

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/71834>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

Elisabeth HENSE

DER HEIMLICHE EINGANG

HANDSCHRIFT BRÜSSEL, KB, 3067-3073, FOL. 2R-9V¹

SUMMARY – The topic of this article is *The Secret Entrance* (MS Brussels, KB, 3067-3073, fol. 2r-9v), a pseudo-Eckhardian Flemish text dating from the early 14th century. With reference to our in-depth study of this text, I summarize the most important findings that deal with the transformation of Eckhart's thought in the context of spiritual Brabant. I show how the anonymous author succeeded in bringing the new and somehow dangerous Rhenish mysticism in an acceptable design within his own devotional circle. In addition, I provide the first German translation of fol. 8r-9v of the above-mentioned manuscript and an annotation of the central ideas of these folios.

Einer der interessantesten Texte, die ich in letzter Zeit bearbeitet habe, ist sicherlich das kurze Traktat, mit dem Handschrift Brüssel 3067-3073 beginnt. Es handelt sich um einige wenige Seiten (fol. 2r-9v) mittelniederländischer Mystik, die stark durchdrungen sind vom Werk des mittelhochdeutschen Meister Eckhart. Besonders bemerkenswert ist das Alter der Handschrift. Vermutlich stammt die Abschrift dieser Seiten aus dem zweiten Viertel des vierzehnten Jahrhunderts, ist also bereits kurz nach Eckhart's Tod entstanden. Immer wieder wurde dieses Fragment in der Literatur erwähnt, ohne dass es zu einer Herausgabe oder Übersetzung des Textes kam. Eine erste Übersetzung und Analyse habe ich nun zusammen mit Nel Kouwenhoven vorgelegt. In diesem Aufsatz möchte ich den Text kurz zusammenfassend präsentieren und den Schluss des Textes detaillierter betrachten.

¹ Siehe für eine Ausgabe des Textes sowie einen Kommentar zum Text: E. Hense & N. Kouwenhoven, *Waar de ziel haar naam verliest, Handschrift Brussel 3067-3073, fol. 2r-9v*, Leuven 2007.

Der Text

Die Handschrift 3067-3073² aus der Königlichen Bibliothek Brüssel ist ein Konvolut von zwölf von einander unabhängigen mittelniederländischen Texten. Die Teile I und IV wurden von derselben Hand geschrieben. Eine zeitlang waren sie als selbstständige Werke im Umlauf, bis sie mit drei anderen Teilen (Teile II, III und V) zusammengebunden wurden, in denen es u.a. um Predigten Eckharts, um das *Boescen der verclaringhe* von Ruusbroec und um *Seven manieren van minnen* von Beatrijs von Nazareth geht. Wer die Teile bündeln ließ, ist bis heute ungeklärt. Um 1400 gelangte der Band nach Rooklooster. Arnold Cortte, der Bibliothekar von Rooklooster, gab ihm den Titel *Quidam sermones* und brachte auf der letzten Seite einen Eigentumsvermerk seines Klosters an. Die definitive Bündelung der zwölf Konvolutteile geschah wahrscheinlich zwischen 1450 und 1500.

Der erste Teil der Handschrift stammt von einem anonymen Autor bzw. Kompilator und wird allgemein in drei Textfragmente eingeteilt: (1) *Sente Dyonisius sprekt dat god in hem selven si alle dinc* (f. 2r-9v), (2) *Dat ongeborne wesen en heeft en genen vorspronc* (f. 9v-13r), (3) Teile von Eckharts 60. Predigt: *In omnibus requiem quaesivi* (f. 13r-14r). Das kurze erste Fragment dieses ersten Teils der Handschrift ist Gegenstand dieses Aufsatzes. Inhaltlich greift das Fragment Gedankengut Eckharts auf und überträgt es auf kreative und souveräne Weise ins mittelniederländische Milieu. In diesem Milieu arbeitete um 1350 ein Kopist, der die einzig bewahrt gebliebene Handschrift des Ferguut erstellte (Hs. Leiden UB Ltk. 191, f.1-32). 1999 entdeckten H. Mulder und E. Kwakkel, dass er auch für den ersten und vierten Teil des Konvoluts Handschrift Brüssel 3067-3073 verantwortlich ist.³

Die Rheinländische Mystik in den Niederlanden

Auch wenn im Einzelnen nicht bekannt ist, wer die ersten Texte der rheinländischen Mystik in die Niederlande gebracht hat, so weiß man doch, dass es zwischen Brüssel einerseits und Köln, Straßburg und Basel andererseits im 14. Jahrhundert intensive Verbindungen gab. Es waren vor allem die Gottesfreunde,

² Vgl. für eine kurze Beschreibung dieser Handschrift: E. Kwakkel, *Die Dietsche boeke die ons toebehoeren: De kartuizers van Herne en de productie van Middelnederlandse handschriften in de regio Brussel (1350-1400)*, Leuven 2002, 227-233. R. Lievens, 'De spekulatieve Vv-Gedichten', in: E. Cockx-Indestege & F. Hendrickx, *Miscellanea Neerlandica: Opstellen voor Dr. J. Deschamps*, Leuven 1987, 71-75.

³ E. Kwakkel & H. Mulder, 'Quidam sermones: Mystiek proza van de Ferguut-kopiïst', in: *Tijdschrift voor Nederlandse Taal en Letterkunde* 117 (2001), 151-165, hier 153.

Laien um Rulman Merswin, Heinrich von Nördlingen und Johannes Tauler, die wichtige Mittelpersonen in diesem Netzwerk waren. Sie standen im Austausch mit Seelenverwandten in Brabant, wobei Ruusbroec ihr wichtigster Kontaktmann war.⁴

Vermutlich waren die Teile I und IV unserer Handschrift zeitweilig im Besitz von Personen, die zum Kreis der Gottesfreunde gehörten. Hierauf deutet zumindest die deutsche Hand hin, die am Rande von f. 10r und f. 50r einige Worte übersetzt hat. In Teil VIII wird übrigens dieselbe Hand angetroffen (f. 143r, 145r und 145v). Auf eine Verbindung von Teil I zu den Gottesfreunden weist darüber hinaus auch Codex 277 aus der Stiftbibliothek Einsiedeln hin, der in den Kreisen um Rulman Mersewin eine wichtige Rolle spielte und um 1345 datiert wird.⁵ Dieser Codex stimmt in Exzerpten mit dem ersten Fragment aus Teil I überein. F. Pfeiffer hat die Traktate 14 und 15 seines Eckhartbandes u.a. auf der Grundlage dieses Codex herausgegeben.⁶

Wie sich bei einer detaillierten Textanalyse des ersten Fragments aus Teil I ergibt, vermeidet der unbekannte Autor in seinem Text die riskanten Formulierungen Eckharts und alle Aussagen Eckharts, die verurteilt worden sind. Er scheut sich aber keinesfalls, die spekulativen Impulse aus dem Rheinland aufzugreifen. Angesichts der Verurteilung Eckharts und der kritischen Stimmen, die sich in den Niederlanden zu Eckhart erhoben hatten, ist deutlich, dass der Text sich in einem gewissen Spannungsfeld befindet. Doch darf man sicherlich nicht meinen, dass Eckharts niederländische Kritiker, zu denen Geert Grote, Gerard Zerbolt van Zutphen, Jan van Leeuwen und Ruusbroec gehörten, eine Verbreitung der Gedanken Eckharts hätten verhindern können.

Der Autor / Kompilator unseres kurzen Textfragments erscheint dem heutigen Leser als eine mystagogisch begabte Person, die es versteht, den Text für den eigenen Leserkreis so zu entfalten, dass das mystische Nichts und die geistliche Armut meditativ erfahrbar werden. Das Vokabular Eckharts und die Denkweise der Rheinländer werden dabei umsichtig und für den damaligen Leser attraktiv in den mittelniederländischen Rahmen hineingetragen. Insgesamt bekommt der Text auf diese Weise eine Aussagekraft, die von Eckhart inspiriert wurde, aber gleichzeitig den literarischen Geschmack der mittelniederländischen Kreise mitberücksichtigt. Nicht immer ist der Text eindeutig. Um den Text verstehen zu können, war ein genauer Vergleich mit Codex 277 aus der Stiftbibliothek Einsiedeln und der Handschrift Berlin 1084, f. 33r-36v notwendig. Letztere

⁴ Kwakkel & Mulder, 'Quidam sermones', 158; W. Scheepsma, *De Limburgse sermoenen: De oudste preken in het Nederlands*, Amsterdam 2005, 301-304.

⁵ Vgl. Kwakkel & Mulder, 'Quidam sermones', 159; F. Gooday, 'Eine bisher unbekannte Hade-wijch-Übersetzung', in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 102 (1973), 236-238.

⁶ F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhundert. II. Meister Eckhart*, Leipzig 1857.

bietet ungefähr dieselbe Redaktion der Pseudo-Eckhart-Kompilation wie unser Manuskript, ist jedoch wesentlich jünger, nämlich vermutlich aus dem letzten Viertel des fünfzehnten Jahrhunderts.

Zusammenfassung des Inhalts (2r-8r)

Der Text beginnt mit zwei kurzen Zitaten von Pseudo-Dionysius Areopagita: Einerseits ist Gott alles und andererseits ist Gott nichts. Wie dieses Paradox zu verstehen ist, wird in der nun folgenden Betrachtung dargelegt: Gott trägt das Bild all dessen in sich, was geschaffen wurde, und gleichzeitig trägt er sich selbst in einem Nichts. Das Nichts Gottes, das Nichts der Dinge und das Nichts der Seele werden überdacht und dem Leser öffnet sich allmählich der Blick auf eine ursprüngliche Einheit von Schöpfer und Geschöpf jenseits der Geschaffenheit. Da ist von Ewigkeit her ein transzendentes Nichts, in dem die Seele des mystischen Menschen ein gottgeintes Leben genießt.

Ein weiteres Dionysius-Zitat liefert nun den Stoff für die nächste Meditation: Das Voraussein der Gottheit, der die Seele niemals schnell genug nachzueilen kann. Das Hohelied aus dem Alten Testament klingt an, die Stelle, wo der Geliebte vorausseilt und die Braut nicht rasch genug folgen kann, so dass sie umherirrt und ihn suchen muss (Hld 5:6). Die Gedanken kreisen anschließend um den Unterschied zwischen Gottheit und Gott und um den Adel der Seele, also die Spitze der Seele, mit der die Seele in die Gottheit hineinragt. Und wiederum bewegt sich die Meditation dann in Richtung genüssliches, seliges Verweilen der menschlichen Seele in der Gottheit. Wie den Fischen das Wasser, den Vögeln die Luft und den Tieren die Erde zum Lebensraum gegeben ist, so hat die Seele die Gottheit, um in ihr wahre Freude zu finden.

In einer dritten Meditation setzt der Autor Zitate von Dionysius, Augustinus und Origenes zu einander in Beziehung und greift einige Bilder auf, die die Einheit von Gott und Seele umspielen: das Auge im Auge, das Ohr im Ohr, das Licht im Licht. Der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt fällt weg und die Seele kann deshalb nichts mehr erkennen und verstehen. Sie ist nämlich verschlungen in einer Einheit, von der nichts mehr ausgesagt werden kann.

Pseudo-Dionysius schrieb bereits, dass man Gott nur im Nicht-Kennen kennen kann. Alles, was die Seele erkennt, ist letztlich nicht gleichzusetzen mit Gott, der immer noch höher oder größer ist. Nur wenn die Seele sich in die Einfachheit jenseits aller Dinge stürzt, in das Nicht-Kennen, gelangt sie zur Gotteserkenntnis. Dabei wird der Mensch von Christus geführt, der den Weg zum Vater weist. Christus ist das Wort, das der Vater zur Seele spricht und zugleich auch das Wort, in dem die Seele dem Vater antwortet. Christus wird so zu einem Weg, der in die Gottheit hineinführt, die, wie Dionysius sagt, alle Dinge umfasst.

Wie nun die Gottheit einerseits und die drei göttlichen Personen andererseits zu verstehen sind, wird in einer folgenden Meditation betrachtet. Die drei Personen offenbaren die Gottheit indirekt, die selbst nicht erfasst werden kann. Die Gottheit ist wie das Licht der Sonne, in das man nicht schauen kann. Nur indirekt, z.B. durch den Widerschein der Sonne auf dem Mond oder den Sternen, erkennt man die Sonne. So erkennt die Seele auch nur indirekt durch die drei Personen die Gottheit. Und die Seele folgt den Personen und gelangt in Unwissenheit bis in die Gottheit.

Wie Pseudo-Dionysius sagt, ist dies ein Sterben in Gott hinein und damit ein Hinübergehen zum höchsten, zum erhabensten Leben. Hier herrscht Unveränderlichkeit im Gegensatz zur Veränderlichkeit der Formen und der Materie. Die Seele kann hier selig ruhen, weil sie zurückgekehrt ist in ihre erste Form, die Christus ist.

Der heimliche Eingang (8r-9v)

Das letzte Textfragment ist besonders eindrücklich, vor allem auch der Schluss, der übrigens keine Parallele hat, weder in der Handschrift Berlin 1084, f. 33r-36v noch im Codex 277 aus der Stiftbibliothek Einsiedeln. Ich präsentiere den Text hier ungekürzt in deutscher Übersetzung. Anschließend gebe ich einen Kommentar zu seinem Inhalt, wobei vor allem die Quellen (Pseudo-Dionysius und Eckhart) behandelt werden.

Im nackten Wesen der Gottheit, über die Personen und die Kräfte hinaus, können die Kräfte dem Wesen nicht nachfolgen, sondern werden am Rückschlag in der Dreieinigkeit reflektiert. Da verliert die Liebe ihren Namen und alle Dinge im Nichts der Gottheit. Dadurch ist die Seele in ihrem Nichts im Nichts der Gottheit. Darin hat der Vater seine Vollkommenheit und die drei Personen ihre Einheit. Der Vater gibt allen Geschöpfen in ihrem Geschöpfsein Vollkommenheit. Und die Seele fließt in ihrem Nichts und im Nichts der Gottheit durch alle Dinge, aber berührt sie nicht in ihrem Wesen. Hierzu sagt Sankt Dionysius, dass die Seele in ihrem Nichts-Sein nicht vom Nichts-Sein der Gottheit berührt wird und auch selbst in der Gottheit nichts berührt. Da ist eine solche Feinfügigkeit, dass sie in eine Gleichheit zusammenfließen, in ein Licht. Sankt Dionysius sagt: Die Gottheit ist zunichte geworden. Damit meint er, dass die Seele mit ihren Kräften die Gottheit nicht begreifen kann. O, wie gut ist es für den Geist, der aus sich selbst in das reiche nackte Erkennen aufgenommen ist. Dies ist denjenigen, die nicht von sich selbst entblößt sind, unbekannt. Soll die Seele nackt sein, so muss sie sich abwenden von allen Formen und Bildern, die ihr offenbart wurden, keines davon soll sie festhalten, denn die göttliche Natur ist weder Bild noch Form, die sie verstehen kann. Wenn die Seele sich dann abwendet von allem, das ihr offenbart wurde zu dem Einen hin, der da oben ist – dies bedeutet Abgeschieden-Sein von

Bildern und von Formen –, dann empfängt sie Gleichheit mit der formlosen Form, der Natur Gottes. Formen dieser Art werden in Geschöpfen in diesem Leben nicht offenbart. Dies ist der heimliche Eingang in die Natur Gottes, den die Seele in Gleichheit hat, denn wenn die Seele mit nichts Gleichheit hat, so dass sie zaudert, dann ist sie bereit, um in die Gleichheit Gottes einzugehen. Das kann niemand erreichen, es sei denn er ist von aller gleichen Materie entblößt. O, wie sehr hindern sich diejenigen am heimlichen Eingang, die so leicht an irgendwelchen Dingen hängen bleiben. Hier erkenne ich mich selbst auch als arm. Hierzu ermahnt uns Sankt Dionysius. Zu einem seiner Schüler sagt er: Willst du zur Erkenntnis des verborgenen Geheimnisses Gottes gelangen, so musst du über alles hinausgehen, das dich an einer klaren Aufmerksamkeit hindert. Denn wenn die nackte Seele mit ihrer nackten Aufmerksamkeit, die dann von einem göttlichen Licht erleuchtet ist, etwas von Gott empfängt, so erkennt sie sich selbst. Wenn sie dann erkennt, wie sie ihm zuneigt und wie sie ihm angehört und wie sie beide eins sind – auch wenn ihr Leib ihr dann weh täte – so würde sie doch ganz beständig dort bleiben. O, die erhabene Erkenntnis, die die Seele vom verborgenen Geheimnis Gottes hat, kommt hierher. Ijob sagt: Im Schrecken der nächtlichen Vision kommt er und flüstert in die Ohren der Menschen. Was mag der Schrecken bedeuten? Das ist das Schaudern in dieser Erkenntnis, über die hier geschrieben wird. Die nächtliche Vision ist die Offenbarung der geheimen Wahrheit. Das Flüstern ist das verflossene Hineinneigen zum Einssein, wo das erkannt werdende Erkennen und das Erkennen eins sind. Dass wir da auch mit ihm vereinigt werden, dazu helfe uns der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Amen.

Kommentar (8r-9v)

Pseudo-Dionysius Areopagita. Dieses letzte Textfragment zitiert und bespricht verschiedene Gedanken des Areopagiten. Zunächst geht es um die Frage der Berührung zwischen der Gottheit und den Dingen. In all seinen Werken spricht Dionysius davon, dass die Gottheit jenseits aller Namen ist, unsagbar im unzugänglichen Dunkel verborgen, mit nichts zu vergleichen. Und obwohl alle Dinge teilhaben an dieser einen Gottheit, die die Ursache aller Dinge ist, gibt es doch keine Berührung mit der Gottheit noch eine andere Form der Vermischung mit ihr: 'Es gibt weder eine Berührung der allursächlichen Gottheit noch irgendeine andere vermischte Gemeinschaft mit den Anteilnehmenden'.⁷ Die Körperlichkeit und Geschaffenheit der Dinge machen eine solche Berührung unmöglich.

Nur durch Ekstase kann die Seele eins werden mit der Gottheit 'nicht uns gemäß, sondern indem wir selbst ganz und gar aus uns selbst vollständig

⁷ *De divinis nominibus* 2,5. Für eine deutsche Übersetzung siehe Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes* (eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Beate Regina Suchla), Stuttgart 1988.

heraustreten und ganz in Gott eingehen'.⁸ Diese Ekstase ist kein emotionaler Zustand, sondern das Loslassen des geschöpflichen Erkennens, Wollens und Habens. Das Geschöpf erkennt und will und hat allerlei Dinge und bestätigt damit implizit oder explizit das eigene Ich als etwas, das in sich selbst da ist. Dies aufzugeben und ganz loszulassen ist notwendig für die mystische Einswerdung. Der Ich-Moment des Erkennens, Wollens und Habens muss ausgetilgt werden, um in der Ekstase hinüber zu springen in die Gottheit. Eben diesen Gedanken von Pseudo-Dionysius greift der Text auf. Das Ich wird ohnmächtig und so offenbart sich der Adel der Seele: ihr göttliches Wesen.

Wie einst Pseudo-Dionysius Timotheus⁹ anspornte, um sich unablässig der Kontemplation hinzugeben, so will auch dieser Text den Leser, der nun ans Ende der Meditation gelangt ist, dazu anspornen, wieder von vorn zu beginnen. Er tut das mit den Worten, die Pseudo-Dionysius Areopagita zu Beginn seines Werkes *De mystica theologia* an Timotheus richtet:

Du aber, lieber Timotheus, lass nicht ab, Dich den geheimnisvollen Betrachtungen hinzugeben. Den Sinneswahrnehmungen gib auf diese Weise ebenso den Abschied wie den Regungen deines Verstandes, was die Sinne empfinden, dem [entsage] ebenso wie dem, was das Denken erfasst, dem Nichtseienden ebenso wie dem Seienden. Stattdessen spanne dich auf nicht-erkenntnismäßigem Weg, soweit es irgend möglich ist, zur Einigung mit demjenigen hinauf, der alles Sein und Erkennen übersteigt. Denn nur wenn Du Dich bedingungslos und uneingeschränkt Deiner selbst wie der Dinge entäußerst, wirst du in Reinheit zum überseienden Strahl des göttlichen Dunkels empor getragen, alles loslassend und von allem losgelöst.¹⁰

So schließt sich der Kreis: Der Leser gelangt an das Ende des Textes, aber ihm wird sogleich klar, dass er mit dem Lesen wieder von vorn beginnen muss. Die Kontemplation erreicht ihr Ziel nämlich nie definitiv. Auf einer tieferen Ebene kann der Prozess der Loslösung von sich selbst und von den Dingen immer weiter gehen. Der Strahl der göttlichen Dunkelheit lässt sich nicht festhalten, sondern immer nur in der Bewegung der Kontemplation momenthaft genießen.

Meister Eckhart. Das Textfragment ist in Inhalt und Terminologie vor allem von Meister Eckhart geprägt. Meister Eckhart hat sein Nachdenken über die mystische Ekstase in all ihren Aspekten nirgends so klar und deutlich zusammenge-

⁸ *De divinis nominibus* 7,1. Zitiert nach Suchla.

⁹ Pseudo-Dionysius spricht als fingierten Adressaten Timotheus an, den Begleiter von Paulus (siehe Apostelgeschichte 16:1) und Empfänger zweier Briefe des Paulus (1 Timotheus und 2 Timotheus).

¹⁰ *De mystica theologia* 1. Zitiert nach: Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die mystische Theologie und Briefe* (eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Adolf Martin Ritter), Stuttgart 1994.

fasst wie in seinem Traktat *Von abegescheidenheit*. Hier beschreibt Eckhart die Abgeschiedenheit als höchste Tugend. Sie ist die Spitze einer Bewegung, in der der Mensch sich immer mehr entblößt, in der er demütig wird, das Vergängliche hinter sich lässt und im Innersten seiner Seele zu Gott geht. Mehr noch als die Liebe, die Demut und die Barmherzigkeit kann die Abgeschiedenheit den Menschen eins machen mit Gott. Liebe, Demut und Barmherzigkeit binden den Menschen immer noch an das Geschöpf, nur die Abgeschiedenheit löst das Erkennen, Wollen und Haben des Menschen ganz von allen Dingen und führt die Seele zu einer umfassenden geistlichen Armut. 'Die Seele, die Gott finden soll, die muss alle Kreaturen überhüpfen und überspringen',¹¹ um in Abgeschiedenheit empfänglich zu werden für Gott. Die Abgeschiedenheit ist der Ort, an dem die Seele Gott begegnen kann, weil ihr Intellekt hier frei und ledig und zunichte geworden ist. Wenn die Seele sich von allem abscheidet, empfängt sie Gott in allen Dingen. Dies ist möglich, weil der Mensch in der Abgeschiedenheit nichts ist und darin die Fülle des Seins unmittelbar von Gott empfängt. Er wird dann 'wie da er noch nicht war'.¹² In der Abgeschiedenheit ist er vollkommen eins mit sich selbst und begegnet darin der Einheit mit Gott. Alle Stufen- und Wegschemata, die die christliche Mystik kennt, fallen bei Eckhart weg. Denn wenn jemand radikal arm, abgeschieden und wesentlich ist, wird die Frage nach einer bestimmten Weise der Annäherung an Gott und der Vereinigung mit ihm überflüssig. Gott lässt sich nämlich gerade in der Weg- und Weiselosigkeit finden. Darum benutzt Eckhart z.B. das klassische Schema der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung nicht. Er spricht nur vom Durchbruch in die Weiselosigkeit, in der Gott selbst dem Menschen seine Weise zu erkennen gibt.

Die menschlichen Kräfte richten sich natürlicherweise immer auf ein Objekt (in der Terminologie Eckharts wird dieses Ausgehen zu einem Objekt *úzslac* genannt) und kehren dann zu sich selbst zurück (diese Rückkehr zu sich selbst heißt bei Eckhart *widerslac*, hier übersetzt mit Rückschlag).¹³ So können die Kräfte auch zu ihrem göttlichen Objekt ausgehen, der göttlichen Dreieinigkeit, und kehren anschließend zu sich selbst zurück. In die Gottheit durchbrechen können sie jedoch nicht, denn sie erleiden an ihrem Objekt einen 'Rückschlag'. Sie reflektieren sozusagen an ihrem Objekt, der Seelengrund ist den Kräften der Seele grundsätzlich unzugänglich.¹⁴ Durchbrechen in die Gottheit kann nur die namenlose Seele.

¹¹ Meister Eckhart, 'Modicum et iam non videbitis me', in: *Werke II* (Hg. Nikolaus Largier), Frankfurt 1993, 45.

¹² Vgl. Meister Eckhart, 'Intravit Jesus in quoddam castellum', in: *Werke I* (Hg. Nikolaus Largier), Frankfurt 1993, 25.

¹³ Vgl. Meister Eckhart, *Werke II*, 786ff. Eckhart folgt hier Thomas von Aquin, *De veritate* q.2 a.2 ad 2.

¹⁴ Vgl. Meister Eckhart, *Werke I*, 765.

Eckhart vergleicht den Menschen mit einer Nuss: die Schale der Nuss ist die Geschöpflichkeit des Menschen und der Kern der Nuss ist der ungeschaffene göttliche Grund des Menschen. Wegen der Schale, die den Menschen umschließt, kann er Gott nicht berühren. Erst wenn die Schale zerbricht, kommt der Mensch zu Gott:

Alle Kreaturen berühren Gott nicht nach ihrer Geschaffenheit, und was geschaffen ist, muss aufgebrochen werden, soll das Gute herauskommen. Die Schale muss entzwei sein, soll der Kern herauskommen.¹⁵

Die Schale des Menschen wird aufgebrochen, wenn der Mensch die Selbstmanifestation seiner Geschöpflichkeit loslässt. Dann zeigt sich der Kern. Der Kern des Menschen ist dasselbe, was Eckhart an anderer Stelle als Seelenfunke, als Bürglein in der Seele oder als Hut des Geistes bezeichnet.¹⁶ Dieser Kern ist und bleibt göttlich und kann nicht mit dem Geschöpf vermischt werden:

Es gibt aber etwas, das über dem geschaffenen Sein der Seele ist und an das kein Geschaffensein, das ja nichts ist, rührt: selbst der Engel hat es nicht, der doch ein reines Sein hat, das lauter und weit ist; selbst das rührt nicht daran. Es ist göttlicher Art verwandt, es ist in sich selbst eins, es hat mit nichts etwas gemein. Hierüber geraten manche großen Pfaffen ins Hinken. Es ist eine Fremde und eine Wüste und ist mehr namenlos, als dass es einen Namen habe, und ist mehr unerkannt, als dass es erkannt wäre.¹⁷

Dieser Kern ist immer abgeschieden von allem Erschaffenen ebenso wie die Gottheit abgeschieden ist. Dieser Kern berührt weder Zeit noch Fleisch.¹⁸ Wenn dieser Kern in die Gottheit zurückfließt, dann gibt es dabei keinerlei Berührung: die Seele wird weder von den Geschöpfen berührt noch berührt sie selbst etwas. Es gibt dann nur die abgeschiedene Gottheit.

Genau diesen Gedanken ruft unser Fragment hier wach: die Seele ist so abgeschieden, dass nichts anderes zu ihr gelangen kann als die abgeschiedene Gottheit. Nur die Gottheit ist so unsagbar zart und fein, dass sie sich zum Nichts der Seele fügen kann. Dies erklärt Eckhart in seinem Traktat *Von abegescheidenheit*:

Nun aber ist die Abgeschiedenheit dem Nichts so nahe, dass nichts so fein (subtil) ist, dass es sich in der Abgeschiedenheit halten könnte, als Gott allein. [Nur] der ist so einfaltig und so feinfügig [mittelhochdeutsch: kleinfüege], das er sich an dem abgeschiedenen Herzen wohl halten kann. Daher ist Abgeschiedenheit für nichts empfänglich als für Gott.¹⁹

¹⁵ Meister Eckhart, 'Vidi supra montem Sion', in: *Werke I*, 153.

¹⁶ 'Intravit Jesus in quoddam castellum', 33.

¹⁷ Meister Eckhart, 'Ego elegi vos de mundo', in: *Werke I*, 323.

¹⁸ 'Intravit Jesus in quoddam castellum', 29.

¹⁹ Meister Eckhart, 'Traktat 3 (Von Abegescheidenheit)', in: *Werke II*, 436.

Auch unser Fragment betont, dass die Seele völlig unberührbar geworden ist und auch selbst nichts mehr berührt. Sie ist also bis zum Äußersten gegangen und ganz und gar im inneren Raum der Gottheit verschlungen. Hier kann nur noch Gott selbst in seiner Feinfügigkeit zur Seele kommen. Der mittelhochdeutsche Ausdruck *kleinfüege* (feinfügig) wird nahezu unverändert ins Mittelniederländische hinein genommen, scheint allerdings in unserer Handschrift nicht richtig verstanden zu sein, die von *kleine volgen* spricht.

Im inneren Raum der Gottheit verliert die Seele ihren Namen. Sie gelangt hier in ein Etwas, das 'von allen Namen frei [ist] und aller Formen bloß, ganz ledig und frei, wie Gott ledig und frei ist in sich selbst.'²⁰ Die Seele lebt dann nicht mehr in der Zeit, sondern hat bereits einen Vorgeschmack von der Ewigkeit.

Wo sie aber ein Bild Gottes und namlos ist wie Gott, da befällt sie keine Erneuerung, sondern einzig Ewigkeit, wie Gott.²¹

Was bereits zuvor von Gott gesagt wurde, nämlich dass er vollkommen Nichts ist (fol. 5r), kann jetzt auch von der Seele gesagt werden: 'Und wenn die Seele dazu kommt, so verliert sie ihren Namen, und Gott zieht sie in sich, so dass sie an sich selbst zunichte wird'.²² Gott und Mensch verschmelzen in ihrem Nichts zu einer Einheit. Über diese äußerste Position des mystischen Menschen kann nichts mehr gesagt werden. Darum ist es auch logisch, dass der Text mit der namenlosen Seele endet. Diese ist nun für die Welt gestorben und lebt jetzt mehr als je zuvor in Gott. Das Nichts der Gottheit und das Nichts der Seele fließen nun in einem Licht zusammen: hier ist die Seele also ganz in das dunkle Licht der Gottheit überformt. Wir finden übrigens auch bei Ruusbroec den Gedanken, dass die Seele (bzw. die Lebenslinie der Seele) am Ende ihres mystischen Wegs ihren Namen verliert:

Und dies ist die einfaltige Seligkeit, das göttliche Wesen und unser Überwesen, über allen Verstand und ohne Verstand. Wenn wir dies erfahren wollen, muss unser Geist über unsere Geschöpflichkeit hinaus dorthin erhoben werden, in den ewigen Punkt, in dem all unsere Linien beginnen und enden. Und in dem Punkt verlieren sie ihren Namen und jeden Unterschied, und sind eins mit dem Punkt, und dasselbe Eine, das der Punkt ist.²³

Eckhart verbindet sein Denken über die namenlose Seele mit dem Bild vom heimlichen Eingang in Gott:

²⁰ 'Intravit Jesus in quoddam castellum', 35.

²¹ Meister Eckhart, 'Renovamini spiritu mentis vestrae', in: *Werke II*, 191.

²² 'Traktat 3', 453-455.

²³ Jan van Ruusbroec, *Vanden seven sloten (Opera omnia 2; Hg. G. de Baere)*, Tielt /Leiden 1981, 850-856.

Und wenn die Seele dazu kommt, so verliert sie ihren Namen, und Gott zieht sie in sich, so dass sie an sich selbst zunichte wird [...] Dahin bringt den Menschen nichts als lautere Abgeschiedenheit. Hierzu können wir auch das Wort heranziehen, das Augustinus²⁴ spricht: ‚Die Seele hat einen heimlichen Eingang in die göttliche Natur, wo ihr alle Dinge zunichte werden.‘ Dieser Eingang ist auf Erden nichts als lautere Abgeschiedenheit.²⁵

In dieser Abgeschiedenheit wird das ‚Erkennen erkenntnislos‘, die ‚Liebe liebeelos‘ und das ‚Licht finster‘.²⁶ Damit drückt Eckhart aus, dass die Aktivität der Seele in der Abgeschiedenheit in Passivität umschlägt. Die Seele überlässt Gott nun alles. Sie selbst hat dann keine Erkenntnis, Liebe und kein Licht mehr, doch Gott ist in ihr und wirkt in ihr so, wie er in sich selbst wirkt.

Ganz am Ende des Textes fallen zwei Bibelzitate auf, die die mystische Bewegung des ganzen Textes zu evaluieren scheinen:

(1) Zunächst wird an Ijob 4:12 V referiert: ‚Ein Wort drang heimlich zu mir hin und mein Ohr fing während der Schrecken der nächtlichen Visionen dessen Flüstern auf, als die Menschen vom Schlaf eingenommen waren‘. Drei Kernbegriffe dieses Zitates werden in unserem Text allegorisch gedeutet: der Schrecken steht für das Tremendum, die nächtliche Vision für die Offenbarung der heimlichen Wahrheit und das Flüstern steht für die weggeflossene Hinneigung zum Einssein. Dieser Vers aus dem Buche Ijob ist ein beliebter Vers der Mystiker, mit dem die heimliche Gotteserkenntnis in der mystischen Erfahrung erklärt wird. So gebraucht z. B. auch Johannes vom Kreuz diesen Vers, um die Begegnung mit dem erschreckenden und zugleich sehr zarten göttlichen Wesen auszudrücken.²⁷

Da dieser Vers am Ende der Meditation betrachtet wird, erkennt der Leser nun im Rückblick, was diese Meditation sein will: ein Flüstern von Gott her, das die Seele einerseits erschrecken lässt wegen dem Nicht-Wissen, Nicht-Kennen und Nicht-Verstehen der Gottheit, aber das die Seele andererseits auch dahinschmelzen lässt und wegfließen lässt in ihrem Hinneigen zum Einssein mit der herrlichen Gottheit. Auf unaussprechliche Weise will der Text die Begegnung des Lesers mit dem erschreckenden und zugleich zarten Gott fördern.

(2) Über die allegorische Deutung dieses Verses aus dem Buch Ijob gelangt der Text zu seinem letzten Höhepunkt, dem Einssein von Gott und Mensch, das in Anspielung auf 1 Kor 13:12 formuliert wird:

²⁴ Largier zufolge ist unklar, auf welche Stelle aus dem Werk des Augustinus Eckhart hier anspielt; siehe Largier 2, 814.

²⁵ ‚Traktat 3‘, 452-454.

²⁶ Meister Eckhart, *Werke II*, 454.

²⁷ Berühmt ist vor allem die Erklärung dieses Verses von Johannes vom Kreuz im Geistlichen Gesang. Siehe: *Cántico espiritual* (Fassung B) 13-14,17-20.

Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin.

Das erkannt werdende Erkennen und das Erkennen sind eins, wenn der Mensch Gott erkennt, so wie er selbst von Gott erkannt wird. Dieses Wort von Paulus wurde im Laufe der Jahrhunderte von zahllosen Mystikern zitiert. Dieses Wort ist eine der kürzesten und prägnantesten Zusammenfassungen der mystischen Erfahrung: dem Einssein des Seelenfünkchens mit der Gottheit.

Rückblick

Während die lateinischen Werke Eckharts nur wenig Verbreitung fanden, wurden seine deutschen Werke vielfältig abgeschrieben und auch umgeschrieben. Die große Anzahl deutscher Handschriften zeugt von dem Eindruck, den Eckhart mit seiner neuen Art zu denken hinterließ. Doch wurde dieses Denken von den verschiedenen Kopisten und Überarbeitern nicht immer korrekt wiedergegeben. Übrigens unterschied man im vierzehnten Jahrhundert oft nicht zwischen zeitgenössischen Quellen, die man zitierte, und dem eigenen Kommentar, mit dem man die abgeschriebenen Texte durchzog. Weil viele Abschriften und Übersetzungen verloren gegangen sind, ist es unmöglich, die vielen Fälschungen, Auslassungen, Interpolationen, Missverständnisse und absichtlichen Verbesserungen und Akzentverschiebungen im Einzelnen nachzuzeichnen.

Auch in unserem Text begegnet uns eine deutlich veränderte und ans niederländische Milieu angepasste Form des Eckhartschen Denkens. Unsere Studie gibt erstmals sehr detailliert Aufschluss darüber, welcher Platz Eckhart in den Kreisen der niederländischen Gottesfreunde zugewiesen wurde.