

Zusammenhang entsprechend in das Deutsche übersetzt worden.

An diesen Übertragungsproblemen zeigt sich ähnlich wie an Lupolds ganzer Argumentationsstrategie, dass dieser Text heutigen Lesern mehr bietet als nur juristische Darlegungen. Er zeigt eine zeittypische Sicht auf Politik und ihre Legitimation, damit ein Stück mittelalterliche Weltanschauung – und zwar in einer verlässlichen, obendrein angenehm zu lesenden Übersetzung.

Berlin

Malte Priezel

1. *Flasch, Kurt: Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie.* Verlag C. H. Beck, München 2006. ISBN 10-3-406-54182-8
2. *Büchner, Christine: Gottes Kreatur – „ein reines Nichts“? Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts.* Innsbrucker Theologische Studien, Bd. 71. Tyrolia, Innsbruck-Wien 2005. ISBN 3-7022-2640-0. Für die Arbeit erhielt Frau Büchner den Karl-Rahner Preis 2005 und den Templeton Award 2007.
3. Dies., *Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler.* Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beihefte 1. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2007. ISBN 978-3-17-019378-9.
4. *Panzig, Erik A.: Geläzenheit und abegscheideneheit.* Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2005. ISBN 3-374-002268-5.

1. Die neue Studie, die der renommierte Philosophiehistoriker Kurt Flasch vorgelegt hat, verfolgt schon im Titel eine klare These. Es geht ihm um den „philologisch-historischen Beweis“ (S. 150), dass Averroes-Zitate im Werk Meister Eckharts nicht nur präsent sind, „sondern ihre präzise Rolle in Eckharts philosophischer Darlegung der Wahrheit des christlichen Glaubens“ (S. 151) spielen. Von daher sind verschiedene Annahmen der Eckhart-Interpretation zu korrigieren. Andererseits hat ältere Forschung, die Eckhart wegen seines Averroismus kritisiert (Grabmann, Théry, Denifle), den Zusammenhang zwar gesehen, ihn aber einseitig aus einer „orthodoxen“ Scholastik heraus bewertet. Die „intellektuellen Kämpfe“ fanden Anfang des 14. Jahrhunderts „um das Erbe des Averroes und seine Verwertbarkeit für eine sublimen Theorie der christlichen Wahrheit“ (S. 159) statt. Flasch

belegt dies abschließend mit einem Blick auf einen, möglicherweise Eckhart von Gründig zuzuweisenden Traktat „Von der wirkenden und möglichen Vernunft“ (S. 155–160). Er will zeigen, dass dieser Traktat, wie auch mutatis mutandis Dietrich von Freiberg und Eckhart, „rein“ philosophisch argumentieren. Damit richtet sich der angestrebte Beweis nicht nur gegen die Zuordnung Eckharts zu einer wie auch immer zu verstehenden „Mystik“, sondern auch gegen das Verständnis von Meister Eckhart als einem Theologen, der etwas anderes treibe als eben Philosophie. Nun ergeben sich hier gleich zweierlei Einwände; erstens, warum beschäftigt sich Meister Eckhart mit einer Philosophie des Christentums? Offensichtlich doch deshalb, weil dieser Gegenstand der Philosophie ihn primär interessiert. Es geht also um eine Vorgabe, die bereits vor der vernünftigen Darlegung ihrer Wahrheit im Glauben angenommen ist, was ihr aber nicht erspart, sich mit Vernunftgründen zu explizieren und zu realisieren. Es dürfte nicht schwierig sein, diese Intention als das zu erkennen, was etwa die Tübinger Schule seit Johann Sebastian Drey für Theologie hielt. Es mag sein, dass die am Beginn des 19. Jahrhunderts wirksame katholische Aufklärung über das „fides quaerens intellectum“ eines Anselm von Canterbury ebenso hinausgeht wie Meister Eckhart, aber das Interesse moderner Theologie spätestens seit der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts an Meister Eckhart richtet sich ja nun gerade auf eine philosophische Auslegung der Wahrheit des Christentums. Was sollte eine Fundamentaltheologie heute auch anderes sein? Bei Flasch stößt man aber ständig auf einen autoritativen Theologiebegriff, den frühe neuscholastische Eckhartgegner und Eckhartsympathisanten benutzten. Diesen Schuh muss man sich aber heute nicht mehr anziehen. Auch die Altgermanisten, die Eckhart von einem in Sprache und Intensität sichtbaren spirituellen oder „mystagogischen“ Interesse her interpretieren, sind ja deswegen nicht in der Gefahr, einem veralteten Theologiebegriff aufzusitzen.

Kurz gesagt: Flasch drängt hier mit Verve durch offene Türen. Theologen (wie etwa Guntram Wilde, *Das neue Bild vom Gottesbild, Freiburg/Schweiz 2002* oder Christine Büchner, s. u.) interessieren sich für Eckhart aus dem gleichen Grund, aus dem sich Flasch um ihn zu bemühen scheint: Eckhart als ein Modell für das Anliegen, christliche Motive denkerisch so zu erschließen, dass kein „sacrificium intellectus“ übrig bleibt. Freilich sind diese Motive nicht „ab ovo“ erdacht, sondern sie sind bereits als *Movens* des Denkens, wie etwa die Inkarnation Jesu Christi, vorgegeben, und damit zugleich aufgegeben. Gerade des-



halb sind aber Flaschs Beiträge (und die seiner Schüler) von enormer Bedeutung für das theologische Verständnis Eckharts. Was man, vorsichtshalber in Anführungszeichen, „Mystik“ nennt, ist freilich nicht „aus dem Geist der arabischen Philosophie“ geboren, freilich sind die Motive aus diesem Geist *gedacht*. Dieser feine Unterschied ist nicht unwichtig, denn Flaschs Spiel mit der Geburtsmetapher, die ja bei Eckharts Gottesgeburtsdenken wie ein Emblem wirkt, führt hier zu Assoziationen, die Hugo Rahners Bemühungen um die Geschichte der sog. „Gottesgeburt in der Seele“ (kein arabisches Motiv) widerlegen könnten.

Das ändert nichts daran: Flasch hat recht, wenn er Bedingungen stellt, ohne die es „keine historische Einführung in den historischen Meister Eckhart“ (S. 26) gibt. Aber er sollte anderen nicht verwehren, diese Bedingungen ihrerseits zu erfüllen. Leider tut er dies, was sein kurzer Blick auf die Arbeiten zur „*vita activa*“ bei Eckhart (S. 20f.) deutlich zeigt. Eckhart muss hier der radikale Umdeuter des Evangeliums sein. Wenn man aber von Beweisen spricht, sollte man diese nicht aufgrund einer behaupteten „Selbständigkeit“ Eckharts verwerfen, wenn man im gleichen Buch Kontinuitäten zu einer philosophischen Tradition aufzeigt. Dieses Jonglieren mit Maßstäben macht misstrauisch, obwohl man sich doch gern von Flasch belehren ließe.

In den drei Hauptstücken über Averroes, Albert, Dietrich sowie den drei Hauptstücken über Eckharts Rezeption von Averroes, Avicenna und Rabbi Moyses (ein arabischer Philosoph?) kann man in der Tat viel lernen. Insbesondere geht es dabei um die Intellekttheorien. Flasch versteht es ausgezeichnet, auf der einen Seite die Differenzen seiner Denker auf gemeinsamem Hintergrund zu verdeutlichen und zugleich einen roten Faden des Erkenntnisinteresses aufzuzeigen: „die Einheit des Intellekts mit seinem Erkannten“ (S. 121) Es ist nicht zu leugnen, dass Eckharts (und nicht nur seine) Intellektphilosophie den Theologen Probleme stellt, weil sich das theologische Motiv im Denkprozess aufzulösen scheint als gäbe die Theologie gleichsam das Staffelholz an die Philosophie ab, was ja die Verurteilungsbulle von 1328 als „mehr wissen, als nötig ist“ charakterisiert. Man darf aber nicht vergessen, dass Theologie sich auch heute nicht behaupten kann, wenn sie eine Mauer um unzugängliche Wahrheiten zieht.

2. In das theologische Erkenntnisinteresse bei Christine Büchner könnte gewiss einiges von Flaschs Ableitung eingebaut werden. Sie bezieht sich ja auch häufig auf Flasch und seine Schüler. Der Abgrenzungspunkt auf gemein-

samer Basis ist aber hier, neben den größeren Strömungen der Schöpfungstheologie seit Augustinus, Dietrich von Freiberg. Dabei gehört Büchner durchaus zu denjenigen Autoren, denen Flasch deshalb mit Skepsis begegnet, weil ihre Kategorien nicht allein historisch-archäologisch aufbauen, sondern immer zugleich auch mit heute *mutatis mutandis* verwendbaren systematischen Kategorien arbeiten. Man kann ja auch nicht warten, bis die Quellenanalysen abgeschlossen sind, um Eckhart systematisch auf der Basis des historisch Erschlossenen ins heutige Gespräch zu bringen.

Büchner betrachtet Eckhart nicht als „Mystiker“ im Sinne von besonderen Einzelerfahrungen, wohl aber im Sinne einer besonderen Zugehörigkeit zur Einheit Gottes und zur Einheit mit Gott, die durchaus mit existentieller (und in diesem Sinne auch mystagogischer) Bedeutung analysiert werden kann (vgl. S. 15). Die philosophischen Problemstellungen sind immer auch zugleich theologisch diskutierbar, z. B. das Individualitätsproblem – Auflösung oder Neugewinn von persönlicher Identität? –, das Problem der „Zeit“, die eher als Kontingenz denn als Geschichte erscheint, und das Problem des Bösen sowie des unverschuldeten Leidens (vgl. S. 158 ff.), angesichts des Fehlens der „Theodizeefrage“ (S. 164).

Büchner betrachtet es als ihren „Lösungsansatz“ für eine Interpretation, dass sie Eckharts Denken eine „dialektisch-hierarchische Grundstruktur“ (S. 22) unterstellt. Immerhin kann man ihre Überlegungen von dieser Voraussetzung her überprüfen. Eckharts Abhängigkeit „von neuplatonischen Strömungen“ (S. 26) müsste ohnehin mit Flaschs Ergebnissen ausdifferenziert werden. Die Autorin sieht im ganzen Werk Eckharts, das nach Adressaten differiert, eine Dialektik zwischen einer objektiv-metaphysischen Schicht, die immer präsent ist, aber im lateinischen Werk intentional greifbarer erscheint, und einer eher „subjektiv“ orientierten deutschen Predigt, die die Ausgangslagen der Angesprochenen stärker mit einbezieht (vgl. S. 38).

Als Eckhartschen „Dreischritt“ beobachtet sie den Weg „von der konkreten Geschöpflichkeit über die Möglichkeiten des Intellekts hin zur Gottessohnschaft“ (S. 67). Der göttliche Prozess schließt also sowohl den Ausgangspunkt „von unten“ (das Nichtsein aus sich selbst heraus) als auch den Ausgangspunkt „von oben“, d. h. die Schritte von der Trinität als innergöttlichem Wirken über die Schöpfung als ein Bewirken und Wirken mit besonderer Dichte im „inneren Sein des Geschaffenen“ bis zur Befindlichkeit des abhängigen und nur geliehenen Seins des Geschöpfes (vgl. S. 76). Letzteres schließt aber wiederum



durch seinen unübergehbaren Verweischarakter den Kreis, indem hier über den Intellekt die Rückkehr zum Ursprung möglich wird, welche zugleich den Menschen im Ganzen in eine tiefere Identitätserfahrung hineinhebt, in den bewussten Vollzug des Prozesses, der schon ist. Gott wirkt, der Mensch wird (vgl. S. 95). Die Einheit dieses Vorgangs wird im Gegensatz zu kategorialen Unterscheidungen als „Ununterschiedenheit“ (S. 90) charakterisiert. In der Imago-Lehre Eckharts ist der Prozess des nicht im zeitlichen Nacheinander sondern in jedem Augenblick sich vollziehenden Werdens deutlich, da das „Bild“ immer zugleich Hervorgang aus und Rückkehr in den Ursprung markiert. In explizit christlicher Sprache ist hier von der Gottesgeburt die Rede. (Kommentar: Philosophisch gesehen, kann man diese Explikation zugleich im Denken „aufgehoben“ und damit ihrer christlichen Einmaligkeit enthoben betrachten. Damit wäre aber Eckharts Rede außerhalb der „Gnade“, was er selbst bestreitet.) Büchner sieht die „abwechselnde Verwendung verschiedener Begriffsfelder“ (S. 157) bei Eckhart als das Angebot möglicher Korrektur einseitiger Rezeptionen. Aber so perspektivisch Eckhart auch dasselbe zum Ausdruck bringen mag (etwa auch in einer „Wort“- orientierten Sprachphilosophie), es bleibt doch eine gemeinsame formale Spur: mit dem Intellekt, wenn er in seinen Möglichkeiten richtig verstanden wird, gerät der Mensch in die Erkenntnis seiner „puritas essendi“, die ihn wiederum zum „esse absolutum“, zum Ursprungsein, führt, und die ihm von dort her erlaubt, die theologisch differenzierten Hervorgänge zu denken (Vgl. S. 151 ff.).

Büchner interpretiert nun in einem zweiten Teil die „Subjektivierung der Metaphysik“ im deutschsprachigen Werk (S. 165–285). Büchner spricht hier von Eckharts „Umsetzungsarbeit“ (S. 165), bei dem er „mehr Mühe“ aufgebracht habe. Das mag dahingestellt bleiben, aber man wird der Autorin nicht widersprechen können, wenn sie es als Charakteristik des deutschsprachigen Werkes ansieht, dass Eckhart sich bemüht, „das Gesagte sprachlich erneut zu durchbrechen“ (S. 167). Der Ertrag ihrer Analyse ist es, dass sie hier gattungsgemäß in der (im Gegensatz zum lateinischen Predigtwerk) ausgeführten Predigt eine stärkere Appellstruktur herausarbeitet, dass sie den „Gott der Gegenwart“, wie ihn die Sprache erscheinen lässt, in den Vordergrund stellt, dass sie die Lehre des Selbstgewinnes durch Selbstverlust herausarbeitet und schließlich von daher den „Sinn der Geschöpflichkeit“ (vgl. S. 259 ff.) und den „Wert des Irdischen“ (S. 209) entfaltet. Dabei setzt sie sich auch theologisch mit den „verurteilten

Inhalten“ der Lehre Eckharts auseinander. Sie führt die Verurteilung teils auf den den Zensoren mangelnden Perspektivismus Eckharts, teils aber auch auf die Abwehr des „Handlungsspielraumes“ (S. 272; man könnte hinzufügen: des Denkpentials) zurück, den Eckhart den Menschen eröffnet.

In ihrem dritten Teil geht Büchner dem „Problemfeld“ der „Personalität“ nach (S. 286–366). Ihre Fragestellung ist, ob Eckhart die Einheit des Menschen mit Gott „naturalistisch“ (als eine Art metaphysischer Zwangsstruktur) oder als „personale Beziehung“ denkt. Sie zeigt, dass Eckharts Gottesdenken als „Transzendentalismus“ die Idee der „vollkommenen, herrschaftslosen Freiheit“ (S. 328 f.) enthält. Von daher zeigt sie, dass die anthropologischen Elemente der Freiheit und der Liebe (vgl. S. 343 ff.) korrespondierend bleiben: alle Vorgaben Gottes setzen die personale Aneignung in Freiheit nicht außer Kraft, auch wenn die Autorin „eine Tendenz zur Apersonalisierung“ (S. 365), die Eckharts Betonung der Entkategorisierung des göttlichen Prozesses durch sprachliche Negierung entspräche, nicht leugnet.

Der vierte Teil geht auf Eckharts Quellen ein (S. 367–468). Hier wird aus Ps. Dionys, Eruigena, Augustin, Thomas und Dietrich Einschlagiges erhoben. Bei Dietrich schließt sie sich an Flasch an (vgl. S. 468), aber der in Flaschs neuem Werk explizierte Hintergrund ist hier verständlicherweise noch nicht einbezogen.

Der fünfte Teil stellt sich demgegenüber die Aufgabe, Eckharts Beitrag in den aktuellen theologischen Diskurs einzubringen (S. 469–559). Das Interesse an Subjektivität, Personalität und Freiheit ist hier federführend. Mit Arbeiten von Krings, Pröpper und Kessler wird hier der Diskurs der aktuellen Schöpfungs-theologie kompetent präsentiert. Wenn ich das im zentralen Punkt richtig verstehe, dann macht die Eckhart-Interpretin hier das nachweisliche Interesse Eckharts an Identitätsstärke (in einer gewissen Pathetisierung des „Ich“, die Burkhardt Mojsisch herausgehoben hat) und am Verweischarakter geschöpflicher Nichtigkeit stark, um von daher den Anschluss an die heutige transzendente Freiheitsdiskussion zu gewinnen. Aber: handelt es sich hier um einen Anschluss oder um eine Bereicherung? Das mag in gewissem Sinne offen bleiben. Letzteres, die Bereicherung, stellt Büchner in ihrem „Ausblick“ als einen „Weg aus der Bejahungskrise der Moderne“ (S. 570 f.) dar. Dabei ist zumindest plausibel, dass die schlichten alltäglichen Affirmationen der Existenz in ihrem Scheitern darauf hinweisen, dass die „Sehnsucht“ ungestillt bleibt.



3. Christine Büchner eröffnet auch die Beihefte des neuen Meister-Eckhart-Jahrbuches, die im Auftrag der Meister-Eckhart-Gesellschaft von Georg Steer, dem Herausgeber der deutschen Werke, herausgegeben werden. Das im Mai 2007 erschienene erste Heft behandelt „Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler“.

Die Arbeit verfolgt die Absicht, einen Rezeptionsprozess bei den beiden Dominikanern, die ca. 1300–1361 lebten und die sich beide auf Meister Eckhart (ca. 1260–1328) explizit beziehen (Seuse gehört auch zu den Parteigängern im Ordenskonflikt), zu erhellen und zu beurteilen.

An die Dissertation knüpft die Zusammenfassung über „Leistung und Defizit der Einheitsperspektive“ (S. 37 ff.) bei Meister Eckhart an. Eckharts fundamentale Beziehungs- und Bewegungseinheit erschwere notwendigerweise Ausführungen über die Schöpfung ohne Gott (vgl. S. 39).

Büchner spricht hier von einem „komplexen Dilemma“, das sich auf die „Vermittlung“ des Einheitsdenkens beziehe:

„Das Defizit des Prinzips Einheit als Auslegungskategorie der Wirklichkeit liegt nun darin, dass die Vermittlung einerseits essentiell ist (damit Menschen einen Zugang gewinnen können), andererseits Eckharts Strategien der Vermittlung zwar seiner Botschaft entsprechen, aber gerade damit den Hörer oder Leser gern allein lassen.“ (S. 40) Es geht gleichsam „positiver Wirklichkeitscharakter“ (S. 34) verloren, weil die Beziehungsbewegung Gott-Mensch so total „entkategorialisiert“ ist: „Immer wieder muss deswegen vom Leser selbst die inhaltliche Füllung geleistet werden.“ (S. 41) Das macht ja gerade Eckhart so offen und stimuliert Freiheit. Auf der anderen Seite: Eckhart kann das nicht durchhalten, wenn er konkret und affirmativ wird. Dann wird nämlich das Sich-Durchsetzen der Liebe Gottes quasi zum zwingenden „Naturgesetz“.

Bei Seuse (S. 42–75) lassen sich Einssein und Verbindung mit Gott unterscheiden, zu welch letzterer es gehört, dass die kategoriale Verschiedenheit erneut in den Blick kommt, also nicht bloß von ihrer Nichtigkeit her gesehen wird. Seuse verstärkt den *Erfahrungscharakter* der Einheit gegenüber deren *Denkcharakter* bei Eckhart, ohne diesen aufzugeben. Gerade die Reflexivität bleibt ja ein Zeichen bleibender Kreativität. Ebenso bleibt das personale Eigensein in der Einheit erhalten, weil sie zwar nicht Trennung, aber Unterscheidung zulässt. Auch wird zwischen Mensch und Christus (bei Eckhart eins in der Menschennatur) schärfer unterschieden, vielleicht als Reaktion auf die Inquisition. Die

spirituell-praktische Seite wird deutlicher, damit die Übung, die Anerkennung von Schritten und Stufen, wovon man bei Eckhart bestenfalls rudimentär etwas findet. Fazit: Seuse bleibt Eckhart treu und verfälscht ihn nicht, aber er verschiebt die Perspektive oder besser: er erweitert sie: „Er gleicht das Vermittlungsdefizit der Einheitsperspektive Eckharts aus und vermag doch das, worauf es Eckhart ankommt, prononciert vorzutragen.“ (S. 75)

Bei Tauler (vgl. S. 76–107) wird der ethisch-praktische Bezug noch verstärkt. Zwar gibt es noch die „Weislosigkeit“ des Gottsuchens, aber, wenn es zur Gefahr von Missverständnissen kommt, ist es besser, man bleibt bei bestimmten Weisen und auf bestimmten Wegen. Gnade und Natur treten bei Tauler wieder auseinander, ebenso werden Vergabe und Annahme der Gnade stärker „von unten“ her unterschieden. (Kein Wunder, dass Tauler Eckhart mit einem verteidigenden Lob – Sprechen aus der Ewigkeit, falsche Wahrnehmung aus der Zeitlichkeit – den Meister Eckhart ein bisschen „nach oben“ verabschiedet.) Deshalb bewegt auch die „Demut“ bei Tauler „nach unten“, während sie bei Eckhart eine Form der Erhebung ist. Bei Tauler ist das Bild *grunt* vorrangig, während auch Eckhart gern von der *spitze* oder *dem wipfel* redet. Auf dieser Linie wird auch das Kreuz, bei Eckhart eher eine Denkform der Entäußerung, als leibliche Erniedrigung genommen. Auch bei Tauler wird „Erfahrung“ stärker betont als Denken, er geht hier m. E. über deren Gleichgewichtigkeit bei Seuse hinaus: Der Eintritt in die göttliche Wirklichkeit erfolgt für den spirituellen Weg erst einen Schritt später als die Erfahrung der eigenen Nichtigkeit. Sie folgt später, weil sie erst aus dieser Erfahrung resultiert. (vgl. S. 89) Büchner pointiert auch den Gegensatz von „Durchbruch“ bei Eckhart und Stufung bei Tauler. Ferner betont sie Taulers Stärkung der trinitarischen Perspektive gegenüber dem Einheitsdenken. Obwohl der Hintergrund Eckharts bleibt (vgl. S. 97), erscheint das, was sich bei Eckhart gleichsam von selbst versteht, bei Tauler als konkrete Mühe. Metaphysik wird zusätzlich psychologisiert und ethisiert. (S. 102: „der spirituelle Weg hat eine absolute psychische Krise zum Ziel.“) Mit dem zentralen Begriff des „Gemütes“ entgeht Tauler zudem dem in Eckhart und Dietrich von Freiberg zugespitzten dominikanischen Intellektualismus.

Büchners Beurteilung des Rezeptionsvorganges betont die Ambivalenz von Verlust und Gewinn unter dem zutreffenden Titel „Entzerrung der Einheitsperspektive: Gewinn an Verstehbarkeit und Verlust an Freiheitspotential“ (S. 108 ff.) Dabei bleibt aber, auch das wird überzeugend dargetan, Seuse Eckharts Inten-



tion näher als Tauler. Daher fällt die Autorin auch ein lobendes Urteil über Seuse:... „mit seiner Interpretation ist vor allem deswegen etwas gewonnen, weil ihm ... in besonderer Weise daran lag, im Sinne Eckharts zu sprechen. Er hat ... die Methode des Eckhartschen Denkens aus der Einheit offengelegt, indem er sie in ein Sprechen aus der Perspektive der Unterscheidung in der Zeit zurückgeholt und damit dem begrifflich differenzierenden Denken mit dem theologischen Instrumentarium seiner Zeit zugänglicher gemacht hat.“ (S. 113).

Es bleibt die Frage zu stellen, inwieweit Eckharts eigene großartige mystagogische Vermittlungsarbeit mit ständiger Selbstkorrektur und Metaphern-Überbietung nicht unterbewertet wurde, und zwar durch den Eingriff der Inquisition, der traditionell weniger an Bildung als an korrekter Deklamation liegt. Insofern hat diese Inquisition auch Teile von Seuses und Taulers Bemühungen mit initiiert.

4. An der Arbeit von Erik A. Panzig (eine Leipziger theologische Dissertation), die er zugleich als „Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart“ betrachtet, überzeugt zunächst das genetische bzw. werkbiographische Vorgehen. Nicht als zusätzliche Überprüfung sondern als konsequente methodische Führung der mit guten Gründen von der neueren Forschung vermuteten zeitlichen Abfolge von Eckharts Werken nachzugehen, ist in diesem radikalen Sinne ein neuer Weg, und man kann sehen, dass dieser Weg ertragreich ist. Panzig beschäftigt sich zunächst mit den verschiedenen Eckhart-Interpretationen. Dabei arbeitet er vor allem die unterschiedlichen Ansätze der Altgermanisten (Ruh, Haas) bzw. der Philosophen aus der Flasch-Schule heraus. Er sieht den Mittelweg in der Kombination des philosophisch argumentierenden Theologen und des mystagogisch predigenden Seelsorgers (vgl. S. 37). Seine Absicht ist es, mit den „Theologoumena“ „Geläzenheit und abgescheidenheit“ exemplarisch diese Verbindung herauszuarbeiten. Die Prominenz dieser Begriffe kann er anhand von Eckharts explizitem Predigtprogramm leicht nachweisen (vgl. S. 36). In der Frage des Verhältnisses von lateinischem und deutschem Werk nimmt er eine vorsichtige Position ein, die die quantitative Vorgabe der lateinischen Begriffssprache ebenso im Auge hat wie die spezifische Herausbildung einer mystagogischen Volkssprache.

Die beiden Hauptteile der Untersuchung dienen jeweils der Genese der beiden Leitbegriffe Gelassenheit und Abgeschiedenheit, wobei der erste einer „Ontotheologie“, der zweite einer „Intellekttheorie“ zugeordnet wird. Ge-

lassenheit erscheint demnach auf der lateinischen Basis von Eckharts Sentenzenkommentar und dann in der Ausfaltung in den deutschen „Reden der Unterweisung“, also in Frühwerken grundgelegt. Dabei hat die biblische Tradition des „Lassens“ die Federführung, sie wird aber durch eine ontologische angelegte Christologie vertieft und erhält erst dadurch eine spezifische ethisch-praktische Bedeutung (vgl. S. 53–100).

Die Abgeschiedenheitslehre – Abgeschiedenheit ist nach Panzig eine Neuprägung Eckharts (vgl. S. 111) – erlaubt einen Rückgriff auf die Pariser Quaestiones und die Intellekttheorie, d. h. die Abstrahierung, ja Trennung des Intellektes vom zufallenden Sein, ja überhaupt von der Linie einer Bestimmtheit durch Sein, das umgekehrt nur als intellektives gedacht werden kann. Indem Panzig Ruhs frühe Einordnung der Predigten Eckharts aus dem „Paradisus animae intelligentis“ heranzieht, kann er diese Predigten in das zeitliche Umfeld der Pariser Quaestiones verorten. Bei Eckharts Traktat über die Abgeschiedenheit entscheidet sich Panzig mit inhaltlichen und strukturellen Gründen gegen die Einwände Ruhs für die Echtheit (vgl. S. 176f.).

Der dritte Teil schaut gleichsam vom Ende her, d. h. von Eckharts Versuch, sein Werk abschließend in einem „opus tripartitum“ zu ordnen, auf die „Theoreme“ Gelassenheit und Abgeschiedenheit. Er verortet Eckharts Gelassenheitslehre in der Analogielehre (vgl. S. 228), die Lehre von der Abgeschiedenheit hingegen Eckharts Lehre von der Univozität (vgl. S. 230).

Panzig zieht daraus die Folgerung: „wenn aber qua *abegescheidenheit* Univozität zwischen Gott und Mensch herrscht, dann kann nicht allein wie beim Begriff *geläzenheit* – und noch im Traktat *Abgeschiedenheit!* – von gnadenhafter Selbstmitteilung Gottes die Rede sein.“ (S. 230) Panzig nennt dies „univoke Korrelationalität“ (S. 231).

In den Predigten der Straßburger und Kölner Zeit sieht Panzig – auf der Höhe des *Opus tripartitum* – vor allem die Höhepunkte der Gottesgeburtslehre und auch der Gelassenheitspredigt („Qui audit me...“, vgl. S. 251 ff.). Der Zusammenhang zwischen Sohnwerdung und äußerster Bereitschaft hebt aber m. E. die Differenz zwischen Analogizität und Univozität wieder auf; in der Tat geht es hier um einen Prozess der Einheit (vgl. S. 231). Die Thesen über eine Differenz bzw. gar eine Stufung von der Gelassenheit zur Abgeschiedenheit sind mir etwas zu scharf geraten (vgl. S. 275). Was den mystagogischen Effekt betrifft: Neuerdings wird (von Leon Sturlese) die Zuordnung Eckharts zur Straßburger „cura monialium“, die nirgends explizit belegt ist, wieder in Frage



gestellt. Das würde auch Panzigs Beobachtungen relativieren. Eckhart wäre dann der Kölner Magister, der auch Volkspredigten hält. Darüber hinaus: Eckharts Lehre von Gelassenheit und Abgeschiedenheit wird mit Recht auf ontologische und auf erkenntnistheoretische, philosophisch erörterte Gründe zurückgeführt, daher ist ihre Wendung ins Ethische (als „Bedingungen“ S. 276) vielleicht auch zu relativieren, entsprechend dem Eckhartschen „Inquantum“, „insofern“. Im übrigen hat Christine Büchner (s. o.) genau dargestellt, warum es nicht einfach um Entledigung von der „Individualität“ geht (vgl. dagegen Panzig S. 276), sondern auch um deren Gewinn.

In meiner seit 1979 bis heute immer wieder neu herausgegebenen kleinen Eckhart-Auswahl hatte ich mich u. a. trotz des Echtheitszweifels bei Kurt Ruh für die Aufnahme des Traktates „Von abegescheidenheit“ entschieden (zuletzt Düsseldorf 2007, 81–98). Daraus wäre ein Vorschlag zur Komposition dieses Textes zu entnehmen gewesen. Es ist auffällig, dass in einer „theologischen Einführung“ gerade einschlägige theologische Literatur oft fehlt, etwa Irmgard Kampmann zur Soteriologie (Frankfurt 1996) oder Mauritius Wilde zur Bildtheologie (Freiburg/Schw. 2000), ferner die Arbeiten von Bernard McGinn. Meine Arbeit über „Vita activa und Vita contemplativa“ (1969) hätte laut Sachverzeichnis u. a. auch etwas über den patristischen Hintergrund von Abgeschiedenheit und Gelassenheit bei Eckhart liefern können. Es scheint, als sei Panzigs Arbeit zwischen Philosophie und Altgermanistik nicht auf die Kontinuität theologischer Interpretationen eingegangen. Das ändert aber nichts daran, dass ihr Versuch, Themen bei Eckhart generisch zu erfassen sowie ihre Zuordnung spiritueller Motive zu systematischen Theoremen zu bestimmen, für die die Eckhart-Interpretation hilfreich ist.

Tübingen

Dietmar Mieth

*Buchholz, Marlies: Anna selbdritt. Bilder einer wirkungsmächtigen Heiligen, Königstein im Taunus (Die Blauen Bücher: Karl Robert Langewiesche Nachfolger Hans Köster KG) 2005, 92 Seiten.*

Das schmale Buch ist randvoll gefüllt mit Text und Bild. Besonders die vielfältige und insgesamt glänzende Bebilderung (120 Abb., davon 70 in Farbe!) sticht hervor. Aus bildkulturwissenschaftlicher Sicht und mit spezifisch weiblichem Interesse befragt die Autorin die ikonographische Hinterlassenschaft der spätmittelalterlichen Annafrömmigkeit. „Was machte die heilige Anna für eine begrenzte Zeit so außerordentlich beliebt? Ihr bloßes Groß-

mutter-Sein kann nicht einen solchen Boom ausgelöst haben. Welche Bedürfnisse, welche Vorstellungen, anerkannte und unterdrückte, wurden mit ihrem Bild befriedigt?“ (3)

Thematisch umfasst das Buch jedenfalls weit mehr als dessen Obertitel vermuten lässt.

Es beginnt (4–27) mit der ausgiebigen Analyse des Altartabels der Hl. Sippe im Nonnenkloster Preetz in Holstein – mit vielen originellen Einzelbeobachtungen, mit Aufmerksamkeit für die angewandten Bildstrategien und mit Erläuterungen zur Klostergeschichte. A. als Jungfrau/Mutter/Witwe zugleich habe für die dort lebenden Frauen ein starkes Identifikationsangebot dargestellt. Anna selbdritt sei so etwas wie ein weiblich-menschliches Komplementärbild oder Gegenbild zur (Gnadenstuhl-)Trinität, – mit lebensvollem, ‚irdischem‘ Charakter, „Inbild gesteigerten Lebens“ (Angenendt).

Dass Großmutter A. damit quasi an die Stelle Gottvaters rückt, findet die Autorin brisant, bestätigt es jedoch, indem sie Annas Allmächtigkeit(!) herausstellt (37–41): Sie habe als Fürsprecherin „Gewalt bekommen über Jesus Christus in seiner göttlichen Natur.“ (38) Magie statt Gnade!

Unverkennbares Anliegen des Buches ist, Anna als aktiv Handelnde wahrzunehmen und sie auch als Projektionsfigur zu verstehen, „in die mehr kulturelle Traditionen aus weiblichen Lebenszusammenhängen eingeflossen sind und ihr Bild geformt haben als in anderen Heiligenkulten üblich.“ (41) Um das zu veranschaulichen verfolgt die Verf. „Ambivalenzen“ anderer Figuren in Annas Nähe: Der in Preetz der Hl. Sippe beigeseelte Antonius Abbas beispielsweise sei als Helfer und zugleich als Rächer gesehen worden und habe durch sein Patronat Beziehungen zur weiblichen Sexualität (Mutterkorn konnte wohl dosiert auch als Wehenmittel und Abortivum dienen); besonders die in der apokryphen Badeszene des Jesuskindes auftretende Hebamme Salome stehe für Marias Reinheit und bürge zugleich für Jesu menschliche Natur und sei (nicht faktisch, sondern projektiv) eine Doppelgängerin Annas (80).

Assoziationen dieser Art durchziehen das Buch wie ein Gespinnst. Immerhin signalisiert die Autorin, dass es sich methodisch dabei eher um Gedankenspiele (77) handelt.

Ihr Anna-Buch gipfelt in der Vorstellung des (eindrucksvoll ganzseitig reproduzierten) Baseler Anna-Devotionsbildes vom Vorabend der Reformation (1514/15), das der schweizerische Maler, Dichter und Politiker Niklaus Manuel gen. Deutsch – unfertig – hinterlassen hat.

Duisburg

Günter Lange