DH 963): »Alles, was der göttlichen Natur eigen ist, das ist gänzlich auch dem gerechten und gotteinigen Menschen eigen; darum wirkt auch ein solcher Mensch alles, was Gott wirkt«. Darauf antwortet der Jünger, indem er erklärt:

Der selbe meister spricht an einer stat also: der gerehte der wücket alles, daz du gerehitikeit wücket;²⁶ und daz ist war, spricht er, da der gereht eingeborn ist von der gerehitikeit,²⁷ als geschriben stat: »daz von fleische geborn ist, daz ist fleisch, und daz geborn ist von geiste, daz ist geist.«²⁸ (Joh. 3,6). Und daz ist allein war, spricht er, in

perfecte filius est primogenitus et heres, nos autem coheredes, ut dictum est, et hoc sibi vult similitudo quae inducitur.

²³ Vgl. Proc. Col. I n. 131, LW V, S. 296,7–8: [...] *filio eius unico, per quem nos pater regeneravit et sua ineffabili caritate in filios adoptavit.*

²⁴ Vgl. Proc. Col. I n. 137, LW V, S. 299,1–3: *Filium quidem suum unigenitum quem genuit, qui est imago, vestivit [se ipso, non secundum] se ipsum, ut esset increatus, immensus, qualis et pater; hominem autem, utpote creatum, fecit ad imaginem, non imaginem.*

²⁵ Vgl. Bdw K. 6, S. 355,14–15 (SB, S. 63).

²⁶ Vgl. In Ioh. n. 190, LW III, S. 159,5–6 (OL VI, S. 342): *Iustus enim sicut est in ipsa iustitia, sic et in ipsa operatur, in quantum iustus est, nihil extra ipsam.*

²⁷ Vgl. In Ioh. n. 196, LW III, S. 165,4–14 (OL VI, S. 356): *iustus ut iustus, ipse est filius iustitiae, »filius« unus, »unicus matris suae«, iustitia scilicet. [...] iustus, quia filius iustitiae, enarrat ipsam; sed quia unigenitus, id est unus ab una iustitia genitus et unicus iustitiae, propter hoc nihil enarrat aliud nisi iustitiam, et ipsam totam, eius intima.*

²⁸ Dieses Textzitat erscheint auch in der allegorischen Exegese in Ioh. 1,18 *deum nemo vidit unquam; unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit*, In Ioh. n. 195, LW III, S. 164,12–165,1 (OL VI, S. 356). Anschließend erwähnt Eckhart auch Io 1,12f.: *»dedit eis potestatem filii dei fieri, »qui non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex deo nati sunt«.* In der Auslegung dieses Verses spielt der Meister aus Thüringen auf seinen moralischen Inhalt an: *quod volens deum in se invenire oportet quod sit filius dei [...]. Filii autem sumus, si amore boni solius, ut bonum est, operemur singula.* In Ioh. n. 114, DW III, S. 99f. (OL VI, S. 228).

Cristo, und an keinem andern menschen, wan er hat nit wesen denne daz wesen des vatters, noch geberer denne den himelschen vatter; und dar umb wurket er alles, daz der vatter wurket. Aber in allen andern menschen, spricht er, so velet dis, daz wir minr und me mit im wûrken nah dem, als wir minr und me von im sien geborn. Und disû rede bewiset dich eigenlichen der warheit.

(»Derselbe Gelehrte schreibt an einer Stelle: »Der Gerechte wirkt alles, was die Gerechtigkeit wirkt«, und das ist wahr, so schreibt er, da der Gerechte aus der Gerechtigkeit geboren ist, wie geschrieben steht: »Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch, und was aus dem Geist geboren ist, ist Geist. Das – so sagt er – stimmt allein für Christus und sonst für keinen anderen Menschen, denn er hat kein anderes Wesen als das des Vaters, und er ist aus niemandem geboren als aus dem himmlischen Vater, und darum wirkt er alles, was der Vater wirkt. Aber allen anderen Menschen – so sagt er – wird dies zuteil, dass wir mehr oder weniger mit ihm wirken, je nach dem, ob wir mehr oder weniger aus ihm geboren sind. Diese Aussage zeigt dir die Wahrheit im eigentlichen Sinn auf.«)²⁹

Neben der anfänglichen Wendung *Der selbe meister spricht* wird die Formel *spricht er* drei Mal in diesem Abschnitt wiederholt. Hiermit kommt Seuses Bemühen zum Ausdruck, herauszustellen, was der Meister aus Thüringen eigentlich sagen wollte. Leider vermerken die Herausgeber von Seuses Werken nicht diejenigen Zitate, in denen deutlich wird, dass Eckhart sich mit *der gereht* vorrangig auf Christus bezieht, und auf die Menschen nur, insofern sie *von im sien geborn* (»aus ihm geboren sind«).³⁰ Und es ist trotzdem möglich, dass unser Autor sich auf *Das Buch der göttlichen Tröstungen* bezieht. Darin würde Eckhart die obige Perspektive bestätigen, wenn er sagt: *Wan alles des bin ich sun, daz mich nach im und in sich gliche bildet und gebirt* (»Denn alles dessen bin ich Sohn, was mich nach sich und in sich als gleich bildet und gebiert«), und im nachfolgenden Satz wiederum deutlich macht, dass diese wahrhaftige Sohnwerdung an das Gezeugtsein aus der Gerechtigkeit gebunden ist.³¹ Desweiteren

²⁹ Bdw K. 6, S. 355,16–356,5. (SB, S. 63–65).

³⁰ STURLESE unterschlägt sie und BIHLMAYER behauptet, dass Seuse seinem Meister nicht folgt, denn er »lässt Eckharts Satz nur von Christus im vollen Sinne gelten, Eckhart selbst aber bezieht ihn in Konsequenz seiner Lehre von der Gottesgeburt auf jeden Gerechten«. Vgl. Bdw, Bemerkung zu Zeile 16f. Die Schwierigkeit, Meister Eckhart zu interpretieren, zeigt sich auch darin, dass manche Zitate der Position Seuses entsprechen, während andere Stellen BIHLMAYERS Deutung zu bestätigen scheinen.

³¹ Vgl. BgT, DW V, S. 11,14–19: *Wan alles des bin ich sun, daz mich nach im und in sich gliche bildet und gebirt. Ein sôgetân mensche, gotes sun, guot der güete sun, gereht sun der gerehticheit, alsô verre als er aleine ir sun ist, sô ist si ungeborn-gebernde, und ir geborn sun hât daz selbe eine wesen, daz diu gerehticheit hât und ist, und tritet in alle die eigenschaft der gerehticheit und der wârheit.* (»Denn alles dessen bin ich Sohn, was mich nach sich und in sich als gleich bildet und gebiert. Soweit ein solcher Mensch, Gottes Sohn, gut als Sohn der Güte, gerecht als Sohn der Gerechtigkeit einzig ihr [d. h. der Gerechtigkeit] Sohn ist, ist sie ungeboren gebärend, und ihr geborener Sohn hat dasselbe eine Sein, das die Gerechtigkeit hat und ist, und er tritt in den Besitz alles dessen, was der Gerechtigkeit und der Wahrheit eigen ist.«)

können wir Texte anführen, in denen Eckhart die obige, von Seuse erwähnte Differenzierung vertritt, dass man auf verschiedene Art und Weise von Gott gezeugt werden oder in Gott wirken kann:

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.

(»Soviel die Seele in Gott ruht, soviel ruht Gott in ihr. Ruht sie [nur] ein Teil in ihm, so ruht [auch] er [nur] ein Teil in ihr; ruht sie ganz und gar in ihm, so ruht [auch] er ganz und gar in ihr«).³²

Wie auch: *als vil du abgescheiden bist, als vil hast du [gûten teil im hymel] (vnd niht) mer* (»Genau soviel, wie du [von deinem Gelüst nach jener Beseligung und Teilhabe] losgelöst bist, so viel besitzt du [davon] und nichts mehr«).³³

Es ist sehr wahrscheinlich, dass wir hier auf den eigentlichen Inhalt der Prinzipien stoßen, die der Thüringer Meister in der Verteidigung des Kölner Prozesses zum Verständnis für seine angefochtenen Aussagen geltend macht. Hierbei macht er auf den Begriff *inquantum* und auf die Analogie aufmerksam, nach der sich die Attribute *Sohn Gottes*, *gerecht* und *gut* zwar unmissverständlich auf Gott beziehen, aber auch von den Geschöpfen in analoger Weise ausgesagt werden können.³⁴ Auch wenn Eckhart grundsätzlich vom Begriff der Attributionsanalogie ausgeht, differenziert er in seiner *»Expositio sancti evangelii secundum Ioannem«*,³⁵ dass man es bei Analogien immer damit zu tun hat, dass ein Teil geringer, kleiner oder weniger bedeutsam sei.

In seiner Verteidigung wendet sich Eckhart dagegen, »dass sie die Lehre bekritteln, wonach ein gottförmiger Mensch die Werke Gottes wirke«; dies stehe eindeutig »im Widerspruch zur Lehre Christi und des Evangeliums, Io 14: »Wer an mich glaubt, der wird die Werke, die ich tue, auch tun und wird Größeres tun als dies.« Außerdem würde damit auch Paulus kritisiert, der in 1 Cor 13,2 von »gottförmiger Liebe« spricht.³⁶

³² Pr. 18, DW I, S. 299,2–4 (EW I, S. 206).

³³ Pr. 74, DW III, S. 283,20–284,1 (EW II, S. 110). Proc. Col. II n. 143, S. 352,9. (Vgl. oben Anm. 21.)

³⁴ Vgl. Proc. Col. I n. 81–82, LW V, S. 277,7–278,6; sodann n. 114, S. 288,12f. und Proc. Col. II n. 143, S. 352,9. (Vgl. oben Anm. 21.)

³⁵ Vgl. In Ioh. n. 5, LW III, S. 7,4–9 (EW II, S. 493): *Ubi notandum quod in analogicis semper productum est inferius, minus, imperfectius et inaequale producenti; in univocis autem semper est aequale, eandem naturam non participans, sed totam simpliciter, integraliter et ex aequo a suo principio accipiens. Et propter hoc sexto sic: procedens est filius producentis. Filius est enim qui fit alius in persona, non aliud in natura.* (»Hierbei ist zu bemerken, dass da, wo eine analoge Beziehung vorliegt, das Hervorgebrachte immer niedriger, geringer, unvollkommener als das Hervorbringende und ihm ungleich ist; bei gleichartigen Dingen ist es ihm aber immer gleich: es nimmt nicht etwa nur an derselben Natur teil, sondern empfängt sie von seinem Ursprung schlechthin ganz, ohne Abzug und in derselben Vollkommenheit. Und deshalb sechstens also: das Hervorgehende ist der Sohn des Hervorbringenden. Denn Sohn ist, wer ein anderer der Person nach, nicht ein anderes der Natur nach wird«.)

2.3 Alles ist uns gegeben

Im Folgenden weist das Wilde darauf hin, dass Eckharts Diskurs nur im Sinne von *daz alles, daz Cristo si gegeben, daz si och mir gegeben* (»dass alles, was Christus gegeben wurde, auch mir gegeben ist«) zu verstehen ist.³⁷ Erneut antwortet der Jünger und erörtert, was mit »alles« zu verstehen sei: *daz ist volkomnu besizunge der weslichen selikeit* (»das ist der vollkommene Besitz der wirklichen Seligkeit«). Eckhart hatte sich auf Io 13,3 bezogen, *der vatter hat mir al gegeben* (»Der Vater hat mir alles gegeben«) und erklärt *und daz selb al hat er uns allen gegeben aber in ungllicher wise* (»genau dies »alles« hat er uns gegeben, aber in ungleicher Weise«). Seuse erinnert daran, dass Meister Eckhart *an vil stetten* (»vielen Stellen«)³⁸ auf das Besondere der Gottessohnschaft Christi hinweist, *daz er daz al hat mit der infleischunge, und wir mit der gotförmigen vereinunge* (»dass er das alles mit der Menschwerdung besitzt, wir aber mit der Vereinigung, in der wir mit Gott gleichförmig werden«). Von Christus kann also gesagt werden: *dar umbe hat er daz so vil adellicher, so vil er sin adellicher enphenklich waz* (»darum besitzt er das in viel edlerer Weise, so wie er in edlerer Weise dafür empfänglich war«).³⁹ Seuse nimmt Bezug auf die Gottempfänglichkeit Christi und des Menschen. Er geht – zusammen mit Eckhart – davon aus, dass die menschliche Natur Christi außerordentlich empfänglich für Gott war, bis zu dem Grad, der als hypostatische Union definiert wurde.⁴⁰

³⁶ Vgl. Proc. Col. II n. 154, LW V, S. 354,11–15: *quia criminatur hominem deiformem operari dei, contra doctrinam Christi et evangelii, Ioh. 14: »qui credit in me, opera quae ego facio et ipse faciet et maiora horum faciet. Iterum etiam negant deiformi caritate ea, quae nihil sunt extra caritatem, accipere esse facta in caritate, contra id quod dicit apostolus 1 Cor. 13.*

³⁷ Bdw K. 6, S. 356,6–7 (SB, S. 65). Diese Aussage wurde im 11. Artikel der Bulle »In agro dominico« (DH 961) aufgenommen.

³⁸ Bdw K. 6, S. 356,12 (SB, S. 65). Dieser Hinweis auf die »Stellen« bzw. Zitate in Eckharts Werken zeigt, dass Seuse sie gut kennen musste. In STURLESSES Edition des Bdw finden wir einen Hinweis auf In Ioh. n. 120, LW III, S. 105,3–8. Allerdings vermerkt PIESCH zwei andere Stellen, die uns passender erscheinen: In Ioh. n. 123, LW III, S. 107,9–14; und In Ioh. n. 117, LW III, S. 101,12–102,9. Vgl. PIESCH [Anm. 3], S. 104f.

³⁹ Bdw K. 6, S. 356,8–14 (SB, S. 65): *Daz al, daz Cristo ist gegeben, daz ist volkomnu besizunge der weslichen seligkeit, als er sprach: »omnia dedit mihi pater, der vatter hat mir al gegeben«; und daz selb al hat er uns allen gegeben, aber in ungllicher wise. Und er spricht an vil stetten, daz er daz al hat mit der infleischunge, und wir mit der gotförmigen vereinunge; und dar umbe hat er daz so vil adellicher, so vil er sin adellicher enphenklich waz.* (»Dieses »alles«, was Christus gegeben wurde, ist der vollkommene Besitz der wirklichen Seligkeit, wenn er sagte: »Der Vater hat mir alles gegeben«. Und genau dies »alles« hat er uns allen gegeben, aber in ungleicher Weise. Er schreibt an vielen Stellen, dass er das alles mit der Menschwerdung besitzt, wir aber mit der Vereinigung, in der wir mit Gott gleichförmig werden. Darum besitzt er das in viel edlerer Weise, so wie er in edlerer Weise dafür empfänglich war.«)

⁴⁰ Vgl. Bdw K. 4, S. 333,8–17: *Es ist ze wissenne, daz Cristus, gottes sun, etwas bemein hatte mit allen menschen, und hatte etwas sunders vor andren menschen. Daz, daz im gemein ist mit allen menschen, daz ist menschlichú nature, daz er och ein ware mensch waz. Er nam*

In ähnlicher Weise argumentiert Meister Eckhart in seiner Verteidigung im Kölner Prozess. Der Thüringer Dominikaner tritt für seinen – neben zwei weiteren – angefochtenen Artikel ein, indem er dessen moralische Wahrheit und Schriftgemässheit bekräftigt. Außerdem diene er der Liebe Gottes und der Frömmigkeit. Dabei beruft er sich sowohl auf Rm 8,32 »Wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?«, wie auch auf Rm 5,5 »Denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.« Entscheidend aber ist seine Differenzierung, die er wie folgt formuliert: »Er gibt ja allen alles, wenn auch nicht alle alles empfangen; er gibt gleichmäßig, wir aber empfangen ungleichmäßig.«⁴¹

2.4 Die vollständige Einheit

Nach den Ausführungen des Jüngers ergreift das Wilde wieder das Wort und erwidert, dass Eckhart »jede Ähnlichkeit und Vereinigung leugne und uns – aller Ähnlichkeit entkleidet – als vollkommen eins darstelle.«⁴² Seuse antwortet mit zwei entscheidenden Aussagen: Zunächst geht es ihm darum, aufzuzeigen, wie ein Mensch mit Christus eins wird und dennoch von ihm unterschieden (*gesündert*) bleibt. Diese Frage hatte er schon zu Beginn mit dem Wilden verhandelt, als er erörterte, wie Eckhart die Beziehung zwischen Gott und Mensch näher versteht.⁴³ Dazu muss vor allem auf Eckharts Differenzierung zwischen

an sich menschlich nature und nit persone; und daz ist in der wise ze nemenne, daz Cristus menschlich nature an sich nam in einer unteillich der materien, daz der lerer Damascenus heisset in athomo, und also der angehomennen gemeinen menschlichen nature entwürte daz rein blutli in der gesegneten Marien lib, da er liplich gezow von nam. Auf diese Lehre spielt Meister Eckhart in folgendem Text an: In Ioh. n. 289, LW III, S. 241,5–6: *notandum quod deus verbum assumpsit naturam, non personam hominis* und in Proc. Col. II nn. 65–70, LW V, S. 333,8–335,25; sogar der Begriff *in athomo* taucht auf S. 335,19, auch wenn keine direkte Referenz zu Johannes Damascenus erscheint.

⁴¹ Vgl. Proc. Col. II n. 58, LW V, S. 330,8–13: *Dicendum ad hos tres articulos quod omnes veri sunt, morales, ad devotionem, ad amorem dei et ad gratiarum actiones excitantes, secundum illud Rom.8[32]: »cum illo omnia nobis donavit« et Rom.5[5]: »caritas dei diffusa est in cordibus nostris per inhabitantem spiritum sanctum, qui datus est nobis. Dat enim omnibus omnia, sed non omnes omnia recipiunt. Dat aequaliter, sed nos recipimus inaequaliter, sicut saepe dictum est.*

⁴² Bdw K. 6, S. 356,15 (SB, S. 65): *Daz wilde zob aber für und meinde, daz er ab sprechi alle glicheit und verinunge, und daz er uns sazti bloz und entglichen in die blozsen einikeit.* Die Thematik der undifferenzierten Einheit von Gott und Mensch kommt auch in der 6. Deutschen Predigt und in den Artikeln 10 und 22 der Bulle »In agro dominico« (DH 961.972) vor. Vgl. weiterhin den Titel der Predigt 64, der folgendermassen beginnt: *die sele die wirt ain mit gotte vnd nit veraint*; Pr. 64, DW III, S. 86,1 (EW I, S. 670). In dieser Predigt erwähnt Eckhart ausserdem das Beispiel des Holzkruges und des Wassers. Weder das Wasser ist das Holz, noch das Holz Wasser. Und dennoch werden die Seele und Gott eins, denn dort, wo die Seele ist, ist auch Gott. Vgl. auch die vorherige Erklärung des »gleichen Sohnes«.

underschidunge (»Trennung«) und *underscheidenheit* (»Unterschiedenheit«) eingegangen werden. Als Anschauung dient ihm das Verhältnis von Leib und Seele: Sie sind nicht getrennt, aber deutlich unterschieden. Im letzten Grunde kann keine Trennung zwischen dem *einveltigen wesenne* und den Geschöpfen bestehen, denn Ersteres gibt Letzteren ihr Sein.⁴⁴ Damit sei aber auch nicht gesagt, dass das Wesen Gottes das eines Steines sei und umgekehrt.⁴⁵ Seuse fährt fort und zeigt, indem er sich auf die »Lehrer« beruft, dass die *underscheidenheit* nicht in Gott selbst besteht, sondern von ihm her kommt.⁴⁶ Hierfür bezieht sich Seuse explizit auf Eckharts Kommentar zum Buch der Weisheit: *als nüt innigers ist denn got, also ist nüt underscheideners*.⁴⁷ Wir können also festhalten, dass sowohl Eckhart wie Seuse mit ihren Aussagen über die Immanenz Gottes in keiner Weise seine Transzendenz ausschließen wollen. Deshalb sollte man Eckhart nicht – wie es das Wilde tut – in dieser Richtung interpretieren.

In der zweiten Aussage erörtert Seuse – in Person des Jüngers – einen wichtigen Aspekt: Um eine Aussage wirklich verstehen zu können, muss man die

⁴³ Vgl. Bdw K. 6, S. 354,5–355,4 (SB, S. 61–63). Hier präzisiert Seuse, dass Eckhart jede Unterscheidung in Bezug auf das Reden von der göttlichen Einheit ablehnt. In ihr gibt es einen einzigen Grund und nur eine Essenz, allein die göttlichen Personen sind gemäss ihren Beziehungen zu unterscheiden.

⁴⁴ Hier erscheint der Begriff der Einfältigkeit und der Einmaligkeit Gottes (*ein einiges ein*). Da es sich aber um eine vollkommene Einfältigkeit (*lüter einveltekeit*) handelt, ist sie als unumschränkt zu verstehen; sie unterscheidet sich nicht von den Wesen, weil alle in ihr sind und von ihr das Sein empfangen. Gott ist alles in allen Wesen, er ist allem Geschaffenen immanent. Vgl. auch »Vita« K. 51, S. 176–178.

⁴⁵ Bdw K. 6, S. 354,15–24 (SB, 61–63): *Und merke hie, daz es ein anders ist unterschidunge und underscheidenheit, alskuntlich ist, daz lib und sel hant nit unterschidunge, wan eins ist und in dem andern, und kein lid mag leben, daz usgeschidet ist. Aber underscheiden ist dú sele von dem libe, wan dú sele ist nit der lib, noch der lib dú sele. Also verstan ich, daz in der warheit nüt ist, daz unterschidunge muge ban von deme einveltigen wesenne, wan es allen wesenne gilt, aber nach underscheidenheit, also daz daz götlich wesen nit ist des steines wesen, noch des steines wesen daz götlich wesen, noch kein creature der andern.* STURLESE weist in seiner 72. Fußnote auf Eckhart hin, Sermo 4, LW IV, S. 27,10–28,3: *Ubi notandum quod cum dicimus omnia esse in deo, sicut ipse est indistinctus in sui natura et tamen distinctissimus ab omnibus, sic in ipso sunt omnia distinctissime simul et indistincta. Primo quidem, quia homo in deo deus est. Igitur sicut deus a leone indistinctus et distinctissimus, sic homo in deo a leone indistinctus et distinctissimus, et sic de aliis.*

⁴⁶ Bdw K. 6, S. 355,1–2 (SB, S. 63): *Und also meinert die lerer, daz disú underscheidenheit eigenliche ze sprechenn nit si in gotte, mer si ist von gotte.* ANCELET-HUSTACHE macht darauf aufmerksam, dass einer der Meister, auf die Seuse anspielt, Thomas von Aquin ist, Summ. theol. I q. 47 a. 1: *Ergo distinctio et multitudo rerum est a Deo.* Vgl. Bienheureux Henri Suso, *Œuvres complètes. Présentation, traduction et notes de JEANNE ANCELET-HUSTACHE*, Paris 1977, S. 453.

⁴⁷ Bdw K. 6, S. 355,2–3 (SB, S. 63): *Und sprichet über der wisheit buch: als nüt innigers ist den got, also ist nüt underscheideners.* BIHLMAYER zeigt folgende Referenz auf: *Deus est indistinctissimus ab omni et quolibet creato. [...] Omne quod indistinctione distinguitur, quanto est indistinctus, tanto est distinctus; distinguitur enim ipsa indistinctione* (Sie entspricht In Sap. n.154, LW II, S. 489,12 und S. 490,4–5); STURLESE weist auf die folgende Referenz hin: In Sap. Tabula auct., LW II, S. 309,7–10; In Sap. n. 154–155, LW II, S. 489,7–490,11.

Perspektive, in der sie gemacht wurde, berücksichtigen. Es ist nicht das Gleiche, etwas *nach der wesunge* oder *nach der nemunge* zu begreifen.⁴⁸ Wenn Eckhart also auf das Verschwinden jeder Unterscheidung in der Entäußerung (*entwordenheit*) eines in Gott aufgehenden Menschen anspielt, so erklärt Seuse, dann tue er dies *nach der nemunge*, aber nicht *nach der wesunge*.⁴⁹ Seuse unterstreicht hier also, dass solch ein Mensch eins wird mit Christus, ja mit ihm vereint wird, jedoch auf Grund seiner kreatürlichen Beschaffenheit doch eine letzte Unterschiedenheit beider bestehen bleibt.⁵⁰

Diese Gegenüberstellung von Wahrnehmung und Essenz des mit Gott vereinten Menschen ist charakteristisch für Seuses Denken. Es ist bemerkenswert, dass Eckhart in seiner deutschen Predigt 40, wo er erörtert, wie der in Gott wohnende Mensch beschaffen sei, eine Position entwirft, die derjenigen Seuses sehr ähnlich ist, ja sogar analoge Begriffe gebraucht (*nach der wesunge, nach der nemmene*). Es ist gut denkbar, dass unser Autor auf diese Predigt Eckharts, oder zumindest auf seine Lehre hinweisen möchte. Daher lohnt es sich, Eckharts Worte hier zu zitieren:

Und alsô ist diu geberunge des menschen alle zît in gote ze nemenne nâch dem, daz der mensche mit sînem bilde lûhtende ist in gotes bilde, daz got blôz nâch der wesunge ist, mit dem der mensche ein ist. Und alsô ist diu einicheit des menschen und gotes ze nemenne nâch glicheit des bildes; wan der mensche ist gote glich nâch dem bilde. Und dar umbe: als man sprichet, daz der mensche mit gote ein sî und nâch der einicheit got sî, sô nimet man in nâch dem teile des bildes, an dem er gote glich ist, und niht nâch dem, und er geschaffen ist. Wan dâ man in got nemende ist, dâ ennimet man in niht nâch der créatiurlicheit; wan als man in got nimet, sô enlougent man der créatiurlicheit niht, daz diu lougenunge ze nemenne sî nâch dem, daz diu créatiurlich-

⁴⁸ Seuse gebraucht das Wort *nemunge* (übersetzt als »Begreifen«) an verschiedenen Stellen: Exemplar prol., S. 4,9 (*nach cristanlicher nemung*); »Vita« K. 51, S. 182,12 (*in diser grober nemunge*); Bdw K. 2, S. 330,22 (*in der nemunge unsrer vernunft*); Bdw K. 3, S. 331,20 (*in der nemunge*). An vier Stellen bringt er eine Gegenüberstellung *nach der nemunge / nach der wesunge*: Bdw K. 5, S. 343,19; 350,23–25; K. 6, S. 354,2f.;14f. Um zu verstehen, was Seuse mit diesem Begriff meint, ist die richtige Übersetzung von nicht geringer Bedeutung. Wir meinen, es geht dabei vor allem um den Aspekt der »Wahrnehmung«, der auch die Momente des »Empfangens« und der »Annahme« mit einschließt. Damit würde Seuse sich an das Eckhartsche Verständnis der Analogie annähern. Mit dem einen Unterschied, dass bei Eckhart die Betonung mehr auf der subjektiven Dimension der Wahrnehmung liegt.

⁴⁹ Vgl. Bdw K. 6, S. 354,13–15 (SB, S. 61; H, S. 358; ANCELET-HUSTACHE [Anm. 46], S. 453): *von eins vergangnen menschen entwordenheit, [...] wie es ist ze verstenne nach der nemunge, nit nach der wesunge.* Hofmann übersetzt *nach der nemunge* mit »auf die Auffassung«; STURLESE/BLUMRICH: »hinsichtlich unseres Begreifens«; und ANCELET-HUSTACHE: »selon le mode de perception«. Der lateinische Text des Surius wiederum sagt: *sed nostrum dicendi modum*. Vgl. D. Henrici Susonis, *virii sanctitate, eruditione et miraculis claris Opera nunc demum post annos DV centos, amplius, è suevico idiomate Latine reddita a reverend. patr. Laurentio Surio carthusiano, Coloniae Agrippinae* 1588, S. 299.

⁵⁰ Vgl. Bdw K. 6, S. 356,20–21 (SB, S. 65): *wie ein mensche ein sülle werden in Cristo und doch gesündert bliben, und wa er vereinet ist und sich unvereinet eins nemende ist.*

eit ze nihte werde, sunder si ist ze nemenne nâch der verjehunge gotes in dem, daz man sie gote nemende ist. Wan Kristus, der got und mensche ist, als man den nimet nâch der menscheit, sô verlougent man sîn nâch der gotheit in dem nemenne, niht daz man im der gotheit verlougent, sunder man verlougent im ir nâch dem nemenne.

(»Und so denn ist die Geburt des Menschen in Gott allzeit danach zu fassen [= zu verstehen], daß der Mensch mit seinem Bilde in Gottes Bild, das Gott rein seiner Wesenheit nach ist (*daz got blöz nâch der wesunge ist*), aufleuchtet, mit dem der Mensch eins ist. Und so also ist die Einheit des Menschen und Gottes zu fassen [= zu verstehen] nach der Gleichheit des Bildes; denn der Mensch gleicht Gott diesem Bilde nach. Und darum: Wenn man sagt, daß der Mensch mit Gott eins und nach dieser Einheit Gott sei, so faßt man ihn nach dem Teile des Bildes, nach dem er Gott gleicht, nicht aber danach, daß er geschaffen ist. Denn, wenn man ihn als Gott nimmt, dann nimmt man ihn nicht nach der Kreatürlichkeit; nimmt man ihn nämlich als Gott, so leugnet man die Kreatürlichkeit nicht so, daß die Verneinung in dem Sinne zu verstehen sei, daß die Kreatürlichkeit [dadurch] zunichte werde; sie ist vielmehr aufzufassen als eine auf Gott bezügliche Aussage, mit der man sie [= die Geschaffenheit] Gott abspricht. Denn Christus, der Gott und Mensch ist, wenn man den nach der *Menschheit* nimmt, so sieht man bei solchem Nehmen von der Gottheit ab, nicht so, daß man ihm die Gottheit abspricht; man sieht von ihr bei ihm vielmehr nur dem Nehmen nach ab.«)⁵¹

Mit diesen Ausführungen unterstreicht Eckhart zum einen die subjektive Wahrnehmung des mit Gott vereinten Menschen und zum anderen die verschiedenen Annäherungen an ein und dieselbe Wirklichkeit: die Einheit des Menschen mit Gott, je nach dem, ob man diese aus der Perspektive Gottes oder aus der Sicht des Menschen betrachtet. Sowohl die Präzision wie auch die Komplexität des Eckhartschen Diskurses werden deutlich. Wiederholt bedient er sich dabei des Ausdrucks *in quantum*, der mit *nâch* ins Mittelhochdeutsche übersetzt wird. Vor dem oben aufgeführten Text hatte Eckhart noch erklärt, dass, je mehr der Mensch sich selbst entäußert und entkleidet, er desto mehr dem göttlichen Bilde, d. i. Christus, entsprechen und mit ihm vereint werde.⁵² Es geht also offenkundig nicht allein um das Eins-Sein mit Gott (*mit got ein si*), sondern um die Einheit mit Gott. Die Vorstellung der Einheit besteht darin, dem Bild Gottes ähnlich zu werden. In dieser Einheit wird das Bild des Men-

⁵¹ Pr. 40, DW II, S. 276,4–277,5 (EW I, S. 431–433). In diesem Text und diesen Gedanken Eckharts gibt es eine zusätzliche Schwierigkeit. Das Wort *glîch* kann sowohl »ähnlich«, wie auch »gleich« bedeuten. Nach den Erklärungen der Mittelhochdeutschen Fassung der »Summa Theologica« wird *gelîch* zur Übersetzung folgender Wörter gebraucht: *aequalis, similis, simul*; desweiteren erscheint es in den Formulierungen *gelîch formen, conformare, glîche werden* und *adaequari*. Vgl. Middle High German Translation of the »Summa Theologica« by Thomas Aquinas, hg. von BAYARD Q. MORGAN und FRIEDRICH W. STROHMANN, Stanford/London/Oxford 1950, S. 388.

⁵² Pr. 40, DW II, S. 276,1–3 (EW I, S. 431): *Und sô sich der mensche ie mê entblœzende ist, sô er gote ie glîcher ist, und sô er gote ie glîcher wirt, sô er ie mê mit im vereinet wirt.* (»Und je mehr sich der Mensch entblößt, umso mehr gleicht er Gott, und je mehr er Gott gleicht, um so mehr wird er mit ihm vereint.«)

schen, auf dem Grund seiner Seele, vom Glanz Gottes erleuchtet. Und nur darin, dass es mit Gott vereint und eins mit Gott wird, können wir das Göttliche, bei unvermindert bestehender Kreatürlichkeit, erkennen.

Wenn man Eckharts Lehre über die Sohnwerdung genauer betrachtet, so wie er sie in seiner Verteidigung im Kölner Prozess darstellt, kann man erkennen, dass er die Gottessohnschaft des Menschen auf keinen Fall als einen Verlust seiner kreatürlichen Beschaffenheit versteht.⁵³

Höchstwahrscheinlich hat man es der tendenziösen Interpretation von Eckharts Texten durch die Vertreter der Freigeisterei und der kontextlosen Auflistung verschiedener Aussagen durch die Bulle zu verdanken, dass Seuse sich gezwungen sah, die Unterscheidung zwischen der Wahrnehmung und der Seinsweise der menschlichen Einheit mit Gott zu radikalieren. Damit wollen wir aber nicht behaupten, dass Seuse sich in seiner Erwidern gegen das Wilde zu einer Verzerrung oder gar zu einem Verrat der Lehre seines Meisters hat hinreißen lassen, um dessen Orthodoxie zu beweisen, vielmehr meinen wir, dass Seuse mit der Herausstellung und Erörterung der entscheidenden Formeln ähnlich verfuhr, wie Eckhart es im Kölner Prozess tat. Die Übereinstimmungen mit Eckharts Verteidigung zeigen außerdem, dass Seuse vermutlich Einsicht in diese Dokumente hatte, die von Verteidigern des Thüringer Dominikaners kopiert und verbreitet wurden.⁵⁴ Alternativ könnte man von einem tiefen Verständnis der Lehre seines Meisters ausgehen, welches er sich bei seinem Aufenthalt in Köln angeeignet haben könnte. Schließlich darf nicht unterschlagen werden, dass Seuse durchaus auch ein eigenständiger Theologe war, der durch persönliche Erfahrungen, seelsorgerliche Bedürfnisse und verschiedene, sein Leben prägende Ereignisse⁵⁵ als Mensch und Denker geformt wurde.

3. Die Gottessohnschaft nach Seuse

Nachdem wir Einblick in Seuses Deutung der Eckhartschen Lehre der Sohnwerdung gewinnen konnten, erscheint es sinnvoll, dass wir uns nun mit Seuses eigenem Verständnis der Sohnwerdung auseinandersetzen. Verschiedentlich hat man hier eine Milderung oder Distanzierung feststellen wollen.⁵⁶ Es ist deshalb

⁵³ Vgl. Proc. Col. I n. 128, LW V, S. 294,11–15: *cum dicitur: »Pater generat filium suum in me« etc. Sciendum quod articulus iste plura implicat. Unum est quod »homo stans in dei amore et cognitione efficitur nihil aliud quam quod deus ipse est«. Hoc dico esse falsum omnino nec hoc dixi sensi nec scripsi nec praedicavi, et est erroneum et haereticum, si temere defendatur, sine quo nullus error haeresis est.*

⁵⁴ Vgl. STURLESSES Einleitung in SB, S. XV–XXI.

⁵⁵ Hier kann vor allem an den Prozess gegen Meister Eckhart und an die Zweifel an seiner eigenen Orthodoxie erinnert werden. Vgl. TRUSEN [Anm. 3], S. 154–163.

⁵⁶ TOBIN z. B. behauptet: »the pure Platonic character of the [Eckhart's] *durchbruch* is sof-

angebracht, Seuse selbst zu befragen, nicht zuletzt, um damit auch Licht auf das Denken seines Meisters zu werfen, dessen Komplexität uns einlädt, den Sinn seiner zunächst provokant wirkenden Aussagen zu erschließen. Wir wollen also nun Seuses Texte betrachten und dabei auch Eckharts Denken im Hinterkopf behalten.

Seuse erklärt die Sohnwerdung, ähnlich wie Eckhart, als einen intellektuellen Prozess im Schoße des Vaters. Dabei schaut Gott mit seinem *liehtrichen bekenntnuss* (»seiner lichtvollen Erkenntnis«) auf sich selbst und reflektiert dabei seine göttliche Essenz. Dieser *widerblick* (»Rückblick«) im Intellekt des Vaters reproduziert nun die Identität seiner Natur (*natúrlichen glicheit*), sonst würde das Wort nicht Sohn sein. Das Wort fließt nun aus dem Vater in *einikeit dez wesens* (»Einheit des Seins«) und *anderheit der personen* (»Unterscheidung der Personen«).⁵⁷ Der Geist wiederum verdankt seine Entstehung nicht einer Geburt, sondern dem Fluss der Liebe des Vaters einerseits und andererseits der *usgedrukten bild* (»gestalteten Bild«) aus *innigosten abgrúnde* (»innerstem Grunde des Vaters«), d. h. des Sohnes. Daher gleicht der Ursprung des Geistes dem des Willens und der Liebe. Denn die »substanci der göttlichen vernunft« (»das Insiehselbstsein der göttlichen Vernunft«) ist die Erkenntnis, die ihre Vollendung in einer *neigung* nach ihrer Ursprungsform findet.⁵⁸ Es ist dieselbe Neigung oder das *minneband inwendig* (»inneres Liebesband«) zwischen Vater und Sohn, aus dem der Geist hervorgeht.⁵⁹

Des Weiteren greift unser Autor das Mysterium der Fleischwerdung im 4. Kapitel seines Bdw auf. Dabei betont er die hypostatische Union, um die Einzigartigkeit Christi herauszustellen: ER ist der Sohn Gottes, der die menschli-

tened by the disciple's assumption that it takes place *durch Christum*«; oder auch »when he [Suso] attempts to save dangerous claims of oneness between creature and Creator by separating the psychological state of awareness from the metaphysical facts of the matter, he [Suso] does not reflect the spirit of Meister Eckhart in so doing«. TOBIN [Anm. 3], S. 331 und 337. Im Verlauf dieses Artikels zeigt er die Kontinuität und die Distanzierungen Seuses von Eckharts Denken auf, so wie sie in Bdw greifbar werden. Jedoch scheint er dabei nicht die Komplexität von Eckharts Diskurs zu berücksichtigen und unterstreicht allzuoft lediglich den neuplatonischen Einfluss.

⁵⁷ Vgl. »Vita« K. 51, S. 180,16–181,3 (H, S. 198). Seuse weist ausdrücklich auf Thomas von Aquin hin und nimmt auch die Ausführungen Eckharts aus In Ioh. n. 33f, LW III, S. 27,4f. auf.

⁵⁸ Vgl. »Vita« K. 51, S. 181,4–7 (H, S. 198): *Aber von entgossenheit dez geistet ist ze wússene, daz dú substanci der gotlichen vernunft ist ein begentnus, und dú muss ob haben neigung nah der forme, dú in der vernunft empfangen ist, nah ir ende.* (»Die Ausgießung des Geistes ist so zu verstehen, daß das Insiehselbstsein der göttlichen Vernunft eine Erkenntnis ist, und die muß nach der Form, die in der Vernunft empfangen ist, Neigung besitzen, auf ihr Ziel hinzustreben.«)

⁵⁹ Vgl. »Vita« K. 51, S. 181,19 (H, S. 198). Diese Denkart Seuses hat eine deutliche Verbindung zur Lehre von Thomas von Aquin, ScG. 4,19, wie auch BIHLMAYER in einer Fußnote vermerkt; natürlich wird auch Eckhart im Hintergrund dieser Ausführungen sichtbar, z. B. In Ioh. n. 160–166, LW III, S. 131,14–137,7 (OL VI, S. 289–301).

che Natur annahm, aber nicht eine menschliche Person. Seuse unterstreicht dabei, dass die Einheit der Fleischwerdung Christi, durch die ja ein personales Wesen entsteht, weit über die Einheit des *gemútes der seligen* mit Gott hinausgeht.⁶⁰ Er differenziert also die eckhartsche Position, dass die deifizierte Person der »Sohn selbst« wäre. Dennoch tritt er dafür ein, dass unsere Sohnwerdung »analog« zu verstehen sei, so wie auch Eckhart dies in seiner Verteidigung im Kölner Prozess tat.⁶¹ Kein Mensch kann *in der selben wise* Gott und Mensch sein, erklärt der Konstanzer Lektor, weil die Menschen bei aller Selbstverleugnung immer ihre *natürlich understandunge* (»natürliches Personsein«) behalten, und niemals *übersetzt* (»überführt«) werden in die Existenzart der göttlichen Person. Im Gegensatz dazu besaß Christus niemals ein anderes *selbstandunge* (»Personsein«) als das des Gottessohnes.⁶²

Diese Präzisierungen sind nicht im Sinne einer Aufhebung unserer Gottessohnschaft zu verstehen, auch die Eckhartsche Lehre von der Geburt des Gottessohnes in der menschlichen Seele wird nicht abgelehnt – selbst wenn die Formulierung als solche nicht vorkommt. Die Intention Seuses ist vielmehr in dem Versuch einer Aufklärung der Thesen seines Meisters zu suchen, dessen Orthodoxie bestätigt werden soll. Wie wir schon sahen, versteht unser Autor das *sun werden in Christo* (»Sohn in Christus werden«) und das *einen rehten wideringang haben* (»eine rechte Rückkehr haben«) synonym.⁶³ Dazu verwendet er, wie auch Eckhart, das paulinische Bild von Christus als Haupt des Leibes der Kirche, als eingeborener und erstgeborener Sohn, d. h. als der Erste von vielen Adoptivöhnen, die folgen sollen.⁶⁴ Darüber hinaus gibt es andere, klare Hinweise Seuses auf die Sohnwerdung bei Eckhart, wie z. B. im 5. Kapitel des *Buches der Wahrheit*:

Sag mir, in weler benenten wise kumet ein mensch zú siner selikeit? Entwúrt: Man mag es nemmen ein geberlich wis, als da stet geschriben an sant Johans ewangelio, daz er hat gegeben macht und múgen, gottes sún werden allen den, die von nihti anders denne von gotte geborn sint. Und daz geschihet in glicher wise, als man geberunge nach einer intragender gemeiner wise nemmet. Waz nu daz ander in solicher wise

⁶⁰ Bdw K. 4, S. 334,3–5 (SB, S. 19). *Aber dú einunge der infleischunge cristi, sit daz si ist in inem persönlichen wesenne, so úberget si und ist hóber, denne dú einunge des gemútes der seligen zú gotte.* (»Da aber die Einung in der Menschwerdung Christi in einem persönlichen Wesen besteht, übertrifft diese die Einung der Seligen mit Gott und ist höher als sie.«)

⁶¹ Vgl. Proc. Col. I n. 82 und Proc. Col. II n. 143, LW V, S. 278,3–6 und 352,6–9.

⁶² Vgl. Bdw K. 4, S. 334,5–13 (SB, S. 19).

⁶³ Vgl. Bdw K. 4, S. 334,19–20 (SB, S. 19).

⁶⁴ Vgl. Bdw K. 4, S. 334,14–19 und K. 5, S. 339,6–9 (SB, S. 29): *ellú dú menschen, dú sinú gelider sint, die och súnne oder sun worden sint dur in und in ime, als dú zale vil liplicher gelider an eime libe.* Eckhart gebraucht dieses Argument in verschiedenen Momenten seines Kölner Prozesses: Proc. Col. I n. 130, LW V, S. 295,5; n. 132, S. 296,13; Proc. Col. II n. 37, LW V, S. 326,17–18; n. 136, S. 350,12; und n. 141, S. 351,9.

gebirt, daz bildet es nach im und in sich und git ime glichheit sins wesens und würlunge. Und dar umbe, in einem gelazsenen menschen, da got allein vatter ist, in dem sich nüt zitliches gebirt nach eigenschaft, dem werdent sinuögen uf getan, daz er sich da verstat, und nimet da sin selig wesen und leben und ist eins mit im, wan ellü dinge sint hie eins in eime.

(»Sag mir, wie nennt man die Weise, mit der der Mensch seine Seligkeit erlangt? Antwort: Man kann es eine »gebärende Weise« nennen, wie es im Johannes-Evangelium heißt, daß er »allen, die nur aus Gott geboren sind, die Macht und das Vermögen gegeben hat, Söhne Gottes zu werden«. Und das geschieht so, wie man im allgemeinen von »gebären« spricht. Was ein anderes in dieser Weise gebiert, das bildet es sich nach und in sich und verleiht ihm dasselbe Wesen und Wirken. Darum werden in einem gelassenen Menschen, in dem Gott allein der Vater ist und in dem nichts Zeitlich-Eigenes geboren wird, die Augen geöffnet, daß er sich selbst erkenne und darin sein seliges Sein und Leben erhält und eins mit ihm ist, denn alle Dinge sind hier Eines in dem Einen.«)⁶⁵

In diesem Abschnitt legt Seuse mit Hilfe von Io 1,12 die Seligkeit des Menschen aus. Diese wird in Form einer Geburt (*ein geberlich wis*)⁶⁶ beschrieben. Im Hintergrund dieses Verständnisses darf mit großer Wahrscheinlichkeit die Eckhartsche Exegese vermutet werden.⁶⁷

Wie dem auch sei, Seuse greift erneut die Erklärung auf, die besagt, dass, wer von einem anderen geboren wird, sich hinsichtlich der Person unterscheidet, aber nicht in Bezug auf die Natur. Sein und Tun stammen von dem, von dem man geboren wird.⁶⁸ Auch Eckharts Einladung, Gott allein als Vater gelten zu lassen, wird aufgenommen. Der erlöste Mensch nimmt an der Seligkeit Teil, indem er sich ganz losmacht und sich weder von sich selbst noch von anderen Dingen bestimmen lässt.⁶⁹ Und schließlich weisen auch die entscheidenden Formeln *eins mit im* und *eins in eime* eine große Ähnlichkeit mit denen des Meisters aus Thüringen auf, die dieser in seinen Gesprächen mit Studenten gebrauchte, als er Prior in Erfurt war: den »Rede der unterscheidung«.⁷⁰

⁶⁵ Bdw K. 5, S. 340,18–29 (SB, S. 31–33).

⁶⁶ Ein Ausdruck, der verschiedentlich wieder auftaucht: Bdw K. 5, S. 350,13 und als adjektiv (*geberlich*) in Bdw K. 5, S. 343,10; 347,11.

⁶⁷ Vgl. In Ioh. n. 106–115.

⁶⁸ Vgl. – wie an anderer Stelle schon angedeutet – In Ioh. n. 5, LW III, S. 7,8–9: *procedens est filius producentis. Filius est enim qui fit alius in persona non aliud in natura*; oder In Ioh. n. 57–59, LW III, S. 47,16–49,12. Der Thüringer Meister erklärt ausserdem, dass bei analogen Wirklichkeiten das Entstandene niemals dem Erzeuger gleicht. Während bei den gleichnamigen Wirklichkeiten das Entstandene dem Erzeuger entspricht.

⁶⁹ Vgl. In Ioh. n. 105, LW III, S. 90,1–4 (OL VI, S. 207), Sermo 47/1 n. 485, LW IV, S. 400,14–401,3; Proc. Col. II n. 68 und 72, LW V, S. 335,6–11 und S. 336,5–14: »*In propia venit, et sui, id est sui ipsorum, eum non receperunt. Venit ergo in eos, qui sibi sunt appropriati, qui non quaerunt quae sua sunt, sed quae dei.*«

⁷⁰ RdU K. 6, DW V, S. 201,11–202,10 (EW II, S. 347): *Dâ hât er aleine got und meinert aleine got und werdent im alliu dinc lüter got. Dêr mensche treget got in allen sinen werken und in allen steten, und alliu des menschen werk diu würlket got lüterlichen; wan wer daz werk*

Seuse meinte, ganz wie Eckhart, dass der Weg zu dieser Einheit notwendigerweise durch ein *entbilden* und ein *überbilden* in Gottes Bild – dessen *ersten exemplar* (»erstes Vorbild«) das Wort⁷¹ wäre – verläuft. Und dennoch können wir als Besonderheit des Konstanzer Lektors die Betonung der Gleichförmigkeit mit Christus erkennen (*mitförmig mit dem bilde des sunes gottes*). Die Glückseligkeit des Menschen besteht darin, Sohn Gottes in Christus zu sein. Der Weg, auf dem diese Sohnwerdung in Christus erreicht werden kann, besteht in der *rethü gelazsenheit* (»rechten Gelassenheit«), ein Ausdruck, der in Seuse besonders tief mit der *Gleichförmigkeit mit Christus* verbunden ist.⁷²

4. Zusammenfassung

Ich habe versucht aufzuzeigen, dass Seuse in der Verteidigung seines Meisters die komplexen und möglicherweise missverständlichen Aussagen Eckharts über die Art und Weise der Sohnwerdung sehr differenziert behandelt, ihnen im Grunde aber treu bleibt. Wir sahen, dass er sowohl bemüht ist, die Qualität der menschlichen Sohnwerdung, die bei Eckhart bis an die Grenze der Heterodoxie getrieben wird, festzuhalten, als auch auf die notwendige Differenzierung Wert legt. Die menschliche Sohnwerdung unterscheidet sich bei Eckhart und auch bei Seuse von der Sohnwerdung Christi grundlegend dadurch, dass, während Christus Sohn Gottes von Natur aus ist, der Mensch gnadenhaft, mittels Partizipation *durch* und *im* Sohn in den Genuss dieses Status kommt. Mit anderen Worten, der Mensch wird durch die Einheit mit Gott nicht seiner Kreatürlichkeit ledig. Das Ziel der Sohnwerdung des Menschen wird genannt: »Diese Seligkeit besteht im vollkommenen göttlichen Genießen, in dem jede Vermittlung und Unterschiedenheit abgelegt ist.«⁷³ Im Sinne Seuses wäre erneut daran zu erinnern, dass die Vollkommenheit, durch die dieser Status beschrieben und gelobt wird, nichts daran ändert, dass es sich um eine Partizipation handelt, die durch unsere begrenzte Empfänglichkeit bedingt ist.⁷⁴

sachet, des ist daz werk eigenlicher un wærllicher dan des, der dâ würlket daz werk. [...] er ist einez in dem einen, dâ alliu manicoalticheit einez ist und ein unvermanicoalticheit ist. (»Weil er einzig Gott hat und es nur auf Gott absieht, und alle Dinge ihm lauter Gott werden. Ein solcher Mensch trägt Gott in allen seinen Werken und an allen Stätten, und alle Werke dieses Menschen wirkt allein Gott; denn wer das Werk verursacht, dem gehört das Werk eigentlicher und wahrhaftiger zu als dem, der da das Werk verrichtet. [...] denn er ist eins in jenem Einen, in dem alle Mannigfaltigkeit Eins und eine Nicht-Mannigfaltigkeit ist.«)

⁷¹ Vgl. Bdw K. 4, S. 338,4–7 (SB, S. 27); »Vita« K. 49, S. 168,9–10 (H, S. 186).

⁷² Vgl. Bdw K. 4, S. 334,16–21 (SB, S. 19).

⁷³ Bdw K. 4, S. 334,1–3 (SB, S. 19): *Und dú selikeit lit an der voller go#etlicher gebruchunge, da alles mittel und anderheit ist ab geleit.*

⁷⁴ Vgl. Bdw K. 4, S. 337, 24–30 (SB, S. 27): *Dú selikeit, von der gesprochen ist, mag er volget*

Seuse hat sich der herausfordernden Frage gestellt, wie wir schon in diesem Leben eins mit Gott sein können oder sollten. Dazu bedient er sich der christologischen Paradoxie: Christus war wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, in der Gottheit und Menschheit jeweils vollkommen, ungeteilt und unvermischt in seinen Naturen.⁷⁵ Wie ist eine solche Einheit überhaupt möglich? Nur so, dass es in Christus zu einer hypostatischen Einheit beider Naturen kommt. Er entleerte sich vollständig seiner selbst, so dass die »menschliche Person« (eine menschliche Hypostase) nicht mehr getrennt von der göttlichen existierte. Es kam zur Einheit der Person des Logos. So resümierte es auch die Patristik nach Johannes Damascenus. Von daher ist auch Seuses Einladung zur Gelassenheit zu verstehen, deren herausragendes Modell der gekreuzigte Christus ist. Es geht darum, alles Eigene aufzugeben, sich Gott ganz zu öffnen, um so Christus, dessen Menschlichkeit allein vom Logos gehalten war, immer ähnlicher zu werden. Erst in dieser Bewegung der Selbstaufgabe empfängt der Mensch sein Ich vollständig, *ein wolgewegen Sich* (»ein vollkommenes Sich«): *Und dis gelassen sich wirt ein kristförmig ich, von dem dú schrift seit von Paulo, der da spricht: ›ich leb, nit me ich, Cristus lebt in mir«* (»Dieses gelassene Sich wird ein christusförmiges Ich, vom welchem Paulus: ›Ich lebe, aber nicht mehr als Ich, sondern Christus lebt in mir« [Gal 2,20]«).⁷⁶ Seuse unterstreicht, dass in solcher Einheit weder die Kreatürlichkeit noch das Ich verloren gehen. Aber es komme zu einem unaussprechlichen Sich-Verlieren, wie ein Tropfen Wasser sich im Wein verliert,⁷⁷ der

werden in zweierley wise. Ein wise ist nach dem aller volkommnesten grade, dú über alle möglichkeit ist, und daz mag nit gesin in diser zit; wan zú des menschen nature hóret der lip, des manigvaltig gedrang widerspricht disem. Aber die selikeit ze nemene nach teilhafter gemeinsamkeit, also ist es möglich, und dunket doch menigen menschen unmöglich.

⁷⁵ So nach der Definition im Konzil von Chalkedon (451 n. Chr.): »In der Nachfolge der heiligen Väter also lehren wir alle übereinstimmend, unseren Herrn Jesus Christus als ein und denselben Sohn zu bekennen: derselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit: derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib; derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde [vgl. Hbr 4,15]; derselbe wurde einerseits der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt, andererseits der Menschheit nach in den letzten Tagen unsertwegen und um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau [und] Gottesgebärierin, geboren; ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt; der einziggeborene Sohn, Gott, das Wort, der Herr Jesus Christus, ist nicht in zwei Personen geteilt oder getrennt, sondern ist ein und derselbe, wie es früher die Propheten über ihn und Jesus Christus selbst es uns gelehrt und das Bekenntnis der Väter es uns überliefert hat.« DH, Nr. 301–302.

⁷⁶ Bdw K. 4, S. 335,25–28 (SB, S. 23).

⁷⁷ Bdw K. 4, S. 336,10–23 (SB, S. 23): *wan ime geschihet in unsprechelicher wise als einem*

menschliche Geist wird inaktiv und er *verlüret sin selbsheit* (»ihm entschwindet sein eigenes Sein«).⁷⁸

trunken menschen, der sin selb vergisset, daz er sin selbes nit ist, daz er im selb zermal entworden ist und sich zermal in got vergangen hat und ein geist mit im worden ist in aller wise, als ein kleines wassers tröphlin in vil wines gegozsen. Wan als daz im selber entwirdet, so es den smak und die varwe an sich und in sich zúhet, also geschihet dien, die in voller besitzunge sint der selikeit [...]. Da blibet wol sin wesen, aber in einer anderú forme, in einer anderú glorie und in eime andern vermugenne. (»Es geht ihm in unsagbarer Weise wie einem Betrunkenen, der sich selbst vergißt, so daß er nicht er selbst ist, sich selbst auflöst, sich in Gott entäußert hat und mit ihm in jeder Weise ein Geist geworden ist. Denn wie ein kleines Wassertöpflein, in viel Wien gegossen, sich selbst auflöst, wenn es dessen Geschmack und Farbe an- und aufnimmt, so geschieht es jenen, die im vollkommenen Besitz der Seligkeit sind [...] Es bleibt zwar sein Wesen, aber in einer anderen Form, in einer anderen Herrlichkeit, in einem anderen Vermögen.«). Seuse paraphrasiert hier Bernhard von Clairvaux, De diligendo Deo 15 n. 28, wie angezeigt in Fußnote 37, S. 78.

⁷⁸ Vgl. »Vita« K. 52, S. 184,25–185,4 (H, S. 202): *Und in der vinstren wiselosekeit vergeet ellú menigvaltekeit, und der geist verlúret sin selbsheit: er vergat na sin selbs wurklichkeit. Und dis ist daz hóbste zil und daz endlos wa, in dem da endet aller geisten geistekeit, hier inne alle zit sich verlorn han ist ewigú selikeit.* (»Und in der dunkeln Weiselosigkeit vergeht alle zerstreue Vielheit, und dem Geist entschwindet sein eigenes Sein; er versinkt im Hinblick auf seine eigene Wirksamkeit, Und dies ist das höchste Ziel und »Wo« ohne Ende; in ihm endet aller Geister Geistigkeit: Sich darin für immer verloren zu haben ist ewige Seligkeit.«)



Meister-Eckhart-Jahrbuch

Herausgegeben von Regina D. Schiewer

Band 5

Wie denkt der Meister?

Philosophische Zugänge zu Meister Eckhart

Mit Beiträgen von

Jan A. Aertsen, Silvia Bara Bancel,
Markus Enders, Kurt Flasch, Wouter Goris,
Stephan Grotz, Jens Halfwassen,
Theo Kobusch, Dietmar Mieth

Herausgegeben von Rolf Schönberger
und Stephan Grotz

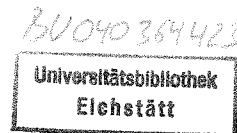
641GF 7001 925-5



Das Meister-Eckhart-Jahrbuch und die Beihefte
werden herausgegeben im Auftrag
der Meister-Eckhart-Gesellschaft.

Meister-Eckhart-Gesellschaft
Interdisziplinäre wissenschaftliche Gesellschaft
zur Erforschung und Darstellung von Leben und Werk Meister Eckharts

Werner Beierwaltes zum 80. Geburtstag gewidmet.



13025-226

Alle Rechte vorbehalten
© 2012 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart
Reproduktionsvorlage: Jochen Conzelmann, Freiburg
Gesamtherstellung:
W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. KG, Stuttgart
Printed in Germany

ISBN 978-3-17-022016-4

Inhalt

Vorwort	VII
 KURT FLASCH Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart – Denker des christlichen Selbstbewusstseins	 1
JENS HALFWASSEN Gott als Intellekt: Eckhart als Denker der Subjektivität	 13
JAN A. AERTSEN Die Bedeutung der Transzendentalbegriffe für das Denken Meister Eckharts	 27
THEO KOBUSCH Transzendenz und Transzendentalien	 41
MARKUS ENDERS Die Heilige Schrift – das Wort der Wahrheit Meister Eckharts Verständnis der Bibel als eines bildhaften Ausdrucks des göttlichen Wissens	 55
STEPHAN GROTZ Auslegung oder Zerlegung? Interpretatorische Gewalt bei Meister Eckhart	 99
WOUTER GORIS Heinrich von Gent und Meister Eckhart: Die Lehre von Gott als Ersterkanntem	 115

SILVIA BARA BANCEL	
Meister Eckharts Verständnis der Sohnwerdung aus der Sicht Heinrich Seuses	131
DIETMAR MIETH	
Wie denkt der Meister? Die philosophischen Interpretationen Meister Eckharts: ihre Bedeutung für andere Disziplinen und Zugangswege	153
Abkürzungsverzeichnis	181
Namen- und Werkregister	187
Namenregister (Sekundärliteratur)	189
Register der zitierten oder erwähnten Stellen aus Eckharts Werk	191
Sachregister	195

Vorwort

I. Vorbemerkung

Meister Eckhart ist wohl diejenige Gestalt des mittelalterlichen Denkens, zu der man einen unmittelbaren Zugang hat oder doch zu haben meint. Die Grundsätzlichkeit seiner Gedanken, die Kraft seiner Sprache und die Einheit von theoretischen und spirituellen Aspekten machen ihn zu einem Autor, den man zur Hand nehmen kann, ohne erst die scholastische Panzerung durchbrechen zu müssen. Eine solche Unmittelbarkeit kann freilich auch eine Fiktion sein. Wir halten auch sonst nicht wenigens nur deshalb für selbstverständlich, weil wir noch nie die Gelegenheit hatten, die Dinge von einer anderen Warte aus zu betrachten. Man kann Eckhart so lesen – und so lesen manche auch Augustinus, Bernhard von Clairvaux oder Johannes Tauler. Eine solche Zuwendung beruht aber unvermeidlich auf einer Abstraktion – es ist zumindest die Abstraktion vom realen historischen Abstand. Es ist kein Zufall, dass Eckhart seit geraumer Zeit die Aufmerksamkeit der Theologen, der Literatur- und Spiritualitätshistoriker und anderer auf sich gezogen hat. Deren Perspektiven sind in der Sequenz von Tagungen der vergangenen Jahre gebührend und ausführlich vorgestellt und erörtert worden. Auch diese Disziplinen haben aber nicht bloß die Aufgabe, den historischen Abstand zu vergleichsgültigen oder nur bewusst zu machen.

Vielleicht ist der Blickwinkel der Philosophie derjenige, der am meisten der Rechtfertigung bedarf. Man kann wohl ziemlich sicher sein, dass Eckhart sich selbst nicht als einen Philosophen bezeichnet hätte. Es ist jedoch nicht nur für ihn, sondern auch für andere Köpfe des Mittelalters charakteristisch, dass sich philosophisches Denken – und zudem solches von eminenter Kraft – nicht nur bei Autoren findet, die sich selbst als Philosophen betitelt hätten. Daher kommt es, dass die philosophische Zuwendung zu diesen eindrucksvollen Texten inzwischen dieselbe Selbstverständlichkeit gewonnen hat wie die anderer Disziplinen. Wenn dies aber nicht Aufsätzen, Dissertationen und Monographien, sondern bei einer Tagung geschieht, wird man auch die Gelegenheit nützen