

DIE *REDE* DER UNTERWEISUNG:
EINE LEHRE VOM RICHTIGEN LEBEN
DURCH EINEN GUTEN UND VOLLKOMMENEN WILLEN

Markus Enders (München)

I. Einleitung

Die Hypothese, daß der Denkstil Meister Eckharts vornehmlich der der Ansprache sei und daß deshalb die Berücksichtigung des jeweiligen Adressatenkreises und der dadurch (mit-) bedingten (jeweiligen) Redesituation eines Eckhart-Textes für die Interpretation seiner Inhalte heuristisch wertvoll sei und daher hermeneutisch fruchtbar gemacht werden müsse, diese Hypothese läßt sich an den *Rede der unterscheidung*¹ besonders gut verifizieren: Bereits im originären Satztitle des so bezeichneten, zwischen 1294 und 1298 entstandenen und damit ältesten erhaltenen Eckhart-Traktats² wird der formspezifische Charakter dieses Textes als Ansprache deutlich ausgesprochen:

„Daz sint die rede, die der vicarius von Türingen, der prior von Erfurt, bruoder Eckhart predigerordens mit solchen kindern hâte, diu in dirre rede vrâgeten vil dinges, dô sie sâzen in collationibus mit einander.“ (DW V, 185, 1–6.)

Denn mhd. ‚rede‘ wird hier als *terminus technicus* für *collationes*, d. h. für Lehrgespräche bzw. für die ‚Ansprachen‘ des Leiters dieser Lehrgespräche, gebraucht,³

¹ Dieser heute übliche mittelhochdeutsche Titel ist nach dem handschriftlichen Befund sicher nicht der ursprüngliche Titel des Werkes; cf. *J. Quint*: n. 1 ad p. 185. In: DW V, 312 sq. Er dürfte vielmehr als eine Kombination von *rede* aus dem originären Satztitle „mit einem Registertitel *materie der unterscheidung*“ (*K. Ruh: Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker. München: Beck, 1985; 2., überarb. Aufl. 1989, 31*) entstanden sein.

² Von Eckharts früher verfaßtem Sentenzenkommentar aus seiner ersten Pariser Zeit ist wahrscheinlich nur die *Collatio in libros sententiarum* erhalten; cf. *Ruh: Meister Eckhart* (n. 1), 19: „Derjenige [der Sentenzenkommentar] Eckharts scheint nicht erhalten zu sein. Umstritten ist, ob ein anonym überlieferter Sentenzenkommentar in der Stadtbibliothek Brügge, Cod. 491, derjenige Eckharts ist.“

³ Cf. *Quint*: n. 1 ad p. 185. In: DW V, 312 sq., hier 312: „Es scheint mir allerdings, daß mit *die rede* der *terminus technicus* wiedergegeben wird, der lat. *collationes* heißt ...“; zur Bedeutungsbestimmung von ‚*collatio*‘ im Mittelalter cf. *J. Hamesse*: „‚*Collatio*‘ et ‚*reportatio*‘: deux vocables spécifiques de la vie intellectuelle au moyen âge“. In: *Actes du colloque Terminologie de la vie intellectuelle au moyen âge, Leyde / La Haye 20–21 septembre 1985*, ed. O. Weijers, Turnhout: Brepols, 1988, 78–87. *J. Margetts* („*Die rede der unterscheidung. Aufbau und Aussage*“). In: *Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts. Dubliner Colloquium 1981*, ed. W. Haug, T. R. Jackson, J. Janota, Heidelberg: Winter, 1983, 45–64, hier 58) hat darauf hingewiesen, daß die *Reden* wahrscheinlich das erste Beispiel für die Gattung der *collatio* in deutscher Sprache sind.

mit denen dieser „Fragen der Zuhörer auslösen soll“.⁴ Der Sitz im Leben dieser *reden* sind also abendliche Lehrgespräche zwischen Eckhart als dem Prior des Predigerklosters in Erfurt und den ihm anvertrauten Mönchen, das sind „vorzüglich, worauf mancherlei hinweist, wenn nicht ausschließlich, die jüngeren Mitglieder, die Novizen wohl eingeschlossen, ... die zu wahren Ordensleuten erzogen werden sollten“.⁵ Diese „kloster- und ordensinterne ‚Situation‘“⁶ ist es, die die *Reden* voraussetzen und teilweise auch widerspiegeln,⁷ und dennoch sind sie kein Novizentraktat im engeren, ausschließenden Sinne. Denn sie sind über eine monastische Erziehungslehre hinaus „als eine christliche Lebenslehre schlechthin zu betrachten, von allen aufzunehmen und zu erfüllen, die guten Willens sind“.⁸ Für diese Annahme sprechen, neben den inhaltlichen Schwerpunkten der *Reden*, die, wie wir noch sehen werden, keineswegs primär Fragen des religiösen Lebens speziell nur von Ordensleuten behandeln, zumindest zwei wichtige Indizien, das eine direkter, textimmanenter und das andere indirekter, überlieferungsgeschichtlicher Art: Einmal der Umstand, daß Eckhart sich an zahlreichen Stellen einfach an „die Leute“ – und nicht nur an seine (geistlichen) Kinder – wendet⁹ und noch viel häufiger ganz allgemein „den Menschen“ – und zwar meist im Modus der Aufforderung, des Appells – anspricht.¹⁰ Zum zweiten die überlieferungsgeschichtliche Tatsache, daß die *Reden* im Unterschied zu den anderen deutschen Traktaten und zu den deutschen Predigten Eckharts nur in Ausnahmefällen zusammen mit spezifisch mystischen Schriften, im Regelfall aber im Zusammenhang mit geistlichen Schriften allgemeineren Inhalts tradiert wurden und daß sie eine größere und keineswegs nur auf klösterliche Kreise beschränkte handschriftliche Bezeugung auf-

⁴ *Ruh: Meister Eckhart* (n. 1), 31.

⁵ *Ibid.* 31.

⁶ *Ibid.* 32.

⁷ Cf. etwa die Erwähnung des *prêlâten*, d. h. des Kloostervorstehers, „in dessen Hand die Ordensgelübde abgelegt wurden“ (*J. Quint*: n. 8 ad p. 187. In: DW V, 314), in DW V, 187, 4, sowie „das Thema Kirche und Zelle“ (*N. Largier*: Kommentar zu den *Rede der unterscheidung*. In: *Largier II*, 789–802, hier 791) in DW V, 203, 3–5.

⁸ *Ruh: Meister Eckhart* (n. 1), 32 sq.

⁹ Cf. DW V, 191, 6; 196, 8; 197, 6–8: „Die liute endörfen niemer vil gedenken, waz sie tæten; sie solten aber gedenken, waz sie wæren. Wæren nû die liute guot und ir wîse, sô möhten iriu werk sêre liuhten.“ 200, 10; 209, 8; 244, 5; 249, 5. Auf „die Leute“ als den allgemeinen Adressatenkreis Eckharts in den *Reden* hat erstmals *Ruh (Meister Eckhart)* (n. 1), 33) hingewiesen: „So spricht Eckhart denn auch gelegentlich sehr allgemein die ‚Leute‘ an, etwa in Kapitel 4, die weniger daran denken sollten, was sie tåten, vielmehr, was sie wæren.“ Cf. auch *L. Sturlese: Meister Eckhart. Ein Porträt*. Regensburg: Pustet, 1993, 8: „Eckhart redete zwar vor jungen Ordensmitgliedern, aber er sprach ausdrücklich ‚die Leute‘, jeden Menschen an. Indem er nachher seine Schrift in deutscher Sprache veröffentlichte, appellierte er an den Kleriker sowie an den Laien.“

¹⁰ Cf. DW V, 187, 1; 192, 6; 194, 5 sq.; 203, 1; 208, 11; 209, 7; 210, 1; 211, 1; 212, 2; 215, 8; 222, 1; 223, 3; 228, 11; 239, 3 sq.; 244, 8; 246, 6; 249, 9 sq.; 250, 3; 256, 11; 258, 5; 259, 5; 262, 5; 263, 4 u. 9; 272, 5; 274, 9; 275, 11; 276, 10 sq.; 278, 13; 281, 3; 285, 11; 286, 7; 289, 4 u. 12 sq.; 290, 11 u. ö.

weisen als alle anderen Schriften Eckharts. Aus diesem Überlieferungsgeschichtlichen Befund hat Kurt Ruh den naheliegenden Schluß gezogen: „Die Gebrauchsfunktion der *Reden* scheint so eine andere gewesen zu sein als diejenige der Predigten und der übrigen deutschen Traktate: Es ging hier nicht um mystische ‚Erbauung‘..., sondern um die Praxis klösterlicher und christlicher Lebensführung überhaupt.“¹¹ Daß unbeschadet der aller Wahrscheinlichkeit nach von Eckhart selbst autorisierten literarischen Form der *Reden* noch, wie Ruh treffend formuliert, „Reste der Gesprächsform“¹² erhalten geblieben sind, läßt sich insbesondere an den Dialog-Passagen in den letzten vier Kapiteln (Kap. 20–23) leicht nachweisen, worauf schon Erwin Waldschütz hingewiesen hat.¹³ Ruh vermutet, daß diese „Reste“ „so etwas wie eine offene Schlußdiskussion“ widerspiegeln, in der „von den Teilnehmern Fragen der Praxis gesammelt worden [sind], die der Gesprächsleiter fairerweise alle aufzugreifen und zu behandeln hatte“.¹⁴ Aus dieser „Nähe der schriftlich redigierten *Reden* zu den mündlichen Gesprächen“ ergibt sich nach Ruh die für das Verhältnis von Schriftlichkeit bzw. literarischer Gestalt und Mündlichkeit der *Reden* bedeutsame Schlußfolgerung: „Eckhart wollte offensichtlich den Verlauf dieser Unterweisungen nicht zugunsten einer geschlossenen literarischen Form aufgeben. Der Traktat ist so zu Teilen Protokoll geblieben.“¹⁵ Diese Annahme des wenigstens partiell protokollarischen Charakters zumindest der letzten Kapitel der *Reden* schließt Ruh für ihre sprachliche Form allerdings – m. E. zu Recht – wieder aus.¹⁶ Der Nachweis der sprachlich-literarischen Einheitlichkeit der *Reden* sei diesbezüglich kundigeren und versierteren Interpreten von altgermanistisch-mediävistischer Seite überlassen. Statt dessen möchte ich im folgenden versuchen, einen Beitrag zum Nachweis der bereits von Waldschütz in seiner früheren Interpretation behaupteten „motivlichen Einheit“ bzw. eines einheitlichen thematischen Zusammenhangs der *Reden* zu leisten.¹⁷ Dabei wird sich

¹¹ Ruh: *Meister Eckhart* (n. 1), 32.

¹² Ibid. 31.

¹³ Cf. DW V, 279, 14–280, 5; 283, 5–284, 2; 288, 1 sq.; 288, 6–290, 3; 291, 1–294, 10; 299, 10; 301, 3 sq.; 304, 6 sq.; 303, 3–9; cf. E. Waldschütz: *Meister Eckhart*. Eine philosophische Interpretation der Traktate. Bonn: Bouvier, 1978, 18 mit n. 8 und n. 9; zu c. 23 der *Reden*: 357 n. 80 ad p. 50.

¹⁴ Ruh: *Meister Eckhart* (n. 1), 45.

¹⁵ Ibid. 45.

¹⁶ Ibid. 45: „Sie [die sprachliche Gestaltung der *Reden*] spiegelt nicht Mündlichkeit, dokumentiert nicht die Nuancen des Gesprächs. Wer schreibt bzw. diktiert, erinnert sich weniger an das Publikum der Rede, als daß er an diejenigen denkt, für die er zur Feder greift.“

¹⁷ Cf. Waldschütz: *Meister Eckhart* (n. 13), 18. Waldschütz hat seine Behauptung dieser „motivlichen Einheit“ der *Reden* zumindest explizit nicht ausgeführt und belegt: Seine Unterscheidung verschiedener „Hauptthemen“ der *Reden* und ihre Ausführung im einzelnen (cf. ibid. 19–76) läßt die von ihm aufgeworfene Frage nach einem sich durch alle Themen hindurchziehenden Motiv bzw. nach einem einheitlichen thematischen Zusammenhang der *Reden* streng genommen noch unbeantwortet.

zeigen, daß die *Reden* keineswegs, wie schon Ernst Diederichs¹⁸ und dann besonders Josef Quint annahm, „den Mangel einer planmäßigen oder gar strengen Komposition und Gliederung“,¹⁹ sondern – ganz im Gegenteil – das Vorhandensein eines systematischen Aufbaus – zumindest in ihren wesentlichen Teilen – aufweisen. Der Versuch einer systematischen inhaltlich-thematischen Gliederung der *Reden* ist allerdings keineswegs neu: Vielmehr sind in der Forschung meines Wissens bislang schon zwei ernsthafte Versuche dieser Art vorgelegt worden.²⁰ Beide sollen zunächst in ihrer zeitlichen Reihenfolge kurz vorgestellt werden:

Ruh unterscheidet in seinem Eckhart-Buch drei thematische Hauptgruppen „mit den Kapitelfolgen 1–8, 9–16, 17–23“.²¹ Die erste, thematisch geschlossenste, „durch das bewußte Setzen von Leitbegriffen“²² markierte Sequenz oder Gedankenfolge der Kapitel 1–8 geht, wie Ruh richtig beobachtet hat, von den Ordensgelübden aus,²³ von denen nur die Keuschheit unerwähnt bleibt.²⁴ Diese Sequenz hat, so Ruh, „vor allem die Entäußerung des Selbst zum Gegenstand“.²⁵ Die Kapitel 9–16 faßt Ruh zu einer zweiten Einheit zusammen, die der Sünden-Thematik gewidmet sei.²⁶ Die dritte Gruppe mit den Kapiteln 17–23 „läßt sich hingegen nur noch schwer auf einen thema-

¹⁸ Cf. E. Diederichs: *Meister Eckharts ‚Reden der Unterscheidung‘*. Eine literarkritische Untersuchung. Diss. Halle: Karras, 1912, 50.

¹⁹ *Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate*. Ed. et trad. J. Quint, München: Hanser, 1955; 2. Aufl. 1963; ND Zürich: Diogenes, 1979, 460.

²⁰ Margetts („*Die rede der underscheidung*“ (n. 3)) bietet nur eine Paraphrase des Inhalts, nicht aber eine Gliederung des gedanklich-systematischen Aufbaus der 23 Abschnitte der *Reden*. Nicht zugänglich ist mir die Arbeit von A. Flórez Flórez: *La ética de Meister Eckhart*. Bogotá, 1983, die nach der Angabe von Largier: Kommentar (n. 7), 790, die *Reden* auf den Seiten 9–54 behandeln soll.

²¹ *Ruh: Meister Eckhart* (n. 1), 45; weitgehend übernommen wird Ruhs Gliederung von Largier (Kommentar (n. 7), 791 sq.).

²² *Ruh: Meister Eckhart* (n. 1), 37.

²³ Cf. *ibid.* 37: „Die erste Sequenz der *Reden*, die Kapitel 1–8, gründet, wenn auch nicht als solche angesprochen, auf den Ordensgelübden.“ *Ibid.* 45: „In der ersten, der geschlossensten Gruppe, die von den Ordensgelübden ausgeht ...“

²⁴ Cf. *ibid.* 37: „Unerwähnt bleibt die Keuschheit. Selbst das Wort erscheint nur einmal im ganzen Traktat, in der Schlußformel von Kapitel 20, wo Christus u. a. ‚Liebhaber der Keuschheit‘ (eines reinen Lebens) genannt wird. Aber auch im übrigen Werk fehlt jegliche Thematisierung der Keuschheit wie das entsprechende Eifern gegen die Sinnlichkeit, das schon die Kirchenväter mit Leidenschaft geübt hatten. Man wird daraus nicht folgern dürfen, daß sie für ihn nichts bedeutete, keinen Wert dargestellt hätte, sie war indes aufgehoben im ‚Ausgang aus dem Seinigen‘, in der Aufgabe des eigenen Willens und Begehrens.“

²⁵ *Ibid.* 45.

²⁶ Cf. *ibid.* 45: „Auch die 2. Gruppe mit den Kapiteln 9–16 läßt sich als Einheit begreifen, was formal bestätigt wird durch das soeben beobachtete Fortschreiten von Stichwort zu Stichwort mittels Voranzeigen. Indes ist die Konsistenz zwischen den Einzelthemen geringer als in der ersten Folge. Immerhin stellt sich als Hauptthema eindeutig die Sünde heraus.“

tischen Nenner bringen, es sei denn auf die Fragen der Lebensführung“.²⁷ Zugleich identifiziert Ruh allerdings auch eine thematische Konstante der *Reden*: Er bezeichnet die Gelassenheit, die er als „das Gegenteil des Eigenwillens, den es zu überwinden gilt“, erkennt, als das „Leitmotiv des ganzen Traktats“²⁸ und setzt mit ihr offensichtlich die „Aufgabe des eigenen Selbst, damit Gott an dessen Stelle treten kann“, gleich, wenn er diese ebenfalls als „das durchgehende Leitthema“²⁹ der *Reden* apostrophiert.

Georg Steer hat sich in einem erst jüngst erschienenen Aufsatz kritisch zu Ruhs Gliederung geäußert.³⁰ Steers eigener Gliederungsvorschlag behält zwar Ruhs Einteilung der Kapitel der *Reden* in die Sequenzen 1–8, 9–16 und 17–23 bei, reklamiert für diese drei Hauptgruppen aber andere inhaltliche Schwerpunkte:

Die erste Sequenz habe das Haben Gottes in der Vernunft, die zweite Gruppe das Haben Gottes im Willen zum Gegenstand, und die dritte Gruppe bestimme, „worin die [Christus-] Nachfolge eines jeden einzelnen Menschen bestehe“.³¹ Für diese Komposition der *Reden* aus drei Teilen nimmt Steer eine literarische Vorlage, nämlich das Rundschreiben *De vita regulari* (Über das Ordensleben) des fünften Ordensgenerals der Dominikaner, des Humbertus de Romanis, an, das ebenfalls drei thematische Schwerpunkte, nämlich im ersten Teil die Ordensgelübde, im zweiten Teil die Tugenden (Demut und Geduld) und im dritten Teil allgemeine Ratschläge zum Verhalten im täglichen Leben, besitze. Jeder neue Rekonstruktionsversuch des inhaltlich-thematischen Aufbaus der *Reden* muß sich daher mit diesen beiden Vorschlägen am jeweils gegebenen Ort auseinandersetzen.

2. Der einheitliche thematische Zusammenhang der *Reden*: ihre Lehre von einem richtigen Leben durch einen guten und vollkommenen Willen

2.1 Das Wesen des wahren Gehorsams: die Aufgabe des eigenen Willens als notwendige und hinreichende Bedingung der Selbstmitteilung Gottes

In seinen Ansprachen an seine jüngeren Mitbrüder entwirft Meister Eckhart zwar keine „radikal neue Interpretation der monastischen Tugendlehre“³² als ganzer, wohl aber der Ordensgelübde. Daher beginnen die *Reden* mit dem Gehorsam als dem ersten

²⁷ Ibid. 45.

²⁸ Ibid. 33.

²⁹ Ibid. 45.

³⁰ Cf. G. Steer: „würken vernünftlichen. Das ‚christliche‘ Leben nach den *Reden der Unterweisung* Meister Eckharts“. In: *Heinrich Seuses Philosophia spiritualis*. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.–4. Oktober 1991, ed. R. Blumrich, Ph. Kaiser, Wiesbaden: Reichert, 1994, 94–108, bes. 98–101 (= Wissensliteratur im Mittelalter 17).

³¹ Ibid. 100 sq.

³² *Sturlese: Meister Eckhart* (n. 9), 7.

Gelübde des Mönchs. Meister Eckhart lobt in geradezu hymnischen Tönen den „wahren und vollkommenen Gehorsam“,³³ weil dieser jede Qualität des Guten in sich enthalte.³⁴ Das Gewicht dieser Behauptung verdient eigens hervorgehoben zu werden: Denn wie kann eine Tugend die Qualität aller Tugenden, mithin alles Gute in sich vereinigen? Es ist genau diese Frage, auf die Eckhart mit seiner Bestimmung des „wahren Gehorsams“ implizit antwortet. Denn diese Bestimmung ist nicht, wie es etwa von der lehrsatzmäßigen Form eines Traktats zu erwarten wäre, einfach eine Definition dessen, was unter „wahrem Gehorsam“ als solchem zu verstehen ist, sondern genau besehen eine Verhältnisbestimmung, nämlich die Explikation des notwendigen und sogar hinreichenden Bedingungsverhältnisses zwischen dem wahren Gehorsam als dem „Ausgehen aus dem Eigenen“ einerseits und dem „Eingehen“ Gottes in das Eigene des Menschen andererseits:

„Wo der Mensch in Gehorsam aus dem Eigenen ausgeht und sich des Seinen entschlägt, ebendort *muß* Gott notwendigerweise wieder eingehen; denn wenn einer für sich selbst nichts will, für den *muß* Gott in gleicher Weise wollen wie für sich selbst. Wenn ich mich meines Willens entäußert habe in die Hand meines Oberen und für mich selbst nichts will, so *muß* Gott darum für mich wollen, und versäumt er etwas für mich darin, so versäumt er es zugleich für sich selbst. So verhält es sich in allen Dingen: Wo ich nichts für mich will, da will Gott für mich. Nun gib acht! Was will er denn für mich, wenn ich nichts für mich will? Worin ich mich lasse, dort *muß* er für mich notwendigerweise alles das wollen, was er für sich selbst will, nicht weniger noch mehr, und in derselben Weise, mit der er [es] für sich will. Und täte Gott das nicht – bei der Wahrheit, die Gott ist, so wäre Gott nicht gerecht noch wäre er Gott, was [doch] sein natürliches Sein ist.“ (DW V, 187, 1–188, 2.)³⁵

³³ Cf. DW V, 185, 8 sq.: „Wäriu und volkomeniu gehörsame ist ein tugent vor allen tugenden, und kein werk sô gröz enmac geschehen noch getân werden âne die tugent ...“ („Wahrer und vollkommener Gehorsam ist eine Tugend vor allen Tugenden, und kein noch so großes Werk kann geschehen oder getan werden ohne diese Tugend ...“) – Die Übersetzungen aus dem Mittelhochdeutschen stammen hier wie im folgenden, in Anlehnung an Quints Übersetzung, vom Verfasser.

³⁴ Cf. DW V, 186, 4–8: „Gehörsame wîrket alwege daz aller beste in allen dingen. Joch diu gehörsame engeirret niemer niht und enversümet ouch nihtes, swaz ieman tuot, in deheinen dingen, daz ûz der wâren gehörsame gât, wan si enversümet kein guot. Gehörsame bedarf niemer niht gesorgen, ir engebrichet ouch keines guotes.“ („Gehorsam bewirkt stets das Allerbeste in allen Dingen. Fürwahr, der Gehorsam stört nie und behindert nicht, was einer auch tut, bei nichts, was aus *wahrem* Gehorsam kommt; denn *der* versäumt nichts Gutes. Gehorsam braucht sich nie zu sorgen, es gebriecht ihm an keinem Gut.“)

³⁵ „Swâ der mensche in gehörsame des sînen ûzgât und sich des sînen erwiget, dâ an dem selben muoz got von nôt wider ingân; wan sô einez im selber niht enwil, dem muoz got wellen glîcher wîs als im selber. Swenne ich mînes willen bin ûzgegangen in die hant mînes prêlâten und mir selber niht enwil, dar umbe muoz mir got wellen, und versümet er mich an dem teile, sô versümet er sich selber. Alsô in allen dingen, dâ ich mir niht enwil, dâ wil mir got. Nû merke! Waz wil er mir, dâ ich mir niht enwil? Dâ ich mich ane lâze, dâ muoz er mir von nôt wellen allez, daz er im

Was besagt dieses von Eckhart – wie auch später von Johannes Tauler und Heinrich Seuse – wiederholt behauptete notwendige Bedingungsverhältnis, welche Art von Notwendigkeit liegt hier vor? Loris Sturlese hat jüngst diese Notwendigkeit zu Recht als eine „metaphysische“ gekennzeichnet,³⁶ dann aber zu Unrecht als ein „durch Gott gewolltes metaphysisches Gesetz“,³⁷ demzufolge sich der Mensch der unmittelbaren Abhängigkeit seiner mit dem göttlichen Intellekt koessentiellen Vernunft von diesem genau dann mit Notwendigkeit bewußt werde, wenn er sich selbst verneint, d. h. – nach Sturlese – seine naturalistische, eine falsche Selbständigkeit beanspruchende Selbstinterpretation aufgibt.³⁸ Von einer rationalen Selbstinterpretation des Menschen ist aber weder an der zitierten Stelle noch an allen anderen Stellen der *Reden*, die dieses Bedingungsverhältnis zumindest andeuten,³⁹ noch auch an jenen Stellen in seinen späteren Schriften die Rede, an denen Eckhart diese „metaphysische Notwendigkeit“ ausführlicher expliziert und begründet.

Das notwendige und darüber hinaus auch hinreichende Bedingungsverhältnis besteht nach dem zitierten Abschnitt aus dem ersten Kapitel der *Reden* vielmehr zwischen

selben wil, noch minner noch mër, und mit der selben wise, dâ er im mit wil. Und entâte got des niht, in der wârheit, diu got ist, sô enwære got niht gereht noch enwære got, daz sîn natürlîch wesen ist.“

³⁶ Sturlese: *Meister Eckhart* (n. 9), 9: „Wenn Eckhart das Aus-sich-selbst-herausgehen mit der Einkehr Gottes als derart eng verkoppelt ansieht, daß er diesen Prozeß für ‚notwendig‘ erklärt (Gott *muoz von nôt*), denkt er an keine moralische, sondern an eine metaphysische Notwendigkeit. Gott wird keine Handlung aufgezwungen, der er sich entziehen dürfte. ... Im Beiwort *von nôt* drückt sich einfach ein objektiver Sachverhalt aus.“ Aus der Tatsache, daß Eckharts in seinen späteren Schriften entfaltete metaphysische Reflexionen in den *Reden* zumindest teilweise schon angedeutet und vorausgesetzt werden, darf man allerdings nicht mit Sturlese (ibid. 9 sq.) den die noch aufzuzweigende, primär praktisch-ethische Intention der *Reden* ignorierenden, durch ein einseitiges theoretisches Interesse allein an ihrem metaphysischen Gehalt bedingten Schluß ziehen, „das geistliche und moralische Leben erfordere [nach Eckharts Überzeugung] keine asketischen und mystischen Handlungen, sondern eine metaphysische Grundlegung“.

³⁷ Ibid. 9: „Das Abgeschiedenheits-Theorem ist das Resultat eines durch Gott gewollten metaphysischen Gesetzes.“

³⁸ Cf. ibid. 12 sq.: „Somit war auch der metaphysische Boden an den Tag gelegt, auf dem das Abgeschiedenheits-Theorem fußte, wie es in den *Reden* formuliert worden war. ‚Verneinung des Selbst‘ bedeutete nun ‚Verneinung von sich selbst als Ding, das eine falsche Selbständigkeit beansprucht‘. Die ‚Einkehr Gottes‘ war somit nichts anderes als das Bewußt-werden, daß der Mensch, insofern, als er denkt und die Vernunft (*intellectus inquantum intellectus*) als Grund seiner verschiedenen Akte setzt, in einer nicht-dinghaften, sondern seinsbegründenden, vorkreaturalen und göttlichen Dimension lebt. Mit seiner Lehre stand Eckhart in der dominikanischen Tradition des Primats des Intellekts, welche er übrigens – wie die *Quaestio III* zeigt – gegen die Angriffe der Pariser Franziskaner verteidigte. Es ging darum, einen Gesichtspunkt zu gewinnen, der erlauben sollte, über eine naturalistische Interpretation der Welt und des Menschen hinauszugehen. Die Antwort, die sich bereits in Paris abzeichnete, war: die Anerkennung der unmittelbaren Abhängigkeit des Menschen von Gott als Vernunft.“

³⁹ Cf. unten n. 41 und 42.

dem „Herausgehen aus dem Eigenen“ als der Aufgabe des wesentlich selbstbezogenen menschlichen Eigenwillens („nichts mehr für sich selbst zu wollen“) und dem Wollen Gottes für den Menschen, d. h. genauer der aktualen Ersetzung der Eigenwirksamkeit des menschlichen Willens durch die des göttlichen Willens, der an die Subjektstelle der Wirksamkeit des menschlichen Willens und zugleich an die Objektstelle des menschlichen Eigenwillens mit seinem spezifischen Objekt, das er selbst ist, tritt („für den muß Gott in gleicher Weise wollen wie für sich selbst“), so daß der Mensch zum Bezugsobjekt des wesentlich selbstreflexiven göttlichen Willens wird, des Sich-selbst-Wollens, der absoluten Selbstaffirmation Gottes. Dieses von Eckhart im ersten Kapitel der *Reden* als allgemein gültig⁴⁰ behauptete Bedingungsverhältnis, daß Gott seinen Willen in dem vollkommen willenlos gewordenen Menschen entfaltet, daß also Gott für einen Menschen wollen muß, wie er für sich selbst will, wenn dieser sich seines eigenen Willens entäußert hat, wird auch an anderen Stellen der *Reden* ausgesprochen und damit von der Schrift als ganzer durchgängig vorausgesetzt:⁴¹ am deutlichsten wohl dort, wo Eckhart von dem Entsprechungsverhältnis zwischen dem Maß des Ausgehens des Menschen aus dem Seinigen in allen Dingen und dem Maß des Eingehens Gottes mit all dem Seinen in den Menschen als von einem „gleichwertigen Austausch und gerechten Handel“⁴² spricht. Daß die Lehre von der radikalen Aufhebung der Selbsttätigkeit des menschlichen Willens als der nicht nur notwendigen, sondern auch hinreichenden Bedingung dafür, daß Gott die Wirksamkeit seines eigenen Willens der selbst willenlos gewordenen menschlichen Seele mitteilt, vom späteren Eckhart durchgängig vertreten wird, soll ein kleiner Exkurs in das spätere Schriftwerk Eckharts belegen:

In der späten, von Joachim Theisen auf den 4. März 1326 datierten,⁴³ in Köln gehaltenen *Predigt 25: Moyses orabat dominum deum suum etc.* (Exod. 32, 11) expliziert

⁴⁰ Cf. DW V, 187, 6: „Alsô in allen dingen ...“

⁴¹ Wenn der Mensch nur Gott im Sinn hat, dann *muß* Gott des Menschen Werke wirken, ob er es wolle oder nicht; cf. DW V, 306, 7–9: „... enmeine nihtes dan in, und bis unbeworren, ob got dîniu werk wûrke oder ob dû sie wûrkest; wan got muoz sie wûrken, meinest dû in aleine, er welle oder enwelle.“ („... habe nur ihn im Sinn und sei unbesorgt darum, ob Gott deine Werke wirke oder ob du sie wirkst; denn Gott muß sie wirken, wenn du nur ihn im Sinn hast, ob er [nun] wolle oder nicht.“) Cf. ferner 295, 3–5: „Dar umbe, als got uns sich selber und alliu dinc wil ze einem vrîen eigene geben, dar umbe wil er uns alle eigenschaft gar und zemâle benemen.“ („Weil Gott sich selbst und alle Dinge uns zu freiem Eigen geben will, darum will er uns alles Eigentum ganz und gar nehmen.“) Cf. auch 228, 9–229, 2; 202, 3 sq.: „Meinen wir denne got lûterlîchen und aleine, in der wârheit, sô muoz er unsriu werk wûrken ...“

⁴² Cf. DW V, 197, 1–3: „Ez ist rehte ein glîch widergelt und glîcher kouf: als vil dû ûzgâst aller dinge, als vil, noch minner noch mêr, gât got î n mit allem dem sînen, als dû zemâle ûzgâst in allen dingen des dînen.“

⁴³ Cf. J. Theisen: *Predigt und Gottesdienst*. Liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckharts. Frankfurt a. M.: Lang, 1990, 121.

Eckhart dieses Bedingungsverhältnis von menschlicher Willensaufgabe und göttlicher Willensentfaltung im Menschen noch weitaus ausführlicher und genauer, als er es in den *Reden* tut:

„Das ist eine sichere und eine notwendige Wahrheit: Wer seinen Willen Gott gänzlich hingibt, der fängt Gott und bindet Gott, so daß Gott nichts vermag als das, was der Mensch will. Wer Gott seinen Willen gänzlich hingibt, dem gibt Gott wiederum seinen Willen so gänzlich und so im eigentlichen Sinne, daß Gottes Wille dem Menschen zu eigen wird, und er [Gott] hat bei sich selbst geschworen, daß er nichts vermag als das, was der Mensch will; denn Gott wird niemals irgendwessen Eigen, der nicht zuerst sein [Gottes] Eigen geworden ist. Sankt Augustinus sagt: ‚Herr, du wirst niemandes Eigen, er sei denn zuvor dein Eigen geworden‘. Wir betäuben Gott Tag und Nacht und rufen [Matth. 6, 10]: ‚Herr, dein Wille geschehe!‘ Und wenn dann Gottes Wille geschieht, so zürnen wir, und das ist gar unrecht. Wenn unser Wille Gottes Wille wird, das ist gut; wenn aber Gottes Wille unser Wille wird, das ist weit besser. Wenn dein Wille Gottes Wille wird, und du dann krank bist, so würdest du nicht gegen Gottes Willen gesund sein wollen, wohl aber würdest du wollen, es möchte Gottes Wille sein, daß du gesund wärest. Und wenn es dir schlecht geht, so würdest du wollen, es möchte Gottes Wille sein, daß es dir gut ginge. Wird aber Gottes Wille dein Wille und bist du dann krank – in Gottes Namen! Stirbt dein Freund – in Gottes Namen! Es ist eine sichere und eine notwendige Wahrheit: Wäre es so, daß alle Pein der Hölle und alle Pein des Fegefeuers und alle Pein der [ganzen] Welt daran hinge – das würde er mit Gottes Willen in der Pein der Hölle ewig erliden wollen und er würde dies für immer als seine ewige Seligkeit ansehen und würde in Gottes Willen die Seligkeit und alle Vollkommenheit Unserer Frau gehenlassen und würde in ewiger Pein und bitterer Qual immerzu sein wollen und könnte sich nicht einen Augenblick davon abkehren; ja, er vermöchte nicht einen Gedanken aufzubringen, irgend etwas anderes zu wollen. Wenn der Wille so [mit Gottes Willen] vereint wird, daß ein einziges Eins daraus wird, dann gebiert der Vater vom Himmelreich seinen eingeborenen Sohn in sich [zugleich] in mich. Warum in sich [zugleich] in mich? Weil ich eines mit ihm bin, er kann mich nicht ausschließen, und in diesem Werke empfängt der Heilige Geist sein Sein und sein Werden von mir ebenso wie von Gott! Warum? Weil ich [ja doch] in Gott bin. Empfängt er [der Heilige Geist] es nicht von mir, so empfängt er es auch von Gott nicht; er kann mich nicht ausschließen, in gar keiner Weise. So gänzlich war des Moses Wille Gottes Wille geworden, daß Gottes Ehre an dem Volke ihm lieber war als seine eigene Seligkeit.“ (DW II, 8, 9–11, 7.)

Die Aufgabe des menschlichen Eigenwillens bzw. die Hingabe des eigenen Willens an Gott ist die notwendige („Gott wird niemals irgendwessen Eigen, der nicht zuerst sein Eigen geworden ist“) und zugleich die hinreichende Bedingung („Wer seinen Willen Gott gänzlich hingibt, der fängt Gott und bindet Gott“) dafür, daß der göttliche Wille selbst dem Menschen zu eigen wird, d. h. die (Eigen-) Wirksamkeit des menschlichen Willens aktual ersetzt, daß also Gott selbst zum Subjekt, zum Wirkprin-

zip des den Menschen bewegenden Willens wird.⁴⁴ Deshalb vermag, wie Eckhart es bewußt paradox formuliert, Gott nur das, was der Mensch will, weil er nur das will und wollen kann, was er selbst will, da die Eigenwirksamkeit des menschlichen Willens erloschen bzw. in der des göttlichen Willens vollkommen aufgehoben – im dreifachen Hegelschen Sinne des Wortes – ist. Von dieser vollkommenen Einung des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen, bei der die Wirksamkeit des göttlichen Willens im Menschen an die Stelle der zuvor aufgehobenen Eigenwirksamkeit des menschlichen Willens tritt – in Eckhartscher Ausdrucksweise: „Gottes Wille wird unser Wille“ –, unterscheidet Eckhart deutlich die unvollkommene, uneigentliche Form der Einung beider Willenstätigkeiten, der menschlichen und der göttlichen, die er dann gegeben sieht, „wenn unser Wille Gottes Wille wird“, wenn also der menschliche Wille noch aus eigenem Vermögen heraus und kraft eigener Wirksamkeit will, daß Gottes Wille geschehe. Im Unterschied zu der vollkommenen, eigentlichen Willenseinung behält hier der Mensch noch die Eigenwirksamkeit seines Willens, und genau darin liegt es begründet, weshalb hier keine wirkliche Einung zwischen Gott und Mensch im Willen gegeben ist, sondern noch zwei in ihrer Wirksamkeit eigenständige, voneinander verschiedene Willenstätigkeiten einander gegenüberstehen. Erst die vollständige Aufhebung der Eigenwirksamkeit seines Willens macht den Menschen zu einem wahrhaft *armen* Menschen, der nach Eckharts berühmter Armutspredigt nichts, d. h. (überhaupt) nicht mehr – aus eigenem Vermögen heraus – will. – Eckharts spätere Lehre von der radikalen Aufhebung des menschlichen Eigenwillens als der notwendigen und hinreichenden Bedingung der vollkommenen Willenseinung mit Gott ist in den *Reden* nicht nur grundgelegt, sondern, wie wir noch deutlicher sehen werden, bereits entfaltet. Noch nicht explizit entfaltet ist allerdings die dem zitierten Passus aus *Predigt 25* zu entnehmende Lehre, daß die vollkommene Aufhebung der Wirksamkeit des eigenen Willens auch die notwendige und hinreichende Bedingung der Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott, nämlich des eigenen, exemplarischen Seins in der ewigen Sohnesgeburt als der trinitarischen Selbstreflexion des göttlichen Prinzips, ist.

⁴⁴ R. Schönberger („Das gleichzeitige Auftreten von Nominalismus und Mystik“. In: *Die Bibliotheca Amploniana*. Ihre Bedeutung im Spannungsfeld von Aristotelismus, Nominalismus und Humanismus, ed. A. Speer, Berlin: de Gruyter, 1995, 409–433, hier 432 sq.; = *Miscellanea Mediaevalia* 23) hat gezeigt, daß Eckhart die in der aristotelischen Theorie der Elementenbewegung als different angenommenen *causa prohibens* und *causa removens* in seiner Anwendung dieser Theorie auf die Tätigkeit der Seele identifiziert: Die Seele ist sowohl – durch die Tätigkeit, das Sichselbst-Setzen ihres eigenen Willens – *causa prohibens* als auch – durch die noch in ihrem eigenen, und zwar höchsten Vermögen stehende Aufhebung dieser Tätigkeit – *causa removens* für ihre Willens- und Wirkeinheit mit Gott. Die Kausalität der Seele als einer *causa removens prohibens* für ihr unmittelbares Erfüllt- und Bewegtwerden von Gott besteht folglich nur darin, „ein das Erfolgen der Wirkung paralyisierendes Hindernis zu beseitigen und insofern diese Wirkung hervorzubringen“ (ibid. 432).

Die von Eckhart im ersten Kapitel der *Reden* als allgemein gültig behauptete Notwendigkeit, daß Gott für den Menschen, der sich seines eigenen Willens entäußert hat, wollen muß, wie er für sich selbst will, haben wir bisher als eine – durch die Willensaufgabe des Menschen – hinreichend bedingte Notwendigkeit der uneingeschränkten Entfaltung des göttlichen Willens in diesem Menschen gekennzeichnet. Worin aber liegt diese bedingte Notwendigkeit begründet? Zumindest einen deutlichen Hinweis für die richtige Antwort auf diese Frage findet man bereits an der zitierten Stelle aus dem ersten Kapitel der *Reden*, wenn es im Nachsatz heißt: „Und täte Gott das nicht – bei der Wahrheit, die Gott ist, so wäre Gott nicht gerecht noch wäre er Gott, was [doch] sein natürliches Sein ist.“ (DW V, 187, 9–188, 2.)⁴⁵

Die bedingte Notwendigkeit für Gott zur Mitteilung seines Willens an die vor ihm willenlos gewordene Seele muß demnach im Sein Gottes selbst begründet liegen. Weitergehende Hinweise für eine genauere Begründung findet man ebenfalls schon in den *Reden*: etwa dort, wo es heißt, daß Gott alle Gaben, die er gibt, nur zu dem Zweck gibt, sich selbst geben zu können.⁴⁶ Aus späteren Texten insbesondere in den deutschen Predigten Eckharts geht schließlich hervor, daß es Gottes Güte ist, die es notwendig macht, daß Gott sich selbst dem Menschen genau dann authentisch mitteilt, wenn dieser seine ihn von Gott trennende Eigenwirksamkeit, nämlich die Selbstsetzung seines eigenen Willens, vollständig aufgehoben hat.⁴⁷ Die Notwendigkeit

⁴⁵ „Und entæte got des niht, in der wårheit, diu got ist, sô enwære got niht gereht noch enwære got, daz sîn natürlich wesen ist.“

⁴⁶ Cf. DW V, 278, 14–279, 2: „Wan got engibet keine gåbe noch nie gegap, daz man die gåbe hæte und dar ane geruowete; sunder alle die gåbe, die er ie gegap in himel und ûf erden, die gap er alle dar umbe, daz er éine gåbe geben möhte: daz was er selber. Mit disen gåben allen wil er uns bereiten ze der gåbe, diu er selber ist ...“ („Denn Gott gibt keine Gabe und hat noch nie eine gegeben, damit man die Gabe besitze und bei ihr ausruhe. Sondern alle Gaben, die er je im Himmel und auf Erden schenkte, die schenkte er nur zu dem Zweck, daß er *eine* Gabe schenken könne: die ist er selber. Mit all diesen Gaben will er uns [nur] bereiten zu der Gabe, die er selber ist ...“) Cf. auch 280, 10–281, 1: „Daz ist diu sache, daz uns got niht gegeben enmac alle zît, als wir ez biten. Ez gebrichet an im niht, wan im ist tûsentstunt gæher ze gebenne wan uns ze nemenne.“ („Das ist auch die Ursache, weshalb uns Gott nicht allzeit geben kann, wie wir's erbitten. An ihm fehlt's nicht, denn er hat's tausendmal eiliger zu geben als wir zu nehmen.“) Cf. auch *L. Hödl* („Meister Eckharts theologische Kritik des reinen Glaubensbewußtseins“. In: *Freiheit und Gelassenheit*. Meister Eckhart heute, ed. U. Kern in Verbindung mit H. Falcke und F. Hoffmann, München: Kaiser, 1980, 34–52, hier 40), der von der „Gnade als Selbstgabe Gottes“ spricht.

⁴⁷ Cf. DW I, 385, 7–11: „Wenn sich der Mensch demütigt, kann Gott in seiner [ihm] eigenen Güte sich nicht enthalten, sich in den demütigen Menschen zu senken und zu gießen, und dem allgeringsten teilt er sich am allermeisten mit und gibt sich ihm völlig. Was Gott gibt, das ist sein Sein, und sein Sein ist seine Gutheit, und seine Gutheit ist seine Liebe.“ 234, 13–237, 3: „Gott unterläßt es in seiner Gutheit nicht, sich völlig in einen vollkommen demütigen Menschen zu ergießen, er wird gezwungen dazu, es notwendig tun zu müssen. ... Der wahrhaft demütige Mensch braucht Gott nicht zu bitten, er kann Gott gebieten, denn die Höhe der Gottheit hat es auf nichts anderes abgesehen als auf die Tiefe der Demut ... Der demütige Mensch ist Gottes so gewaltig, wie er sei-

Gottes zur Selbstmitteilung liegt also in seiner wesenhaften Güte bzw. Liebe⁴⁸ begründet: Weil Gott wahrhaft gut ist, das Gut-Sein aber darin besteht, sich selbst mitzuteilen, an seiner eigenen Fülle Anteil zu geben, sich zu verströmen (*bonum est diffusivum sui*),⁴⁹ muß Gott, wie Eckhart sagt, das „Allermiteilsamste“ sein. Dies aber kann nur etwas sein, das das Eigene uneingeschränkt mitteilt, das sich selbst möglichst allem anderen vollständig gibt. Vollkommene Selbstgabe und -mitteilung ist daher dem Sein Gottes als dem wahrhaft Guten zu eigen. Und Gott allein ist wahrhaft gut, denn alles andere, mithin alles Kreatürliche, kann sich selbst, kann sein Sein nicht mitteilen und schenken, weil es selbst nicht aus sich heraus ist, weil es also gemäß Eckhartscher Analogielehre kein eigenes Sein besitzt.⁵⁰

ner selbst gewaltig ist, und alles, was in den Engeln ist, das ist dieses demütigen Menschen Eigen; was Gott wirkt, das wirkt der demütige Mensch, und was Gott ist, das ist er: ein Leben und ein Sein ... Wenn ein Mensch recht demütig wäre, müßte Gott entweder seine ganze Gottheit verlieren und müßte sich ihrer völlig entäußern, oder er müßte sich ausgießen und müßte ganz in den Menschen fließen.“ 71, 7–72, 2: „Gott muß mir sich selbst so zu eigen geben, wie er sich selbst gehört ... Wer ihn so ganz empfangen soll, der muß sich selbst ganz aufgeben und sich seiner selbst ganz entäußert haben; so einer empfängt von Gott alles, was Gott hat ...“ 73, 12 sq.: „Gottes Natur ist es, daß er gibt, und sein Sein hängt daran, daß er uns gebe, wenn wir unten [völlig demütig] sind.“ Die Metaphern von der Höhe (der Gottheit) und der Tiefe (des demütigen Menschen) veranschaulichen das Bedingungsverhältnis von menschlicher Willensaufgabe und göttlicher Willensentfaltung im Menschen mit der natürlichen Bewegung der Elemente: Wie das lebenspendende Wasser nur von oben nach unten fließen kann und deshalb die Tiefe braucht, um strömen zu können, so braucht Gottes erhabene Güte die Demut des Menschen, die ‚Tiefe‘ seiner Willenlosigkeit, um sich dem Menschen authentisch mitteilen, um gleichsam herabfließen zu können.

⁴⁸ Cf. DW III, 81, 1–9: „Gott ist Liebe“, denn er muß mit seiner Liebe alle Kreaturen lieben, ob sie's wissen oder nicht. ... Ich will Gott niemals um seine Gabe [= Gnade] bitten, noch will ich ihm für seine Gabe danken, denn wäre ich würdig, seine Gabe zu empfangen, dann müßte er sie mir geben, es sei ihm lieb oder leid. Darum will ich ihn um seine Gabe nicht bitten, denn er muß [sie] geben; wohl will ich ihn bitten, daß er mich würdig mache, seine Gabe zu empfangen, und will ihm danken [dafür], daß er so [geartet] ist, daß er geben muß. Darum sage ich: ‚Gott ist Liebe‘, denn er liebt mich mit der Liebe, mit der er sich selbst liebt; und wer ihm dies nähme, der nähme ihm seine ganze Gottheit.“

⁴⁹ Zur Traditionsgeschichte dieses Philosophems cf. K. Kremer: „*Bonum est diffusivum sui*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum“. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II: Principat XXXVI/2: Philosophie (Platonismus [Forts.]; Aristotelismus)*, ed. W. Haase, Berlin: de Gruyter, 1987, 994–1032.

⁵⁰ Cf. DW I, 149, 1–12: „Nû sprichet doch got: ‚nieman enist guot dan got aleine‘. Waz ist guot? Daz ist guot, daz sich gemeinet. Den heizen wir einen guoten menschen, der gemeine und nütze ist. Dar umbe spricht ein heidenischer meister: ein einsidel enist weder guot noch bæse in dem sinne, wan er niht gemeine noch nütze enist. Got ist daz aller gemeinste. Kein dinc gemeinet sich von dem sînen, wan alle créatûren von in selber niht ensint. Swaz sie gemeinent, daz hânt sie von einem andern. Sie gebent sich ouch niht selben. Diu sunne gibet irn schîn und blîbet doch dâ stânde, daz viur gibet sîne hitze und blîbet doch viur; aber got gemeinet daz sîne, wan er von im selber ist, daz er ist, und in allen den gâben, di er gibet, sô gibet er sich selben ie zem êrsten. Er

Diese Seinsnotwendigkeit Gottes zur Selbstmitteilung bzw. diese durch das göttliche Gut-Sein, seine wesenhafte Liebe bedingte Notwendigkeit seiner Selbstgabe an den durch Abgeschiedenheit – auch die Abgeschiedenheitsthematik ist in den *Reden* bereits angelegt⁵¹ – willenlos gewordenen Menschen dürfte man mit Sturlese wohl deshalb nicht zu Unrecht als eine „metaphysische Notwendigkeit“ bezeichnen, weil sie auch nach Eckhartscher Auffassung im Sein, nämlich in Gott selbst, begründet ist.

2.2 Der gedankliche Aufbau der *Reden*: die Lehre vom guten und vollkommenen Willen als Zentrum der ganzen Schrift

Die einzelnen Kapitel der *Reden* bauen systematisch aufeinander auf und sind thematisch miteinander verbunden: Der wahre Gehorsam, das „vollkommene Aufgeben des Seinen“⁵² führt dazu, daß der Mensch nicht mehr „so oder so oder dies oder das“,⁵³ d. h. nichts mehr Vereinzelt will, weil in ihm der göttliche Wille, der nur das Allgemeine bzw. das im höchsten Verstand Allgemeinste, nämlich sich selbst, die absolut ununterschiedene Einheit, will, zum wirkenden und bewegenden Prinzip geworden ist. Das Wesen dieses wahren Gehorsams bestimmt den Inhalt dessen, wofür und die Weise, wie der Mensch beten soll – und damit den Gegenstand des *zweiten Kapitels*

gibet sich got, als er ist in allen sînen gâben, als verre als ez an im ist, der in enpfâhen môhte.“ („Nun aber sagt doch Gott selbst: ‚Niemand ist gut als Gott allein‘ [Marc. 10, 18]. Was ist gut? Das ist gut, was sich mitteilt. Den nennen wir einen guten Menschen, der sich mitteilt und nützlich ist. Darum sagt ein heidnischer Meister: Ein Einsiedler ist weder gut noch böse in diesem Sinne, weil er sich nicht mitteilt noch nützlich ist. Gott ist das Allermitteilbarste. Kein Ding teilt sich aus Eigenem mit, denn alle Kreaturen sind nicht aus sich selbst. Was immer sie mitteilen, das haben sie von einem andern. Sie geben auch nicht sich selbst. Die Sonne gibt ihren Schein und bleibt doch an ihrem Ort stehen; das Feuer gibt seine Hitze und bleibt doch Feuer. Gott aber teilt das Seine mit, weil er aus sich selbst ist, was er ist, und in allen Gaben, die er gibt, gibt er zuerst stets sich selbst. Er gibt sich als Gott, wie er es in allen seinen Gaben ist, soweit es bei dem liegt, der ihn empfangen möchte.“)

⁵¹ Cf. die Überschrift des sechsten Kapitels (DW V, 200, 9): „Von der abegescheidenheit und von habenne gotes.“ 205, 12–206, 1: „In im blicket got alle zît, in im ist ein abegescheiden abekêren und ein ïnbilden sînes gemîneten gegenwertigen gotes.“ 280, 6–9: „... daz des menschen gemûete abegescheiden sî ... man muoz eine wolgeûebete abegescheidenheit haben, diu vor- und nâchgânde sî.“ (,... daß des Menschen Gemüt abgeschieden sei ... man muß eine wohlgeübte Abgeschiedenheit haben, die [schon] vorausgeht wie [auch] nachdauert.“) 283, 8: „wârer abegescheidenheit“. *Sturlese (Meister Eckhart* (n. 9), 7–10) spricht in diesem Zusammenhang vom „Abgeschiedenheits-Theorem“.

⁵² Cf. DW V, 188, 4: „ein lûter ûzgân des dînen“.

⁵³ Cf. DW V, 188, 3 sq.: „In wârer gehôrsame ensol niht vunden werden ‚ich wil alsô oder alsô‘ oder ‚diz oder daz‘ ...“ Damit ist das *esse hoc et hoc* als Eckharts spätere Bestimmung des kreatürlichen Seins schon vorweggenommen, wie bereits *K. Albert (Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum. Saarbrücken: Universitäts- u. Schulbuchverlag, 1976, 100)* bemerkt hat.

der *Reden*: Weil die Seligkeit des Menschen an der Entfaltung des göttlichen Willens in ihm und für ihn liegt, darum soll der Mensch Gott nur um das bitten, was Gott ihm nach seinem (Gottes) Willen geben will.⁵⁴ Das aus einem ledigen, d. h. seines eigenen Willens völlig entäußerten und daher ganz in den Willen Gottes versunkenen Gemüt⁵⁵ hervorgehende kräftigste Gebet ist deshalb „das allmächtigste, alle Dinge zu erlangen“,⁵⁶ weil in ihm die Allmacht Gottes selbst wirksam ist. Denn auf Grund der aktuellen Ersetzung des menschlichen Willens durch den göttlichen Willen können und müssen dem in dieser Weise mit göttlicher Wirksamkeit überformten Menschen genuin göttliche Wirkweisen zugesprochen werden. Das *dritte Kapitel* der *Reden* zeigt in seinem ersten Teil, daß allein der eigene Wille des Menschen – und nicht auch die äußeren Umstände – die Quelle allen Unfriedens ist⁵⁷ und leitet daraus in seinem zweiten Teil folgerichtig die Aufforderung ab, nur sich selbst, d. h. genauer seinen eigenen Willen – und nicht etwa die menschliche Individualität als solche⁵⁸ –, zu lassen,⁵⁹ um den wahren Frieden zu finden:

„Denn wer seinen Willen und sich selbst läßt, der hat alle Dinge so wirklich gelassen, als wenn sie sein freies Eigentum gewesen wären und er sie besessen hätte mit voller Verfügungsgewalt. Denn was du nicht begehren willst, das hast du alles hingegeben und gelassen um Gottes willen. Darum sprach unser Herr: ‚Selig sind die Armen im Geiste‘, das heißt: an Willen.“ (DW V, 195, 4–8.)⁶⁰

⁵⁴ Cf. DW V, 188, 4–8: „Und dar umbe in dem aller besten gebete, daz der mensche mac gebeten, ensol niht sîn weder ‚gip mir die tugent oder die wîse‘ oder ‚jâ, herre, gip mir dich selber oder êwigez leben‘, dan ‚herre, engip niht, wan daz dû wilt, und tuo, herre, swaz und swie dû wilt in aller wîse‘.“ („Und darum soll es im allerbesten Gebet, das der Mensch beten kann, weder ‚Gib mir diese Tugend oder diese Weise‘ noch ‚Ja, Herr, gib mir dich selbst oder ewiges Leben‘ heißen, sondern nur: ‚Herr, gib mir nichts, als was du willst, und tue, Herr, was und wie du willst in jeder Weise!‘“)

⁵⁵ Cf. DW V, 190, 9–12: „Daz ist ein ledic gemüete, daz mit nihte beworren enist noch ze nihte gebunden enist noch daz sîn bestez ze keiner wîse gebunden enhât noch des sînen niht enmeinet in deheinen dingen, dan alzemâle in dem liebsten willen gotes versunken ist und des sînen ûzgegangen ist.“ („Das ist ein lediges Gemüt, das durch nichts beirrt und an nichts gebunden ist, das sein Bestes an keine Weise gebunden hat und in nichts das Seine beabsichtigt, vielmehr völlig in den liebsten Willen Gottes versunken ist und sich des Seinigen entäußert hat.“)

⁵⁶ Cf. DW V, 190, 3 sq.: „Daz kreftigeste gebet und vil nâch daz almehtigeste, alliu dinc ze erwerbenne ...“

⁵⁷ Cf. DW V, 192, 4–6: „... niemer enstât ein unvrîde in dir ûf, ez enkome von eigenem willen, man merke ez oder man enmerke ez niht.“ („... niemals steht ein Unfriede in dir auf, der nicht aus dem eigenen Willen kommt, ob man’s nun merke oder nicht.“)

⁵⁸ Diesem Mißverständnis sitzt die Interpretation von *Sturlese* (*Meister Eckhart* (n. 9), 8) auf: „Das ‚dich‘, die Individualität als solche durch die Abgeschlossenheit zu verneinen – dies hat als unmittelbare Folge, daß sie in das Göttliche aufgehoben wird ...“

⁵⁹ Cf. DW V, 193, 3: „Dar umbe hebe an dir selber an ze dem êrsten und lâz dich.“ („Darum fang zuerst bei dir selber an und laß dich!“) Cf. 194, 3–8; 196, 3 sq.

⁶⁰ „... wan, der sînen willen und sich selber læzet, der hât alliu dinc gelâzen als wêrlîche, als sie sîn vrî eigen wâren und sie besezzen hæte in ganzem gewalte. Wan, daz dû niht enwilt begern, daz

Das Thema des Sich-Lassens verbindet auch das dritte mit dem *vierten Kapitel* der *Reden*: Denn dort wird zunächst die unabschließbare Vervollkommnungsfähigkeit des Sich-Lassens in diesem irdischen Leben betont,⁶¹ bevor Eckhart in bewußter Stoßrichtung gegen die Werkgerechtigkeitsgläubigkeit der auch damals noch weit verbreiteten mönchischen Askesepraxis die Grundzüge einer von Ruh so bezeichneten „Ethik des Seins“ oder auch „Gesinnungsethik“⁶² umreißt, wenn er die Heiligkeit – als den Inbegriff moralischer Vollkommenheit – der Werke – heute würde man von Handlungen sprechen – als restlos abhängig von der des Seins ihrer Wirksubjekte bzw. Träger – denn das Sein ist der „grunt der werke“ (DW V, 198, 9) – und damit die Heiligkeit wie jede sittliche Qualität⁶³ als eine Bestimmung ausschließlich des Seins apostrophiert.⁶⁴ Vollkommen gut, das zeigt Eckhart im anschließenden *fünften Kapitel*, wird nun seinerseits das Sein bzw. der Grund des Menschen allein dadurch, daß sein Gemüt, sein ganzes Streben und all sein Fleiß Gott ungeteilt zugewandt ist.⁶⁵ Wer aber Gott sucht und ihm anhaftet, den sucht Gott und dem haftet er seinerseits an.⁶⁶ Diese Dialektik des Gott-Suchens und Haftens an Gott, dieser Tausch von Sub-

hâst dû allez übergeben und gelâzen durch got. Dar umbe sprach unser herre: ‚sælic sint die armen des geistes‘, daz ist des willen.“

⁶¹ Cf. DW V, 196, 7 sq.: „Dû solt wizzen, daz sich nie dehein mensche sô vil geliez in disem lebene, er envüde sich dennoch mêr ze lâzenne.“ („Du mußt wissen, daß sich noch nie ein Mensch in diesem Leben so viel gelassen hat, daß er nicht gefunden hätte, er müsse sich noch mehr lassen.“)

⁶² Cf. *Ruh: Meister Eckhart* (n. 1), 35. R. Schönberger („Secundum rationem esse. Zur Ontologisierung der Ethik bei Meister Eckhart“. In: ΟΙΚΕΙΩΣΙΣ. Festschrift für Robert Spaemann, ed. R. Löw, Weinheim: VCH, 1987, 251–272, hier 267; mit weiteren Belegstellen bei Eckhart) hat darauf hingewiesen, daß eine derart radikale Gesinnungsethik im Mittelalter nur noch von Peter Abaelard vertreten wird. – Mischa von Perger möchte ich für den freundlichen Hinweis danken, daß von ‚Gesinnungsethik‘ hier nur in einem uneigentlichen, mit der ursprünglichen, in Opposition zu einer ‚Verantwortungsethik‘ stehenden Bedeutung dieses Terminus bei Max Weber keineswegs voll übereinstimmenden Sinne gesprochen werden kann. Der Ausdruck soll hier nur eine Ethik bezeichnen, die die sittliche Qualität einer Handlung ausschließlich von der Qualität der ihr zugrundeliegenden Willensbestimmung und damit (nach Eckhart) des Seins des Handlungssubjekts abhängig macht.

⁶³ Cf. DW V, 199, 2 sq.: „Der grunt, dar ane daz liget, daz des menschen wesen und grunt guot sî grœzlîchen, dâ des menschen werk ir güete abe nement ...“

⁶⁴ Cf. DW V, 197, 6–198, 3: „Die liute endörfen niemer vil gedenken, waz sie tæten; sie solten aber gedenken, waz sie wæren. Wæren nû die liute guot und ir wîse, sô möhten iriu werk sêre liuhten. Bist dû gerecht, sô sint ouch dîniu werk gerecht. Niht engedenke man heilicheit ze setzenne ûf ein tuon; man sol heilicheit setzen ûf ein sîn, wan diu werk enheiligt uns niht, sunder wir suln diu werk heiligen.“ („Die Leute brauchten nicht viel nachzudenken, was sie tun sollten; sie sollten vielmehr bedenken, was sie wären. Wären nun aber die Leute gut und ihre Weise, so könnten ihre Werke hell leuchten. Bist du gerecht, so sind auch deine Werke gerecht. Nicht gedenke man Heiligkeit zu gründen auf ein Tun; man soll Heiligkeit vielmehr gründen auf ein Sein, denn die Werke heiligen nicht uns, sondern wir sollen die Werke heiligen.“)

⁶⁵ Cf. DW V, 199, 3–6.

⁶⁶ Cf. DW V, 199, 7 sq.: „Haftē gote ane, sô henket er dir alle güete ane.“ 200, 4–8: „Der gote

jekt und Objekt des Suchens, Findens und Sich-Verbindens von Mensch und Gott expliziert wiederum nichts anderes als die in der Seinsnotwendigkeit Gottes zur Selbstmitteilung gründende Gesetzmäßigkeit, daß die Aufhebung der Selbstsetzung des eigenen Willens als des einzigen Hindernisses für die Selbstgabe Gottes von seiten des Menschen notwendigerweise dazu führt, daß Gott seine Wirksamkeit im Menschen unmittelbar entfaltet.

Wenn die Heiligkeit wie überhaupt jede gute sittliche Qualität eine Bestimmung ausschließlich des inneren Seins, genauer der Ausrichtung des Gemüts ist, dann muß auch das wahre Haben Gottes, von dem im *sechsten Kapitel* die Rede ist, unabhängig von räumlichen und zeitlichen Umständen, dann muß es immer und überall, d. h. an allen Orten – und nicht nur in äußerer Einsamkeit – und in jeder Situation gegeben sein.⁶⁷ Dieses wahre Haben Gottes wird dementsprechend definiert als die richtige Ausrichtung des Gemüts und als das innige, vernünftige Sich-Hinwenden und Streben zu Gott.⁶⁸ Daß mit dieser „vernünftigen“ Hinwendung zu Gott kein ständiges Denken an Gott, kein Akt des kreatürlichen Bewußtseins und seiner *memoria* gemeint ist,⁶⁹ stellt Eckhart sofort klar:

„Der Mensch soll nicht haben und sich nicht genügen lassen an einem [nur] *gedachten* Gott; denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr einen *wesenhaften* Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken des Menschen und aller Kreatur. *Der* Gott vergeht nicht, es sei denn, daß der Mensch sich willentlich von ihm abwendet.“ (DW V, 205, 5–9.)⁷⁰

Wer Gott im Sein und damit wahrhaft hat, der wird „von göttlicher Gegenwart durchdrungen und mit der Form seines geliebten Gottes durchformt sein“ (DW V, 208, 11 sq.),⁷¹ d. h. in dem wirkt Gott selbst alle seine Werke, der wird zum Instrument des göttlichen Willens.⁷² Das Erreichen dieses Zustands aber erfordert – wie das Erlernen

anehaftet, dem haftet got ane und alliu tugent. Und daz dû vor suochtest, daz suochet nû dich; daz dû vor jagetest, daz jaget nû dich, und daz dû vor mohtest gevliehen, daz vliuhet nû dich. Dar umbe, der gote anehaftet grœzliche, dem haftet ane allez, daz götlich ist, und vliuhet allez, daz gote unglîch und vremde ist.“

⁶⁷ Cf. DW V, 201, 3–9; 203, 13–204, 10.

⁶⁸ Cf. DW V, 205, 2 sq.: „Diz wærlîche haben gotes liget an dem gemüete und an einem inniclichen vernünftigen zuokêrenne und meinenne gotes ...“

⁶⁹ Cf. DW V, 205, 3–5: „... niht an einem stæten anegedenkenne in einer glîchen wîse, wan daz wære unmügelîch der natûre in der meinunge ze habenne und sêre swære und ouch daz aller beste niht.“

⁷⁰ „Der mensche ensol niht haben noch im lâzen genüegen mit einem gedâhten gote, wan, swenne der gedank vergât, sô vergât ouch der got. Mêr: man sol haben einen gewesenenden got, der verre ist obe den gedenken des menschen und aller créatûre. Dêr got envergât niht, der mensche enkêre denne willicliche abe.“

⁷¹ „Alsô sol der mensche mit götlicher gegenwerticheit durchgangen sîn und mit der forme sînes geminneten gotes durchformet sîn ...“

⁷² Cf. DW V, 201, 12–202, 3: „Dêr mensche treget got in allen sînen werken und in allen steten, und alliu des menschen werk diu wûrket got lûterlichen; wan wer daz werk sachet, des ist daz werk

einer Kunst – von seiten des Menschen viel Übung und Fleiß.⁷³ – Mit der Bestimmung des wahren Habens Gottes als der Hinwendung des Gemüts, d. h. des Willens, und der Vernunft des Menschen zu Gott ist Eckharts spätere Lehre von der Vernunft als dem „Ort der Durchformung des Menschen durch die göttliche Gegenwart“⁷⁴ zumindest angedeutet. Deutlicher kündigt sich diese Lehre im *siebten Kapitel* der *Reden* an, das das Thema der Vernunft fortführt: Zunächst fordert Eckhart den Menschen dazu auf, seine Vernunft für alle seine Werke zu gebrauchen und ein vernünftiges Bewußtsein seiner selbst und seiner Innerlichkeit zu haben.⁷⁵ Dann spricht er demjenigen, der seine Vernunft im Höchsten beherrscht und gebraucht, zu, allein vom wahren Frieden zu wissen und ein Himmelreich zu besitzen.⁷⁶ Daß diese Formulierung im Sinne der später eindeutig belegten Überzeugung Eckharts gedeutet werden darf, daß das Höchste der Vernunft, der *intellectus inquantum intellectus*, der Ort der unmittelbaren Gotteserfahrung ist, wird auch durch einen Passus aus dem einundzwanzigsten Kapitel der *Reden* wahrscheinlich gemacht, in dem der Mensch dazu aufgefordert wird, seine Vernunft an Gott zu gewöhnen, wodurch er in seinem Innern selbst göttlich werde, weil der Vernunft nichts so eigen und so gegenwärtig und so nahe sei wie Gott, zu dem sie sich natürlicherweise hinkehre.⁷⁷

Aus der Definition des wahren Habens oder Besitzens Gottes im Gemüt und in der Vernunft ergibt sich im *achten Kapitel* die Aufforderung Eckharts an den Menschen, sich mit seinen beiden höchsten Seelenkräften, der Vernunft und dem Willen, ständig zu erheben und sein Bestes in höchstem Grade zu ergreifen.⁷⁸ Diese Aufforderung hat Steer zum Anlaß genommen, zu behaupten, die Kapitel 1–8 der *Reden* handelten da-

eigenlicher und wærlîcher dan des, der dâ wûrket daz werk.“ („Dieser Mensch trägt Gott in allen seinen Werken und an allen Stätten, und alle Werke dieses Menschen wirkt Gott allein; denn wer das Werk verursacht, dem gehört das Werk eigentlicher und wahrhaftiger zu als dem, der das Werk verrichtet.“)

⁷³ Cf. DW V, 207, 2–208, 10.

⁷⁴ *Sturlese: Meister Eckhart* (n. 9), 10.

⁷⁵ Cf. DW V, 210, 1–3: „Und der mensche sol ze allen sînen werken und bî allen dîngen sîner vernunft merklichen gebrûchen und in allen dîngen ein vernünftigez mitewîzzen haben sîn selbes und sîner inwendicheit ...“

⁷⁶ Cf. DW V, 211, 3–5: „Dem got alsô gegenwertic ist in allen dîngen und sîner vernunft an dem obersten gewaltic ist und der gebrûchende ist, der weiz aleine von wârem vride, und der hât ein reht himelrîche.“

⁷⁷ Cf. DW V, 277, 4–8: „Dis ist vor allen dîngen nôt: daz der mensche sîne vernunft wol und zemâle gote gewene und ûebe, sô wirt im alle zît innen götlich. Der vernunft enist niht als eigen noch als gegenwertic noch als nâhe als got. Niemer gekêret si sich anderswar nâch. Ze den crêatûren enkêret si sich niht, ir engeschehe denne gewalt und unreht ...“ 277, 12: „Wan, swie eigen oder natûrlîch ir [der Vernunft] got sî ...“ Cf. zu diesem Themenkreis in den *Reden* auch 271, 6 sq.: „... aber der geist sol sich mit ganzer kraft erheben und lediclichen in sînen got versenken.“ („... aber der Geist soll sich mit ganzer Kraft erheben und losgelöst in seinen Gott versenken.“)

⁷⁸ Cf. DW V, 212, 4–6: „Er sol sich ie mit den zweîn kreften der vernunft und des willen erheben und sîn aller bestez dar inne in dem hœhsten nemen ...“

von, „wie Gott in der *vernunft* zu nehmen, *ze habenne*, ist“.⁷⁹ Dieser These, daß „das Haben Gottes in der *vernunft* ... Thema des I. Teils der *Reden*“ sei,⁸⁰ ist aber erstens entgegenzuhalten, daß das wahre Haben Gottes nach Eckharts eigener ausdrücklicher Bestimmung sich nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch das *gemüete* realisiert.⁸¹ Zum zweiten ist innerhalb der von Steer und Ruh unterschiedenen ersten Sequenz (Kapitel 1–8) von der Vernunft des Menschen überhaupt nur im sechsten Kapitel – und auch hier nur innerhalb der definitorischen Bestimmung des wahren Habens Gottes – sowie an den genannten Stellen in den kurzen Kapiteln 7 und 8 die Rede, während das Thema der Aufgabe der Wirksamkeit des eigenen Willens einschließlich seiner aktualen Ersetzung durch den göttlichen Willen sowohl, wie gesehen, rein quantitativ als auch seinem systematischen Stellenwert nach eindeutig im Zentrum dieses ersten Teils der *Reden* wie überhaupt der ganzen Schrift steht: Denn selbst wenn, wofür, wie wir sahen, manches spricht, in den *Reden* die Eckhartsche Lehre von der Vernunft als dem genuinen Ort der unmittelbar-authentischen Gotteserfahrung bereits *in nuce* angelegt ist, steht dennoch Eckharts Forderung nach der Aufhebung des Eigenwillens deshalb im Vordergrund, weil es allein diese „negative Reflexion“ des Willens, dieser wahre Gehorsam ist, der die unmittelbare Gotteserfahrung und damit jenen Wechsel des Tätigkeitsprinzips im Menschen herbeiführt, an dem alles Gute gelegen ist. Daher entspricht dem Thema dieser ersten Sequenz eher Ruhs Charakteristik, nach der die Kapitel 1–8 „vor allem die Entäußerung des Selbst zum Gegenstand“⁸² haben, sofern Ruh unter der „Entäußerung des Selbst“ nichts anderes als die „Aufgabe des Eigenwillens“⁸³ versteht. Sie ist aber zu ergänzen durch den von Steer eingebrachten Gesichtspunkt, genauer durch das Haben Gottes im Gemüt und in der Vernunft, wobei im ganzen allerdings die „Entäußerung des Selbst“ thematisch wie sachlich im Vordergrund steht. Die wenigen Parallelen, auf Grund deren Steer die nach seiner Auffassung bestehende inhaltliche Dreiteilung der *Reden* auf die Komposition von *De vita regulari* des Humbertus de Romanis zurückführen zu können glaubt, reichen für die Annahme einer literarischen Abhängigkeit der *Reden* von dieser Schrift m. E. nicht aus; allerdings kannte Eckhart zweifelsohne diese Schrift und dürfte von ihr zumindest manche spirituellen Anregungen erhalten haben, handelt es sich bei *De vita regulari* doch um die offiziöse Auslegung der Ordensgelübde im Dominikanerorden.⁸⁴ Zudem scheint mir eine inhaltliche Dreiteilung dem systematisch-

⁷⁹ Steer: „würken vernünftlichen“ (n. 30), 98.

⁸⁰ Ibid. 100.

⁸¹ Cf. DW V, 205, 2 sq.: „Diz wærlîche haben gotes liget an dem gemüete und an einem inniclichen vernünftigen zuokêrenne und meinene gotes ...“ Cf. ferner 203, 1–3, 9–11; die Aufforderung zum Sich-Erheben des Menschen richtet sich daher auch an seine Vernunft und an seinen Willen, cf. 212, 4 sq.

⁸² Ruh: *Meister Eckhart* (n. 1), 45.

⁸³ Ibid. 35; ähnlich charakterisiert schon Margetts („Die rede der unterscheidung“ (n. 3), 51) die Hauptaussage der Schrift.

⁸⁴ Für diesen freundlichen Hinweis bin ich P. Walter Senner zu Dank verpflichtet.

gedanklichen Aufbau der *Reden* nicht zu entsprechen, was im folgenden noch begründet werden soll.

Sowohl Steer als auch Ruh setzen nach dem achten Kapitel eine Zäsur und begreifen die Kapitel 9–16 als eine zweite thematische Hauptgruppe oder Einheit, die nach Steer das Haben Gottes im Willen bzw. in der *minne*,⁸⁵ nach Ruh dagegen die Sünde zum hauptsächlichen Gegenstand hat. Daß mit dem *neunten Kapitel* ein „Neuansatz“⁸⁶ erfolgt, scheint auf den ersten Blick offensichtlich zu sein: Denn mit der Sünde, und zwar zunächst der Neigung zur Sünde, wird in der Tat ein neuer Gesprächsgegenstand etabliert. Eckhart möchte seine jungen Mitbrüder davor bewahren, sich seelisch selbst zu zerfleischen und bereits in der Neigung zur Sünde – wie es vielfach, ja zu seiner Zeit in mönchischen Kreisen nahezu durchgängig, der Fall war – etwas Verwerfliches zu sehen. Seine, wie Ruh es treffend nannte, „Spiritualität des Trostes“⁸⁷ weist daher auf den Nutzen dieser Neigung zur Sünde als Anreiz zu einem Kampf gegen die Sünde und damit zu einem tugendhaften Leben prononciert hin.⁸⁸ Diese ermutigende Stellungnahme Eckharts beruht auf seiner begrifflichen Unterscheidung zwischen der Neigung zur Sünde als einer bloß innerpsychischen Disposition, die nicht einen Willensentscheid einschließt, und der Sünde selbst, die in einem bewußten Willensakt, nämlich im Wollen des als schlecht Erkannten, wie etwa des Zürnens, besteht.⁸⁹ Damit aber ist die Sünde als eine Bestimmung des Willens kenntlich gemacht und auf den Willen selbst zurückgeführt, „liegen doch Tugend wie Untugend im Willen“.⁹⁰ Weil die mit dem neunten Kapitel einsetzende Sünden-Thematik in dieser Weise auf die Thematik des Willens zurückgeführt wird, stellt sie nur scheinbar einen Neuansatz dar. Sie nimmt vielmehr die Überlegungen zum Willen in den ersten Kapiteln der *Reden* wieder auf und bereitet damit sachlich die von Anfang an intendierte Bestimmung des guten und vollkommenen Willens als des Inbegriffs des sittlich guten, ja vollkommenen Menschen im zehnten und elften Kapitel vor; sie führt daher den – durch die Bemerkungen über die Vernunft in den Kapiteln 6–8 weniger unterbrochenen als vielmehr ergänzten – einheitlichen thematischen Zusammenhang zumindest der inneren oder Tiefenstruktur der *Reden*, nämlich die Thematik

⁸⁵ Cf. Steer: „würken vernünftlichen“ (n. 30), 98; 100.

⁸⁶ Ruh: *Meister Eckhart* (n. 1), 37.

⁸⁷ Ibid. 38.

⁸⁸ Cf. DW V, 212, 11 sq.; 214, 4–215, 4.

⁸⁹ Cf. DW V, 214, 1 sq.: „Diu neigunge ze den sünden enist niht sünde, aber wellen sünden, daz ist sünde, wellen zürnen, daz ist sünde.“ („Die Neigung zur Sünde ist nicht Sünde, aber sündigen wollen, das ist Sünde, zürnen wollen, das ist Sünde.“) Cf. *J. Quint*: n. 93 ad p. 214. In: DW V, 327.

⁹⁰ Cf. DW V, 215, 4 sq.: „Wan diu tugent und ouch diu untugent ligent in dem willen.“ 215, 10–216, 4: „... aber er [der Mensch] ensol sich niht verre ahten von den tugenden, als er in im vindet einen rehten guoten willen, wan diu tugent und allez guot liget in dem guoten willen. Dir enmac nihtes gebrechen, ob dü einen wären, rehten willen häst, weder minne noch dêmüeteicheit noch dehein tugent.“ Zu einer sachlich parallelen Stelle im Johanneskommentar Eckharts und bei Thomas von Aquin cf. *J. Quint*: n. 98 ad p. 215. In: DW V, 328.

des richtigen Lebens durch einen guten und vollkommenen Willen,⁹¹ in produktiver Weise fort und ihrem mit der Definition des guten und vollkommenen Willens erreichten Höhepunkt zu.

Den Gedanken, daß alles Gute und alles Schlechte ausschließlich eine Bestimmung des Willens ist, greift das *zehnte Kapitel* wieder auf, das Eckharts Lehre vom *Willen*, insbesondere vom guten Willen, entfaltet:

Weil alles Haben oder Besitzen von etwas im eigentlichen Sinne darin besteht, es zu wollen, weil also alles Haben kein äußerer, empirisch feststellbarer, sondern ein innerer Vollzug, nämlich ein Vollzug des Willens ist, und weil das Wollen ein Vermögen ist, „das von außen nicht gehindert werden kann“,⁹² kann sich der Mensch durch den Willen prinzipiell *alles* zueignen, sei es Schlechtes, sei es Gutes.⁹³ Daher kann jeder allein kraft des Willens alles sittlich Gute besitzen.⁹⁴ Wenn aber der Wille (überhaupt)

⁹¹ Daß die Willensthematik im Zentrum der *Reden* steht, hatte bereits *J. Seyppel* („Das Willensproblem bei Meister Eckhart“). In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 83 (1964), 307–320, hier 314) erkannt: „Die RDU kann man getrost als einen lose gefügten Traktat zum Willensproblem charakterisieren; es gibt nur ganz wenige Seiten, wo vom Willen *nicht* geredet wird.“

⁹² Eckhart rezipiert, wie *Schönberger* („Das gleichzeitige Auftreten von Nominalismus und Mystik“ (n. 44), 433) gezeigt hat, die „Lehre vom Willen als einem Vermögen, das von außen nicht gehindert werden kann“.

⁹³ Cf. DW V, 216, 11–217, 6: „Daz guote enist niht minner kreftic ze dem guoten dan daz böese ze dem böesen. Daz merke! Daz ich niemer kein böese werk getæte, dennoch, hân ich den willen ze dem böesen, ich hân die sünde, als ob ich diu werk hæte getân; und ich möhte in einem ganzen willen alsô grôze sünde tuon, als ob ich alle werlt hæte getoetet und doch niemer dehein werk dar zuo getæte. War umbe ensolte daz selbe niht mügen gesîn in einem guoten willen? Jâ, vil und ungleiches mër!“ („Das Gute ist nicht weniger kräftig zum Guten als das Böse zum Bösen. Das merke dir! Wenn ich auch niemals ein böses Werk tun würde, dennoch: habe ich den Willen zum Bösen, so habe ich die Sünde, wie wenn ich die Tat getan hätte; und ich könnte in einem entschiedenen Willen so große Sünde tun, wie wenn ich die ganze Welt getötet hätte, ohne daß ich doch jemals eine Tat dabei ausführen würde. Weshalb sollte das gleiche nicht auch einem guten Willen möglich sein? Fürwahr, noch viel und unvergleichlich mehr!“)

⁹⁴ Cf. DW V, 217, 7–218, 7: „In der wârheit, mit dem willen vermac ich alliu dinc. Ich mac aller menschen arbeit tragen und alle armen spîsen und aller menschen werk wûrken und swaz dû erdenken maht. Gebrichet dir niht an dem willen dan aleine an der maht, in der wârheit, vor gote hâst dû ez allez getân, und enmac dir daz nieman benemen noch dich des geirren einen ougenblik; wan wellen tuon, als balde ich mac, und haben getân, daz ist vor gote glîch. Ouch, wölte ich als vil willen haben, als alliu diu werlt hât, und ist mîn begerunge dar zuo grôz und ganz, in der wârheit, sô hân ich in; wan, daz ich wil haben, daz hân ich. Ouch, wölte ich in der wârheit als vil minne haben, als alle menschen ie gewonnen, und got als vil loben oder swaz dû erdenken maht, daz hâst dû allez in der wârheit, ob der wille ganz ist.“ („In der Wahrheit, mit dem Willen vermag ich alles. Ich kann aller Menschen Mühsal tragen und alle Armen speisen und aller Menschen Werke wirken und was du nur ausdenken magst. Gebricht's dir nicht am Willen, sondern nur am Vermögen, in der Wahrheit, so hast du es vor Gott alles getan, und niemand kann es dir nehmen noch dich nur einen Augenblick daran hindern; denn tun wollen, sobald ich's vermag, und getan haben, das ist vor Gott gleich. Wollte ich ferner so viel Willen haben, wie die ganze Welt hat, und ist mein Begehren danach groß und umfassend, in der Wahrheit, so habe ich ihn; denn was ich

das Vermögen zur Aneignung alles Guten prinzipiell besitzt, so stellt sich die Frage, wann der Vollendungszustand des *menschlichen* Willens gegeben, wann der Wille des Menschen vollkommen bzw. wie der vollkommene Wille des Menschen beschaffen ist. Eckharts Antwort zeigt, daß der vollkommene Wille des Menschen, mit dem der Mensch alles (Gute) vermag, nicht mehr sein eigener, kreatürlicher Wille, sondern der in ihm wirksame göttliche Wille ist. Denn vollkommen und recht ist der Wille (der vernunftbegabten Kreatur) genau dann, „wenn er ohne jedes Für-sich-selbst-Haben (*eigenschaft*) ist und wo er sich seiner selbst entäußert hat und in den Willen Gottes hineingebildet und hineingeformt ist. Ja, je mehr dies ist, um so rechter und wahrer ist der Wille. Und in solchem Willen vermagst du alles, es sei Liebe oder was du willst.“ (DW V, 218, 9–12.)⁹⁵

Der gute und rechte, der vollkommene und alles (Gute) vermögende Wille ist also allein jener (kreatürliche) Wille, der sich freiwillig seiner selbst entäußert und deshalb den Willen Gottes selbst in sich unmittelbar aufgenommen hat, es ist der von dem göttlichen Willen überformte, der von Gott selbst gewirkte Wille und damit dem Sein nach der göttliche Wille selbst.⁹⁶ Dieser gute und vollkommene Wille ist daher auch identisch mit dem Wesen der Liebe, denn: „Die Stätte des Wesens der Liebe ist allein im Willen. Wer mehr [göttlichen] Willen hat, der hat auch mehr Liebe.“ (DW V, 219, 4–6.)⁹⁷

Je mehr sich der Mensch daher seines eigenen Willens – um Gottes willen – entäußert, je mehr er freiwillig auf die Erfüllung seiner eigenen Wünsche verzichtet, damit Gottes Wille geschehe, um so größer ist seine Liebe.⁹⁸ Die *resignatio ad infernum* des Apostels Paulus nach *Rom.* 9, 3 als Nachfolge des freiwilligen *descensus ad inferos* Jesu Christi ist für diese Selbstentäußerung das von Eckhart auch andernorts, etwa im *Liber ‚Benedictus‘*, zitierte, leuchtende Vorbild.⁹⁹ Wenn also das sittlich Gute

haben will, das habe ich. Ebenso: Wenn ich wahrhaft so viel Liebe haben wollte, wie alle Menschen je gewannen, und wenn ich Gott ebenso sehr loben wollte, oder was du sonst ausdenken magst, das hast du wahrhaftig alles, wenn der Wille vollkommen ist.“)

⁹⁵ „Dâ ist der wille ganz und reht, dâ er âne alle eigenschaft ist und dâ er sîn selbes üzgegangen ist und in den willen gotes gebildet und geformieret ist. Jâ, ie des mêr ist, ie der wille rehter und wârer ist. Und in dem willen vermahd dû alliu dinc, ez sî minne oder swaz dû wilt.“

⁹⁶ Cf. hierzu treffend G. Stachel: Kommentar zu Kapitel 21 der *Reden*. In: *Meister Eckhart: alles lassen – einswerden*. Mystische Texte – Reden der Unterscheidung und Predigten, ed., trad. et comment. G. Stachel, München: Kösel, 1992, 101–106, hier 104: „Vollkommener Wille des Menschen ist Gottes eigener Wille.“

⁹⁷ „Des wesens der minne stat ist aleine in dem willen; wer mêr willen hât, der hât ouch der minne mêr.“ *J. Quint* (n. 112 ad p. 219. In: DW V, 330) verweist auf folgende Parallelstelle bei *Thomas von Aquin: Summa theologica* II II, q. 24, a. 1: „Utrum voluntas sit subiectum caritatis ... Ergo caritas est in voluntate sicut in subiecto ... Et ideo caritatis subiectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, idest voluntas ... Unde caritas, cuius obiectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio.“

⁹⁸ Cf. DW V, 221, 1–224, 4.

⁹⁹ Cf. DW V, 223, 9–224, 4.

eine Bestimmung ausschließlich des Willens und daher mit dem guten Willen identisch ist und wenn der gute und vollkommene Wille *per definitionem* der von dem göttlichen Willen gänzlich überformte Wille ist und wenn für diese Überformung mit dem göttlichen Willen die Aufhebung der Wirksamkeit des eigenen Willens die notwendige und sogar, wie wir sahen, hinreichende Bedingung ist, dann ist es konsequent, daß, wie Eckhart im *elften Kapitel* der *Reden* sagt, Gott in allen Dingen darauf zielt, daß wir unseren eigenen Willen aufgeben,¹⁰⁰ dann hängt alles Gute für den Menschen nur von der Aufgabe seines eigenen Willens ab:

„Nichts auch macht einen zum wahren Menschen als das Aufgeben des [eigenen] Willens. In der Wahrheit, ohne Aufgeben des Willens in allen Dingen schaffen wir überhaupt nichts vor Gott. Käme es aber so weit, daß wir unseren ganzen Willen aufgäben und uns aller Dinge, äußerlich und innerlich, um Gottes willen zu entschlagen getrauten, so hätten wir alles getan und eher nicht.“ (DW V, 226, 4–9.)¹⁰¹

Dieses Fehlen jedes eigenen Willens bezieht Eckhart bei seiner präzisierenden Wiederholung der definitorischen Bestimmung des vollkommenen Willens ausdrücklich ein: „Das allein wäre ein vollkommener und wahrer Wille, daß man ganz in Gottes Willen getreten und ohne eigenen Willen wäre. Und wer darin mehr erreicht hat, der ist um so mehr und wahrer in Gott versetzt.“ (DW V, 227, 5–8.)¹⁰²

Der Zustandsbeschreibung desjenigen Menschen, der solch einen vollkommenen Willen besitzt, ist der Rest des elften Kapitels gewidmet:¹⁰³ Alles, was der mit Gott im Willen geeinte Mensch erfährt, besitzt deshalb eine wesenhaft einheitliche Qualität, weil jede Wahrnehmung, jedes Streben und Verhalten dieses Menschen von göttlicher Wirksamkeit überformt, von Gott selbst unmittelbar verursacht ist: Wie der Trank, um Eckharts Bild aufzugreifen, seinen Geschmack von der Zunge erhält, so berührt alles, was dieser Mensch wahrnimmt und erfährt, zuerst Gott als das wirkliche Subjekt seiner Wahrnehmungen und Tätigkeiten und empfängt daher göttlichen Geschmack, es gewinnt also eine göttliche, mithin einheitliche Qualität.¹⁰⁴ Dies gilt selbst für das

¹⁰⁰ Cf. DW V, 225, 10: „Des rāmet got in allen dingen, daz wir den willen ūfgeben.“

¹⁰¹ „Ouch enmachet kein dinc einen wāren menschen āne daz ūfgeben des willen. In der wārheit, āne ūfgeben des willen in allen dingen sō schaffen wir niht mit gote alzemāle. Mēr: kāeme ez alsō verre, daz wir allen unsern willen ūfgāben und uns aller dinge durch got tōrsten verwegen, ūzwendic und inwendic, sō hāten wir alliu dinc getān und niht ē.“

¹⁰² „Daz wāre aleine ein volkomener und ein wārer wille, daz man ganz wāre getreten in gotes willen und wāre āne eigenen willen; und wer des mēr hāt, der ist mēr und wārlīcher in got gesetzt.“

¹⁰³ Cf. DW V, 228, 1–230, 4.

¹⁰⁴ Cf. DW V, 228, 9–229, 2: „In der wārheit, der mensche, der des sīnen wāre ganz ūzgegangen, der wūrde alsō mit gote umbevāgen, daz alle crēatūren in niht enmōhten berūeren, sie enrūerten got ze dem ērsten, und swaz an in kōmen solte, daz mūeste durch got an in kōmen; dā nimet ez sīnen smak und wirt gotvar.“ („In der Wahrheit, ein Mensch, der sich des Seinen ganz entäußert hätte, der würde so mit Gott umhüllt, daß alle Kreaturen ihn nicht zu berühren vermöchten, ohne zuerst Gott zu berühren; und was an ihn kommen sollte, das müßte durch Gott hindurch an ihn kommen; da empfängt es seinen Geschmack und wird gotthaft.“)

Leiden – auch Eckharts Leidenslehre, etwa im *Liber ‚Benedictus‘*, ist bereits in den *Reden* präsent: Jedes den vollkommenen, d. h. von Gott selbst bewegten Menschen treffende Leid trifft zuerst auf Gott, nämlich auf das Tätigkeitsprinzip dieses Menschen, und gewinnt eine göttliche Qualität, da der Mensch das Leiden als Gottes Wille und darin Gott selbst an- und in sich aufnimmt. Daher kann kein Leiden einem solchen Menschen schaden, daher müssen alle Dinge dem Guten zum Guten gereichen, wie Eckhart mit *Rom. 8, 28* sagt, selbst die von ihm früher begangenen Sünden.¹⁰⁵

Das zehnte und – noch mehr – das elfte Kapitel der *Reden* bilden in systematischer Hinsicht das Zentrum der ganzen Schrift: In der mit definitorischer Genauigkeit vortragenen Bestimmung des guten Willens sowie in der Zustandsbeschreibung des von einem vollkommenen, mithin göttlichen Willen bewegten Menschen kulminiert Eckharts in den *Reden* niedergelegte Lehre vom richtigen mönchischen wie überhaupt christlichen Leben bzw. des wahren und vollkommenen Menschen, dessen durch seine Gottunmittelbarkeit bedingte Vorbildlichkeit Eckhart im elften Kapitel aus pädagogischen Gründen so ausführlich schildert.

Dieses inhaltlich-thematische Zentrum der Schrift weist auf ihren Anfang, das Wesen des wahren Gehorsams, zurück und verbindet diesen mit ihrem Ende, der appellativ-beschwörenden Bestimmung des vollkommenen als des innerlich, an eigenem Willen nämlich, *armen* Menschen, der der Inbegriff dessen ist, worum es Eckhart in seiner Lebenslehre geht: Das mönchische Armutsgebot dient allein dieser inneren Armut, die die notwendige und hinreichende Bedingung dafür ist, daß Gott sich selbst dem Menschen zu eigen gibt,¹⁰⁶ daß er des Menschen Werke wirkt.¹⁰⁷ Weil es die Natur Gottes ist, sich selbst mitzuteilen und zu schenken, ist es, wie Eckhart im letzten Kapitel der *Reden* sagt, seine größte Wonne und Lust, selbst allein und gänzlich dem Menschen zu eigen zu sein.¹⁰⁸ Gänzlich zu eigen ist Gott als Gott dem Menschen aber erst dann, wenn der Mensch ihm zu eigen, wenn also Gottes eigener Wille im Menschen uneingeschränkt wirksam und damit Gott selbst zum Subjekt der Verfügungsgewalt über den Menschen geworden ist. Denn eine Willenseinung zwischen Mensch und Gott ist wegen der absoluten Einheit Gottes rein metaphysisch nur möglich in Form einer Aufhebung der Eigenwirksamkeit und damit der immanent differenten Struktur des menschlichen Willens und deren Ersetzung durch die Wirksamkeit des göttlichen Willens. Diesen seiner (mystischen) Willenslehre zugrundeliegenden Sachverhalt spricht Eckhart sogar im einundzwanzigsten Kapitel der *Reden* direkt an, wenn er sagt:

¹⁰⁵ Cf. DW V, 231, 7–10.

¹⁰⁶ Cf. DW V, 298, 4–7.

¹⁰⁷ Cf. DW V, 306, 6–9.

¹⁰⁸ Cf. DW V, 296, 8–297, 1: „Dâ wil er selber aleine und alzemâle unser eigen sîn. Diz wil er und diz meint er, und diesen lâget er aleine. daz er ez müge und müeze sîn. Hier ane liget sîn grœstiu wunne und spil.“ („Er will selbst allein und gänzlich unser Eigen sein. Dies will und erstrebt er, und darauf allein hat er es abgesehen, daß er's sein könne und dürfe. Hierin liegt seine größte Wonne und Lust.“)

„Gott gab sich nie, noch gibt er sich je in irgendeinen fremden Willen; nur in seinen eigenen gibt er sich. Wo aber Gott *seinen* Willen findet, da gibt er und läßt er sich in ihn hinein mit all dem, was er ist. Und je mehr wir dem Unsrigen entwerden, um so wahrhafter werden wir in diesem.“ (DW V, 281, 5–9.)¹⁰⁹

Mit dem elften Kapitel der *Reden* ist die *allgemeine* Bestimmung dessen, wie der Mensch sein soll, um vollkommen zu sein, erreicht: Die folgenden Kapitel konkretisieren diese allgemeine Einsicht auf für die mönchische wie für die allgemein christliche Existenz lebenspraktisch relevante Aspekte hin. Hier gibt Eckhart teilweise sehr konkrete, auf Fragen und Bedürfnisse besonders des mönchischen, aber auch des allgemein christlichen Lebens eingehende Verhaltensanweisungen, die allesamt – was auch des öfteren ausdrücklich gemacht wird¹¹⁰ – aus dem *unum necessarium*, der von Eckhart als allgemeingültig formulierten, einen, einzig notwendigen Handlungsanweisung, der Aufgabe des eigenen Willens, folgen: „Ein Werk bleibt einem billig und eigentlich doch [zu tun], das ist: ein Vernichten seiner selbst.“ (DW V, 292, 6 sq.)¹¹¹

Vom einundzwanzigsten Kapitel an verdichten sich dann wieder Eckharts auffordernde Hinweise auf das intendierte (Verhaltens-) Prinzip selbst, konzentrieren sich die *Reden* auf ihre Quintessenz hin, welche – in exponierter Form am Anfang, in der Mitte und wieder am Ende der *Reden* stehend – die thematische Konstante der ganzen Schrift bildet – weshalb die Schrift insgesamt unter inhaltlichem Aspekt als eine Lehre vom richtigen (christlichen) Leben bzw. genauer vom vollkommenen menschlichen Sein durch einen guten und vollkommenen Willen bezeichnet werden kann. Die Schlußformel dieser Lehre am Ende der *Reden* sei abschließend zitiert:

„Wer seinen vollen Willen hat und seinen Wunsch, der hat Freude. Das [aber] hat niemand, als wessen Wille mit Gottes Willen völlig eins ist. Diese Einung gebe uns Gott!“ (DW V, 309, 3–5.)¹¹²

¹⁰⁹ „Got gegap sich nie noch engibet sich niemer in deheinen vremen willen. Niht engibet er sich dan in sîn selbes willen. Swâ got sînen willen vindet, dâ gibet er sich in und læzet sich in den mit allem dem, daz er ist. Und ie wir mêr des unsern entwerden, ie mêr wir in disem gewærlîcher werden.“

¹¹⁰ Cf. DW V, 233, 4 sq.: „Jâ, der rehte wære gesetzet in den willen gotes, der ensölte niht wellen, diu sünde, dâ er in gevallen was, daz des niht geschehen wære ...“ („Ja, wer recht in den Willen Gottes versetzt wäre, der sollte nicht wollen, daß die Sünde, in die er gefallen, nicht geschehen wäre ...“) 258, 1 sq.: „... und er [Gott] læzet sich wol benüegen an einem guoten gerehten willen ...“ („... er aber läßt sich's wohl genügen an einem guten, gerechten Willen ...“) 258, 5–7: „Wan der mensche sol inwendic gote sô ganz sîn in allem sînem willen, daz er sich niht vil bewerre weder mit wîse noch mit werken.“ („Denn der Mensch soll innerlich so völlig mit seinem Willen Gott angehören, daß er sich nicht viel mit Weisen noch mit Werken beunruhigen soll.“) Cf. ferner 272, 3 sq.; 283, 1–4; 284, 3–7; 285, 1 sq. u. ö.

¹¹¹ Cf. hierzu bereits J. Bernhart: Einleitung zu *Meister Eckhart: Reden der Unterweisung*. Trad. J. Bernhart, München: Beck, 1922, 1–17, hier 14: „Da gilt es denn, einen großen Berg in mir abzutragen: den Eigenwillen.“

¹¹² „Der allen sînen willen hât und sînen wunsch, der hât vröude; daz enhât nieman, dan des wille und gotes wille alzemâle einze ist. Die einunge gebe uns got.“