
Meister Eckhart – interreligiös *Fachtagung der Katholischen Akademie Bayern mit der Meister- Eckhart-Gesellschaft* (München, 28.–30. März 2014)

Christian Ströbele / Tübingen

Immer wieder stellt *Eckhart von Hochheim* heraus, dass Gott in keiner bestimmten „Weise“ zu finden und zu haben ist. Öffnet eine solche Kritik an Vergegenständlichungen und Engführungen auch den Blick über christliche „Weisen“ hinaus, so dass *Eckhart* ein attraktiver Gesprächspartner im Religionsgespräch würde? Ist möglicherweise seine Rede von Christus besonders offen für Erweiterungen ins Kosmisch-Universale, für die manche im Gespräch mit indischen Traditionen plädieren? Und wenn *Eckhart* von Gott als eher „Nichts“ denn „Sein“ spricht und davon, dass jedes Warum und jede Selbstbindung („eigenschaft“) entfallen soll, entspricht dies vielleicht dem Grundanliegen des Buddhismus? Kommt *Eckharts* Mystik, wenn sie die Eigentümlichkeiten der trinitarischen Personen scheinbar hinter der Einheit im Seelengrund zurücktreten lässt, Religionen entgegen, für die von jeher die trinitarische Gottesrede anstößig erschien?

Vor solchen Fragehorizonten mag erklärlich werden, dass eine Fachtagung wie die nachfolgend vorzustellende das Interesse von mehr als 250 Besuchern findet. In Kooperation von *Katholischer Akademie* (München), *Max-Weber-Kolleg* (Erfurt) und *Meister-Eckhart-Gesellschaft* gelang der Einbezug internationaler Experten unterschiedlicher Disziplinen. Dies ermöglichte immer wieder eine Kreuzung von philologisch-exegetischen, problemorientiert-komparativischen und zeitdiagnostisch-praktischen Perspektiven, beispielsweise im Blick auf *Eckhart* und indische Traditionen.

Eckhart nämlich, das zeigten einführend *Dietmar Mieth* (Universität Erfurt/Tübingen) sowie *Angelika Malinar* (Universität Zürich) und *Annette Wilke* (Universität Münster), wurde im 19. und 20. Jh. zu einem erfolgreichen Exportprodukt; auch in Indien wurde er gelesen und fand z.B. Anerkennung in nicht-christlichen Meditationsweisen. Rezeptionsstränge laufen dabei oftmals ineinander, *Eckhart* und frühindische Texte wurden auch hierzulande gleichzeitig und in gleichen Milieus rezipiert, u.a. bei deutschen Romantikern. Bis heute

nachwirkende Wahrnehmungsmuster wurden dabei geprägt: Die wieder aufgegriffene Idee einer *philosophia perennis*, also einer zeit- und kulturübergreifenden Weisheit, oder Begriffe von Mystik und Spiritualität als Universalien mit kulturspezifischen Ausprägungen. Ebenso gehört dazu das Bild eines „spirituellen Indiens“ und „mystischen Ostens“ gegenüber einem vermeintlich aufgeklärt-rationalen Westen.

So konnte, wie A. Malinar und A. Wilke diskutierten, etwa Rudolf Otto in seinem einflussreichen Werk von 1926 einfachhin von „West-östlicher Mystik“ sprechen und diesen Bindestrich engführen an Eckhart und Shankara, dem Systematisierer des Advaita-Vedanta. Ein solches Vorgehen, eigentlich alles andere als selbstverständlich, folgte zeitgenössischen Sichtweisen der Verflechtungsgeschichte von Indien und Christentum. Davon war die Methode des vergleichenden Zugriffs geprägt: Indische Traditionen wurden eingeordnet in einen europäischen Diskurs über „Mystik“, auch z.B. bei Surendranath Dasgupta – und zwar entweder sämtliche Traditionen, oder es wurden ganz bestimmte, vorzüglich monistische Traditionen, ausgewählt. Es verlangt aber erhebliche Anstrengungen, will man Einheitsverständnisse eines Absoluten wie im Vedanta oder in buddhistischen Schulen auf christliche Traditionen zurückbeziehen. Leicht erscheint der christliche Gottesbegriff dann als dessen bloße Chiffre. Womöglich bieten sich andere Traditionen eher als Gesprächspartner an, etwa, wo die liebevolle Hingabe an einen personalen Gott im Zentrum steht, im Bhakti. Gerade dazu diagnostizierte A. Malinar nach wie vor erheblichen Gesprächsbedarf besonders von theologischer Seite.

Mögliche Anknüpfungspunkte zumal der personalen Bhakti-Sprache wurden auch in den Beiträgen von Christine Büchner (Universität Hamburg) und Francis d'Sa (Pune/Indien) deutlich. Erstere verglich Strukturen und Sprachformen der Suche nach „Leben in Fülle“ bei Eckhart und Lalleshvari, der Mystikerin des kaschmirischen Tantrismus. Markant ist etwa beider Rede von einer Verschränkung von liebendem Ich und Geliebtem (Lalla: „Jeden Tag suchte ich Dich, und als Ich Dich in mir versteckt fand [...]“) bzw. Seelengrund und göttlichem Grund (bei Eckhart z.B. in Predigt 5b). Einem verbreiteten Eindruck zufolge wäre dabei Eckhart geradezu am Rand einer am Personbegriff orientierten Auffassung zu verorten.

Der Beitrag von Francis d'Sa illustrierte Vereinbarkeiten von Christentum und Motiven der Bhagavad Gita. Wie auch Clemens Mendonca (Pune/Indien) erinnerte d'Sa an die interreligiöse Hermeneutik Raimon Panikkers. Dabei sollen indirekte, „homöomorphe“ Entsprechungen herausgearbeitet werden. Auch bei gravierenden Differenzen jeweiliger Rahmenverständnisse werden „funktionale Äquivalenzen“ gesucht, etwa bei unterschiedlichen Geschichtsverständnissen: die christliche Rede von Inkarnation setzt Geschichtlichkeit im Antwortzusammenhang personaler Freiheit voraus; die Avatara-Vorstellung eines Herabstiegs

des Gottes ein „karmisches Geschichtsverständnis“, das die eigentliche Wahrheit außerhalb zeitlichen Hin und Hers verortet. Trotz solch unterschiedlicher Weltbilder hofft *d'Sa* auf eine Annäherung im Konkreten, gleichsam einen „vorahnenden Geschmack“ für andere Religionen und setzt darauf, dass christliche Theologie von einer solchen, offenkundig zunächst fremden Begrifflichkeit her, eine neue Sprachfähigkeit suchen kann und sollte.

Weitere Tagungsbeiträge untersuchten motivische und strukturelle Entsprechungen und Divergenzen zwischen asiatischen Traditionen und dem Denken *Eckharts*. So erörtere *Irmgard Rösenberg* (Universität Bonn) in eingehender Textanalyse die Anfangskapitel des *Daodejing* und stellte dies Motiven bei *Eckhart* gegenüber, etwa in Bezug auf die Dynamik von „iht“ (Etwas) und „niht“ (Nichts) wie in Predigt 71. Ging es dabei eher um prinzipientheoretische und naturphilosophisch-kosmologische Konzepte, so diskutierte *Shuhong Zheng* (King's College London) die Verhältnisbestimmungen von Wille und Vernunft bei *Eckhart* und *Zhu Xi*, dem wichtigsten Vertreter des chinesischen Neokonfuzianismus. Christliche Theologen hatten diesbezüglich darum gerungen, ob der mystische Aufstiegsweg des „Nichtwissens“ eher Sache von Herz und Gefühl ist oder eine Kontemplation des Intellekts, die nur reduzierte Rationalitätsformen zurücklässt. Im Konfuzianismus kam es gleichfalls zu Schulbildungen und Debatten etwa über die Frage, ob der Praxis oder dem Wissen Vorrang gebühre. *Zhu Xi* plädiert für letzteres, strukturell vergleichbar mit *Eckhart* auch insoweit, als, so *S. Zheng*, beider Intellektdenken sie „über die traditionellen Positionen hinauskatapultiert“.

Spätestens seit den Arbeiten von *Keiji Nishitani* (1948) und *Shizuteru Ueda* (1965) werden Entsprechungen zwischen Zen-Buddhismus und *Eckhart* diskutiert. Außerordentlichen Charakter hatte die Gegenwart *S. Uedas* (Universität Kyoto) selbst auf der Münchener Tagung. Eindringlich verdeutlichte sein Abendvortrag, der langen und stehenden Beifall erhielt, den Zusammenhang von Denkbewegung und existentiellen Fragen nach dem eigentlichen Selbst und letzten Sinn. *S. Ueda* arbeitete gemeinsame Grundgedanken heraus: die „Unendlichkeit nach Innen“ als Rückkehr in den Wesensgrund, dessen ungegenständliche Fassung und die Lauterkeit von jeder bestimmten Form, Weise und Eigenschaft, wonach die Seele aus keinem bestimmten und ihr fremden Grund lebt. Eigentümlich ist dabei die Auffassung *Eckharts*, dass der Grund der Gottheit nicht verschieden ist von der Seele („die Augen, mit denen ich Gott sehe, sind dieselben Augen, mit denen Gott mich sieht“), ohne dass aber Gott und Seele einfachhin zu identifizieren wären. *S. Ueda* sieht im Zen eine noch radikalere Denkform: Hier gehe es nicht nur um „Abgeschiedenheit“, sondern auch um eine Abscheidung *von* der Abgeschiedenheit; die Seele solle nicht nur „nirgendwo“ wohnen, sondern „auch im nirgends nicht!“ Gibt es auch dazu noch Entsprechungen bei *Eckhart*? Kann sein Denken umgekehrt auch wesentlich nä-

her an klassischen Begrifflichkeiten erklärt werden? S. Ueda antwortete abschließend mit einer konzentrierten wie prägnanten Formulierung: „Eckhart hat viele Ausgänge!“

Analytisch ertragreich war ebenso der Vergleich *Teruhisa Tajimas* (Universität Tokyo) von *Eckharts* Idee der „Abgeschiedenheit“ und dem Samadhi („ruhiges Verweilen“) im Zen-Buddhismus. Alle bestimmten Hilfsmittel werden dabei zurückgenommen; sie sind nicht *wesentliche* Bedingungen der Vollendung des geistigen Wegs. Überhaupt jede vergegenständlichende und stabilisierende Auffassung von Ziel und Weg wird relativiert. Es gibt auch keine hinreichende Übungstechnik.

Interreligiöse Bezüge liegen bei *Eckhart* bereits in seinen Referenzen auf arabische und jüdische Autoren vor. Dabei ist v.a. von *Maimonides* zu sprechen, dem bedeutendsten Religionsphilosophen des jüdischen Mittelalters. Sein Hauptwerk sucht eine Vermittlung zwischen jüdisch-religiöser Lebensform und einem Wissenschaftsverständnis, wie es vor allem von *Aristoteles* her maßgeblich wurde. Für die nachfolgenden christlichen Theologen, die in ähnlicher Weise die junge Universitätsdisziplin der Theologie zu konfigurieren hatten, wurde er eine unverzichtbare Vorlage. *Thomas von Aquin* bezieht von ihm metaphysische Grundbegriffe, auch die Struktur seines Gottesaufweises, setzt sich aber, wie die meisten seiner Kollegen, in vielen Einzelpunkten von *Maimonides* ab. Ganz anders *Eckhart*: ausnahmslos zustimmend, ja programmatisch zitiert er *Maimonides*, bei ihm der dritthäufigste Autor nach *Augustinus* und *Aristoteles*. Im Einzelnen hatte dies schon *Peter Heidrich* verfolgt, dessen forschungsgeschichtliche Stellung *Udo Kern* (Universität Rostock) vorstellte.

Eckharts enger Anschluss an *Maimonides* betrifft besonders die Frage nach dem Gehalt göttlicher Attribute, also dem präzisen Sinn von Aussagen wie etwa „Gott ist gut“. *Maimonides* war diesbezüglich radikal: Gemeint sein könne niemals genau das, was wir ansonsten z.B. als „gut“ begreifen können und sogar schlechterdings nichts, was dazu noch in relativer Entsprechung und gegenständlicher Ähnlichkeit stünde. Ausgangspunkt dafür ist, wie *Markus Enders* (Universität Freiburg i.Br.) entwickelte, die Idee der Einfachheit Gottes. Sofern man daher die Gottrede auf Gottes Wesen beziehe, so dass eine Mehrheit von Wesenskomponenten oder gleichewigen Merkmalen bestünde, ist dergleichen zu verneinen. Man kann solche Redeweisen aber auch verstehen als Meditation von Gottes Handeln. Dieses ähnelt dem, was wir an menschlichem Handeln gleichlautend als „gut“ rühmen. *Eckhart* gebraucht einen solchen Einheitsbegriff, wie er ihn von *Maimonides* kennt, zumal zu einer Kritik vergegenständlichender Gottesbilder – strittig blieb aber, ob damit letztlich auch das trinitarische Geheimnis unzugänglich wird.

Maimonides hatte seine Metaphysik und Sprachtheorie in Dienstfunktion für den Weg zu Gott verstanden. Wie schon in frühesten Verbindungsversuchen

von Platonismus und offenbarungsbezogener Theologie geht es dabei um den geistig-kontemplativen Weg von der Zersplitterung im Vielen zum vorausliegenden und letztlich ersehnten Einen. Unzureichende Sachbestimmungen zurückzuweisen ist dabei die eine Seite, die Eröffnung einer ethisch-spirituellen Praxis der Nachahmung von Gottes Vollkommenheiten die andere. Seine sprachtheoretischen Prinzipien hatte Maimonides mit einer differenzierten Schrifthermeneutik verbunden und in Einzelauslegungen bewährt. Wie *Christian Ströbele* (Universität Tübingen) nachvollzog, greift *Eckhart* seine Methodik programmatisch auf. Ihm geht es dabei um die Konkordanz von geoffenbarter Schrift, Natur und Lebenspraxis. Zentral dafür wird die Schriftdeutung mittels Eigentümlichkeiten und „Gründen“ der Natur. Damit konform kann auch *Eckharts* Behandlung der Namen Gottes verstanden werden als Fortsetzung des maimonidischen Anliegens, Gott von verdinglichenden Begriffen auszunehmen, auch von Ursachenbeziehungen im Normalsinne und Relationen, wie sie zwischen Einzeldingen bestehen.

Bereits mit seiner Maimonidesrezeption steht *Eckhart* auch in arabischer und islamischer Tradition. Denn der u.a. im heutigen Kairo wirkende Gelehrte hatte Teil an den philosophisch-theologischen Debatten der islamischen und jüdischen Scholastik und der Rezeption der maßgeblichen arabischen Philosophen. Deren Einflüsse auf *Eckhart* sind mannigfach: Ihn interessierten ontologische Grundlagen wie der Ausnahmecharakter des notwendigen göttlichen Seins; Vermittlungen aristotelischer und platonischer Begriffe und Zentralthesen u.a. der Ideen- und Gotteslehre und praktischen Metaphysik; v.a. aber die Intellekttheorie. In minutiöser Analyse besonders von *Eckharts* Predigt 104 zeigte *Alessandra Beccarisi* (Universität Lecce), welche Transformationen *Eckhart* dabei durchführt. Und zwar ist gerade der mögliche bzw. passive oder materiale Intellekt für ihn die Gelenkstelle zur unmittelbaren Gegenwart Gottes: Wo alles Eigenwirken entfällt, ist Raum für die absolute Präsenz göttlicher Aktivität.

Diese Intellekttheorie ist ein wichtiges Element von *Eckharts* Systematisierungsleistung; er bietet eine durchgearbeitete Rahmentheorie, die begrifflich erklärt und präzisiert, wie und inwieweit möglich ist, was in Texten und Praktiken etwa aus dem Kontext der Beginen gesucht und beansprucht wurde. Für die Rezeptionsgeschichte mystischer Theologie lag damit ein Orientierungsrahmen vor, der über Jahrhunderte immer wieder zu Anknüpfung und Widerspruch reizte. Im Sufismus kommt *Ibn Arabi* eine ähnliche Stellung zu. Beider Konzeptionen verglich *Fateme Rahmati* (Universität Frankfurt a.M.; sie konnte leider nicht zugegen sein, ihre Grundthesen wurden von *D. Mieth* resümiert).

Eckhart kann aber nicht nur eine spekulative Intellekt-, sondern zugleich eine praktische Mystik entnommen werden – vergleichbar dann dem für diese Traditionslinie wichtigsten Sufi des 13. Jahrhunderts, *Dschalal ad-Din Rumi*. Eine Lektüre *Eckharts* in diesem Spiegel ist weithin Neuland. Es wurde von *Saeed Za-*

rabi-Zadeh (Universität Erfurt) beschritten, der u.a. aufzeigte, dass auch bei *Eckhart* eine Stufenfolge nachzeichenbar ist: Vom kreatürlichen Selbstbezug („eigenschaft“) über Sohnesgeburt und „Abgeschiedenheit“ zum „Durchbruch“ der Identität im Grund.

Die Rumi-Rezeption der Gegenwart reicht, wie *Ben Morgan* (Universität Oxford) an einem Madonna-Song illustrierte, bis in die Popkultur. Man kann dies als Ausdruck einer Suchbewegung lesen, als zunehmend typisch für die Form, in der sich Spiritualität zunächst und zumeist vorfindet. Auch eine zum Normalen gewordene fortwährende „Bastelei“ kann aber nur zurückgreifen auf Bruchstücke aus vorgefundenen Traditionen. Dabei könnte *Eckhart* Orientierung bieten: „Mystik“ wird von ihm gerade nicht abstrakt definiert, sondern er knüpft implizit an bei gemeinsamen Vorverständnissen. Seine Hörer und Leser fanden keine vorgefertigten Lösungen, sondern einen Spiegel ihrer eigenen Zweifel und Faszinationen. Zeugnis davon geben Anstreichungen, Vermerke und Randzeichnungen in den Handschriften. So gesehen verweist *Eckhart* uns auf unsere unumgängliche Involviertheit. Wir sind, so *B. Morgan*, tatsächlich immer in der riskanten Situation, nie abschließend *wissen* zu können, ob wir das intendierte Projekt tatsächlich verfolgen. Weit entfernt davon, fertige Bausteine an der Hand zu haben, sind wir verwiesen auf die Auseinandersetzung mit dem Leben selbst.

So gelesen bieten *Eckharts* vormoderne Texte Orientierungen auch für die ausgehende Spät- oder „Postmoderne“. Deren Wortführer und v.a. literaturwissenschaftliche Rezipienten haben nicht selten Parallelen zu Klassikern wie *Eckhart* beansprucht, allerdings unter oftmals sehr forcierten und selektiven Textzugriffen, wie *Freimut Löser* (Universität Augsburg) aufzeigte. Gewiss mögen sich bei *Eckhart* Spuren von Anti-Elitismus finden, von Transformationen und Dekonstruktionen einer Tugendethik, Relativierungen von Kausalbegründungen, linearen Zeitstrukturen oder stabilen Bedeutungen. Aber *Eckhart* bewegt sich dabei in spezifischen praktischen und geistigen Kontexten; weder wäre *Eckhart* im „postmodernen“ Sinne „ethikfern“ noch wäre „begriffliches Denken“ für ihn in jedem Sinne vergeblich oder diffundierte jede Bedeutung in radikaler „Entropie des Sinns“. Gerade eine kontext- und zeitlose Isolierung *eckhartscher* Formulierungen, wie sie einige „postmoderne“ Leser vornehmen, karikiert *Eckhart* zu einem „modernen“ Meisterdenker. Konsequenterweise wäre, wie *F. Löser* verdeutlichte, ganz anders vorzugehen. Das könnte sich berühren mit Befunden aktueller Philologie: Die Handschriften „verabschieden“ nicht den „Autor“ *Eckhart*, sondern sie feiern ihn geradezu, sie rücken auch seine spekulativeren Texte in einen tugendethisch-praktischen Lesehorizont, sie betonen den liturgischen Kontext, in dem *Eckhart* steht.

Die Brückenschläge in Vortrags- und Abschlussdiskussionen machten, auch dank der zusammenführenden Moderation u.a. durch *Gotthard Fuchs* (Wiesbaden), immer wieder deutlich: Philologische und interpretatorische Fragen kön-

nen unmittelbar zu Sachfragen werden. Ein wiederkehrendes Desiderat betraf etwa die Herausforderungen personaler und trinitarischer Rede von Gott. Man kann freilich, auch von *Eckharts* negativer Theologie her, in Frage stellen, ob dem allein mit einem Mehr an Explikation zu begegnen wäre. Denn konstitutiv für die Struktur christlichen Glaubens ist die Differenz von Wahrheiten, die unserer natürlichen Vernunft einsichtig werden, und solchen, die ihr im strikten Sinne geheimnishaft bleiben. Liegt nicht die Weisheit christlicher Tradition auch darin, konsequent „Trinitätslehre als negative Theologie“ (*J. Ratzinger*) betrieben zu haben, nämlich „als Erweis der Weglosigkeit aller anderen Wege“ der Gottesrede – „Vielleicht ist das sogar das Einzige, was wir hier wirklich können. Trinitätslehre wäre dann wesentlich negativ, als die einzig bleibende Form der Abweisung alles Durchschauenswollens zu verstehen, als die Chiffre für die Unauflösbarkeit des Geheimnisses Gott. Sie würde fragwürdig, wo sie ihrerseits in ein einfaches positives Wissenwollen überginge.“¹ Letztlich intendiert das Dogma dabei auch eine Umkehrung des Realitätsbewusstseins. Vielleicht könnten von daher auch die oftmals verstörenden Versprachlichungen *Eckharts* hilfreich werden?

Die über den Tagungskontext hinausführenden Herausforderungen sind damit aber erst angeschnitten. Prägnant verdeutlichte u.a. *Karlheinz Witte* (München) weitere: Können heutige Leser sich *Eckhart* nur noch von östlichen Erfahrungen her erklären? Widerspricht *Eckharts* Anliegen nicht nihilistischen Trends und weist es nicht auch Analogien auf zu dekonstruktiven Bemühungen, wenn diese in ihrer Tiefe genommen werden, nämlich als Suche nach Momenten, die nicht mehr „dekonstruierbar“ wären?

Die Erwartungen an eine solche multidisziplinäre Fachtagung können vielfältig sein. Geht es in der Beleuchtung aus interreligiösen Kontexten um ein genaueres Verstehen von *Eckharts* Denken? Oder geht es darum, dass von *Eckhart* aus Perspektiven für interreligiöse Herausforderungen erschlossen werden? Erfahren wir dabei mehr über *Eckhart* – oder über herangetragene Rezeptionsfolien und Erwartungshaltungen? Entspricht es vielleicht sogar *Eckharts* Zusammensehen von Lese- und Lebensmeisterschaft, wenn solche Gesichtspunkte, wie mehrfach im Tagungsverlauf, ineinandergreifen? *Eckharts* Anliegen dürfte ein Vorgehen zumindest nicht völlig fremd sein, das *Dietmar Mieth* mit unterschiedlichen Betrachtungsweisen der Vogelkunde verglich: Man kann Texte betrachten, wie man Vögel beschreiben kann; man kann sie beschreiben nach ihrer Beschaffenheit und ihrem Verhalten, wie sie im Nest sitzen. Man kann aber auch fasziniert verfolgen, wie sie „fliegen“. So verhielte es sich bei Texten, die lebendig werden, gleichsam zu geflügelten Worten und in ihrem auch lebenspraktischen Sinn erschlossen werden.

¹ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*. München 1968, 133.