

Philosophie

Waldschütz, Erwin, *Denken und Erfahren des Grundes – zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*, Wien 1989.

E. Waldschütz, der mit dieser Studie einen umfassenden philosophischen Interpretationsversuch über Eckhardt vorlegt, hatte mit »Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate« (1978) und »Denken und Erfahren des Nichts bei Meister Eckhart« (1983) bereits wichtige Vorarbeiten vorausgeschickt.

Andere Autoren, wie K. Flasch, B. Mojsisch, A. Haas und J. Quint haben in den letzten Jahren dazu beigetragen, die Eckhart-Forschung zum Gegenstand des philosophischen Interesses zu machen. W. geht in seinem Buch über die Ansätze früherer Autoren hinaus und eröffnet damit eine neue Perspektive für das genauere Verständnis des Werkes Eckharts.

W. läßt sich von der Absicht leiten, Eckhart als Denker zu verstehen, dem es um das Ganze des Seienden geht. Dabei soll eine aufgliedernde Einteilung Eckharts in einen »philosophischen« und »mystisch-theologischen« Teil seines Denkens gemieden werden, da sie der ursprünglichen Ganzheit seiner »Grunderfahrung« nicht gerecht zu werden vermag.

Der 396 Seiten umfassende Band gliedert sich nach einer Einleitung (11–36), die den »Zugang zum Selbstverständnis Meister Eckharts« freizulegen versucht, in drei große Teile: »Das philosophische Anliegen Eckharts als Einweisung in das Bedenken des Grundes« (37–106), »Denken von Grund und principium« (107–285), »Erfahren des Grundes« (286–351). Der Anhang bietet ein Verzeichnis der Abkürzungen, sowie der Quellen und Literatur.

In der Entwicklung der historischen Gestalt Eckharts (17–36) findet W. einen Einstieg, der die spätere Wirkungsgeschichte des Meisters mit in den Blick nimmt. Die Motive für die Ablehnung Eckharts – gipfelnd in der Bulle »In Agro Dominico« (1329) mit der Lehrverurteilung durch Papst Johannes XXII – werden kritisch beleuchtet. Angesichts des in der Bulle erhobenen Vorwurfs »ne articuli huiusmodi seu contenta in eis corda simplicium ... inficere valeant« (DS 979) läßt sich fragen: »Wer konnte mit dem einfachen Volke gemeint sein? Etwa die Beginen, für die er

predigte...? Etwa Königin Agnes von Ungarn, für die er das Trostbüchlein und die Predigt 'Vom edlen Menschen' schrieb? ... Waren seine Mitbrüder damit gemeint, für die er unter anderem die 'Reden der Unterscheidung' niederschrieb?« Die Tatsachen sprechen hier offensichtlich nicht so eindeutig, wie die Bestimmtheit, mit der die Aussagen in der Bulle getroffen werden.

Das systematische Verständnis für Eckharts Denken erarbeitet W. im Dialog mit anderen zeitgenössischen Interpreten. Dabei stehen die Schriften von K. Flasch und B. Mojsisch, mit denen W. sich eingehend auseinandersetzt, im Vordergrund. Aus der fast ausschließlichen Beachtung der lateinischen Werke und innerhalb dieser vorrangig der »Quaestiones Parisienses« (LW V, 37–71), hatten diese beiden Autoren ein hermeneutisches Vorverständnis für Eckhart gewonnen, das W. folgendermaßen beschreibt: »Sein ist nichts anderes als Denken, dieses ist Selbstbewußtsein als Denken seiner selbst, wobei in solchem Denken seiner selbst das Gedachte als Seiendes mitgemeint ist. Denken wird als Vernunft und diese als 'Grund' angesprochen.« (307)

Entsprechend dieser Voraussetzungen deutet Flasch die Gottesgeburt – bevorzugtes Hauptthema bei Eckhart – rein intellekttheoretisch: die Inkarnation besagt dann nichts anderes als die angeschaute ursprüngliche Einheit von 'Sein selbst' und Denken oder die Bezüglichkeit Gottes auf das menschliche Denken. Folglich ist der Intellekt »die Gegenwart der Wahrheit und Gottes in der Welt«. Ferner: »Welt ... Dies ist die Gottessohnschaft« (K. Flasch, *Die Intention Meister Eckharts*, 1974, 105). In dieser Argumentation läuft der inkarnatorische Prozeß auf die Konstitution des nicht-dinglichen, denkenden Ich hinaus.

Dieser Ansatz Flaschs wird in seinen Konsequenzen von B. Mojsisch weiterentwickelt:

Indem es die Seele ist, die sich im Intellekt von sich selbst unterscheidet, erkennt sich das Ich, auch nachdem eine Zweiheit von Vernunft (Seelenfünklein) und göttlichem Sein aufgebrochen ist, als die Einheit beider, die sich im »Grund des Seins, dem Wesen Gottes als der Einheit, dem Ich« ereignet. (B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, 1983, 135). Die Bewegung des Seelengrundes wird zur göttlichen Bewegung selbst.

Gegenüber solchen Bemühungen, die dem transzendentalphilosophischen Ansatz verpflichtet bleiben, zeigt W. größte Zurückhaltung, wenn es darum geht, das Grunddenken Eckharts aufzuschlüsseln. Nicht nur, daß hier typisch neuzeitliche Kategorien – einer transzendentalen Subjektphilosophie – an einen mittelalterlichen Denker herangetragen werden, es wird geradezu die ursprüngliche Absicht Eckharts in verschiedener Hinsicht verkehrt, da »Denken und Wissen als Modus des Selbstvollzugs des Menschen« eine überstarke Akzentuierung erfahren. Kritisch vermerkt W.: »Es ist, mit Respekt gesagt, eine gewaltige Verkehrung dessen, was mit Inkarnation überhaupt und auch dessen, was mit Gottesgeburt bei Eckhart gesagt ist, wenn behauptet wird, daß sich das Ich in der Inkarnation konstituiere, diese zur Bedingung der Möglichkeit des Ich erklärt, um nicht zu sagen: degradiert wird.« (309)

Wenn W. den Thüringer Meister in der komplexen Vielschichtigkeit seiner Gedanken, Erfahrungen und Aussagen betrachtet, vermeidet er es jedoch, der Ontologie nachzugehen, die hinter Eckharts Bedenken des Grundes steht und deren neuplatonische Konzeption des Seins daher verdeckt bleibt. Eckhart führt das Sein, viel stärker als etwa Thomas, auf Gott zurück. Die Geschöpfe haben das Sein ganz und gar (totaliter) von Gott, so sehr, daß es nur in ihm formaliter ist. Nur von Gott und in Gott, aber nicht in sich selbst, haben alle geschaffenen Dinge die transzendentalen Vollkommenheiten, zu denen auch das Sein gehört. Wie Thomas (u. a. S. Th. I, 3, 4) gebraucht Eckhart die auf Augustin zurückgehende Analogie mit dem Sonnenlicht, um zu zeigen, daß das Licht die Luft zwar erleuchtet, aber keine Wurzeln in ihr schlägt. Dann führt er aber einige nicht unbedeutende Nuancen in den Vergleich ein: »Communicat quidem (scilicet lumen) ipsi medio quasi mutuo et in transitu per modum passionis et transeuntis et fieri, ut si et dicatur illuminatum, non autem communicat ipsi medio lumen suum per modum radicati et haerentis passibilis qualitatis, ut scilicet lux maneat et haereat et illuminet active, absente corpore luminoso.« (Eckhart, In Joh, n. 70, LW III, S. 59)

Demgegenüber würde Thomas nie sagen, daß die lux der Luft zufließt, sondern nur das lumen, das ja nicht mit seiner Quelle (lux) identisch ist. Ferner hat Eckhart eine andere Vorstellung vom Licht als Thomas. Das Licht ist nach Eckhart in der Luft nach Art eines vorübergehenden Erleidens und in ständigem Werden, nicht aber in der Art einer der Luft anhaftenden dauernden Beschaffenheit. Nie wird das Licht der Luft zu eigen, sondern es bleibt immer lux, Licht der Lichtquel-

le, das die erleuchtete Luft nur »ze borge« hat. Ebenso wird dem Geschöpf das Sein nie wirklich zu eigen, sondern bleibt ihm als Leihgabe irgendwie äußerlich. Man müßte diese anders gelagerte Ontologie stärker mitberücksichtigen, die eine Verschiebung gegenüber Positionen der mittelalterlichen Philosophie bedeutet, in denen die Eigenwirklichkeit und Selbständigkeit des Geschöpflichen deutlicher herausgestellt werden.

Aus der Art und Weise, wie W. die zentralen Anliegen Eckharts freilegt, wird eine reiche Kenntnis und tiefe Wertschätzung Eckharts deutlich. Für jeden, der sich mit der überragenden Gestalt des Meisters vertraut machen möchte, ist dieser Band sowohl durch seine schlüssige Darstellung als auch wegen der Fülle des herangezogenen Textmaterials eine empfehlenswerte Einführung. Für die Eckhartforschung ist W.' Buch ein wichtiger Interpretationsbeitrag.

Michael Sticklebroeck, Heiligenkreuz

Thürkauf, Max, Endzeit des Marxismus, Mit einem Nachwort von Anatolij Korjagin, Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1987, 242 S.

Es kommt selten vor, daß Ergebnisse, die durch eine Analyse der Grundlagen von Erscheinungen gewonnen wurden, in so kurzer Zeit – noch bevor das Buch rezensiert werden konnte – ihre in der Realität gänzlich unerwartete und noch bis vor kurzem schlechterdings unvorstellbare Verwirklichung gefunden haben. Vf. hat sich als Naturwissenschaftler (Prof. für physikalische Chemie in Basel), bes. durch »die Herstellung von schwerem Sauerstoff« (4), einen Namen gemacht. Aber dann begann er, über die Grundlagen der Naturwissenschaften nachzudenken. Dabei wurde ihm klar, daß die moderne Naturwissenschaft weithin einem »naturwissenschaftlichen Materialismus« verfallen ist (34). Dieser »naturwissenschaftliche Materialismus« ist aber gleichzeitig »der sandige Boden, auf den die Marxisten ihre Ideologie gebaut haben und immer noch bauen«, aber auch der »gemeinsame Nährvater für den dialektischen Marxismus (Diamat) der Marxisten und den kapitalistischen Materialismus (Kapimat?) der westlichen Technokraten« (7).

In der Einleitung stellt Vf. zunächst fest: »Die Tatsache, daß der Marxismus seinem Ende entgegengeht, kommt in dem Umstand zum Ausdruck, daß er nur noch in jenen Ländern als eine Lösung für soziale Probleme in Erwägung gezogen wird, in denen die Marxisten nicht an der Macht sind« (7). Dies ist inzwischen durch die jüngsten Entwicklungen in bisher marxistisch beherrschten Staaten überaus eindrucksvoll bestätigt worden.