

Mystische Lebenslehre zwischen Kloster und Stadt

Meister Eckharts ›Reden der Unterweisung‹
und die spätmittelalterliche Lebenswirklichkeit

von Yoshiki Koda (Tokyo)

Ein Teil der Schwierigkeiten bei der Interpretation der Mystik Meister Eckharts liegt sicherlich in der Spannung zwischen den spirituellen Anliegen und den praktischen Aufgaben des Dominikaners begründet.* Er war Bettelmönch und wirkte als Prediger in der Öffentlichkeit. Er lebte unter dem apostolischen Prinzip der Armut und zugleich als Scholastiker in der wissenschaftlichen Gelehrtenwelt. Ihm war einerseits die strenge Schweigepflicht des Klosters auferlegt, andererseits sorgte er ständig mit seinen Predigten für das Seelenheil der Laien. Er benutzte die Sprache der gelehrten Biblexegese und redete zugleich in der Sprache des einfachen Volks; und er strebte danach, das Unaussprechliche zum Ausdruck zu bringen.¹ Diese widersprüchlichen Elemente stießen dort aufeinander, wo sich der Mysti-

* Die vorliegende Abhandlung ist der von der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz genehmigte Teildruck meiner Dissertation «Meister Eckhart in Erfurt. Studien zu den sozialen und gedanklichen Hintergründen der ›Reden der Unterscheidung‹», die im Wintersemester 1993/94 angenommen wurde. Die vollständige Dissertation ist in der Kantons- und Universitätsbibliothek Freiburg/Schweiz einzusehen. An dieser Stelle möchte ich meinen Lehrern, dem Erstgutachter Herrn Prof. Dr. Eckart Conrad Lutz und dem Zweitgutachter Herrn Prof. Dr. Ruedi Imbach, für Rat und Hilfe danken. Mein Dank gilt auch Herrn Prof. Dr. Walter Haug, der die Entstehung der Arbeit durch sachkundige wie kritische Ratschläge gefördert hat. Herrn Dr. Michael Bärmann, Frau lic. phil. Johanna Thali und Frau Christine Batten-schlag danke ich auch für die sprachliche Verfeinerung der Arbeit.

¹ Josef Quint, *Mystik und Sprache*, in: *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, hg. von Kurt Ruh, Darmstadt 1964, S. 113–151. Seine These, daß das Einswerden mit Gott jenseits aller analytischen Begriffssprache liegt, hat seit den sechziger Jahren die Richtung der sprachwissenschaftlichen Mystikforschung bestimmt.

ker mit der Gesellschaft auseinandersetzen mußte. Die Spannung in der Eckhartschen Mystik ist also auch durch seinen Umgang mit der damaligen Welt, mit der geschichtlichen Realität, bedingt. Die Kenntnis der historischen Hintergründe bildet deswegen eine wichtige Voraussetzung für das Verständnis seines Werks.

Seit den achtziger Jahren hat sich das Schwergewicht der Eckhartforschung allmählich auf die Untersuchung des historischen Umfelds der Mystik verlagert. Die Studien Winfried Trusens bedeuten in der Forschungsgeschichte insofern einen Wendepunkt, als er den Prozeß gegen Eckhart kirchenrechtlich untersucht und die rechtswissenschaftlichen Bedingungen seiner Verurteilung erklärt hat.² Die Forschungen Otto Langers zeigen, wie aktiv sich Eckhart in Straßburg in der Frauenseelsorge engagiert hat, die in seiner Zeit zu einer wichtigen sozialen Aufgabe geworden ist.³ Loris Sturlese konnte nachweisen, daß es in Köln Anhänger Eckharts gab, die nach dem Tod ihres Meisters seine Lehre studierten und sie vor dem Häresieverdacht verteidigen wollten.⁴

Während diese wertvollen Studien darüber Aufschluß geben, wie der Mystiker in seinen wichtigen Lebensstationen Straßburg, Köln und Avignon gewirkt hat, hat seine Erfurter Zeit nicht in ausreichendem Maße die Aufmerksamkeit der Forschung gefunden.⁵ Ich sehe die Gründe für diese Vernachlässigung zum einen in den Schwierigkeiten bei der Rekonstruktion der Kirchengeschichte von Erfurt – während die Urkunden des Rats

2 Winfried Trusen, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, Paderborn 1988.

3 Otto Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München 1987.

4 Loris Sturlese, *Die Kölner Eckhartisten. Das Studium generale der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts*, in: *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, hg. von Albert Zimmermann (*Miscellanea Mediaevalia* 20), Berlin/New York 1989, S. 192–211.

5 Der Beitrag zu diesem Thema im neuesten Band zur Erfurter Stadtgeschichte ist wegen seines Mangels an historischen Perspektiven leider unzureichend: Udo Kern, *Das besondere Profil des Mystikers Meister Eckhart*, in: *Erfurt 742–1992*, hg. von Ulman Weiß, Weimar 1992, S. 87–95. Auch Koch scheint es nicht gelungen zu sein, Eckharts Betätigung in Erfurt in ausreichendem Maße zu klären. In seiner *Eckhart-Biographie* legt er auf die Beschreibung dieser Zeit wenig Wert: Josef Koch, *Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts*, in: *Ders., Kleine Schriften*, Bd. 1, Rom 1973, S. 247–347, bes. S. 258ff.

erhalten sind, sind die Urkunden der Klöster in der Reformationszeit größtenteils verloren gegangen – und zum anderen in einer Geringschätzung der «Reden der Unterweisung» Eckharts. Dieses Erstlingswerk hat in der Forschungsgeschichte wenig Interesse gefunden, weil es wie eine Auslegung des klösterlichen Lebens aussieht und deshalb wenig spekulativen Wert zu haben scheint.⁶ Der Traktat wurde aber weniger zur Vertiefung der mystischen Spiritualität geschrieben, als zur praktischen Unterweisung der jungen Dominikaner. Das Werk ist daher tatsächlich von mystischen und pragmatischen Zügen durchdrungen. Eckhart äußert sich im 11. Kapitel zu seiner Intention so: *Waz sol den liuten diu lère oder daz lieht, dan daz sie es nützen? Sô sie sint in der vinsternisse oder diu in dem lidene sint, sô sol man daz lieht seben.*⁷

Die pragmatische Ausrichtung des Traktats hängt mit der geschichtlichen Situation des Erfurter Dominikanerkonvents zusammen. Da Eckhart an mehreren Stellen auf das Problem des Lebens der Dominikaner in der städtischen Welt eingeht, kann man den Stellenwert des Traktats erst dann beurteilen, wenn man auch dem sozialen Denken Eckharts Rechnung trägt.⁸ Im einleitenden Abschnitt der vorliegenden Arbeit wird deshalb die Stadt- und Ordensgeschichte von Erfurt behandelt, um den Erfahrungshorizont des Mystikers zu veranschaulichen. Anschließend werde ich die «Reden» vorstellen und diejenigen Elemente des Traktats herausarbeiten, die mit der Bedeutung der Bettelorden für die Seelsorge in den spätmittelal-

6 Josef Bernhart z.B. hat den Traktat als «pastorierende Mystik» bezeichnet: *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, München 1922, S. 174. Dieses Vorurteil geht auf das Mystikbuch Wilhelm Pregers zurück; danach ist der Ideenkreis der «Reden» noch sehr begrenzt, und die ethischen Fragen sind in ihnen noch nicht von mystischer Spekulation getragen: Wilhelm Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*. Nach den Quellen unters. und dargest. (Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1874), Teil 1, Aalen 1962, S. 310. Steer weist dagegen darauf hin, daß Eckhart, von der passionstheologischen Tradition Bernhards von Clairvaux Abstand nehmend, gerade in den «Reden» die christologisch ausgerichtete Lehre der Gelassenheit begründet hat: Georg Steer, *Die Passion Christi bei den deutschen Bettelorden im 13. Jahrhundert*. David von Augsburg, «Baumgarten geistlicher Herzen», Hugo Ripelin von Straßburg, Meister Eckharts «Reden der Unterweisung», in: *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, hg. von Walter Haug und Burghart Wachinger, Tübingen 1993, S. 52–75.

7 DW V (Anm. 28), S. 230, 5ff. Dieser Satz ist eine Paraphrase des biblischen Satzes, daß man sein Licht nicht unter den Scheffel stellen soll; vgl. Mt 5, 15.

8 Von den 23 Reden haben 14 Reden die Seelsorge bei Laien zum Thema.

terlichen Städten zusammenhängen. Mein Ziel ist es aber nicht, unmittelbare Bezugnahmen des Textes auf die Zeitgeschichte zu unterstellen oder gar den Traktat als politische Schrift zu lesen, sondern vor dem Hintergrund der Erfurter Lebenswirklichkeit das historische Substrat dieser Schrift Eckharts aufzudecken.

Erfurt im 13. Jahrhundert – der Erfahrungshorizont Eckharts

Auflehnung gegen den Stadtherrn

Meister Eckharts Aufenthalt in Erfurt (ca. 1294–1302 und ca. 1303–1311) fällt gerade in einen wichtigen Abschnitt der städtischen Geschichte. Der von seiner günstigen Lage bestimmte wirtschaftliche Aufschwung ließ Erfurt seit dem 12. Jahrhundert auch zum wichtigsten politischen Zentrum Thüringens werden.⁹ Für den Stadtherrn, den Mainzer Erzbischof, war der Reichtum der weit entfernten Stadt um so wichtiger, als das Bistum seit langem unter Finanznot litt. Die Erzbischöfe versuchten daher, ihre Herrschaftsrechte zu wahren, so z.B. die Gerichtsbarkeit, Freizinsen, die Münze sowie die Besetzung des Schultheißen- und Marktmeisteramtes der Stadt. In der Stadt hingegen wuchs der Anspruch auf Selbstverwaltung, so daß es seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts zwischen den Erzbischöfen von Mainz und dem Rat immer wieder zu Streitigkeiten kam. So erwarben die Erfurter Bürger 1234 von Friedrich II. einen kaiserlichen Schutzbrief¹⁰ und stellten sich auch in den nächsten Jahren auf die Seite des Staufers. Nachdem um die Mitte des 13. Jahrhunderts ein weitgehend unabhängiger kaufmännisch-patrizisch geprägter Rat gegründet worden war, verlangten 1283 die organisierten Zünfte die Beteiligung an der Selbstverwaltung.¹¹ Mit dieser

9 Zur topographischen Lage Erfurts siehe Sönke Lorenz, *Studium Generale Erfordense. Zum Erfurter Schulleben im 13. und 14. Jahrhundert* (Monographien zur Geschichte der Mittelalters 34), Stuttgart 1989, S. 2f.

10 Urkundenbuch der Stadt Erfurt, Teil 1, bearb. von Carl Beyer (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 23), Halle 1889 [künftig: UB Stadt], Nr. 112.

11 [Aetitia] Boehm, Erfurt, in: *LexMa* 3 (1986), Sp. 2131–2138; Der Zunftzwang hat sich in den 60er Jahren des 13. Jahrhunderts herausgebildet. Siehe UB Stadt 1, Nr. 185; Theodor Neubauer, *Wirtschaftsleben im mittelalterlichen Erfurt*, in: *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 12 (1914), S. 521 bis 548, hier: 531ff. Auch das um 1280 verfaßte «Carmen satiricum» des Nikolaus von Bibra berichtet, wie zahlreich in Erfurt die Handwerkerschaft war: Siehe

kommunalen Bewegung konfrontiert und in ständiger Geldnot mußten die Erzbischöfe ein Recht nach dem anderen an den Rat verpfänden, so daß ihre Herrschaft über die Stadt im 14. Jahrhundert immer weiter ausgehöhlt wurde.¹²

Die wirksamste Waffe des Erzbischofs in diesen Auseinandersetzungen war das Interdikt, über das er den Stadtgeistlichen verbot, die kirchliche Seelsorge auszuüben, Gottesdienste abzuhalten, die Beichte abzunehmen oder Tote zu bestatten.¹³ Der kirchliche Bann führte aber nicht nur zur Verfeindung zwischen den Hoheitsträgern und den Exkommunizierten, sondern auch zur Beeinträchtigung der sozialen Ordnung überhaupt. Das Interdikt zwang die Stadtbewohner – Welt- und Regularklerus, Bürger und Stadtadel – zu dieser politischen Maßnahme Stellung zu nehmen. Unterschiedliche Reaktionen auf das Interdikt hatten notwendigerweise Spaltungen, Parteiungen und Feindschaften, also die Gefährdung der noch neuen städtischen Sozial- und Rechtsordnung zur Folge. Seit den sechziger Jahren des 13. Jahrhunderts wurde über die Stadt immer wieder das Interdikt verhängt. Die kirchlichen Bestrafungen mittels Interdikt gingen aber seit den achtziger Jahren zurück; Erzbischof Gerhard II. (1289–1305) setzte seine Rechte dann auf dem Verhandlungsweg durch.

Die Amtszeit Gerhards überschneidet sich größtenteils mit dem Aufenthalt Eckharts in Erfurt. Sofort nach seinem Amtsantritt begann der tatkräftige Erzbischof, sich um die katastrophale Finanzlage des Erzbistums zu kümmern. Ein am 24. November 1289 ausgestelltes Dekret des Erzbischofs zeigt die Grundlinien seiner Diözesanpolitik, darunter das Bemühen um die Beilegung der Streitigkeiten mit der Stadt Erfurt, von der er Finanzhilfe erwartete.¹⁴ Beide Parteien gelangten tatsächlich zu einer *concordia unionis* und erkannten darin an, daß die Schuld auf beiden Seiten lag.¹⁵ Sie vereinbarten, daß der Erzbischof wegen hoher Verschuldung (*propter necessitates urgentes gravia onera debitorum nostrorum*) dem Rat die Münzstätte, das Marktmeisteramt und das Schultheißenamt auf sechs Jahre ver-

Nicolai de Bibera *Carmen satiricum*, ed. Theobald Fischer, in: *Erfurter Denkmäler* (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 1.2), Halle 1870, S. 1–176, hier: V. 1500–1834.

12 Lorenz, *Studium Generale* (Anm. 9), S. 6.

13 Vgl. grundsätzlich G[eorg] May, *Interdikt*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 16 (1987), S. 221–226.

14 UB Stadt 1, Nr. 392.

15 Ernst Vogt, *Regesten der Erzbischöfe von Mainz von 1289–1396*, Bd. 1 (1289 bis 1328), Leipzig 1913, Nr. 101; UB Stadt 1, Nr. 392.

pachte.¹⁶ Die schlechte Finanzlage des Mainzer Erzbistums scheint sich jedoch nicht gebessert zu haben. Gerhard verlängerte den Vertrag nämlich am 16. Oktober 1294 um weitere drei Jahre.¹⁷ Das Erzbistum verlor so trotz seines fortbestehenden Herrschaftsanspruchs durch die Verpachtung und Verpfändung auf Dauer diese wichtigen Rechte und damit den Einfluß auf die Stadt.

Gerhard versuchte auch mit Zustimmung des Papstes, die Kontrolle über die Geistlichen seines Mainzer Sprengels zu verstärken. Er machte dem Klerus Vorschriften für seine Lebensführung. Die Geistlichen durften z.B. kein gekräuselttes Haar (*Crulle*) tragen; sie durften außerhalb ihres Hauses und ihrer Kirche keine Kopfbedeckung (*Mitra*) tragen, es sei denn, wenn sie zu Pferde ausritten. Auch die Teilnahme an den Reigen und Gesängen der Laien auf Straßen und öffentlichen Plätzen war ihnen verboten.¹⁸ Diese Maßregeln zeigen, wie stark der Klerus von der städtischen Kultur und Lebensweise beeinflusst war. Gerhard warnt den Klerus zudem beharrlich davor, sich in die Geldwirtschaft verwickeln zu lassen. Am Ende des Dekrets zeigt sich der Erzbischof dazu bereit, über diejenigen die Exkommunikation zu verhängen, welche die Durchsetzung dieser Ordnung verhindern.

Die Bemühungen des Erzbischofs um die Reform des Klerus stießen bei den betroffenen Erfurter Geistlichen natürlich auf Ablehnung. Seine Eingriffe in das städtische religiöse Leben betrachteten sie als Verletzung ihres Selbstbestimmungsrechts. Sie waren schon zu eng in die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse in der Stadt eingebunden, um sich der Reform widerspruchslos anzuschließen. So besagt eine am 13. November 1294 ausgestellte Urkunde, daß der größte Teil der Erfurter Kirchen ge-

16 UB Stadt 1, Nr. 393.

17 UB Stadt 1, Nr. 436.

18 *Concilia Germaniae*, hg. von Johann Friedrich Schannat und Joseph Hartzheim (Nachdr. d. Ausg. Köln 1761), Aalen 1970, T. 4 (Concilia 1290–1400), S. 587ff.: *Item statuimus, firmiter precipientes, ne Clerici nutriant tortos crines, que vulgariter Crulle dicuntur. Nec Mitras extra domos et curias suas deferant, nisi in equis constituti fuerint ad eundem, vel equitandum parati. Et Choreis laicorum in plateis vel vicis se nequaquam immisceant, vel corizent.* Zu *Crulle* siehe Mittelhochdeutsches Wörterbuch, ausgearb. von Wilhelm Müller und Friedrich Zarncke. Mit Benutzung der Nachlasses von Georg Friedrich Benecke (Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1854–1866), Stuttgart 1990, Bd. 1, S. 889. Zu *Mitra* siehe Lorenz Diefenbach, *Glossarium Latino-Germanicum mediae et infimae aetatis* (Nachdr. d. Ausg. Frankfurt a.M. 1857), Darmstadt 1973, S. 364.

meinsam eine gegen Gerhard II. gerichtete Appellation unterstützt hat.¹⁹ Der Widerstand der bisher treuesten Anhänger des Erzbischofs, des Marien- und des Severistiftes, scheint den anderen Kirchen den Anstoß gegeben zu haben, sich ebenfalls gegen Gerhards Herrschaftsanspruch aufzulehnen. 1304 schloß dann auch das Severistift mit dem städtischen Rat einen Bündnisvertrag gegen den Stadtherrn.²⁰ Eckharts Aufenthalt fällt also in die Zeit, in der sich innerhalb des Erfurter Klerus (und über ihn hinaus) nach und nach eine anti-erzbischöfliche Allianz herausbildete.

Die Rolle der Dominikaner in Erfurt

Die Geschichte des Dominikanerordens war von Anfang an fest mit der seelsorgerischen Betreuung des Stadtbürgertums verbunden. Er neigte deshalb zu einem aktiven Engagement in der städtischen Politik. Im Gegensatz zu älteren Orden ließen sich die Dominikaner bevorzugt in der Stadtmitte nieder und fanden vor allem bei den neu aufsteigenden Gruppen innerhalb der Bürgerschaft Unterstützung. Diese materiellen Zuwendungen widersprechen zwar den Grundprinzipien des Bettelordens, strenger Armut und asketischem religiösem Leben. Man muß aber auch den kritischen und teilweise kämpferischen Charakter des Dominikanerordens berücksichtigen. Für sein sozial bewußtes Bemühen um die vom Weltklerus vernachlässigte Seelsorge, die Milderung der sozialen Spannungen zwischen Armen und Reichen und die Bekämpfung häretischer Tendenzen war diese Lebensform, die ›Symbiose‹ mit dem Stadtbürgertum, notwendig.

Die Mendikanten genossen schon in der letzten Hälfte des 13. Jahrhunderts bei den Stadtbürgern überall hohes Ansehen und waren in der städtischen Gesellschaft fest verwurzelt. Ihre enge Partnerschaft mit der Stadt war die wichtigste Voraussetzung für das schnelle Wachstum der Konvente. Das war bei den Erfurter Dominikanern nicht anders. 1228 (oder 1229) ließen sich hier vier Predigermönche aus Paris nieder. Der Orden fand dann gerade in den städtischen Führungsgruppen finanzielle Unterstützung. Im Totenbuch von 1279 wird ein mächtiger Ratsherr, Hugo Langer (*Hugo Longus*), als ›Vorsteher und Vormund‹ des Predigerordens genannt.²¹ Es ist für die Geschichte des Erfurter Dominikanerkonvents von

19 UB Stadt 1, Nr. 437.

20 UB Stadt 1, Nr. 511.

21 *Urkundenbuch der Erfurter Stifte und Klöster*, bearb. von Alfred Overmann (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und des Freistaates Anhalt. N.R. 5) Magdeburg 1926, [künftig: UB Stift], Teil 1 (706–1330), Nr. 502.

großer Bedeutung, daß er Unterstützer und Anhänger im Rat hatte. Hugo schied wohl spätestens 1298 aus dem Rat aus, wo dann sein gleichnamiger Sohn Hugo Langer d. J. (*Hugo Longus iunior*) seinen Platz einnahm. Bei jenem Hugo, der ab dem 27. März 1298 im Rat saß, muß es sich um diesen Sohn handeln,²² das heißt aber, daß der ältere Hugo in der Amtszeit Meister Eckharts starb oder sich zur Ruhe setzte.²³

Die stadtnahe Stellung des Ordens wird klar erkennbar, sobald man das Engagement der Bettelmönche während des Interdikts verfolgt. Der städtische Rat stellte am 11. August 1280 mit Magister Conradus, dem Erfurter Bürger Guntherus und *frater Conradus de Sulze ordinis Predicatorum in Erphordia* als Zeugen eine Urkunde aus.²⁴ Kein Wunder, daß keiner der vom Erzbischof delegierten Richter unter ihnen ist. Denn, wie die Reinhardsbrunner Chronik berichtet, waren die Geistlichen des Marien- und des Severistifts, zu denen die Richter zählten, in Befolgung des erzbischöflichen Interdikts und aus Angst vor der Gewalt des Bürgertums aus der Stadt geflohen.²⁵ Interessant ist, daß hingegen Bruder Konrad von Salza als Zeuge erwähnt ist. Der Rat zog den Dominikaner als vertrauten Seelsorger bei der Urkundenausstellung hinzu. Als stadttreue Kleriker waren die Predigermönche dem Zorn der Bürger nicht ausgesetzt und hatten keinen Grund zur Flucht. Sie konnten, wie es damals üblich war, dank ihrer päpstlichen Privilegien sehr wahrscheinlich die Seelsorge an den Laien übernehmen.²⁶

22 UB Stadt 1, Nr. 467.

23 Noch einer der Schlußsteine der Predigerkirche aus dem 15. Jahrhundert (im zehnten Joch des Mittelschiffes) trägt das Familienwappen der Langers, den Löwen. Dies zeigt, daß die Familie dem Konvent über Jahrhunderte hinweg verbunden war. Siehe Gerhard Kaiser, *Die Predigerkirche zu Erfurt* (Schnells Kunstführer 1855), München/Zürich 1990, S. 12.

24 UB Stift 1, Nr. 510.

25 *Annales Reinhardsbrunnenses. Chronicon Thuringicum Viennense*, ed. Ottokar Lorenz, in: *Erfurter Denkmäler* (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 1.1), Halle 1870, S. 195–214.

26 Die Bettelorden versuchten im 14. Jahrhundert sogar sehr aktiv, gegen den kirchlichen Bann zu kämpfen und ihre gottesdienstlichen Aufgaben auszuüben. Die Ordensbrüder verlangten etwa für ihre Prokuratoren das Recht, während des Interdikts ihren Gottesdienst besuchen zu dürfen. Der damalige Erzbischof von Mainz, Gerlach, hielt nacheinander zwei Diözesansynoden ab (1355 und 1356), deren Statuten ausdrücklich verlangten, die Teilnahme an den Gottesdiensten unter dem Titel eines Prokurators zu verbieten, und das Aufsichtsrecht über die Pfarrer verteidigten. Fritz Vigener, *Synodalstatuten des Erzbischofs Gerlach von Mainz von 1355 und 1356*, in: *Archiv für Hessische Kir-*

Diese Rolle des Predigerkonvents muß aber die Spannung zwischen Welt- und Regularklerus sowie dem Erzbischof einerseits und dem Rat andererseits weiter verstärkt haben.²⁷ Die Bettelmönche sind somit im Laufe der Zeit zu wichtigen Mitträgern des städtischen Lebens geworden.

Die «Reden der Unterweisung»²⁸

Die «Reden» bestehen aus 23 Kapiteln. In jedem Kapitel geht es um die Unterweisung der jungen Brüder. Es werden verschiedene Themen des religiösen Lebens behandelt, wie z.B. der Gehorsam, die Erbsünde, die Buße, das Abendmahl und das Almosen.²⁹ Der Traktat sieht also auf den ersten Blick wie eine Auslegung der Ordensregeln (*expositio regulae*) aus. Dieser Eindruck wird aber sofort verwischt, wenn man sieht, daß Eckhart von seinen Mitbrüdern eine spirituelle Leistung fordert, nämlich Selbstlosigkeit. Er sagt: *Als vil dû üzgâst aller dinge, als vil, noch minner noch mêr, gât got in mit allem dem sînen, als dû zemâle üzgâst in allen dingen des dînen.*³⁰ Diese Aufforderung beherrscht als Leitmotiv die ganze Rede. Das

chengeschichte und Altertumskunde N.F. Ergänzungsband 2: Beiträge zur Hessischen Kirchengeschichte, Darmstadt 1905, S. 285–332.

27 Nikolaus von Bibra wirft in seinem «Carmen satiricum» den ihrem Erzbischof untreuen Klerikern in scharfer Form vor, daß sie während des Interdikts in der Stadt blieben und kirchliche Pflichten erfüllten. Siehe «Carmen» (Anm. 11), V. 953–958.

28 Meister Eckhart: *Die rede der underscheidung* [künftig: «Reden»], in: *Die deutschen Werke* [künftig: DW], Bd. V (Meister Eckharts Traktate), hg. von Josef Quint, Stuttgart 1963; ders: *Collatio in Libros Sententiarum*, in: *Die lateinischen Werke* [künftig: LW], Bd. V, hg. von Josef Koch, Stuttgart 1936ff.; Übersetzung: Meister Eckhart. *Werke. Texte und Übersetzungen*, hg. von Niklaus Largier (Bibliothek des Mittelalters 20–21), Frankfurt a.M. 1993; Bibliographie: Niklaus Largier, *Bibliographie zu Meister Eckhart*, Freiburg/Schweiz 1989.

29 Nach Steer gliedert Eckhart seine 23 Reden in drei Teile. In den Kapiteln 1–8 wird thematisiert, wie Gott in der Vernunft zu nehmen ist, in den Kapiteln 9 bis 16, wie Gott mit dem Willen zu nehmen ist, und in den Kapiteln 17–23, wie die Nachfolge Christi in der jeweils eigenen Weise des Menschen zu leben ist. Steer, *Passion Christi* (Anm. 6), S. 64.

30 DW V, S. 197, 2f.

Aufgeben des Selbst ist die wichtigste Voraussetzung für das Ordensleben. Eckhart sagt: *Dâ vindest dû wâren vride und niendert anderswâ.*³¹

Der wahre Frieden herrscht also allein dort, wo man sich und alles Sei-nige aufgibt, denn *al gestürme und unvride kumet zemâle von eigenem wil-len.*³² Eine Frage stellt sich dann ganz gewiß: Wo kann man sich vollkom-men preisgeben? Unter welchen Bedingungen? Bei der *collatio* stellte si-cherlich ein Bruder Eckhart gerade diese Frage. Eckhart sagt:

Ich wart gevraget: etliche liute zügen sich sêre von den liuten und wâren alles gerne aleine, und dar ane læge ir vride, und daz sie wâren in der kirchen, ob daz daz beste wære? Dô sprach ich: nein!³³

Diese Antwort muß den Schüler wie ein Blitz aus heiterem Himmel getrof-fen haben, da er wohl gedacht hatte, Eckhart sei bereit, ihn in die klösterliche Ruhe einzuführen.

Der Erfurter Prior versteht aber unter dem Frieden nicht die *vita solita-ria* im Kloster. Er lehnt denjenigen Frieden ab, der der weltlichen Unruhe entgegensteht und nur durch die Flucht aus ihr erreicht wird.

Der mensche sol got nemen in allen dingen und sol sîn gemüete wenen, daz er alle zît got habe in gegenwerticheit in dem gemüete und in der meinunge und in der minne. Merke, wie dû dînen got meinst, sô dû bist in der kirchen oder in der zellen: daz selbe gemüete behalt und trac daz under die menige und in die unruowe und in die unglîcheit.³⁴

Eckhart unterweist seine Brüder, in allen Situationen, sei es in äußerlichen oder in innerlichen Angelegenheiten, Gleichmut zu bewahren, damit sie sich, wo sie auch seien, in eine innere Einsamkeit versetzen können. Die *menige*, die *unruowe* und die *unglîcheit* bedeuten hier die weltlichen Ele-mente, die das klösterliche Üben behindern könnten. Eckhart spricht jedoch ausdrücklich dagegen:

[. . .] wir suln uns alliu dinc grœzlîchen tuon ze vrumen, ez sî, swaz daz sî, swâ wir sîn, swaz wir sehen oder hoeren, swie vremde daz sî oder swie unglîch. Denne allerêrst ist uns reht und niht ê, und niemer ensol der mensche hier ane ze ende komen, er enmüge hier ane âne underlâz wahsen und mêr gewinnen in einem wâren zuonemene.³⁵

31 Ebd., 4f.

32 DW V, S. 282, 11–283, 1.

33 DW V, S. 200, 10–201, 2.

34 DW V, S. 203, 1–5.

35 DW V, 209, 11–15

Eckhart sagt, der Mensch solle sich alle Dinge in hohem Maße zunutze machen und an den Dingen ohne Unterlaß wachsen. Gerade durch den richtigen Umgang mit den *dingen* außerhalb der klösterlichen Welt wächst der Mensch geistig mehr. Die Vernunft spielt deshalb beim sozialen Enga-gement der Bettelmönche eine wichtige Rolle.

Und der mensche sol ze allen sînen werken und bî allen dingen sîner vernunft merklîchen gebrûchen und in allen dingen ein vernunftigez mitewizzen haben sîn selbes und sîner inwendicheit und nemen in allen dingen got in der hœhsten wîse, als ez mûglich ist. Wan der mensche sol sîn, als unser herre sprach: «ir sult sîn als liute, die alle zît wachent und beitent irs herren!» Entriuwen, die beiten-den liute sint wacheric und sehent sich umbe, wâ er her kome, des sie beitent, und wartent sîn in allem dem, daz dâ kumet, swie vremde ez in doch sî, ob er dâ mite iht sî. Alsô suln wir haben ein wizzendez wârnemen unsers herren in allen dingen. Dar zuo muoz vlîz gehœren und muoz kosten allez, daz man geleisten mac an sinnen und an kreften, sô wirt den liuten reht und nement got in allen dingen glîche und vindent gotes glîche vil in allen dingen.³⁶

Man muß die Vernunft zum einen in der sozialen Interaktion gebrauchen. Man muß zum anderen zugleich über seine eigene Innerlichkeit mit Ver-nunft verfügen, um Gott *in allen dingen* fassen zu können. Wenn die Ver-nunft die Kluft zwischen der äußeren und der inneren Welt erfolgreich überbrückt, dann nimmt man Gott in allen Dingen auf die höchste Weise wahr. Die Vernunft ist also für die Verbindung der empirischen und der psychischen Welt unentbehrlich. In diesem Zusammenhang läßt sich diese intellektuelle Kraft mit den Menschen vergleichen, die auf ihren Herrn wartend wachen (Lc 12, 36). Da die Diener nicht wissen, wann ihr Herr zurückkommt, müssen sie auf alle Menschen achten, die zu ihnen kome-n. Eckhart beschwört dieses «wachende Wahrnehmen», das sich allen Dingen der Welt zuwendet und darin nur seinen eigenen Herrn sucht. Die Vernunft ist nicht nur mit Urteilsvermögen ausgestattet, sondern auch mit der Kraft, die äußere und die innere Welt aufeinander zu beziehen und zwischen ihnen das Gleichgewicht zu halten.

Die Vernunft findet sich also in der Mittelposition zwischen Gott und Mensch und schließt die natürliche Welt an die übernatürliche an:

[. . .] und dem reht wære, in der wârheit, dem liuhtet got als blôz in dem werlt-lichen als in dem aller götlichsten, dem got alsô [eigen] wære worden. Triuwen, niht alsô, daz der mensche selber iht werltliches oder unglîches wûrke, mêr:

36 DW V, 210, 1–12.

swaz im von úzwendigen dingen zuovellet an sehenne und an hœrenne, daz sol er ze gote kêren.³⁷

Die Aufgabe des Menschen ist jedoch nicht, sich allein mit den irdischen Dingen zu beschäftigen oder sie gänzlich abzulehnen, sondern, alles, was ihm an äußerlichen Dingen zufällt, durch die Vernunft zu Gott zu wenden. Das intellektuelle Vermögen bringt die Wechselwirkung zwischen Mensch und Gott sowie der empirischen und der transzendenten Welt zustande. Der Mensch hat mitten in der Welt Frieden, wenn er die Dinge göttlich aufnimmt.

Diese positive Einstellung Eckharts zum alltäglichen Leben hängt, meine ich, mit der Tatsache zusammen, daß die «Reden» in einer Zeit des sozialen Umbruchs entstanden sind. Die Bettelmönche mußten sich täglich mit sozialen Phänomenen auseinandersetzen. Eckharts Verständnis dieser Auseinandersetzung wurde aber von seinen klösterlichen und gesellschaftlichen Aufgaben als Prior, Lektor und Seelsorger bestimmt.

Eckhart als Prior des Erfurter Konvents

Die unio mystica als «gerechter Handel»

Eckhart kam aus Paris, wo er im Wintersemester 1293/94 als Sentenzenlektor gewirkt hatte, in sein Heimatkloster nach Erfurt zurück und wurde dort zum Prior gewählt. Dieses Priorat begann frühestens nach Ostern 1294 und endete spätestens 1300.³⁸ Eckhart blieb jedoch weiter in Erfurt, bis er 1311 durch das Generalkapitel von Neapel zum zweiten Mal zum Professorenamt an der Pariser Universität berufen wurde. Nach der Rückkehr aus Paris 1313 wurde er nach Straßburg geschickt und verließ somit seinen Heimatkloster endgültig. In Erfurt hielt er sich aber am längsten auf.³⁹ Hier absolvierte er als junger Mönch das Hausstudium mit *studium*

37 DW V, 210, 15–211, 3.

38 Koch, Kritische Studien (Anm. 5), S. 258f. Kochs Mutmaßung, daß Eckhart Dietrich von Freiberg persönlich gut gekannt habe, ist leider nicht belegbar, da die Amtszeit Dietrichs bereits 1295 endete und danach Konrad von Trebensee von 1296 bis 1300 als Provinzial der Teutonia wirkte. Eckhart kann auch vom letzteren zum Vikar ernannt worden sein.

39 Vgl. Adolar Zumkeller, Ein Zeitgenosse Eckharts zu Fehlentwicklungen in der damaligen mystischen Bewegung, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 37/38 (1975), S. 229–238.

logicale, naturarum und *biblicum*, hier begann er seine leitende Tätigkeit im Orden und hier betreute er als Pariser Magister das Studium des Konvents.⁴⁰ Es ist auch zu beachten, daß sein Aufenthalt in Erfurt in den gleichen Zeitabschnitt fiel wie seine Pariser Studien- und Lehrzeit. Eckhart ist wenigstens dreimal von Erfurt nach Paris gezogen und wenigstens zweimal von Paris nach Erfurt zurückgekommen. In Erfurt bereitete er sich also auf das höhere Studium vor, und bei der Ausbildung der jüngeren Brüder setzte er das in die Praxis um, was er im damaligen Zentrum der Wissenschaft erlernt hatte.

Als Prior in der größten Stadt Thüringens muß Eckhart auch mit dem Widerspruch zwischen der geistigen Armut und dem städtischen Frühkapitalismus konfrontiert worden sein.⁴¹ Die Finanzlage des Bettelordens war von den Spenden der Bürger und dem Ertrag des Bettelns in hohem Maße abhängig.⁴² Gerade in der Zeit Eckharts wurde der größte Teil der Predigerkirche und des Konventsgebäudes errichtet, und dazu mußten die Mönche Schenkungen und Almosen sammeln.⁴³ Die Zunftzeichen der Goldschmiede, Schneider, Zimmerleute, Fleischer usw. an den Schlußsteinen der Predigerkirche zeigen noch heute, wieviel die Wirtschaftskraft der Bürger zur Entwicklung des Klosters beigetragen hat.⁴⁴ Die Entwicklung des

40 Kurt Ruh, Meister Eckhart. Prediger, Theologe, Mystiker, München 1985, S. 20.

41 Auch Heinrich Seuse beschreibt, wie er sich als Prior um die finanzielle Lage des Konvents gekümmert hat. Siehe «Seuses Leben», Kap. 43, in: Heinrich Seuse. Deutsche Schriften, hg. von Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907, S. 144–148.

42 Die Bettelmönche beschränkten sich ursprünglich darauf, Spenden der Gläubigen entgegenzunehmen. Das Almosensammeln war über die wirtschaftliche Bedeutung hinaus als *signum paupertatis* für das Selbstverständnis der Orden wichtig. Siehe Bernhard Neidiger, Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Bettelorden in Basel, Berlin 1981, S. 141f.

43 1278 wurde z.B. von Friedrich, Bischof von Speyer, ein Privileg erteilt, das allen Gläubigen, die zum Bau der Kirche und des Klosters beigetragen hatten, einen Ablaß von 40 Tagen gestattete. Siehe UB Stift I, Nr. 487. Der Chor ist spätestens 1279 fertig, die Konventsgebäude spätestens um 1320. Zur Baugeschichte der Predigerkirche siehe Richard Krautheimer, Die Kirchen der Bettelorden in Deutschland (Deutsche Beiträge zur Kunstwissenschaft), Köln 1925, S. 103–108; Felix Scheerer, Kirchen und Klöster der Franziskaner und Dominikaner in Thüringen, Jena 1910, S. 60–76.

44 Kaiser, Predigerkirche (Anm. 23), S. 20f.; und besonders Cornelia Wieg, Die Schlußsteine der Erfurter Predigerkirche. Ein Beitrag zur Ikonologie der Bettelordensbauten, in: Kunstwissenschaftliche Beiträge. Beilage zur Zeitschrift

Ordens war also vom wirtschaftlichen Wachstum der Stadt keinesfalls unabhängig. Und je aktiver der Dominikaner sich in der Seelsorge an den Bürgern engagiert hat, desto mehr ist er auch mit der städtischen Wirtschaft befaßt worden.

Im Traktat lassen sich die Spuren der städtischen Gesellschaft und ihres Wirtschaftslebens erkennen. So formuliert Eckhart seinen Kerngedanken, man solle sich lassen und Gott allein akzeptieren, mit Hilfe wirtschaftsbezogener Metaphern:

Ez ist rehte ein glích widergelt und glícher kouf: als vil dú úzgást aller dinge, als vil, noch minner noch mêr, gât got ín mit allem dem sínen, als dú zemále úzgást in allen dingen des dînen. Dâ hebe ane, und daz lâz dich kosten allez, daz dú geleisten maht.⁴⁵

Swer alliu dinc wil nemen, der muoz ouch alliu dinc begeben. Daz ist ein glícher kouf und ein glích widergelt, als ich vorlanc eines sprach. Dar umbe, als got uns sich selber und alliu dinc wil ze einem vrien eigene geben, dar umbe wil er uns alle eigenschaft gar und zemále benemen.⁴⁶

Die mystische Unio, Sich-Entledigen und Gott-Hereinlassen, wird hier als ‹gerechter Handel› bezeichnet. Mit dieser kühnen Metapher bringt Eckhart spirituellen Besitz und Handelsware zusammen und setzt den Handelspartner mit Gott gleich. Das wirtschaftliche Leben und Denken der Stadt ist also auch im Ordensleben gegenwärtig. Hier stellt sich jedoch gewiß die Frage, ob der Einfluß des städtischen Frühkapitalismus den Armutsgedanken des Ordens nicht gefährdet hat. Um die geistige Armut durchhalten und dem Materialismus widerstehen zu können, empfiehlt Eckhart letztlich die innerliche Selbstpreisgabe. Doch zunächst sagt er:

Der mensche ist der beste, der des enbern kan, des er keine nôt enhât. [. . .] Ez schínet ein grôz dinc, daz ein mensche túsent mark goldes durch got gæbe und vil mit sínem guote búwete klúsen und kløster und alle arme spísete; daz wære grôz dinc. Mêr: der wære vil sæliger, der alsô vil durch got versmæhete. Der mensche hæte ein reht himelríche, der sich durch got künde aller dinge verwegen, swaz got gæbe oder niht engæbe.⁴⁷

‹Bildende Kunst› 12 (1980), S. 9–12. Sie weist darauf hin, daß sich die Schlußsteine einerseits in das ikonographische Baukonzept einfügen, andererseits eine soziale Funktion haben.

45 DW V, S. 197, 1–4.

46 DW V, S. 295, 2–5.

47 DW V, S. 300, 7–301, 2.

Eckhart spricht hier aber nicht von der absoluten Verachtung des Reichtums. Weder Besitzlosigkeit noch Freigebigkeit sind die Voraussetzungen für den Reichtum im Himmel, sondern die geistige Armut. Die Bevorzugung der inneren Werte gegenüber dem weltlichen Reichtum zieht sich durch die ganzen Schriften Eckharts. Die Einschätzung der äußeren Werke (Spenden, Meßopfer) ist aber nicht an allen Stellen gleich:

Eyâ, nú merket ein wâr wort! Gæbe ein mensche túsent mark goldes, daz man dâ mite kirchen und kløster machte, daz wære ein grôz dinc. Nochdenne hæte der vil mê geben, der túsent mark vür niht geahten künde; der hæte verre mê getân dan jener.⁴⁸

In dieser Predigt merkt man noch einmal die Geringschätzung des materiellen Besitztums, den Verzicht auf alles Besitzdenken, während an folgender Stelle aus den ‹Reden› der radikale Ton abgeschwächt wird:

Er sol sich selber lâzen ze dem êrsten, sô hât er alliu dinc gelâzen. In der wârheit, lieze ein mensche ein künicríche oder alle die werlt und behielte sich selber, sô enhæte er nihtes gelâzen. Já, und læzet der mensche sich selber, swaz er denne beheltet, ez sí ríchtuom oder êre oder swaz daz sí, sô hât er alliu dinc gelâzen.⁴⁹

Seine tolerante Einstellung zum Besitz weltlicher Dinge bildet mit der radikalen Forderung nach Preisgabe seiner selbst einen großen Kontrast. Eckhart erkennt hier den Besitz eines materiellen Vermögens an unter der Bedingung, daß dessen Besitzer innerlich nichts behält. Diese Lehre ist gewiß nicht nur unter dem Druck des bürgerlichen Frühkapitalismus zustandegekommen, sie entspricht auch dem Bedürfnis des Ordens nach Bücherbesitz. Da dieser Wunsch der Lektoren dem Armutsideal des Ordensgründers widersprach, mußte die Ordensleitung ihre abweichende Haltung rechtfertigen.⁵⁰ Eckhart muß als Prior mit dieser Frage nach dem Besitzrecht konfrontiert gewesen sein. Seine pragmatische Ethik fordert deshalb, zwischen der Vernichtung der ich-gebundenen Eigenschaft, des eigenen Selbst, und der Erhaltung des ich-ungebundenen Besitzes, des äußeren Materials, ein Gleichgewicht herzustellen.⁵¹ Diese Spiritualisierung des

48 Pr.4, DW I, S. 71, 1–4.

49 DW V, S. 194, 3–8.

50 Dieter Berg, *Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert*, Düsseldorf 1977, S. 59f.

51 Hernández weist darauf hin, daß Eckhart in seinen Werken zwischen *besitzung* und *eigenschaft* klar unterscheidet. Während die *eigenschaft* als psychologischer Begriff einen ich-gebundenen Seelenzustand bezeichnet, wird die *besitzung* auf den Sachverhalt der objektiven Wirklichkeit bezogen: Siehe Julio A.

Armutsgedankens ist auch bei Eckharts Zeitgenossen David von Augsburg ersichtlich, für den die geistige Armut keine absolute Besitzlosigkeit bedeutet, sondern «Nicht-Besitzen-Wollen»:

Non enim sunt pauperes spiritus qui non habent divitias, sed qui nolunt habere, quae illius professioni sunt contraria etiam si commode et quoad homines honeste possint habere.⁵²

Das großzügige Verhalten der beiden Bettelmönche gegenüber dem Privatbesitz kann wohl so verstanden werden, daß sie damit die Spannung zwischen der radikalen Spiritualität und der Realpolitik des Ordens abzubauen versuchten.⁵³

Die Konkurrenz mit anderen Orden

Das gute Verhältnis der Predigermönche zum Bürgertum zeigt sich auch darin, daß viele von ihnen aus reichen führenden Familien stammten. Ihr Orden genoß, ganz im Gegensatz zu seinem Armutsideal, die daraus resultierende finanzielle Sicherheit.⁵⁴ Die Dominikaner bemühten sich sogar ernsthaft um die Gewinnung von begabten Novizen aus höheren Gesellschaftsschichten. Ihr Ziel war, sich zu einer hochausgebildeten Elitegemeinschaft zu machen.⁵⁵ Die Rekrutierung ist wohl in neuen Siedlungsgebieten wie der Saxonia verstärkt betrieben worden.

Je eifriger die Bettelmönche um ausgebildete Brüder warben, desto heftiger mußten sie mit anderen weltlichen und geistlichen Schulen konkurrieren. Die Erfurter Schulordnung von 1282 zeigt, wie sich die Stadtschulen der wissenschaftlichen Modernität und der Mobilität der Schüler- und Lehrerschaft entgegenstellten und Scholaren und Magister unter Kontrolle halten wollten.⁵⁶

Hernández, Studien zum religiös-ethischen Wortschatz der deutschen Mystik. Die Bezeichnung und der Begriff des Eigentums bei Meister Eckhart und Johannes Tauler, Berlin 1984, S. 29 u. 59f.

52 David von Augsburg, *Expositio regulae*, hg. von Ed. Lempp, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 19 (1888), S. 15–46 u. S. 340–360, hier: 356.

53 Berg, *Armut und Wissenschaft* (Anm. 50), S. 59f.

54 Zur Debatte über die Mitglieder der Bettelorden siehe John B. Freed, *The Friars and German Society in the Thirteenth Century*, Cambridge (Massachusetts) 1977, S. 109ff.

55 Berg, *Armut und Wissenschaft* (Anm. 50), S. 58f.

56 Das siebte Statut lautet z.B.: *Praeterea statuimus, [. . .] nec puer mutando locum suum in scolis de scolare ad scolarem transeat nisi de magistri ordinatione consilio*

Auch Eckhart nahm als Prior des dominikanischen Konvents gegenüber den anderen Orden Stellung, wie man im 22. Kapitel erkennen kann. Er ermahnt dort besonders die Novizen, eine Weise anzunehmen, und warnt sie davor, von einer Weise zu einer anderen überzugehen. Mit «Weise» meint er offenbar die Regel, unter die sich die Mönche beim Eintritt in ein Kloster stellten.

Swie wol im nächmâles ein ander wîse baz gevellet, sô sol er gedenken: dise wîse hât dir got zuo gegeben, und sî im diu aller beste. [. . .] Wan, swaz got guotes hât getân und geben einer wîse, daz mac man ouch vinden in âllen guoten wîsen. Wan in einer wîse sol man nemen alle guote wîse und niht die eigenschaft der wîse. [. . .] wan dër mensche ê volkomen wûrde, der ûz der werlt kâme zemâle in éinen orden, dan dër iemer wûrde, der ûz éinem orden kâme in éinen andern, swie heilic der ouch gewesen wære: daz ist durch die wandelunge der wîse.⁵⁷

Man sieht, daß die Rede unter zwei Gesichtspunkten gestaltet wurde. Zum einen ist sie von der ethischen Einsicht in die Notwendigkeit der Selbstaufgabe geprägt. Sie richtet sich zum anderen unter dem gesellschaftlichen Gesichtspunkt gegen die Mobilität der Brüder. Eckhart faßt also einen ethischen Anspruch und eine soziale Problematik zusammen und projiziert dabei seine Gedankenwelt auf die reale Welt. Auch die Klosterschulen der Bettelorden konnten die Mobilität sicher nicht tolerieren, da sie ihr Studienprogramm gestört hätte. Alle geistlichen Schulen mußten im Bemühen um begabte Schüler und Lehrer miteinander konkurrieren.⁵⁸

et consensu. Es ist im zehnten Statut verboten, die Schule an einem isolierten Ort einzurichten und Privatunterricht zu geben: *Item scolae in locis insolitis et lectiones privatas in eisdem penitus inhibemus.* Siehe die Erfurter Schulordnung von 1282, hg. von F. Cramer, in: *Historisches Jahrbuch* 31 (1910), S. 290ff.

57 DW V, S. 285, 5–286, 7.

58 Es ist beim jetzigen Forschungsstand unmöglich, aus dem historischen Material die Existenz des Konflikts herauszuholen. Die Mutmaßung von Margetts, daß sich ein Streit zwischen Franziskanern und Dominikanern in den «Reden» wiederpiegele, ist leider weder textlich noch urkundlich zu bestätigen. Die Rivalität könnte vielmehr zwischen Dominikanern und Augustinern bestanden haben, da die beiden Bettelorden einerseits gegensätzliche Einstellungen zur erzbischöflichen Machtpolitik hatten und sie andererseits um die führende wissenschaftliche Rolle innerhalb der Stadt konkurrierten. Siehe John Margetts, *Die rede der unterscheidung. Aufbau und Aussage*, in: *Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts* (Dubliner Colloquium 1981), hg. von Walter Haug, Heidelberg 1983, S. 45–64, hier: 57. Zumkeller berichtet, daß die Augustiner-Eremiten bereits im 13. Jahrhundert in wissenschaftlicher Hinsicht so mächtig waren, daß sie später zur Gründung der Universität Erfurt am mei-

Eckhart als Lektor des Konvents

Um die Struktur und den Inhalt der «Reden» näher zu erklären, muß man sich zunächst verdeutlichen, unter welchen schulischen Bedingungen Eckhart im Konvent gewirkt hat und in welchem Zusammenhang mit der Ausbildung die «Reden» entstanden sind. Diese pädagogische Perspektive ist wichtig, denn der Erfurter Konvent galt im 13. und 14. Jahrhundert als die wichtigste Ausbildungsstätte des Predigerordens in Thüringen. Die «Lehrfähigkeit» des Priors Eckhart erstreckte sich dabei hauptsächlich auf zwei Gebiete: Predigt und wissenschaftliche Unterweisung. Er war einerseits Prediger und andererseits Leiter des Hausstudiums.

Die Frage, die dabei aufkommt, ist die, wie sich seine beiden Lehrtätigkeiten zusammenfügten und sich zum einen Ziel hin entwickelten, denn dieser Gegensatz zwischen dem «Glauben» und dem «Wissen» ist gerade im späten Mittelalter verstärkt hervorgetreten und hat Kirchengelehrte zu lebhaften Debatten geführt. Es wirkt dabei symbolisch, daß der tatkräftige Dominikaner seine Laufbahn gerade mit der *collatio* angefangen hat, die auf die Synthese der außer- und innerklösterlichen Lebensprinzipien zielt. Er hat ihr eine Mittelposition zwischen Predigt und Studium, Armutsgedanken und Wissensbegehren sowie Lehren und Lernen gegeben.

Bisher wurde aber der Terminus *collatio* in der religiösen Begriffsforschung nur vage definiert. Die Schwierigkeit liegt darin, daß er in der geistlichen Literatur je nach der Zeit, dem Ort und den betreffenden Theologen unterschiedlich gebraucht wurde und deswegen keine einheitliche Sinnbestimmung erlaubte.⁵⁹ Es wäre daher an sich notwendig zu klären, wo der

sten beitragen konnten. Siehe Zumkeller, Zeitgenosse Eckharts (Anm. 39). Als 1389 die theologische Fakultät der Universität Erfurt gegründet wurde, wurden drei Ordinariate von Bettelmönchen, je einem Dominikaner, Franziskaner und Augustiner-Eremiten, besetzt. Aus den Universitätsstatuten kann man schließen, daß jeder Bettelorden hinsichtlich der Disputation und des Promotionsgangs von den anderen Orden getrennt war und seine eigene Immunität besaß, damit keine Reibung zwischen den Orden entstand. Auf diese Rivalität zwischen den Bettelorden bezieht sich möglicherweise Eckharts Warnung vor dem Wechsel des Ordens. Siehe Ludiger Meier, Die Stellung der Ordensleute in der Erfurter theologischen Fakultät, in: Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters, hg. von Josef Koch, Leiden/Köln 1953, S. 137–145, bes. S. 141ff.

59 Auch Josef Koch weist auf die differenzierten Entwicklungslinien dieses Begriffs hin: «Nun darf man keineswegs denken, die Entwicklung der *Collatio* im *Libro Sententiarum* verlaufe in gerader Linie von einer einfachen zu rei-

Terminus etymologisch herkommt und wie sich seine Bedeutung danach durch das Mittelalter hindurch verändert hat. Daraus würden sich verschiedene Typen der *collatio* ergeben. So könnte man vielleicht bestätigen, daß jeder Orden oder jede theologische Schule seine bzw. ihre eigene *collatio*-Form hatte, und dadurch ließe sich wohl, wie Koch vermutet,⁶⁰ selbst feststellen, zu welcher religiösen oder wissenschaftlichen Gemeinschaft ein Theologe gehörte.

Die collatio als spirituelle und als wissenschaftliche Übung

Die *collatio* wurde in der geistlichen Literatur erst im 6. Jahrhundert bekannt, als Benedikt von Nursia sie in seine klösterliche Regel einführte.⁶¹ Nach der Regel las ein Bruder nach dem Abendessen aus den «*Collationes vel Vitae Patrum*», die von Johannes Cassianus im 5. Jahrhundert geschrieben wurden und späterhin auf die abendländische Geisteswelt dauerhaft Einfluß ausübten. Die *collatio* war also ursprünglich das Buch des Cassianus, im übertragenen Sinne die «klösterliche Abendsitzung», die vor dem Vespertagesdienst (*completorium*) gehalten wurde. Es geht bei den cassianischen «*Collationes*» um den Meinungsaustausch mit 24 Heiligen, die in der Wüste ein einsiedlerisches Leben führten und über verschiedene Themen diskutierten.⁶²

Die *collatio* hat schon früh Diskussionscharakter gewonnen. Das bestätigt der Kommentar des Smaragdus zur Benediktsregel: *De Scripturis divinis aliis conferentibus interrogationes, conferunt alii congruas responsiones, et sic quae diu latuerant occulta, conferentibus patefiunt perspicua.* (Den einen, die über die hl. Schriften Fragen haben, legen die anderen treffende Antworten vor, und so werden die Fragen, die lange ungelöst geblieben sind, allen

chern Formen. Wir begegnen vielmehr verschiedenen Typen.» Siehe LW V, S. 9f.

60 Ebd., S. 10.

61 Benedicti Regula. Rec. Rudolphus Hanslik, Wien 1960; Die Benediktusregel, hg. von Basilius Steidle, Beuron 1963: *Si tempus fuerit prandii, mox surrexerint a cena, sedeant omnes in unum, et legat unus Collationes vel Vitas Patrum, aut certe aliud quod aedificet audientes* (cap. 42, 3); *Si autem ieiunii dies fuerit, dicta Vespera, parvo intervallo mox adcedant ad lectionem Collationum, ut diximus* (cap. 42, 5).

62 E[manuel] v[on] Severus, *Collatio*, in: LexMa 3 (1986), Sp. 33; Karl Suso Frank, *Collatio*, in: LThK 2 (1994), Sp. 1256f.; Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert, hg. von der Bayer. Akad. d. Wiss. und der Akad. d. Wiss. der DDR, München, Bd. 2, Lief. 6, S. 831, B, 3, b, Ä.

Gesprächsteilnehmern einsichtig).⁶³ Dieser historische Beleg zeigt uns eindeutig, daß die *collatio* von *confero* und *conferendum* abgeleitet worden ist. Sie bedeutet ursprünglich nicht nur «Zusammentreffen», wie Glorieux meint,⁶⁴ sondern auch das «Zusammenstellen» und «Austauschen» der verschiedenen Meinungen, das dann schließlich zur Lösung der Frage führt.⁶⁵ Das Wesen dieser geistlichen Rede besteht also in der gegenseitigen kommunikativen Beeinflussung der Teilnehmer um des besseren Verständnisses willen.

Der Grundcharakter der *collatio*, das persönliche Gespräch, änderte sich mit der Zeit. 1231 führte Jordan von Sachsen die *collatio* ins Lehrprogramm des Predigerordens ein, damit die Brüder, die an dem morgendlichen Gottesdienst nicht teilgenommen hatten, wenigstens abends einmal die Predigt hören konnten. Dabei diente die *collatio* also der Wiederholung der morgendlichen Messe.⁶⁶ Die *collatio monastica* entwickelte sich jedoch bereits im 13. Jahrhundert zu einer eigenständigen Veranstaltung, die nicht unmittelbar auf den vorhergehenden Gottesdienst zurückgriff. Zwar behandelte sie das gleiche Thema, sie bestand aber aus kurzen Ausführungen zur Predigt am Morgen («une brève amplification du sermon du matin»)⁶⁷. Man wiederholte dabei nicht die Riten, man erläuterte vielmehr das Predigtthema präziser und brachte es auf ein höheres Niveau. Die *collatio* entwickelte sich im 13. Jahrhundert vom persönlichen Gespräch im Kloster zum wissenschaftlichen Seminar (*exercitium*) mit *repetitio* und *disputatio* an der Universität. Der Prediger legte nicht alleine die hl. Schrift aus, er gab vielmehr den Teilnehmern die Gelegenheit, miteinander

63 Du Cange, Bd. 2, S. 402f.; *Commentaria in Regulam Sancti Benedicti*, cap. XLII, PL 102, S. 879; *Smaragdi Abbatis Expositio in Regulam S. Benedicti*, ed. Alf. Spannagel (CCM 8), Siegburg 1974, S. 263. Zit. nach Quint, DW V, S. 312.

64 P. Glorieux, *L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIII^e siècle*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 43 (1968), S. 121. Vgl. *Mittellateinisches Wörterbuch* (Anm. 62), S. 831, B, 1.

65 Ebd., B, 2.

66 M. M. Davy, *Les sermons universitaires Parisiens de 1250–1254*, Paris 1931, S. 27; Jacqueline Hamesse, «Collatio» et «reportatio»: deux vocables spécifiques de la vie intellectuelle au moyen âge, in: *Terminologie de la vie intellectuelle au moyen âge*, éd. par Olga Weijers (*Etudes sur le vocabulaire intellectuel du moyen âge* 1), Turnhout 1988, S. 78–87, hier: 79.

67 Davy, ebd.

darüber zu diskutieren.⁶⁸ Zahlreiche *collatio*-Schriften weisen darauf hin, daß diese Abendsitzung im späten Mittelalter einen anderen Sinngehalt hatte als früher und der *repetitio* und der *disputatio* näherstand. Die «Reden» Meister Eckharts gehören zu dieser neuen Art von institutionalisierter *collatio*.

Im späten Mittelalter ist die *collatio* wesentlicher Teil des Erziehungssystems, ein ordentliches «Seminar» geworden. Manche geistliche Schulen hatten seit der letzten Hälfte des 13. Jahrhunderts diese Sitzungen pädagogisch aufbereitet und sie in den Unterrichtsplan eingegliedert. Das Reglement eines cluniazensischen Kollegs der Universität Paris aus den Jahren 1309–19 gibt einen interessanten Überblick über die Organisation dieser akademischen Übung.⁶⁹ Man erkennt dabei, daß sie einer eigenen Wissenschaftsauffassung folgt, während ihre formalen Elemente von der alten *collatio monastica* entlehnt worden sind.

68 Unter diesem Formprinzip entstanden zahlreiche *collatio*-Schriften wie die «Collationes Oxonienses» und die «Collationes Parisienses» des Duns Scotus sowie die «Collationes in Hexaemeron» (1273), die «Collationes de decem praeceptis» (1267) und die «Collationes de septem Donis» (1268) Bonaventuras. Hamesse unterscheidet aber zwischen den «Collationes» des Duns Scotus und denen des Bonaventura. Danach gehören nur die ersteren zur schulischen Übung, während die letzteren vielmehr als Predigten charakterisiert werden. Siehe Glorieux, *L'enseignement* (Anm. 64), S. 122; Hamesse, «Collatio» (Anm. 66), S. 82; C. Balic, *De Collationibus Ioannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis ac Mariani*, in: *Bogoslovski Vestnik* 9 (1929), S. 185–219.

69 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Heinrich S. Denifle und Émile Chatelain, vol. 2, Paris 1891, S. 688f.: *Item, propter exercitium collationis et disputationis fructum (melius enim est conferre quam legere, quia quod obscurum est aut dubium, citius declaratur et percipitur conferendo), statuimus quod semel in hebdomada si fieri possit, vel saltem in quindena semel, horis certis per priorem et suppriorem dicte domus de consilio tamen prenominatorum determinandis disputationes questionum logicalium, philosophie et theologie alternatim sint inter fratres studentes: in quibus disputationibus et collationibus notificandis opportune per aliquem studentium verbis contentiosis et indecentibus propulsatis veritas amabilius inquiratur. Inquisitores nempe veritatis non contentiosos sed benignos et pacificos decet. Et ut dicti studentes ad repetendum studiosius lectiones auditas excitentur, statuimus quod hora potationis serotine, que apud eos collatio nuncupatur, ad quam horam omnes convenire precipimus, presidens in conventu vel deputandus per priorem de lectionibus singulorum studentium singulis diebus petat.*

1. Die *collatio* fand einmal pro Woche, nämlich sonntags, und feiertags oder wenigstens einmal alle vierzehn Tage statt.⁷⁰
2. Sie wurde während der Zeit des abendlichen Getränkes (*hora potationis serotinae*) gehalten.
3. Sie war für alle Schüler und Lehrer obligatorisch.
4. Der Vorsitzende des Konvents oder ein vom Prior Beauftragter leitete die *collatio*.
5. Die Schüler wurden bei der *collatio* zur Wiederholung des Gelernten aufgefordert.
6. Zu diesem Zweck wurde die Disputation oder der Meinungs-austausch empfohlen, denn *conferre est melius quam legere*.
7. Die Disputation mußte in einer friedlichen Stimmung geführt werden. Es durfte keinen feindseligen Wortwechsel geben.
8. Die Themen wurden wechselweise aus der ‚Logik‘, der ‚Philosophie‘ und der ‚Theologie‘ ausgewählt.

Aufgrund dieser Auflistung ihrer charakteristischen Merkmale erscheint es naheliegend, daß die *collatio* im Verlauf des 13. und 14. Jahrhunderts im klerikalen Schulsystem eine feste Stellung eingenommen hat. In ihr trafen die traditionelle monastische Spiritualität und die neue scholastische Wissenschaftlichkeit zusammen. Der Leiter der *collatio* mußte deswegen einerseits um die Bereicherung des spirituellen Lebens seiner Mitbrüder bemüht sein und andererseits um die Vertiefung ihrer theologischen Kenntnisse.

Die Zeitbestimmung (Punkt 1 und 2) ist für die ‚Reden‘ textlich leider nicht möglich. Das Generalkapitel des Dominikanerordens von Valenciennes (Nordfrankreich) beschloß 1259 jedoch, daß die *repetitio* und die *collatio* einmal pro Woche gehalten werden sollten.⁷¹ Es läßt sich wohl vermuten, daß diese Lehrveranstaltung auch beim Erfurter Dominikanerkonvent im gleichen zeitlichen Abstand stattgefunden hat.

Bei der Adressatenfrage (Punkt 3) möchte ich besonders darauf hinweisen, daß die *collatio* durch diese Funktionserweiterung den Interessen verschiedener Schichten, jüngerer und älterer Brüder sowie monastischer und universitärer Zuhörer entsprechen mußte, und daß sie sich langsam für ein breiteres Publikum öffnete. Auch Glorieux äußert sich in diesem Sinne: «Elle [sc. la *collatio*] peut enfin s'ouvrir à des auditoires plus larges (et ce sera le cas pour Saint Bonaventure) si la communauté, à laquelle elle est

primitivement destinée, y consent.»⁷² Aus dieser heterogenen Zuhörerschaft erklärt sich, warum Eckhart bei jedem Abendvortrag jeweils unterschiedliche Themen ausgewählt, sie jeweils mit unterschiedlichen Methoden ausgelegt und seine Gedanken auf verschiedene Weise ausgeführt hat. In unserem Text finden sich auch Hinweise auf ein Publikum aus verschiedenen Schichten. Eckharts Lehre richtet sich mal an seine Novizen, mal an weibliche Zuhörer, mal an seine älteren Brüder. Anspielungen auf das bürgerliche Leben weisen sogar auf die Anwesenheit von Laien hin. Daß diese akademische Veranstaltung für alle Angehörigen des Konvents obligatorisch war, widerspricht jedenfalls der Auffassung, daß die ‚Reden‘ vor allem an die Novizen gerichtet waren.

Die 4. Bedingung stimmt mit den ‚Reden‘ überein. Wie die Überschrift des Traktats feststellt, war Eckhart zwar Prior, aber noch nicht *magister theologiae*, als er die ‚Reden‘ hielt. Seine Promotion fand erst in der Zeit seines zweiten Pariser Aufenthalts von 1302–1303 statt. Daß ein Lehrer ohne Magistergrad die *collatio* leiten durfte, war nicht nur bei Eckhart der Fall. Duns Scotus war noch nicht Magister, Bonaventura war noch nicht Regent.⁷³ Daher läßt sich vermuten, daß diese Übung im offiziellen Schulprogramm niedriger eingestuft war als andere Disziplinen.

Das 5. Charakteristikum der *collatio*, daß sie ein *repetitorium* des monastischen Gottesdiensts war, läßt sich in den ‚Reden‘ nicht bestätigen, weil sich Eckhart dort nicht auf die Bibelauslegung im engen Sinne beschränkt, sondern von einem möglichst freien Standpunkt aus die Frage der Spiritualität behandelt. Die ‚Reden‘ stimmen vielmehr mit der *collatio* Isidors überein: *Ipsa quoque collatio erit vel pro corrigendis vitiis instruendisque moribus, vel pro reliquis causis ad utilitatem coenobii pertinentibus*. (‚Diese *collatio* ist für die Korrektur von Fehlern und die Unterweisung in den guten Sitten bestimmt oder für andere Dinge, die dem Kloster zunutze sind.‘)⁷⁴ In diesem Zusammenhang kann man die ‚Reden‘ dem universitären Seminar nahestellen. In den Statuten mancher Universitäten erkennt man auch, für wie wichtig die Lehrer die Wiederholung des Gelernten gehalten haben. Die Universität Paris hat z.B. die Studenten aufgefordert, ein und dasselbe Lernmaterial zu wiederholen, bis sie es vollständig verstanden haben. Diese

⁷⁰ Später wurde sie bei den Franziskanern am Samstagabend gehalten. Dazu siehe Hamesse, ‚Collatio‘ (Anm. 66), S. 81.

⁷¹ Chartularium (Anm. 69), vol. 1, S. 335. Vgl. Glorieux, *L'enseignement* (Anm. 64), S. 120f.

⁷² Glorieux, ebd., S. 122.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Regula S. Isidori, cap. 8. Zit. nach Quint DW V, S. 312.

Forderung erging auch an die Studenten von Oxford, Bologna und Florenz.⁷⁵

Für die Bestimmung 6 und 7 spricht die Überschrift der «Reden»: [. . .] *mit solchen kindern* [. . .], *diu in dirre rede vrâgeten vil dinges, dô sie sâzen in collationibus mit einander*.⁷⁶ Die Lehrveranstaltung ist also einerseits durch die Fragen und die Antworten der Teilnehmer zustande gekommen. Im Text läßt sich der Gesprächscharakter deutlich erkennen: *Nû möchtest dû sprechen* [. . .]; *Sô spriche ich* [. . .] (S. 264); *Alsô wâren kurze rede, die hie in vielen* (S. 288); *Nû vrâge* [. . .]; *Ein antwort* [. . .]; *Ein vrâge* [. . .]; *Antwort* [. . .] (S. 292f.). Die «Reden» gehörten andererseits zum Unterricht des Ordens, der nach gewissen Lehrprinzipien geleitet wurde. Das erkennt man daran, daß jede Rede grundsätzlich ein Thema behandelt. In diesem Sinne zeigen die «Reden» Eckharts Charakteristika der beiden *collatio*-Typen, von «Disputation» und «Unterricht».

Wichtige Themen der «Reden» sind «Gehorsam», «Liebe», «Beten», «Abgeschiedenheit», «Fleiß», «religiöse Übung», «Sünde», «Buße», «Abendmahl» usw.⁷⁷ Diese Themenaufzählung läßt deutlich erkennen, daß das Schwergewicht der Reden auf der ethischen und monastischen Unterweisung der Brüder liegt. Das macht auf den Leser den Eindruck, als wäre das Werk nicht für die wissenschaftliche Unterweisung geschrieben worden. Jedoch erkennt man in ihm bei näherer Untersuchung u.a. deutliche Spuren der aristotelischen Potenz-Akt-Theorie und der Habitus-Lehre. Dies nimmt schon die Intention des Verfassers vorweg, die erst in seinen späten Werken in Erscheinung getreten ist, die theologische Wahrheit durch die Vernunft der Philosophen zu erklären.⁷⁸

Die Reden liefern genügend Anhaltspunkte dafür, daß es sich nicht nur um abendliche Tischgespräche, sondern auch um offizielle Lehrveranstaltungen handelte. Die Tatsache, daß ihre Themen oft mit akuten Problemen der damaligen Gesellschaft verbunden sind, spricht auch für die Hypothese, daß die *collatio* in Übereinstimmung mit gewissen Absichten des

Erfurter Predigerkonvents durchgeführt wurde. Es war damals gar nicht außergewöhnlich, wenn sich ein Prediger mit gesellschaftlichen Problemen befaßt hat. Auch die Lehrer an hohen Schulen des späten 13. Jahrhunderts haben in ihren Vorlesungen wie «Quodlibeta» dem Bewußtsein der Beteiligten gemäß aktuelle Fragen der Zeit zum Thema genommen und dazu praktische Bemerkungen gemacht.⁷⁹ So ist es auch kein Wunder, daß die Erfurter Dominikaner beim Abendgespräch heikle Themen der Zeit zur Diskussion gestellt haben, und dieses war hinsichtlich der Organisationsform und des Ausbildungsprinzips für diesen Zweck besonders geeignet. Die *collatio* war, wie Maierù betont, das wichtigste Instrument, mit dessen Hilfe der Schüler die Fähigkeit zur aktiven Teilnahme an der wissenschaftlichen Gemeinschaft erreicht hat.⁸⁰

Kritik an der traditionellen Erziehung

Mit seiner neuen Erziehungsidee nimmt Eckhart kritisch Stellung gegenüber der traditionellen Religiosität. Man begegnet bereits zu Beginn des Traktats diesem kritischen Ton: *Wâriu und volkomeniu gehôrsame ist* [. . .].⁸¹ Eckhart redet also über den «wahren» Gehorsam, der noch nicht da ist und deshalb von seinen Schülern dringend erlernt werden soll. Er stellt damit den alten «unwahren» Tugendbegriff in Frage. Der häufige Gebrauch des Wortes *wâr* verrät deutlich die Absicht des Mystikers, seinen jüngeren Brüdern anstelle der traditionellen Ethik eine neue Lebensordnung zu zeigen: *wâriu pênitencie* (244, 4, 7; 245, 4; 246, 3), *wâre und volkomene minne* (238, 8), *ein wâr wizzen* (239, 9), *diz wâre haben gotes* (205, 1), *ein wârer wille* (227, 6; 216, 3) usw. Eckhart kritisiert zweifellos ein seiner Meinung nach falsches Verständnis von Religiosität und stellt sich der Askese und der religiösen Ekstase entgegen. Im Unterton hört man den Tadel Eckharts gegen die Kleriker, die der ethischen Verdorbenheit der Zeit gegenüber ratlos waren.

75 Chartularium (Anm. 69), vol. 1, S. 607: *pueri doctrinam recipientes in una materia, antequam habituati sint in eadem ex repetitione sequente, suam doctrinam amittunt; ad quam repetitionem non possunt (!), cum lecto de uno libro, eisdem immediate legitur de alio*. Zit. nach Alfonso Maierù, *University Training in Medieval Europe*, transl. and ed. by D. N. Pryds, Leiden 1994, S. 123. Maierù sieht in der klösterlichen *collatio* den Prototyp des universitären *repetitorium*.

76 DW V, S. 185.

77 Zum Themenzusammenhang der «Reden» siehe Margetts, *rede der unterscheidung* (Anm. 58), S. 45–51.

78 LW I (Anm. 28), S. 165, 11f.

79 Miethke weist auch darauf hin, daß die Privilegienpolitik des Papstes zugunsten der Bettelorden und sein Angriff auf die bischöfliche Herrschaft im Spätmittelalter unter den Gelehrten eine lebhaft theologische Diskussion erregt haben. Siehe Jürgen Miethke, *Die Rolle der Bettelorden im Umbruch der politischen Theologie an der Wende zum 14. Jahrhundert*, in: *Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft*, hg. von Kasper Elm, Berlin 1981, S. 137ff. u. S. 143.

80 Maierù, *University Training* (Anm. 75), S. 28.

81 DW V, S. 185, 8.

Dies stimmt mit der kritischen Stellungnahme des Nikolaus von Bibra gegen die Erfurter Geistlichen überein. Der Autor des *«Carmen satiricum»* kritisiert Prediger, die nicht in der Lage sind, dem Volk das seelische Heil zu vermitteln:

Fratres quid facitis, qui rura domosque peritis?
Cur non arguitis ea que fieri mala scitis?⁸²

Dicatis monacho, quod nec Veneri neque Baccho
Debet inherere, proprium nec quid retinere,
Immundum fugere, sed et ora secreta tenere
Et mala deflere crebroque legat miserere.⁸³

Eckharts Kritik richtet sich in den *«Reden»* gegen den Psalmenunterricht. Die religiöse Erziehung der Kinder begann nicht erst mit dem Lateinunterricht, sondern bereits vor ihrer Aufnahme im Kloster bei den Eltern oder in der Stadtschule. Es war Aufgabe der Pfarrer oder der Lehrer, den Kindern Psalmenunterricht zu erteilen und sie ganze Psalmen auswendig lernen zu lassen. Das Auswendiglernen galt als Voraussetzung für das geistliche Leben. Für wie wichtig man die Psalmkenntnisse im Mittelalter hielt, erkennt man etwa in den Legenden zahlreicher Heiliger, deren vollkommene Kenntnis des Psalters immer wieder gelobt wurde.⁸⁴ Dieser traditionellen Erziehungsmethode stellt sich Eckhart ausdrücklich entgegen.

Ein Ave Mariâ gesprochen in dem [gelassenen Willen], und dâ der mensche ûzgât in dem sîn selbes, daz ist nützer dan tûsent psalter gelesen âne daz; jâ, ein trit wære bezzer in dem dan über mer gegangen âne daz.⁸⁵

Man beachte, daß diese ironische Kritik besonders gegen kirchliche Bußübungen wie das Rezitieren der *tûsent psalter* oder die *«Wallfahrt nach Jerusalem»* gerichtet ist. Diese Rede des Priors muß die jungen Novizen, die gerade Psalmen auswendig gelernt haben, in Verlegenheit gebracht haben.

82 *Carmen* (Anm. 11), V. 1213f.: «Was macht ihr, Brüder, die ihr durch Häuser und Länder geht? Warum beschuldigt ihr die Leute nicht, über deren schlechtes Benehmen ihr wißt.»

83 Ebd., V. 1276–1279: «Sagt dem Mönch, daß er sich mit Venus und Bacchus nicht befreunden darf, kein Eigentum besitzen darf und Unsauberes fliehen muß. Er muß allein beten, in Reue weinen und immer um Vergebung bitten.»

84 Franz Anton Specht, *Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland von den älteren Zeiten bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts*, Stuttgart 1885, S. 60ff.

85 DW V, S. 227, 8f.

Anstelle der routinemäßigen Erlernung und Übung der geistlichen Pflichten legt Eckhart seiner geistlichen Didaktik die innere Gelassenheit zugrunde.

Eckhart als Seelsorger der Frauen

Die Frauenspiritualität in Erfurt

Eckhart war aber nicht nur Lehrer der Novizen. Wie andere Dominikaner war er mit der *cura monialium* beauftragt, hatte gläubige Frauen zu betreuen und sie vor häretischen Einflüssen zu schützen. Die Eckhartforschung hat deshalb lange ihre Aufmerksamkeit auf die Aktivitäten Eckharts in der Frauenseelsorge gerichtet. Seine Predigten und Traktate wurden auf verschiedene Weise unter diesem Gesichtspunkt interpretiert. Tatsächlich war das Beginnenproblem an jeder Wirkungsstätte Eckharts sehr aktuell, in Straßburg, in Köln wie in Paris. Die Beginnen sind eben eine überregionale Erscheinung des Spätmittelalters gewesen. Jedes Generalkapitel des Dominikanerordens war in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts mit der seelsorgerischen Betreuung der halb-religiösen Frauen konfrontiert. Es ist also sehr unwahrscheinlich anzunehmen, daß Erfurt, das größte Religionszentrum Mitteldeutschlands, die neue Frauenspiritualität gar nicht gekannt hätte, und daß Eckhart dem Problem der häretischen Bewegung erst in Straßburg, Köln oder Paris begegnet wäre. Die bekannte *«Maria-Martha-Predigt»*, welche sehr wahrscheinlich in seiner Straßburger Zeit (ca. 1312–1323 od. 1324) entstanden ist, kann nicht seine erste Stellungnahme gegen diese Frauen sein.⁸⁶ Ihr Vorläufer muß im Kontext seiner früheren Aktivitäten in Erfurt gesucht werden. Tatsächlich beschäftigt sich Eckhart an mehreren Stellen der in Erfurt entstandenen *«Reden»* mit der Frage der neuen Frömmigkeitsform.

Die moderne Forschung scheint sich aber davor zu scheuen, den Beginn von Eckharts Frauenbetreuung in seiner Erfurter Zeit anzusetzen, da uns kaum geschichtliche Quellen für die Erfurter Frauenbewegung vorlägen. Immerhin ist ein solches historisches Zeugnis des Erfurter Beginentums überliefert. Nikolaus von Bibra hat 1280 sein satirisches Gedicht *«Carmen satiricum»* geschrieben. Er übt scharfe Kritik am päpstlichen Eingreifen in Thüringen und verteidigt die erzbischöfliche Herrschaft. Das Werk gilt, trotz seines propagandistischen Charakters, als wichtiges historisches Dokument, das zahlreiche Beschreibungen der geistlichen Situation von Erfurt

86 Predigt 86, DW III, S. 483–492.

enthält. Man erkennt darin deutlich, wie aktiv die Frauen sich auch in der thüringischen Metropole der neuen Religiosität hingegeben haben.

Sunt ibi multarum rectores ecclesiarum,
 Ut puto bis deni, virtutis aromate pleni
 Exceptis paucis, quos esse pares reor aucis.
 Sunt ibi Begine quarum numerus sine fine.
 Quedam perverse, quedam vivunt bene per se.
 Ex hiis sunt quedam, que nec turpem neque fedam
 Rem cupiunt scire, sed ad ecclesiam libet ire,
 Missas audire, sincero corde redire
 Missa completa. Sic vivunt mente quieta:
 Tanquam claustrales etenim velut estimo tales.
 Plus commendantur, quam que sub clave serantur,
 Quamvis absque nota Christo reddant sua vota
 Et sine clamore, spe, corde, fide vel amore.
 Proficiunt plus, quam si, starent iugiter usquam
 Alte cantantes modicumque boni meditantes.
 Quavis nempe die miseris sub honore Marie
 Mundo corde data sit ab hiis elemosyna grata.
 Ieiunant, vigilant et lanea stamina filant
 Et mala deplorant. Sic nocte dieque laborant
 Ocia vitantes et que bona sunt operantes.
 Cras hodie vel heri non cessant probra fateri
 Fratibus et nudis verbis cum fletibus udis
 Sompnia nocturna recitant vel facta diurna.
 Quamvis sit rarum, tamen accidit hoc quod earum
 Quedam ducuntur extra se vel rapiuntur,
 Ut videant Christum: vulgus iubilum vocat istum.⁸⁷

87 Carmen satiricum (Anm. 11), V. 1600–1627: «Da sind auch zwei heilige Konvente von Frauen, toraußen der dritte. Mög' der Herr sie betrauen. Und Pfarrherrn in Menge, wohl zwanzig ich zähle, im Ruche der Bravheit; nur gegen die Regel sind einige, mein' ich recht flattrige Vögel. Beginen sind da, zu zählen vergebens: Liederlich manche, teils redlichen Lebens. Sind deren darunter, die wollen nichts wissen von Unzucht und Zote, sind Kirchgangs beflissen, um nach der Messe sich heim zu begeben und, Reinheit im Herzen, beschaulich zu leben, als wären sie Nonnen. Ja, höher zu preisen ist freie Entsagung ohne sperrendes Eisen. Wie still, ohne Regel, sie Gott sich verpfändet, ihm hoffend und liebend und treu zugewendet: Mehr gilt's, als im Joch sich zum Singen zu reihen, hochtönend im Takte nach Noten zu schreiben. Und täglich, der Mutter Maria zu Ehren, die Gaben des Mitleids den Dürft'gen bescheren. Sie fasten, sie wachen, und Wolle sie weben, beweinen die Sünder: So gleitet ihr Leben durch

Auch in Erfurt wohnten also «unzählige» halb-reguläre Beginen, die ein kontemplatives Leben führten, an der christlichen Lehre festhielten und sich einfachen asketischen Übungen (Fasten und Wachen) hingaben. Nikolaus berichtet sogar, daß sie manchmal in geistige Verzückerung (*iubilus*) gerieten. Was Nikolaus von Bibra weiß, muß aber auch Eckhart als Prior erfahren haben. Im 19. Kapitel der «Reden» warnt er vor der Gefahr, daß Gott liebende Menschen, die fest auf asketische Übungen vertrauen, gerade dadurch behindert werden können.

Dar umbe gestatet des der getriuwe got, daz dicke sine vriunde vallent in krankheit, uf daz in aller enthalt abegâ, dâ sie sich uf neigen oder enthalten möhten. Wan daz wære einem minnenden menschen ein grôziu vröude, daz er vil und grôziu dinc vermöhte, ez sî an wachenne, an vastenne oder an andern üebungen und an sunderlichen grôzen und swæren dingen; diz ist in ein grôziu vröude und ein stiurunge und ein hoffenunge, alsô daz in iriu werk sint als ein enthalt und ein stiurunge und ein zuoverlâz. Daz wil unser herre in abenemen und wil, daz er aleine ir enthalt und zuoverlâz sî.⁸⁸

Wer diesen Übungen so sehr anhängt, daß er seine Freude und seinen Halt nur darin sucht, dem nimmt Gott sie weg. Nur Gott allein soll sein Halt und Trost sein.

Eckhart findet es auch bedenklich, daß sich manche Geistliche in Kleidung, Speisen und Worten von den anderen abheben. Er sagt: *Und sunderliche solt dû vlieben alle sunderlicheit, ez sî an kleidern, an spise, an Worten – als hôhiu wort ze redenne – oder sunderlicheit der gebærde, dâ kein nutz ane liget.*⁸⁹ Er sucht vielmehr im täglichen Leben, in der vernünftigen Lebenshaltung die richtige Frömmigkeit und erachtet ein geistiges Werk für viel besser als ein leibliches. Deshalb empfiehlt er seinen jungen Brüdern, sich nicht für die Askese zu begeistern, sondern sie in geistiger Weise umzudeuten.

Nächte und Tage, ohne Rast und Gewinn. Wie heut', treten morgen zur Beichte sie hin, bekennen kurzfristig mit Tränen der Klage nachträumliche Sünden und Fehler vom Tage. Wohl selten, doch manchmal entraft sich ihr Geist, und überirdisch das Auge er heißt den Herrn zu erblicken: Man nennt das Verzücken.» Übers. von B. Hanftmann, Wie es in Erfurt um's Jahr 1280 zuging. Aus dem Carmen satiricum des Nikolaus von Bibera (Occultus von Geithain), in: Blätter für Heimatkunde (Beilage der Mitteldeutschen Zeitung), Jahrgang 1921, Nr. 42, 43 u. 44, hier: 42.

88 DW V, S. 260, 4–261, 3.

89 DW V, S. 258, 7–259, 1.

Unser herre vaste vierzic tage. Alsô ensol sich des nieman anenemen, daz er alsô volge. Kristus der hât vil werke getân, dâ mite er meinte, daz wir im geistlichen sîln nâchvolgen und niht lîplîchen. Und dar umbe sol man sich vlîzen, daz man vernûntfliclichen künne nâchvolgen.⁹⁰

Auch die negative Einstellung gegen die Verzückung ist überall in den ›Reden‹ erkennbar.

Das [sc. das Werk der Liebe] schînet sêre als innicheit und andâht und jubiliere und enist alwege daz beste niht; wan ez enist etwene von minne niht, sunder ez kumet von natûre etwene, daz man solchen smak und sîezicheit hât, oder ez mac des himels îndruk sîn, oder ez mac sinnelich înetragen sîn.⁹¹

Die wahre Liebe besteht nicht in der geistigen Verzückung, deren Hauptmerkmale Sinnlichkeit (*smak und sîezicheit*) und Passivität (*des himels îndruk*) sind. Für sie ist der *raptus* eher eine Begleiterscheinung, er gehört aber nicht zu ihrem Wesen. Je mehr der Mensch an Liebe zunimmt, desto weniger legt er Wert auf Gefühle und Empfindungen, und gerade darin offenbart sich die wahre Liebe. Die vom Willen getragene Liebe soll keine spontane Gefühlsäußerung sein, sie muß vielmehr im Grund des Willens verwurzelt und von der menschlichen Willkür völlig geschieden sein. Es wird deshalb empfohlen, *daz man sich als abegescheidenlîche halte von allen, trôste und helfunge, als man tæte, sô man gegenwerticlichen got enpfûnde*.⁹² Die wahre Empfängnis ist weniger mystisch und unterscheidet sich von dem *groesten enpfîndenne* (283, 10) der göttlichen Inspiration (*sagen*, 242, 4) dadurch, daß sie gegenwärtig in der realen Lebenswelt geschieht und vom Eigenwillen des Menschen (*trôst und helfunge*) unabhängig ist.

Der *raptus* wird also hinsichtlich der religiösen Vollkommenheit niedriger eingestuft als die selbstlose, abgeschiedene Nächstenliebe. Die Abgeschiedenheit liegt der wahren Liebe zugrunde. Eckhart greift hier wieder auf Paulus zurück und sagt, daß der von Gott geliebte und Gott liebende Apostel erst dann erleuchtet wurde, als er seinen Eigenwillen aufgab und Gott fragte, was er tun sollte:

Des râmet got in allen dîngen, daz wir den willen ûfgaben. Dô sant Paulus mit unserm herren vil gekôsete, und unser herre vil mit im geredete, daz entruoc allez niht vûr, biz daz er den willen ûfgap und sprach: ›herre, waz wilt dû, daz ich tuo?›⁹³

90 DW V, S. 253, 7–10.

91 DW V, S. 219, 10–220, 4.

92 DW V, S. 284, 1f.

93 DW V, S. 225, 10–13.

Diese Interpretation der paulinischen Entzückung setzt sich in seinem Verständnis der Verkündigung Mariä fort. Nicht das, was sie mit dem Engel reden konnte, hat sie zur Mutter Gottes gemacht, *sunder, als balde si [sc. Maria] irn willen ûfgap, alzehant wart si ein wære muoter des ewigen wortes und enpfîenc got alzehant; der wart ir natûrlîcher sun*.⁹⁴

Eckhart hat nicht zufällig die Empfängnis Mariä zum Beispiel genommen. Es steht in Zusammenhang mit seinen Bedenken gegen die radikale Frauenspiritualität, die auch aus einer anderen kurzen Episode der ›Reden‹ ersichtlich sind. Im 21. Kapitel berichtet er von einer Frau:⁹⁵

Ich sprîche kurzlîchen von einem menschen, der wolte sêre gerne von unserm herren etwaz haben; dâ sprach ich: si enwære niht wol bereit, und gæbe ir got die gâbe alsô unbereit, sô sôlte si verderben. Ein vrâge: war umbe was si niht bereit? Si hâte doch einen guoten willen, wan ir sprechet, daz er [sc. der guote wille] alliu dinc vermûge und in dem alliu dinc und volkommenheit lîge?

Eckhart antwortet auf diese Frage: Die Frau sei nicht bereit gewesen, weil ihr guter Wille, Christus zu empfangen, zufällig und unwesentlich war. Ihr fehlten *ein zuoverhengender wille und machender wille und ein gewenter wille*.⁹⁶ Eckhart kritisiert hier die übernatürliche religiöse Erfahrung, die dem Menschen vorläufig und flüchtig zuteil wird.⁹⁷

Diese Auffassung vom tätigen Willen führt vom Erfurter Traktat zur Straßburger Predigt über Maria und Martha. In den bethanischen Schwestern hat Lukas zwei Typen der Frömmigkeit dargestellt, Maria, die Jesus zu Füßen sitzt und ihm zuhört, und Martha, die für ihn kocht. Eckhart interpretiert die Stelle mit Sympathie für Martha folgendermaßen:

94 DW V, S. 226, 1–4.

95 DW V, S. 279, 11–280, 2.

96 DW V, S. 280, 4f.

97 Eckhart bringt hier als Beispiel für die extreme Spiritualität eine Frau, das Geschlecht ist durch das Pronomen *si/ir* eindeutig bezeichnet. Diese Argumentationsweise Eckharts ist insofern merkwürdig, als er sonst in seinen Unterweisungen über den Menschen im allgemeinen schreibt. Dieses Beispiel muß auch die zuhörenden Mönche irritiert haben, wie die Lesarten einiger Handschriften zeigen, in denen die Kopisten das Personalpronomen *si* durch das Maskulinum *er* bzw. *he* ersetzt haben. Ich möchte hier besonders auf den Hinweis Diederichs' aufmerksam machen, nach dem der Text gerade an den Stellen am meisten bearbeitet wurde, wo es um die geistige Verzückung geht. Siehe Ernst Diederichs, Meister Eckharts ›Reden der Unterscheidung‹. Eine literarkritische Untersuchung, Halle, Diss. phil., 1912, S. 48.

Wir hân sie arcwænic [«im Verdacht»], die lieben Marîen, si sæze etwenne mê durch lust dan durch redelîchen nutz. Dâ von sprach Marthâ: «herre, heiz sie ûfstân», wan si [sc. Martha] vorhte, daz si [sc. Maria] blibe in dem luste [«Wohlgefühl»] und niht vûrbaz enkæme.⁹⁸

Maria ist bei Eckhart das Symbol der Jungfrau, die zwar nicht befleckt und insofern vollkommen ist, die aber untätig bleibt. Martha ist das Symbol der Ehefrau, die mit weltlichen Dingen beschäftigt ist und deshalb weniger kontemplativ, aber kreativ tätig ist.

Wehrli-Johns hat klargestellt, daß diese Predigt tief von dem zisterziensischen Interpretationsmodell der Maria-Martha-Legende geprägt ist, nach dem die hörende Maria und die tätige Martha in einer Seele vereint sein müssen und ihre Aufgaben nicht unter verschiedenen Menschen aufgeteilt werden dürfen.⁹⁹ Marthas Kreativität muß sich also erst in der vollkommenen Liebe der anderen Maria, der Mutter Gottes, vollenden. Eckharts Versuch, den Gegensatz zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* in der Mutter Gottes zu überwinden, hängt mit der kirchlichen Politik in Hinblick auf die Frauenspiritualität eng zusammen. Die ständische Exklusivität der Frauenklöster ließ die reine Kontemplation zum Privileg der Angehörigen des Adels und des städtischen Patriziats werden. Hingegen wandelte sich die soziale Arbeit, der Marthadienst, mehr und mehr zu einer den Unterhalt der Beginen sicherstellenden Lohnarbeit. Zu ihr gehörten nicht nur der Spitaldienst, sondern auch die Tätigkeit in Brauereien, Mühlen, Bäckereien, Webereien, Spinnereien und im Textilgewerbe. Ihre wichtigste Einnahmequelle aber war der Totendienst.¹⁰⁰

Da die Kreativität Marthas im geschichtlichen Zusammenhang unmittelbar auf die soziale Betätigung der religiösen Frauen bezogen werden kann, ist auch Eckharts Aufforderung zur Armenfürsorge anders zu interpretieren. Eine Stelle der «Reden» stellt das Verhältnis zwischen der geistigen Verzückerung und dem sozialen Dienst deutlich dar:

Als ich mêr gesprochen hân: wære der mensche alsô in einem înzucke, als sant Paulus was, und weste einen siechen menschen, der eines suppelîns von im be-

98 DW III, S. 483, 14–17 (Anm. 28).

99 Martina Wehrli-Johns, Maria und Martha in der religiösen Frauenbewegung, in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*. (Symposion Kloster Engelberg 1984), hg. von Kurt Ruh, Stuttgart 1986, S. 354–367, hier: 356. Zur Motivanalyse der Legende siehe Sieglinde Hartmann, Marienexegese bei Meister Eckhart? Eine motivgeschichtliche Studie zur *Bürgelin*-Predigt, in: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft* 6 (1990/91), S. 151–162.

100 Wehrli-Johns, ebd., S. 359.

dörfte, ich ahtete verre bezzer, daz dû liezest von minne von dem und dientest dem dürftigen in mêrer minne.¹⁰¹

Es ist zu beachten, daß der Erfurter Prior gerade die Krankenpflege der geistigen Ekstase gegenüberstellt und ihre Gegensätzlichkeit dann in der Liebe (*minne*) aufzulösen versucht. Dies läßt vermuten, daß diese Aufforderung an weibliche Zuhörer, möglicherweise sogar an Beginen gerichtet ist, die in der Stadt den *dienst* für den *siechen menschen* als ihre Hauptaufgabe übernommen haben.

Zur Abendmahlslehre

In seiner Kommunionauffassung ist das seelsorgerische Bewußtsein Eckharts am deutlichsten ausgeprägt. Die Abendmahlslehre war einer der schwierigsten Streitpunkte der mittelalterlichen Theologie. Es lohnt sich deswegen zu klären, in welchem gedanklichen Zusammenhang Eckhart seine Überzeugung zu diesem Thema entfaltet hat.

Er befaßt sich in den «Reden» auf zweierlei Weise mit dem Problem des Abendmahls. Zum einen überprüft er den Unterschied von *manducatio spiritualis* und *manducatio sacramentalis*, der seit Augustin und durch die Frühscholastik bis hin zur Hochscholastik immer wieder thematisiert wurde. Die Argumentation Eckharts verdeutlicht, welche Stellung der Erfurter Dominikanerkonvent im sog. Abendmahlstreit eingenommen hat. Zum anderen beschäftigt sich Eckhart auch mit einem aktuellen Thema seiner Zeit: der Häufigkeit des Abendmahls. Mit dem raschen Anwachsen der Laienreligiosität und ihrer Tendenz zur fanatischen Armutsbewegung konfrontiert, mußten die Stadtgeistlichen dringend klarstellen, wie oft man am sakralen Abendmahl teilnehmen durfte. Die kirchliche Verwaltung bemühte sich im allgemeinen, den Kommunionempfang auf ein- bis dreimal jährlich zu beschränken, und zahlreiche Theologen versuchten, diese Maßnahme zu rechtfertigen.¹⁰² Die Einstellung zu diesem Thema ist deswegen ein Prüfstein, an dem man erkennt, zu welcher Richtung sich ein Geistlicher bekennt. Es ist daher sehr interessant, daß Eckhart als Prior des unter der Stadtbevölkerung populärsten Bettelordens zu dieser umstrittenen Frage eine liberale Meinung äußert. Ich untersuche deshalb im folgenden Abschnitt Textstellen in den «Reden», die das Thema «Sakra-

101 DW V, S. 221, 4–8.

102 Zur Debatte um die Häufigkeit der Kommunion siehe Peter Browe, *Die Pflichtkommunion im Mittelalter*, Münster 1940, S. 39ff.

ment» behandeln, und erkläre ihre historische Bedeutung, indem ich sie auf die Sakramentslehre anderer kirchlicher Autoritäten beziehe.

Die Problematik der *modi manducandi* wurde von den Frühscholastikern, wie Hugo von St. Viktor und Petrus Lombardus, fortwährend diskutiert, und diese Diskussion wurde auch in der Hochscholastik fortgeführt. Drei wichtige Kirchenlehrer, Bonaventura, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, bringen ihre eigenen Gedanken über dieses Problem zur Sprache. In ihren Ansätzen unterscheiden sie sich insofern voneinander, als Albertus und Thomas metaphysische Überlegungen anstellen, während Bonaventura das Thema immer unter anthropologischem Gesichtspunkt behandelt.¹⁰³ Die Fragestellung der drei Scholastiker ist aber gleich. Sie erörtern, was die *manducatio spiritualis* ist und wodurch sie sich von der *manducatio sacramentalis* unterscheidet. Sie sind sich auch darin einig, daß der Glaube und die Liebe zu Gott auf dem «geistigen Essen» gründen, während das «sakramentarisches Essen» als «Zeichen» der göttlichen Gnade, als Heilkraft im symbolischen Sinne, verstanden wird. Die *manducatio spiritualis* zielt deshalb auf keine tatsächliche Erquickung durch den Empfang des mystischen Leibes Christi, sondern sie ist die «Fortführung dessen [. . .], was in der Menschwerdung begonnen wurde.»¹⁰⁴ Die aktive Teilnahme des Individuums am historischen Heilsereignis Christi wird beim «geistigen Essen» vorausgesetzt, damit jeder einzelne den Tod und die Wiederauferstehung Christi in sich vergegenwärtigt.¹⁰⁵ Diese vergegenwärtigende Funktion der *manducatio spiritualis* steht in krassem Gegensatz zur Einmaligkeit der *manducatio sacramentalis*, in welcher der Leib Christi als Heilmittel gegen Krankheiten empfangen wird.

Albertus schreibt, die richtige Bedeutung des Abendmahls bestehe also in seiner Spiritualisierung *per memoriam vel habitudinem passionis Christi et*

103 Heinz Robert Schlette, Die Lehre von der christlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin (Münchener theologische Studien 17), München 1959, S. 32.

104 Ferdinand Holböck, Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik, Rom 1941, S. 210. Vgl. auch Joachim Theisen, Predigt und Gottesdienst. Liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckharts, Frankfurt a.M./Bern 1990, S. 57.

105 Dieser historische Aspekt wird von Paulus betont: «Denn sooft ihr dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis daß er kommt» (I Cor 11, 26).

sacrificii spiritualis.¹⁰⁶ Er erkennt deshalb die Möglichkeit einer *manducatio spiritualis* ohne das Sakrament an: *et ideo spiritualis* [sc. modus] *etiam per se operari potest eamden* [sic!] *gratiam, licet praesentia Christi in sacramento aliquam ferat delectationem, quam non habet in se spiritualis modus manducandi*.¹⁰⁷ Allein das geistige Essen vollendet den Zweck des *modus sacramentalis*.

Diese scholastische Formulierung liegt dem Verständnis Eckharts vom Abendmahl zugrunde.¹⁰⁸

Diz nemen und diz sælige niezen des lîchamen unsers herren enliget niht alleine an úzwendigem niezenne, ez liget ouch an einem geistlichen niezenne mit begirlichem gemüete und in einunge in andâht. Diz mac der mensche sô getriulichen nemen, daz er rîcher wirt an gnâden dan kein mensche úf ertrîche. Diz mac tuon der mensche tûsentstunt in dem tage und mêr, er sî, swâ er sî, er sî siech oder gesunt. Mêr: man sol sich sacramentlichen dar zuo vüegen und nâch wîse guoter ordenunge und nâch grôzheit der begerunge. Enhât man aber der begerunge niht, sô reize man sich dar zuo und bereite sich dar zuo und halte sich dar nâch, sô wirt man heilic in der zît und sælic in der êwicheit; wan gote nâchgân und im volgen, daz ist êwicheit. Die gebe uns der lêrære der wârheit und der minnære der kiuscheit und daz leben der êwicheit.¹⁰⁹

In diesem Eckhartschen Kommentar sind folgende Hauptelemente der dogmatischen Lehre gut zu erkennen: zunächst der Unterschied zwischen der *manducatio sacramentalis* (úzwendigez niezenne) und der *manducatio spiritualis* (geistlichez niezenne); dann die Möglichkeit des geistigen Essens ohne *sacramentum* (Diz mac tuon der mensche tûsentstunt in dem tage [. . .]); weiter die subjektive (willentliche) Teilnahme am Abendmahl und schließlich das Abendmahl als historische Vergegenwärtigung des Heilsereignisses (wan gote nâchgân und im volgen, daz ist êwicheit).

Es ist daher deutlich, daß Eckhart beim Verständnis der Abendmahlslehre grundsätzlich den scholastischen Formulierungen folgt. Die Originalität

106 Albertus Magnus, Sentenzenkommentar, Buch 4, 9. Zit. nach Schlette, Lehre von der christlichen Kommunion (Anm. 103), S. 90.

107 Ebd., S. 94.

108 Illing weist mit Boeckl darauf hin, daß Eckhart den Eucharistietraktat Alberts des Großen gekannt und in seinen Predigten und Traktaten herangezogen hat. Siehe Kurt Illing, Der Einfluß des «Super missam» – Traktats Alberts des Großen auf die mittelhochdeutsche geistliche Literatur, München 1975, S. 50f.; Karl Boeckl, Die Eucharistie-Lehre der deutschen Mystiker des Mittelalters, Freiburg i.Br. 1924.

109 DW V, S. 273, 4–274, 7.

seiner Gedanken liegt jedoch darin, daß er die *manducatio spiritualis* auf die mystische Unio bezieht und in ihr die Wesenseinheit von Gott und Mensch sich ereignen sieht:

Wan wir suln in in [sc. den Leib Christi] werden gewandelt und alzemåle werden geeiniget, daz daz sîne unser wirt, und allez daz unser wirt sîn, unser herze und daz sîne éin herze und unser lîchame und der sîne éin lîchame.¹¹⁰

Der für die mystische Literatur typische Ton dieser Stelle signalisiert, daß die Kommunion bei Eckhart über die theologische Auffassung hinaus der *communio mystica* nahekommt.

Das ganze Mittelalter hindurch wurde immer wieder darüber debattiert, wie oft man zum Tisch Jesu Christi treten solle. Die Auffassung darüber, in welchen zeitlichen Abständen es angebracht sei, die Kommunion zu empfangen, war je nach Orden unterschiedlich. Bei den Franziskanern gab es ständig Meinungsdivergenzen. Franz von Assisi bedauerte tief, daß der Leib Christi oft sehr leichtsinnig, ohne richtige Andacht empfangen werde, und warnte vor einem häufigen Empfang. Bonaventura vertrat die Meinung seines Ordensgründers und kritisierte scharf die mangelnde Ehrfurcht der Priester vor dem Leib Christi: *Sed heu, quot sunt hodie sacerdotes miseri et suae salutis improvidi, qui Christi corpus in altari velut carnes pecudum manducant.*¹¹¹ Im Vorwurf des franziskanischen Kardinals schlägt die Problematik der häufigen Abendmahlsfeier deutlich durch: Der Klerus verfolgte mit der Eucharistie ökonomische Interessen; um Meßopfer zu sammeln, las er möglichst häufig die Messe.¹¹² Die Kapitel von 1285 und 1292 setzten deswegen fest, daß die Kommunion nur alle vierzehn Tage gegeben werden sollte.¹¹³

Trotz der Mahnung der Kirchenlehrer und des Beschlusses der Kapitel wuchs andererseits unter den Laien und sogar unter Klerikern der sehnliche Wunsch nach einem häufigen Empfang der Kommunion. Dieses Bedürfnis nach einer neuen eucharistischen Regelung wirkte sich besonders stark bei den Dominikanern aus. Das Generalkapitel von 1249 schrieb deshalb den

110 DW V, S. 266, 3–6.

111 Bonaventura: *Opera Omnia*, hg. von Aloys Lauer, Bd. 8, S. 101, n. 6: «Die Priester sind heutzutage so armselig und unvorsichtig, daß sie den Leib Christi am Altar wie Tierfleisch essen.»

112 Zum täglichen Empfang siehe Peter Browe, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster 1938, bes. S. 63.

113 Ebd., S. 81.

Empfang an fünfzig Festtagen vor.¹¹⁴ Diese Regel wurde allerdings 1266 geändert, und es wurde bestimmt, daß er alle drei Wochen stattfinden sollte. Das Generalkapitel setzte dann fest, daß von Ostern bis Allerheiligen alle zwei und sonst alle drei Wochen zu kommunizieren sei.¹¹⁵

Während die Anzahl der Kommunionen durch das Generalkapitel erhöht wurde, wurden auch die Unterweisungen vor dem Empfang näher festgesetzt. Im 2. und 3. Satz der Konstitutionen eines mitteldeutschen Dominikanerkonvents heißt es zur Vorbereitung auf das Sakrament, daß alle Brüder am Tag der Kommunion zusammen im Refektorium das Abendmahl empfangen sollen, die nicht aus einem vernünftigen Grund davon dispensiert sind (*Item quod in die communionis fratres simul comedunt in refectorio, exceptis eis cum quibus ex causa rationabili dispensatur*; n. 2). Die Regel fährt weiter fort, daß sich die Jungen und die Konversen am Tag der Kommunion ruhig und andächtig verhalten sollen und diejenigen, die nicht im Dienst sind, weder zur Tür gehen noch aus nichtigem Anlaß in die Stadt geschickt werden sollen (*Item quod in die communionis iuvenes et conversi in silentio et devotione se contineant, maxime qui in officiis non sunt occupati, nec vadant ad portam nec de facili mittantur ad civitatem*; n.3).¹¹⁶

Die Ordensleitung hat sich also im 13. und 14. Jahrhundert offenbar darum bemüht, die bisher nicht geregelten formalen Bedingungen des Abendmahls festzusetzen und die Brüder zur regelmäßigen Teilnahme anzuhalten. In diesem ordensgeschichtlichen Kontext ist der Sinn der Eckhartschen Aussagen über die häufige Kommunion zu verstehen. Mit dem Motto *ie dicker, ie bezzer* fordert Eckhart die Novizen auf, so oft wie möglich am Abendmahl teilzunehmen:

Daz dritte ist, daz er an im sol haben, daz diu minne ze dem sacramento und ze unserm herren dâ von mêr und mêr wahse und daz diu êrbære vorhte dâ von sich niht minre von dem dicken zuogânne. [. . .] Dar umbe solt dû daz merken in dir, ob dîn liebe wahse ze gote und diu êrbærheit niht verlischet; ie dû denne

114 *Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum*. vol. I (1220–1303), ed. Andrea Frühwirth (*Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica* 3), Roma 1898, n. 4.

115 Ebd., n. 133 und n. 249.

116 Gabriel Löhr, *Die Gewohnheiten eines mitteldeutschen Dominikanerklosters aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*, in: *Archivum fratrum praedicatorum* 1 (1931), S. 87–105, hier: 101.

dicker ze dem sacramente gâst, ie dû verre bezzer bist und ouch vil und verre bezzer und nützer ist.¹¹⁷

In der ersten Hälfte der zitierten Stelle scheint die damals oft diskutierte Frage durch, ob die häufigere oder gar tägliche Kommunion die Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Sakraments vermindern könne. Franz von Assisi etwa betont, wer seltener zum Sakramentsaltar tritt, behalte seine Ehrfurcht vor dem Leib Christi.¹¹⁸ Auch in der Benediktsregel findet sich die Warnung vor dem Hochmut des Empfängers: *Qui ingrediens post missas et Communionem petat ab omnibus pro se orari, ut avertat ab ipso Deus spiritum elationis.*¹¹⁹

Das Sakrament ist kein einmaliger Empfang des Leichnams Christi, es wirkt fortwährend auf den Empfänger und trägt in ihm Früchte. Die Beichte vor dem Sakrament ist deshalb notwendig, um den Boden für das Wachstum der Früchte vorzubereiten. Eckhart erkennt dabei eine persönliche Beichte an, die man ohne Beichtvater direkt bei Gott ablegen darf.¹²⁰ Diese individuelle Beichtweise ist aber in den allgemeinen Vorschriften der dominikanischen Liturgie nicht erlaubt, da die Kirchenautoritäten beinahe einstimmig verlangen, daß man vor dem Kommunionsempfang alle seine schweren Sünden beichten solle.¹²¹

Die Beichtregel Eckharts ist viel lockerer konzipiert als die der strengen Konstitutionen bei anderen Autoren. Es geht in den «Reden» weder um die offizielle Zulassung der Kommunion durch den Priester noch um die Strafe gegen den unwürdigen Sakramentsempfang. Der Prior Eckhart überläßt es der freien Entscheidung des Bruders, wie oft und in welcher Weise er die Beichte ablegen und dann zum Tisch des Herrn gehen will.

117 DW V, S. 263, 10–264, 7. Vgl. ebd., S. 272, 5f.

118 Browe, Kommunion (Anm. 112), S. 79f.

119 Benediktsregel, Kap. 38, 2: «Wer den Dienst antritt, bittet nach dem Gottesdienst und der Kommunion, daß alle für ihn beten, damit Gott den Geist des Hochmuts von ihm fernhalte.»

120 DW V, S. 275, 4f.: *man sol got è bihten dan den menschen.*

121 Aegidius von Orleans O.P. schreibt in einer um 1272 in Paris gehaltenen Predigt: *Quicumque vult recipere hoc sacramentum [. . .], debet se purgare per veram confessionem et tunc, quando bene se purgaverit vel probaverit vera confessione, poterit comedere ad mensam Domini de hoc benedicto pane vel corpore et bibere ad calicem Domini.* («Wer immer das Sakrament empfangen will, [. . .] muß sich für die richtige Kommunion reinigen. Wenn man sich durch die Beichte gut gereinigt und geprüft hat, kann man zum Tisch des Herrn hinzutreten und gesegnetes Brot, den Leib Christi, essen.») Siehe Browe, Pflichtkommunion (Anm. 102), S. 13f.

Wie Langer betont,¹²² konzentriert sich Eckharts Stellungnahme zur Frage des Abendmahls auf zwei Punkte: Die richtige Kommunion besteht erstens im «Verzicht auf jede Form subjektiver Evidenz zugunsten des nackten Glaubens.» Zweitens wird in Eckharts Auffassung die geistige Kommunion mit der sakramentalen gleichgesetzt. In Zusammenhang mit dem Empfang der Kommunion ist bei Eckhart nur vom guten Willen des Empfängers die Rede. Die Abendmahlslehre Eckharts weicht tatsächlich durch ihre spiritualistischen Ansichten von anderen ab. Die Beichte ist für Eckhart keine therapeutische Heilmethode, mit der man die Eucharistie besser empfangen kann, sondern sie ist mit seiner Theorie von der «Seelenfreiheit» eng verbunden: Man muß sich im guten Willen vorbereiten und sich entäußern, um den Leib Christi zu empfangen, denn allein in der freien Seele gebiert Gott seinen Sohn. Indem Eckhart die Sakramentslehre an die «Gottesgeburt in der Seele» anschließt, überwindet er den Gegensatz von *manducatio sacramentalis* und *manducatio spiritualis*.

*

Klösterliche Mystik und städtische Lebenswirklichkeit, diese einander widersprechenden Phänomene, hängen eng zusammen. Die eindringliche Aufforderung Eckharts zum spirituellen Umgang mit der Welt ist die Antwort auf die gesellschaftlichen Umwälzungen seiner Zeit. Seine Haltung zur Welt ist deswegen widersprüchlich: Für ihn ist die Welt einerseits die *unruowe* und die *unglichiu, boesiu gesellschaft*,¹²³ andererseits aber der Sitz der reinen Gottheit, da es *unseren herren gelüsted, daz er in dem und mit dem menschen wone*.¹²⁴ Dieses widersprüchliche Verhältnis zum Leben in der Welt bestimmt das Wesen der Mystik Meister Eckharts. Er zielt ganz entschlossen darauf hin, die Spannung zwischen den «beiden Welten» aufzulösen und nach Bedingungen zu suchen, unter denen sich die Suche nach Gott widerspruchsfrei mit dem Alltag des städtischen Lebens vereinbaren läßt. Die Bedeutung der «Reden» kann deshalb besser verstanden werden,

122 Langer, Mystische Erfahrung (Anm. 3), S. 238.

123 DW V, S. 204, 5.

124 DW V, S. 264, 7f.

wenn man den spätmittelalterlichen Mystiker und seine Gedanken als historische Phänomene im Zusammenhang mit seiner städtischen Welt zu sehen versucht.