



Gabriele Hille-Coates (Autor)
**lux und lumen in den Bibelkommentaren Meister
Eckharts**

Gabriele Hille-Coates

lux und lumen
in den Bibelkommentaren
Meister Eckharts



Cuvillier Verlag Göttingen

<https://cuvillier.de/de/shop/publications/3286>

Copyright:
Cuvillier Verlag, Inhaberin Annette Jentsch-Cuvillier, Nonnenstieg 8, 37075 Göttingen,
Germany
Telefon: +49 (0)551 54724-0, E-Mail: info@cuvillier.de, Website: <https://cuvillier.de>

I. Einleitung

1. Aufgabenstellung der vorliegenden Studie

Die vorliegende Arbeit möchte das Verständnis von Meister Eckharts lateinischem Werk, das in der mittellateinischen Philologie lange unbeachtet geblieben ist, anhand einer Wortschatzstudie zu *lux* und *lumen* vertiefen. Es wird damit der Versuch unternommen, eine Vorarbeit zu einem in der Forschung seit langem als Desiderat bestehenden ‚Wörterbuch der Eckhartschen Terminologie‘ zu leisten.¹

Um den Umfang der Studie zu begrenzen, wird nur die Gattung der Bibelkommentare analysiert, die den größten Teil der überlieferten lateinischen Werke Eckharts darstellen.² Die ebenfalls stark vertretene Gattung des *Sermo* bleibt dabei ausgegrenzt. Zwar besteht durch die Funktion der Exegese eine Verwandtschaft zwischen Predigt und Bibelkommentar,³ doch muß für die

¹ Freilich wird ein solches Lexikon sowohl die lateinischen als auch die deutschen Werke zu berücksichtigen haben. Hierzu liefern die Beiträge zur Wortforschung bezüglich des Eckhartschen Werks, die im nachfolgenden Forschungsbericht dargestellt werden, wertvolle Vorstudien. — Übrigens besaß Eckhart vermutlich selbst ein Lexikon philosophischer und theologischer Termini, das er beim Kommentieren zu Hilfe nahm. Es findet sich eine Reihe von Belegen, die darauf hindeuten, z.B. LW IV, S. 29, Z. 9: „Quaere super ‚actio‘.“; LW IV, S. 243, Z. 8 f.: „Vide super ‚conexio virtutum‘.“ — Zur Abkürzung „LW“ und „DW“ in der vorliegenden Arbeit vgl. unten Anm. 34.

² Wenn im folgenden von Bibelkommentaren in bezug auf Eckhart die Rede ist, so ist damit die Gattung der „Expositionskommentare“ gemeint, die eine „kontinuierliche Paraphrase und Interpretation des gesamten Quellentextes“ anstreben (vgl. Benedikt Konrad Vollmann, „Kommentar: Mittelalterin“, *LMA* 5, Spalte 1279 f., hier: Spalte 1279). Es wird hier also nicht zwischen einem Kommentar, der bestehende Informationen zum Quellentext sammelt und reproduziert, und einer Expositio, die eigenständig erklären will, unterschieden (vgl. dazu z.B. Hennig Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tübingen 1980, S. 156 [in bezug auf Conrad von Hirsau]). — In den erhaltenen lateinischen Schriften Eckharts gibt es neben dem Kommentar im übrigen noch die Gattungen *Sermo*, *Collatio*, *Lectio*, *Quaestio* und *Tractatus*. Diese Texttypen nehmen jedoch (mit Ausnahme der *Sermones*) im lateinischen Werk nur wenig Raum ein.

Es sei hier noch angemerkt, daß das *Opus Expositionum* den größten Raum innerhalb Eckharts *Opus tripartitum* einnimmt, das wiederum den Hauptanteil der lateinischen Werke umfaßt. Die anderen beiden Teile des *Opus tripartitum*, das *Opus Propositionum* und das *Opus Quaestionum*, sind nicht überliefert. — Daß das *Opus Expositionum* ursprünglich noch mehr enthalten haben muß als die überlieferten *Expositiones*, zeigen Querverweise, die Eckhart selbst im lateinischen Werk gibt, wie z.B. auf einen inzwischen verlorenen Kommentar des Römerbriefs (LW III, S. 67, Z. 6-9) oder des Propheten Jesaja (LW I, S. 531, Z. 13 f.).

³ Vgl. Gisela von Preradovic („Überlegungen zu »Geburt« und »Generatio« bei Meister Eckhart“, in: *Recherches germaniques* 5 [1975], S. 3-11, hier: S. 3): „Die Einbeziehung dieser Schriften [sc. der lateinischen Schriften neben den deutschen in die Erschließung der Eckhartschen Lehre] sollte schon deshalb naheliegend sein, weil es sich dabei in der Hauptsache um die gleiche literarische Gattung, um Exegese handelt. Die verschiedenen »Expositiones«, Schriftauslegungen, stehen den deutschen Predigten nicht allzu fern. Es sind auch keine Kommentare im scholastischen Sinne, die, jedesmal vom Literalsinn ausgehend, Satz für Satz, auch mit rein sachlichen Hinweisen, erläutern, sondern ausgewählte Muster für fortgeschrittene Studenten der Homiletik, Vorlesungen, in denen Eckhart oft mehrere Verwendungsmöglichkeiten ergiebiger Auctoritates für die Verkündigung

Expositiones eine andere ‚Redesituation‘ vorausgesetzt werden als für die Predigten. So verhindert die Konzentration auf eine Textsorte die Überschneidung heterogener literarischer und außerliterarischer Bedingungen, die auf die Begriffsvorstellung (hier speziell auf *lux* und *lumen*) eingewirkt haben könnten. Ferner erlaubt die Gattung der *Expositio*, sich auf das lateinische Werk zu beschränken, während die Analyse der *Sermones*, v.a. im Fall der sogenannten Parallelpredigten, einen Vergleich mit den deutschen Predigten erforderlich machen würde. Eine Gegenüberstellung des Lichtbegriffs in den deutschen und lateinischen Predigten bietet jedoch genug Material für eine eigenständige Studie, wie ein erster Vergleich eines deutsch-lateinischen Predigtpaars gezeigt hat.⁴

Weshalb wird hier jedoch eine Wortschatzstudie betrieben? Die Entscheidung wurde durch die Frage bestärkt, ob Eckharts lateinische Terminologie tatsächlich so starr und konventionell ist, wie immer wieder von Germanisten und zuletzt v.a. von Susanne Köbele behauptet worden ist (s. Forschungsbericht). Könnte die Innovationskraft und Kreativität, wie sie der ‚deutsche Eckhart‘ an den Tag legt, nicht vielleicht auch in der Gelehrtensprache aktiv geworden sein? Dabei stellt sich insbesondere die Frage, ob die lateinische Terminologie gegenüber den sprachphilosophisch provokanten Neuerungen der mittelhochdeutschen Metaphorik eventuell ihre eigenen, neuen Wege in der Bildsprache gegangen ist.⁵ Da Eckharts

demonstriert. Sie unterscheiden sich darin nicht grundsätzlich von den *Sermones*, und die Übergänge sind fließend.“ Vgl. auch Karl Albert, *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus Tripartitum*, Kastellaun/Saarbrücken 1976, S. 17.

⁴ Gabriele Hille-Coates, „Licht- und Feuermetaphorik im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache: der lateinische *Sermo LV,4* und die deutsche Predigt 17 des Meister Eckhart“, in: Attila Kiss u.a. (Hg.), *The Iconography of the Fantastic. Eastern and Western Traditions of European Iconography 2*, Szeged 2002 (= *Studia Poetica* 11), S. 109-162. Dieser Aufsatz entstand in einer sehr frühen Phase der vorliegenden Untersuchung, so daß die Ergebnisse aus dem Kapitel „II. Terminologische Voraussetzungen“ dort noch nicht einfließen konnten. Der Artikel ist daher unter Berücksichtigung der genaueren Ausführungen zur Sprache der Mystik in Kapitel II zu lesen.

⁵ Auch Köbele hält Neuerungen des Lateinischen nicht kategorisch für ausgeschlossen. Sie schreibt, kurz bevor sie von der „terminologische[n] Versiegelung“ des Lateinischen spricht, die „außerordentlich stark“ sei (vgl. unten Anm. 9): „Meister Eckharts volkssprachliche und lateinische Texte [...] präsentieren sich verschieden. Wenn ich die Differenz beschreibe, lege ich damit keine persönliche »Schizophrenie« in den zweisprachigen Autor. Eckharts volkssprachliche wie lateinische Predigten intendieren die gleichen neuen Inhalte. Nur verfügt der Autor im jeweiligen Medium über unterschiedliche Möglichkeiten der Erneuerung, ist er doch Teilnehmer an einer bestimmten historischen Sprach- und Kulturgemeinschaft. [...] Ohne Zweifel ist auch das Lateinische transformierbar und im historischen Prozeß wandlungsfähig, aber anders und (zum Zeitpunkt) weniger mühelos. Es ist so erneuerungsfähig wie jede Sprache, weil Sprache grundsätzlich mehr ist als die bloße Signifikation »objektiver« Inhalte und weil der Autor mit der Sprache immer auch gegen die Sprache vorgehen und ihre Konventionalität überwinden kann.“ (*Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache*, Tübingen/Basel 1993 [= *Bibliotheca Germanica* 30], S. 13). — Die Frage, ob hier auch an eventuelle konkrete Einflüsse der Volkssprache auf das Lateinische (z.B. bezüglich der identifikatorischen Sprengmetaphorik) zu denken ist, eröffnet ein weites, noch wenig bearbeitetes Untersuchungsfeld. Vgl. hierzu Kurt Ruh,

lateinische Schriften reich an Bildern sind, kann hier freilich nur eine Auswahl näher untersucht werden, um eine exemplarische Vergleichsbasis zum Mittelhochdeutschen herzustellen.

Ferner bedarf hier die Wahl der Termini *lux* und *lumen* einer Erklärung. Drei Gründe sind von Bedeutung:

- 1.) Beide Ausdrücke sind in Eckharts Bibelkommentaren weit verbreitet, so daß von vornherein genügend Ausgangsmaterial gesichert war.
- 2.) Gerade der Lichtbegriff hat seit der Antike eine bemerkenswerte Wandlungsfähigkeit in den verschiedenen philosophischen Schulen bewiesen (s. Kap. 3.2), so daß er sich vielleicht auch bei Eckhart als flexibel erweisen könnte.⁶
- 3.) Der dritte Grund besteht in der besonderen Qualität der Lichtmetaphorik bei Eckhart. Schon beim ersten Sichten des lateinischen Werks fällt auf, daß *lux* und *lumen* sowohl zur Bezeichnung für den menschlich-intellektuellen als auch für den göttlichen Bereich verwendet werden. Es entsteht daher der Eindruck, daß Eckhart hier möglicherweise die dogmatischen Auffassungen von *lux* und *lumen* gemäß seiner innovativen Analogielehre geweitet hat.⁷ Da die beiden Termini bei Eckhart noch nie hinreichend genau untersucht worden sind,⁸ erhofft sich die vorliegende Studie Aufschlüsse über eine eventuelle Öffnung der Bildsprache im Lateinischen,

Geschichte der abendländischen Mystik, 4 Bände, München 1990-99, Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990, S. 19: „Die Latinität des Mittelalters wurde nie auf breiter Basis untersucht, und dem Einfluß der Volkssprachen auf das Latein wurden nur gelegentliche Hinweise gewidmet, wenn etwa vom Latein deutscher Gelehrter die Rede war. Es fehlt so zur eigentlichen Begründung des spirituellen Eigenwerts der volkssprachlichen Rede die philologische Basis.“

⁶ Die Termini *lux* und *lumen* wurden nach einer Sichtung der Bilder im lateinischen Werk rein nach den Kriterien ihrer Häufigkeit und Wandelbarkeit gewählt. Dabei spielten Erwägungen über eventuelle bildfeldtheoretische Zusammenhänge keinerlei Rolle – diese brächten für die vorliegende Wortschatzstudie zu *lux* und *lumen* keinen Gewinn, zumal es hier um das Referenzpotential zweier isolierter Termini als Vorarbeit zu einem Lexikon der Eckhartschen Terminologie geht und nicht um die Identifizierung eines Bildfeldes oder gar die Erstellung einer Bildfeldstruktur (zur Erläuterung der Bildfeldtheorie vgl. den sehr erhellenden Aufsatz von Dietmar Peil, „Überlegungen zur Bildfeldtheorie“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 112 [1990], S. 209-241; vgl. ferner Peils Fortführung dieses Artikels in „Zum Problem des Bildfeldbegriffs“, in: Peter Rolf Lutzeier [Hg.], *Studien zur Bildfeldtheorie*, Tübingen 1993 [= *Linguistische Arbeiten* 288], S. 185-202).

Das Argument der Wandelbarkeit ist im übrigen auch in bezug auf die Flexibilität, die das Lateinische noch im 12. und 13. Jahrhundert zeigte, interessant. Vgl. hierzu Hubert Gindele, *Lateinische Scholastik und deutsche Sprache*, München 1976 (= *Münchner Germanistische Beiträge* 22), S. 179 f.: „Es ist in der germanistischen Forschung bisher viel zu wenig berücksichtigt worden, daß die lateinische Fachsprache selbst im 12. und 13. Jahrhundert einer überaus starken Entwicklung unterliegt. Den größten Anstoß dazu vermittelte die immer stärker werdende Übersetzertätigkeit aus dem Griechischen in diesen Jahrhunderten.“ Zu Literaturverweisen bezüglich dieses Themas vgl. *ibid.*, S. 180, Anm. 1-4.

⁷ Zur Analogia entis vgl. unten besonders S. 73-75.

⁸ Vgl. unten im Forschungsbericht die Ausführungen zur Dissertation Gabriele von Hippels.

die Eckharts volkssprachiger Innovationskraft entsprechen könnte. Mit anderen Worten: Es geht um die Frage, ob die lateinische Sprache, deren sich Philosophie und Theologie seit vielen Jahrhunderten bedient hatten, bei einem so sprachschöpferischen Denker wie Eckhart „terminologisch versiegelt“ blieb oder ob sich die Bedeutungsspanne ihrer Bilder veränderte⁹ – d.h. in erster Linie, ob Eckhart dem konventionellen Metapherngebrauch folgte oder ob er „einen kreativen Umgang mit einer konventionalisierten Metapher“ wagte.¹⁰ Diese Frage ist umso legitimer, als Eckhart selbst im *Prologus generalis* seines *Opus tripartitum* behauptet, er wolle *nova et rara* vortragen.¹¹

Bevor nun ein Forschungsbericht das Thema dieser Studie historisch verankern soll, sind noch zwei Probleme anzusprechen: die Definition des Begriffs ‚Mystik‘ und die Frage, ob Eckhart überhaupt als Mystiker gelten darf.

Es ist nicht das Ziel dieser Untersuchung, die Diskussion um den Begriff ‚Mystik‘, der ja in dieser Arbeit immer wieder verwendet wird, ausführlich darzustellen.¹² Susanne Köbele hat dazu in ihrer Dissertation wichtige Hinweise gegeben, weshalb hier auch auf die Definition in ihrem Kapitel „Mystik. Zum Erklärungswert eines umstrittenen Begriffs“ zurückgegriffen wird.¹³ Mit Köbele wird in der vorliegenden Arbeit die Ansicht vertreten, daß man den Begriff ‚Mystik‘ durchaus „mit geringem Aufwand“ eingrenzen kann.¹⁴ Schon Freimut Löser hatte in seiner Rezension der Arbeit Köbeles lobend hervorgehoben, daß es der Verfasserin in ihrem Mystikbegriff nicht um die „»biographisch rekonstruierbare Bezeugung einer mystischen

⁹ Vgl. Köbele, *Bilder*, S. 13: „Aber trotzdem ist, verglichen mit der Volkssprache, im Latein des 13. Jahrhunderts die Tradition (etwa die der Dogmatik, der Exegese, der Logik) übermächtig, ist die terminologische Versiegelung dieser Sprache außerordentlich stark [...]“. Vgl. ebenso *ibid.*, S. 158. Dagegen fordert Burkhard Hasebrink, „Grenzverschiebung. Zu Kongruenz und Differenz von Latein und Deutsch bei Meister Eckhart“, in: *ZfdA* 121 (1992), S. 369-398, hier: S. 376: „Die These vom toten Latein darf angesichts eines lange existierenden Problembewußtseins nicht unbefragt als Folie für die Lebendigkeit der Volkssprache herangezogen werden.“

¹⁰ Vgl. Michael Egerding, *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik*, 2 Bände, Paderborn 1997, Bd. 1, S. 30.

¹¹ LW I, S. 149, Z. 1. Aus ebendiesem Bestreben, *nova et rara* vorzubringen, resultiert letztlich, wie Alois Maria Haas bemerkt hat, die *locutio emphatica* in Eckharts Mystik („Das Ereignis des Wortes. Sprachliche Verfahren bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus“, in: *DVjs* 58 [1984], S. 527-569, hier: S. 545, Anm. 82).

¹² Zum umstrittenen Begriff der Mystik, der ein hohes Maß an Differenzierung einfordert, vgl. auch Alois Maria Haas, „Was ist Mystik?“, in: Kurt Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986 (= *Germanistische Symposien. Berichtsbände* 7), S. 319-341, sowie den sich anschließenden Diskussionsbericht von Klaus Kirchert, *ibid.*, S. 342-346.

¹³ Köbele, *Bilder*, S. 21-31.

¹⁴ *Ibid.*, S. 16.

Erfahrung« geht.¹⁵ In der Tat ist es in einer philologischen Arbeit geboten, sich bei der Definition von ‚Mystik‘ auf das sprachliche Phänomen zu konzentrieren, so wie Köbele dies auch tut: „Ich ordne den Begriff Mystik also Texten zu, die die Einheit der Seele mit Gott thematisieren, und versuche, statt an Bewußtseinsphänomenen am sprachlichen Ausdruck (an Sprachphänomenen) anzusetzen.“¹⁶ Andererseits darf das hier benannte „Bewußtseinsphänomen“, welches das Thema der Mystik bestimmt, nicht aus dem Blickfeld rücken. Köbele selbst spricht ja in ihrer Definition letztlich die Erfahrung durch den Ausdruck der „Einheit der Seele mit Gott“ an. Eine völlige Ausklammerung von Erfahrung erscheint also in der Begriffsbestimmung nicht möglich und würde auch an der Sache vorbeiführen, zumal wenn Sprache als Medium von Erfahrung bzw. als Erfahrung selbst aufgefaßt wird.¹⁷ Der Begriff der Erfahrung muß daher in einer Definition von Mystik auch von philologischer Seite aufgenommen werden. Den komplexen Bedeutungsinhalt mystischer Erfahrung im einzelnen zu erforschen und genauer zu definieren, obliegt hingegen in erster Linie der Theologie und Psychologie und evtl. den mit diesen Gebieten verbundenen Bereichen der Linguistik. Versuche, den Erfahrungsbegriff weiträumig oder gar völlig zu umgehen, wie z.B. bei Michael Sells, der „experience“ durch „meaning event“ ersetzt,¹⁸ tragen hingegen nur dazu bei, das Problem zu verdecken. In der vorliegenden Arbeit sei daher die *cognitio dei experimentalis* ergänzend zur Definition Köbeles in den Mystikbegriff mit einbezogen,¹⁹ wenngleich sich Köbele ja gegen diese Formel ausspricht, weil sie ihrer Meinung nach „die (mißverstehbare) Kategorie der Erfahrung“ transportiere.²⁰

Ferner soll die kontroverse Frage, ob Eckhart überhaupt als Mystiker gelten darf, hier nicht nochmals ausgeführt werden, da sie bereits an anderem Orte vielfach diskutiert

¹⁵ Freimut Löser, „Über Köbele, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit*“, in: *ZfdA* 123 (1994), S. 363-372, hier: S. 364.

¹⁶ Köbele, *Bilder*, S. 30.

¹⁷ Vgl. Näheres hierzu unter „II. Terminologische Voraussetzungen.“

¹⁸ Michael A. Sells, *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago/London 1994, S. 9 f.

¹⁹ Die berühmte Formel *cognitio dei experimentalis* entstammt dem Werk des Bonaventura, und zwar dem *Liber tertius sententiarum*, distinctio 35, articulus 1, quaestio 1: „Quarto modo dicitur sapientia proprie, et sic nominat cognitionem Dei experimentalem [...]“ (*Bonaventurae opera theologica selecta*, 5 Bände, hrsg. v. den PP. Collegii S. Bonaventurae, Florenz 1934-1964, Bd. 3: *Liber tertius sententiarum* [1941], S. 778). Vgl. hierzu Alois Maria Haas, „Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik“, in: Werner Beierwaltes u.a. (Hg.), *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, S. 73-104, hier: S. 75, Anm. 1. Weiterführende Literatur über den mystischen Erfahrungsbegriff nennt Sells, *Mystical Languages*, S. 222, Anm. 22.

²⁰ Köbele, *Bilder*, S. 30. Löser bemerkt hierzu in seiner Rezension, daß „man die bonaventurasche Bestimmung der *cognitio dei experimentalis* nicht so weitgehend ausgeblendet sehen möchte, wie Köbele sie ausblendet.“ („Über Köbele“, S. 364).

worden ist.²¹ Die Zuordnung Eckharts zur Mystik läßt sich für die vorliegende Untersuchung damit rechtfertigen, daß „gerade der Erfahrungsaspekt hinter dem Werk Eckharts [...] die Anwendbarkeit des Mystikbegriffs auf sein Werk“ stützt.²² Die Textbelege zu *lux* und *lumen* sind stets direkt oder indirekt am Leitgedanken der *unio mystica*, d.h. der *cognitio dei experimentalis*, orientiert.²³ Es läßt sich sogar sagen, daß sich bezüglich dieses ‚mystischen‘ Leitgedankens die lateinischen und deutschen Schriften durch eine thematische Einheit auszeichnen.

²¹ Eine knappe Zusammenfassung der Problemstellung bietet Heinrich Stirnimann, „Epilog“, in: ders. und Ruedi Imbach (Hg.), *Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, Freiburg i. Ue. 1992 (= *Dokimion* 11), S. 269-304, dort: S. 282 f. Stirnimann vermeidet eine Diskussion darüber, ob Eckhart ‚Mystiker‘ war (s. *ibid.*, S. 282), und stellt statt dessen fest, daß zum einen Eckharts Einheitslehre die abendländische Mystik nachhaltig beeinflusste und zum anderen man Philosophie und Mystik im Eckhartschen Denken nicht disjunktiv gegenüberstellen dürfe (s. *ibid.*, S. 283). Josef Zapf hingegen erkennt in Eckharts Denken eine „mystische Grundhaltung“ und meint, Eckharts Metaphysik wie auch seine Ethik stünden „beide im Dienste seiner mystischen Spekulation“ (*Die Funktion der Paradoxie im Denken und sprachlichen Ausdruck bei Meister Eckhart*, Köln 1966, S. 361). Auch Frank Tobin spricht in bezug auf die Lehre Eckharts von ‚mystical consciousness‘ und ‚mystical insights‘ (*Meister Eckhart: Thought and Language*, Philadelphia 1986, S. 185-192 [„Epilogue: Eckhart’s Mysticism“], besonders S. 192). Lauri Seppänen spricht wiederholt vom „christlichen Dialektiker Eckehart“ (*Meister Eckeharts Konzeption der Sprachbedeutung. Sprachliche Welterschöpfung und Tiefenstruktur in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik?*, Tübingen 1985, S. 102 u. S. 108) und beruft sich dabei auf Vladimir Lossky, *Théologie Négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960 (= *Études de Philosophie Médiévale* 48), S. 205 ff. In der Forschungsliteratur kann man oft schon an den Untertiteln der einzelnen Studien die divergierenden Auffassungen bezüglich des Eckhartschen Standorts ablesen: Während Ruh seine Eckhart-Monographie mit *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker* (München ²1989) betitelt, trägt ein von Bernard McGinn herausgegebener Band den Titel *Meister Eckhart: Teacher and Preacher* (New York 1986). Reiner Schürmann wiederum überschreibt seine Monographie *Meister Eckhart. Mystic and Philosopher* (Indiana University Press 1978). Vgl. auch die Titel der Studien von Oliver Davies, *Meister Eckhart: Mystical Theologian*, London 1991, und Robert Forman, *Meister Eckhart: Mystic as Theologian*, Longmead 1991. Die Untertitel gerade der letztgenannten Monographien machen die bisweilen aufkommende Verwirrung anschaulich, die durch den Drang verursacht wird, Eckhart geistesgeschichtlich festlegen zu wollen. — Gänzlich gegen eine ‚Vereinnahmung‘ Eckharts durch die Mystik wendet sich bekanntlich Kurt Flasch, v.a. in den Aufsätzen „Meister Eckhart. Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten“, in: Peter Koslowski (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich/München 1988, S. 94-110, und „Meister Eckhart und die ›Deutsche Mystik‹. Zur Kritik eines historiographischen Schemas“, in: Olaf Pluta (Hg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In Memoriam Konstany Michalski (1879-1947)*, Amsterdam 1988, S. 439-463. Gegen den ‚Mystiker Eckhart‘ und für den ‚Theologen Eckhart‘ spricht sich Heribert Fischer aus: „Zur Frage nach der Mystik in den Werken Meister Eckharts“, in: Jean Dagens (Hg.), *La Mystique Rhénane*, Paris 1963, S. 109-132.

²² Alois Maria Haas, „Das Verhältnis von Sprache und Erfahrung“, in: ders., *Sermo Mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik*, Freiburg i. Ue. 1979 (= *Dokimion* 4), S. 136-167, hier: S. 147, Anm. 25. Vgl. ferner ders., „Wege und Grenzen der mystischen Erfahrung“, in: ders., *Sermo Mysticus*, S. 168-185, hier: S. 173.

²³ Vgl. zur Ausrichtung auf die *unio* als Kriterium, Texte der Mystik zuzuordnen, Köbele, *Bilder*, S. 30: „Im Zentrum der Mystik steht die Unio. Mystische Texte lassen sich einheitlich interpretieren als Unio-zentrierte Texte: Die Unio, die Einheit der Seele mit Gott, ist erstens thematisch, sie ist zweitens Rezeptionshaltung (Verstehen unter der Bedingung der eigenen Verwandlung) und drittens als Sprechhaltung (Sprechen aus der Einheit) in allen mystischen Texten geltend gemacht; viertens ist sie Sprachprinzip.“ Die eingeforderte Ausrichtung auf die *unio* auch im lateinischen Werk Eckharts wird im Hauptteil der vorliegenden Arbeit noch deutlich hervortreten.