

Vorwort

Die Meister-Eckhart-Gesellschaft sieht es als eine ihrer ersten Aufgaben an, das Leben Eckharts zu erforschen und darzustellen. Dass diese Forschung notwendig ist, hat ALOIS MARIA HAAS schon 1979 gesehen. Er hat aber auch gesehen, dass die »Wertschätzung« Eckharts »Hand in Hand mit einer typischen Undurchschaubarkeit seiner historischen Individualität« gehe. Man wisse zwar »einiges von seinem Lebensgang«, kenne aber »beinahe nichts von seiner Persönlichkeit«, kein Portrait vermittele sein Aussehen, und vor allem kein Bericht gebe Zeugnis von seinen zahlreichen Reisen »in pastoraler Absicht oder im Auftrag des Ordens«.¹

Was wissen wir von Eckharts Leben in der Zeit von seinem Weggang aus Paris im Sommer 1313 bis zu seiner Versetzung nach Köln 1323/24? Da es Urkunden und literarische Zeugnisse für einen Aufenthalt Eckharts in Straßburg, im Elsass und am Oberrhein gibt, wird diese Zeit als »Straßburger Jahrzehnt Eckharts« benannt.² In keiner seiner Lebensperioden entfaltet Eckhart eine so nachhaltige Lehr- und Predigtstätigkeit wie in diesem Jahrzehnt: bei Ordensleuten, Männern wie Frauen, Beginen und sicher auch Begarden, und zudem in lebhafter Auseinandersetzung mit freigeistigen Kreisen und Skeptikern des eigenen Ordens wie der Amtskirche. BERNARD MCGINN's kurze Schilderung lässt erahnen, in welcher Intensität Eckhart in dieser Zeit engagiert war: »In Strasbourg Eckhart plunged into the life of a *lebemeister*, preaching and giving spiritual counsel more fully than he had been able to do during his tenure as university professor and official of his order. Although only a few of Eckhart's sermons can be explicitly tied to the *cura monialium*, there is no reason to doubt that the intense interest in mystical piety found among late medieval women was a significant inspiration for Eckhart during the last decade of his preaching and teaching«.³ In den Beiträgen dieses Bandes werden die Spuren zu Meister Eckhart hin unterschiedlich intensiv und methodisch-kritisch weitergezogen.

Mit der Wucht eines Paukenschlages konfrontiert LORIS STURLESE die Eckhartforschung mit der Hypothese, es sei keineswegs erwiesen, dass Eckhart »in dem fantasievollen Amt eines ›Sonderbeauftragten der *cura monialium*« (S. 16) in Straßburg und im Elsass hauptsächlich Frauenseelsorge und Frauenpredigt betrieben habe. Seine scharfsinnige Analyse der drei einzigen mit Bezug auf Straßburg erhaltenen Urkunden⁴ führt ihn zu der Einsicht, wir könnten nicht mit Sicherheit erklären, Eckhart sei »in der Aufsicht über die Frauenkonvente des Elsass beschäftigt gewesen« (S. 13). Aber Eckhart hat doch

¹ ALOIS MARIA HAAS, Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens, Einsiedeln 1979, S. 10; Zweite, durchgesehene und mit einem Nachwort erweiterte Ausgabe, Freiburg i. Br. 1995, S. 12.

² Vgl. KURT RUH, Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker, München 21989, S. 108f.

³ BERNARD MCGINN, The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing, New York 2001, S. 10.

⁴ Vgl. Acta Ehardiana n. 38 (Urkunde – Straßburg, 14. April 1314), LW V, S. 182–184; Acta Ehardiana n. 39 (Urkunde – Straßburg, 13. November 1316), LW V, S. 184–186; Acta Ehardiana n. 40 (Brief Herveus' de Nédélec an die Priorin und an den Konvent Unterlinden bei Colmar – Avignon, 10. Dezember 1322), LW V, S. 186f.

gepredigt, auch in Straßburg und im Elsass⁵ Gewiss. 220 deutsche und lateinische Predigten sind von ihm erhalten. STURLESE will in der Frage, für wen und in welchem Auftrag Eckhart gepredigt habe, zu allererst den Worten Eckharts selbst vertrauen, die in seiner ›Verteidigungsschrift‹ erhalten sind. Nach diesen gibt sich Eckhart davon überzeugt, dass »sein großes Ansehen beim Volk (offensichtlich Ergebnis seiner Predigt-tätigkeit)« (S. 15) ihm die Missgunst seiner Neider eingebracht hat. Wenn also feststeht, dass Eckhart für alle Schichten des Volkes gepredigt hat, dann ist nicht zu bezweifeln, dass er »auch den Nonnen predigte und auch den Beginen, in Straßburg und anderswo« (S. 15).

Nicht nur LORIS STURLESE, auch FREIMUT LÖSER meldet Skepsis an; LÖSER freilich geht nicht so weit, dass er abstreiten möchte, im sogenannten ›Salzburger Armutstext‹ fände sich nicht »Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frömmigkeit der ihm in Straßburg anvertrauten Nonnen dokumentiert« (S. 48). Auch ist ihm die Predigt PFEIFFER 37 ein Zeugnis der Straßburger Nonnenmystik: »Wer, wenn nicht Meister Eckhart, greift hier die Sprache und die Muster der Nonnen- und Beginenmystik auf? Und wer, wenn nicht Meister Eckhart, spricht so zu wem, wenn nicht zu den Nonnen und Beginen? Und wo, wenn nicht in einer elsässischen Predigt in Straßburg?« (S. 63). Ein Übermaß an Skepsis hingegen wird sichtbar in der Antwort auf die wiederholt gestellte Frage ›Was sind Meister Eckharts deutsche Straßburger Predigten?‹: »Eckharts ›Straßburger Predigten‹ habe ich nicht gefunden. Aber vielleicht wollte ich ja auch nur zeigen, dass sie sich – wenigstens mit unseren Methoden – nicht finden lassen« (S. 60). Dieses ›methodische Fazit‹ (vgl. S. 60) klingt zu bescheiden angesichts der Fülle der Anregungen zur handschriftlichen Eckhartforschung, die LÖSERS Beitrag bietet. Nachgewiesen wird, dass sich in Handschriften, die heute noch in Straßburg aufbewahrt werden, keine Straßburger Predigten finden; eher wird man sie in der großen Zahl der Berliner Handschriften suchen müssen. Herausgehoben wird die überragende Bedeu-

⁵ Es ist auf eine auffällige Aussage Eckharts in der Predigt 110 (*In omnibus requiem quaesivi*) aufmerksam zu machen, die nahe legt, sie autobiographisch zu deuten. Siehe DW IV,2, S. 785,29–31: *Ich sihe daz münster ane. War umbe ensihet man ez niht in mir? Sol man ein dinc in mir sehen, daz muoz gegen mir ge-vüegeet sîn, daz ez einen widerslac in mir neme* (»Ich sehe das Münster an. Warum sieht man es nicht in mir? Soll man ein Ding in mir sehen, muss es mir gegenüberstehen, damit es einen Reflex in mir bilde«). Hierzu ist die Anm. 17 zu konsultieren: »Eckhart mag das Straßburger Münster, das eine Cathédrale de Notre-Dame ist, in der vorliegenden Predigt *von unser vrouwen* (Z. 5) wohl mit Bedacht erwähnt haben. Auch kommt hinzu, daß er in den Jahren 1313–1324 in Straßburg lebte. In dieser Zeit wurde am Dominikanerkloster und am Münster eifrig gebaut. Nach der Darstellung von EUGEN HILLENBRAND, *Der Straßburger Konvent der Predigerbrüder in der Zeit Eckharts*, in: KLAUS JACOBI (Hg.), *Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens N. F. 7), Berlin 1997, S. 151–173, »drang der Baulärm in Eckharts Arbeitszimmer und er konnte die Zimmerleute bei ihrer Arbeit beobachten, wie sie die Gerüste erstellten oder den Dachstuhl aufrichteten. [...] Solange das hohe Dach der Klosterkirche noch nicht den Blick versperrte, konnte Meister Eckhart wohl direkt hinüber zum Münster schauen. Dort ging es zur selben Zeit noch lebhafter zu, da man eben dabei war, das Westwerk der Bischofskirche unter der Bauleitung des Erwin von Steinbach fertigzustellen. 1318 setzte man das prachtvolle Rosenfenster ein. Etwa gleichzeitig wurde auch die Marienkapelle im nördlichen Langhauswinkel errichtet. Sie nahm den Altar der Bruderschaft unserer lieben Frau auf, an dem die Messen für die Wohltäter gefeiert wurden« (S. 155f.).«

tung der Salzburger Eckharthandschrift S1, die Jörg Gartner 1441 in der Diözese Straßburg geschrieben hat, der ›Spamerschen Mosaiktraktate‹ der Karlsruher Handschriften, der Gothaer Handschrift Go1 und des elsässisch / rheinischen Predigtzyklus der Predigten QUINT 25–27. Übergangen ist der Basler Taulerdruck BT. Der Beitrag LÖSERS gipfelt in der Forderung eines ›neuen Eckhart-Bildes‹ (vgl. S. 61) und in der Vorlage eines Entwurfes für eine umfassende, fünf Punkte beinhaltende ›Methodologie‹ (vgl. S. 60).

STURLESES Zweifel an der Einbindung Eckharts in die *cura monialium* regten WALTER SENNER, den Historiker des Dominikanerordens, an, die drei datierten Urkunden ebenfalls zu untersuchen. Er konzentrierte sein Interesse einzig auf den fraglichen Ordensauftrag Eckharts. Als Ergebnis seiner Überprüfung hält er fest: Von 1313 bis 1324 ist Eckhart »in Straßburg nicht kontinuierlich bezeugt, wohl aber punktuell: 1314 – als Träger einer nicht genannten herausragenden Funktion – und 1316 sowie 1322 – als Vikar des Ordensmeisters. 1314 war er wahrscheinlich Vikar des Ordensmeisters oder auch des Provinzials« (S. 35). SENNER empfiehlt zu beachten, dass eine »möglicherweise lückenhafte Urkundenüberlieferung« (S. 35) es nicht erlaubt, über Eckharts Aufenthaltsorte am Oberrhein (und darüber hinaus) sowie seine Funktionen, in denen er tätig war, Sicherheit zu gewinnen.

DAGMAR GOTTSCHALL interessiert »historisch praktizierte *cura monialium*« (S. 96). Ihre Fallstudie nimmt sich die Person des Nikolaus von Straßburg und dessen deutsche Predigten vor und studiert deren »spezifische Überlieferungssituation« (S. 96) und ihren Inhalt, den sie kontrastiv mit Texten Eckharts in Beziehung setzt. Ihre Beweisführung ermittelt: »Nikolaus hielt vor den Schwestern wohl die gleichen Ansprachen wie in der öffentlichen Stadtkirche. So dürfte es auch Eckhart gehalten haben« (S. 118). Dominikanerpredigten zu finden, die einzig zur spirituellen Betreuung geschaffen wurden, ist schwierig, wenn nicht gar unmöglich, weil sich in ihnen nur selten ›besondere Anredeformeln oder frauenspezifische Themen‹ finden (vgl. S. 95).

Auch KARL-HEINZ WITTE bettet seine Untersuchungsergebnisse zur ›Entwicklung der Gottesgeburtstheorie Eckharts in den Kölner Predigten‹ in den schützenden Rahmen einer ›methodologischen Hypothese‹ (vgl. S. 94) ein. Seine denkgeschichtliche Vorgehensweise, die an KURT FLASCHs Grundannahme erinnert – »Eckharts Denken hat sich entwickelt«⁶ –, berücksichtigt Stadien der Entwicklung und Stationen der Chronologie. Die klassische Gestalt der Gottesgeburtstheorie sieht WITTE mit der Konzeption des ›Opus tripartitum‹ (bis 1305) abgeschlossen. In Straßburg gewinnt sie eine bestimmte Präzisierung (ab 1313), zu belegen aus dem ›Kommentar zum Johannesevangelium‹. In den Kölner Predigten (Prr. 10–15, 22, 51) »erfährt die ›Straßburger‹ Gottesgeburtstheorie dann eine Entfaltung, die deren dogmatische Gestalt, vielleicht sogar ihre Denkbarekeit aufhebt« (S. 65). Einen Schwerpunkt setzt die Untersuchung mit der Erörterung der theologischen Lehre vom Zeugen und Widerzeugen des Sohnes, die sich als eine *disputatio* darstellt. Besondere Aufmerksamkeit findet die Kölner Predigtreihe mit der Hervor-

⁶ KURT FLASCH, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1986; 2000 (Reclam-Universal-Bibliothek 8342), S. 463.

hebung der Predigt 22 in leidenschaftlicher Auseinandersetzung mit KURT RUHs Annahme, die ›Kölner Predigten‹ allesamt seien in Straßburg entstanden.

Vergleichbar dem Ansatz von DAGMAR GOTTSCHALL konfrontiert IRMGARD KAMPMANN die Thesen, die in der Eckhartzeit lehramtlich beanstandet wurden, mit den eigenen Gedanken Eckharts aus seinen volkssprachlichen Predigten und Traktaten. Als Bezugspunkt des Vergleichs werden jene kirchlichen Dokumente gewählt, »in denen bestimmte Aussagen ›Brüdern (und Schwestern) vom Freien Geist‹, ›Begarden und Beginen‹ zugeschrieben und als häretisch verurteilt werden« (S. 121). Es werden zunächst die möglichen Berührungspunkte zwischen Meister Eckhart und den Freigeistern bedacht und dann die Quellen aufgewiesen, anhand derer häretische Verurteilungen ausgesprochen wurden. Drei verurteilte Thesen sind es schließlich, »die sich in allen kirchlichen Zusammenstellungen finden« (S. 125): 1. Die Einheit mit Gott ist dem vollkommenen Menschen schon in diesem Leben möglich. 2. Der vollkommene Mensch ist unabhängig von der Heilsvermittlung durch die Priester der Kirche. 3. Der vollkommene und freie Mensch ist nicht mehr an menschliche und kirchliche Gebote gebunden. KAMPMANN vermag eingängig zu erklären, dass Eckhart das Bemühen um eigene Glaubenseinsicht unterstützt, »Laien und Ordensfrauen« dazu ermuntert, »sich von geistlicher Bevormundung frei zu machen« (S. 139) und eine eigene philosophische Theorie entwickelt, unabhängig von den Freigeistern, wie das Einssein des ›guten Menschen‹ mit Gott gedacht werden kann. »Außerdem war Eckhart«, so KAMPMANN, »davon überzeugt und zeigte auf, dass sein Verständnis der Einheit des Gerechten mit der Gerechtigkeit, des christusförmigen Menschen mit dem eingeborenen Sohn Gottes, mit dem Wort der Heiligen Schrift übereinstimmt« (S. 139). KAMPMANN vergisst auch nicht darauf hinzuweisen, dass Eckharts Gedanken darauf warten, »besser als zu seinen Lebzeiten für den Durchbruch zu Gott, zum nicht entfremdeten Leben, genutzt zu werden« (S. 140).

MARTINA WEHRLI-JOHNS hat beim Kolloquium Kloster Fischingen 1998 in ihrem Beitrag über ›Mystik und Inquisition‹ erstmals in Betracht gezogen, dass Eckhart an den Straßburger Inquisitionsprozessen gegen die Begarden beteiligt war.⁷ Diese These ist aufregend, nicht nur, weil sie gegen die *opinio communis* der ganzen Eckhartforschung steht. Sie verlangte auch, wenn sie sich bestätigen sollte, ein neues Bild von Eckhart in seinen Straßburger und Kölner Jahren zu zeichnen. Jetzt kann WEHRLI-JOHNS zwei neue Dokumente vorlegen, den anonymen Sermo ›Qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, salvabit animam eius a morte (Iac. 5,20)‹ aus der Zeit des Basler Beginenstreites (1405–1411) und eine kurze ›Conclusio theologica: Materia contra beginas et begardos super reprobacionem status eorundum‹ des Dominikaners Johannes Mulberg (1350–1414)⁸, deren Analyse Folgendes ergibt: »Mit großer Wahrscheinlichkeit hatte Eckhart, wie später Mulberg in Basel, zusammen mit anderen Vertretern aus dem

⁷ Vgl. MARTINA WEHRLI-JOHNS, *Mystik und Inquisition. Die Dominikaner und die sogenannte Häresie des Freien Geistes*, in: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998*, hg. von WALTER HAUG / WOLFRAM SCHNEIDER-LASTIN, Tübingen 2000, S. 223–252, hier S. 243–251.

⁸ Vgl. BERNHARD NEIDIGER / KURT RUH, *Mulberg, Johannes OP*, in: *VL*, Bd. 6, Sp. 725–734.

Ordens- und Säkularklerus damals in Straßburg das ganze Verfahren durch eine *denuntiatio canonica* selber angeregt und als eigentlicher *promotor* des Prozesses auch Einfluss auf die Formulierung der Häresievorwürfe des Publikationsschreibens und ihre Aburteilung durch den Bischof genommen« (S. 151). Aus dem zweiten Korollarium lässt sich auch erschließen, dass Mulberg »in Eckhart den eigentlichen Urheber der Irrtumsliste des ›Freien Geistes‹ gesehen und ihm hier posthum eine Möglichkeit der Rehabilitation geboten« hat (S. 159).

ALOIS MARIA HAAS greift nach 30 Jahren (siehe oben) die alte Frage der Individualität Eckharts erneut auf und beantwortet sie grundsätzlich. Die Ausgangsposition einer jeden Forschung zu Eckhart ist für HAAS unbestritten die folgende: »Wir haben also Texte. Und was tun wir damit? Wir versuchen, sie mit philologisch-germanistischen, theologie-, philosophie-, spiritualitäts-, kultur-, wissenschafts- und theoriegeschichtlichen, aber auch – *last but not least* – mit religionswissenschaftlichen Methoden möglichst allseitig zu erforschen. Klar, dass bei so breit aufgefahrenem wissenschaftlichem Geschütz methodologische Spannungen entstehen, Kontroversen und Deutungskonflikte, ja sogar Kämpfe um die Deutungshoheit! Eines ist für mich sicher: Eine Deutungshoheit über Meister Eckhart gibt es nicht. Die Deutungsmacht über sein Werk steht bei ihm selbst. Ihn müssen wir hören, lesen, deuten« (S. 171). Nach dieser Klarstellung geizt HAAS nicht mit einem mutigen Bekenntnis zur historischen Eckhartforschung: »Heute ist offensichtlich, dass der Meister, der »aus der Ewigkeit sprach«, wie Tauler versicherte, jetzt in Zeit und Raum verortet wird und werden muss. Auch Eckhart entgeht der Endlichkeit einer menschlichen Existenz nicht. Selbst wenn er spärliche Spuren seiner konkreten Existenz hinterlassen haben sollte, die wenigen Hinweise müssen gesammelt, gedeutet und im Licht seines Werks ausgelegt werden. Hierin haben schon verschiedene Arbeiten vorgespurt. Ich nenne nur drei: den Band ›Maître Eckhart à Paris‹, den Band ›Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen‹ und den Band über ›Meister Eckhart in Erfurt‹. Der Trend zur historisch eingestellten Forschung in den wissenschaftlichen Bemühungen um Meister Eckhart, den KURT RUH praktisch und KURT FLASCH theoretisch begründet haben, ist offensichtlich und hat unsere offene Sympathie« (S. 171f.). Doch bei aller Sympathie: HAAS bringt ein zweifaches Aber ein, bezüglich des Historischen und bezüglich des Individuellen. Das erste Aber: »Natürlich kann das nicht heißen, dass dabei ein Denker, der gleichzeitig ein hochkarätiger Metaphysiker und Mystiker ist, schlicht in die Geschichte von »Werden und Vergehen von Rationalitäten«, der »Beschreibung ihrer Grenzen und temporären Überlagerungen« eingeschrieben wird. Gegen eine solche Haltung verweise ich auf Nietzsches ›Zweite Unzeitgemäße Betrachtung‹ (›Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben‹), in der er mit Vehemenz einen neuen »Gebrauch« der Historie einfordert [...]. Mitten im Eifer um die historische Erforschung der Lebensumstände Meister Eckharts ist dieser Warnruf nicht zu vernachlässigen« (S. 172). Das zweite Aber: »Bei aller höchsten Anerkennung von Meister Eckharts Personalstil im Denken und Reden (seiner deutschsprachigen Traktate und Predigten) darf die schlichte, aber entscheidende Tatsache nie vergessen werden, dass er seiner Individualität wie seiner persönlichen Biographie keinerlei Wert zugemessen hat. Das geschah aus theoretischer und religiöser Absicht, die ein *abnegare personale, abnegare proprium* (»das Persönliche und das Eigene verleugnen«) zur asketischen Vor-

aussetzung alles Denkens und Lebens machte, das geschah aber auch aus der noch im 14. Jahrhundert herrschenden Mentalität heraus. Alle psychologisierende Interpretation aus dem Konzept einer Individualität, die sich entfaltet und entwickelte, muss daher notwendigerweise fehlgehen. Eckhart ist in all seinem Tun an überpersönlichen Ordnungen interessiert, ja an einer ins Allgemeine ausgreifenden Humanität, die in keiner Weise personal-individuell begründet werden kann. Das macht die Erforschung seines Werkes nicht einfach, bietet aber dem Scharfsinn historischer Spurensuche ein fruchtbares und reiches Feld« (S. 176). Am zwingendsten mahnt HAAS eine historische Sichtweise der Sprache Eckharts an. Es darf »die rhetorisch eingesetzte Versatilität seiner eigenartig sprühenden Einfälle, die er in seltenem Freimut sprachlich umsetzte, nicht vernachlässigt werden« (S. 187). Es gilt die den »eckhartschen Worten innewohnende vitale Rhetorik« (S. 173) unbedingt wahrzunehmen: »Über die Befragung historischer Quellen hinaus ist und bleibt meiner Meinung nach immer wieder nach der nicht wegdiskutierbaren Faszination der eckhartschen Sprache sowohl im Lateinischen wie vor allem auch im Deutschen zu fragen. Sie ist die verborgene und letztlich wohl nicht erschließbare Kunst- und Geheimnisdimension seines Werks, die wir nicht in eine übergeordnete Geschichte von Rationalität oder Aufklärung überschreiten können« (S. 173).

Wie eine historische Textdeutung gelingen könnte, führt HAAS am Beispiel des Begriffs *durchbruch* vor. Im Durchbruchsmotiv wie in der Gottesgeburt erkennt HAAS einen Gehalt, der Eckhart »von seinen frühesten Schriften an bis in seine letzten Lebensjahre begleitet« (S. 175). Sodann muss »nach den semantischen Gehalten« gefragt werden, »welche dem Terminus *durchbruch* bei Eckhart zu verschiedenen Zeiten zukommen. Ist der Sinn des Wortes immer derselbe? Gibt es Sinndifferenzen? Oder ist der Begriff *durchbruch* immer identisch, meint er immer dieselbe Bewegung des Geistes, der Seele, des ganzen Menschen?« (S. 175).⁹ HAAS hält sich »für die semantische Binnengeschichte des eckhartschen Terminus ›*durchbruch*‹ [...] an die halbwegs bekannten Lebensabschnitte nach Aufenthaltsorten« (S. 176). Aus der frühesten stammen die Texte der Erfurter Zeit, allem voran die ›Reden der Unterweisung‹, in denen programmatisch formuliert wird, der Mensch müsse lernen, »die Dinge zu durchbrechen und seinen Gott darin zu ergreifen« (vgl. S. 179). Mit Erfurt lassen sich auch weitere Texte in Verbindung bringen, so die Predigten 100, 109 und 52, gleichwohl ihre historische Verortung recht unsicher bleiben muss. Was *ewige wahrheit* bedeutet, wird verständlich, wenn Eckhart sich in seinen Ich-Aussagen auf die Wahrheit beruft: »Man kann sagen, dass er, dies aussprechend, sich selber als aktualisierte Wahrheit versteht« (S. 183). Am Beispiel der Predigt 48 wird dies aufgewiesen. Im Gefolge des Straßburger Denkens ist dann auch der Traktat von der ›Schwester Katrei‹ zu sehen. Der Durchbruch der Schwester Katrei gelingt, sobald sie mehr gelernt hat, als alle Meister in Worten ausdrücken können.

⁹ Eine vergleichbare Studie wie ALOIS HAAS führt auch GEORG STEER am Begriff ›Gleichheit‹ durch. Vgl. GEORG STEER, Predigt 51 ›Hec dicit dominus: honora patrem tuum‹, in: LE III, S. 52–92. Vgl. weiter DERS., Die Interpretation der deutschen und lateinischen Predigten Meister Eckharts – Eine unendliche Aufgabe, in: Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. LORIS STURLESE zum 60. Geburtstag gewidmet, hg. von ALESSANDRA BECCARISI / RUEDI IMBACH / PASQUALE PORRO, Hamburg 2008 (CPTMA.B 4), S. 184–203.

Predigten, die den Durchbruch thematisieren, sind sodann die Predigten 29, 36b und die JOSTES-Predigt 82. Seine Belegreihe lässt HAAS in der Kölner Predigt 13 gipfeln, in der das Bild vom Zerschneiden der Schale, »soll der Kern herausgenommen werden«, verwendet wird. In den Straßburger Jahren bleibt die Durchbruchlehre präsent. Soll der Mensch mit Gott eins werden, muss diesem Einswerden »eine Umkehr und geistige Neuorientierung vorausgehen und eine überraschende Neuerschließung des religiösen Lebens (*durchbruch*) folgen« (S. 175). Doch Durchbruch wohin? Eckhart privilegiert nicht einfach Wahrheit, sondern »ewige Wahrheit«. »Die Wahrheit der Transzendentalien«, so HAAS, »führt zur Wahrheit einer Wahrnehmung beweglicher Transzendenz, die hier gemeinte »ewige Wahrheit« beruht gerade in der Heimatlosigkeit des sich selbst anonym gewordenen Einen Gottes. [...]. Sie ist als Einheit, die keine Differenz mehr kennt, die Heimatlosigkeit einer Wahrheit, die gerade deswegen, weil sie alle Unterschiede verloren hat, eine dem Vielen gegenüber fremde geworden ist« (S. 184). Das Ergebnis seiner Ausführungen sieht HAAS darin: »Man wird bei Eckhart zwei Aspekte seiner deutschen Predigten im Auge zu behalten haben, zunächst die Intensität seiner »ewigkeitlich«-monolithischen Einsichten« (S. 187), dann seine »vitale Rhetorik« (S. 173). »Beides entdecken wir erst, wenn wir angemessen versuchen, ihn, der aus der Ewigkeit sprechen will, sowohl hinsichtlich seiner Eingebundenheit in die Zeit als auch im Blick auf seine »ewigkeitlichen« Intentionen zu verstehen« (S. 187).

Es ist allgemein bekannt, dass Eckhart oft – etwa bei der Analogielehre – die Formulierungen des Thomas von Aquin gebraucht, um seine eigenen Thesen auszudrücken, welche der Sache nach doch unthomistisch sind. In seinem Beitrag »Sein als Absolutheit (*esse als abegescheidenheit*)« zeigt ANDRÉS QUERO-SÁNCHEZ, dass dies auch für die These der Identität von Sein und Wesen in Gott (bzw. der Verschiedenheit derselben in den Kreaturen) zutrifft. Der Sache nach ist Eckhart doch der Meinung, auch bei den Kreaturen – freilich nur insofern, als diese ihre Kreatürlichkeit hinter sich gelassen haben – sei das Sein mit dem Wesen zu identifizieren. Damit bewegt Eckhart sich in der Bahn der Metaphysik Heinrichs von Gent und Dietrichs von Freiberg, die beide Sein und Wesen identifizieren. »Sein« heißt nach Eckhart, so QUERO, »Absolut-Sein«, d. h. nicht von irgendwelcher Bedingung abhängig zu sein (Unbedingtheit). Wäre dem Seienden das Sein von außen gegeben, so wäre es von einer Bedingung abhängig und somit doch Nichts (= bloße Kreatur). QUERO geht dann von einem solchen Verständnis von Sein als Unbedingtheit aus, um den seit Jahrzehnten die Eckhartforschung beherrschenden heuristischen Begriff »Wende« zu hinterfragen. Die inflationäre Verwendung dieses Begriffs zur Deutung des Werkes Eckharts – welche allerdings neulich von verschiedenen Eckhartforschern kritisiert worden ist – hängt sicherlich mit dem Bemühen zusammen, das Denken Eckharts in dem sich ändernden historischen Kontext zu verstehen. Diese historische Betrachtungsweise ist und bleibt zweifelsohne eine zentrale Aufgabe für die zukünftige Forschung. QUERO will jedoch darauf aufmerksam machen, dass eine solche »Kontextualisierung des Denkens« völlig uneckhartisch ist. Denn das Sein als die Absolutheit oder Unbedingtheit ist nach Eckhart – so QUERO – eben das Ewige: das, was nicht von irgendwelcher Bedingung abhängig ist und deswegen weder anfängt noch aufhört zu sein, was bzw. wie es ist. Unabhängig davon, ob es irgendeine Wende bei Eckhart de facto gegeben hat oder nicht, wäre festzustellen: Gerade ein Denken, das sich

›wenden‹ würde, um ›sich‹ nach den historisch aus welchen Gründen auch immer neu definierten Bedingungen zu ›bequemen‹, wäre nach Eckhart doch kein Denken. Denn Eckhart selbst – und das gilt übrigens ebenso für den Cusanus – hat sein Denken, ja die Wahrheit überhaupt, als etwas Völlig-Unhistorisches – Ewiges ja, weil Unbedingtes – konzipiert.

Dem Rat von KURT FLASCH: »Wer Eckhart kennenlernen will, hat Anlaß, sich zur Textnähe zu ermahnen«,¹⁰ versucht GEORG STEER für den lateinischen Sermo 38 *Amice, ascende superius* nachzukommen. Die Entstehung des Sermo 38 in Straßburg ist zu vermuten, aber nicht deutlich nachzuweisen; umso deutlicher lassen sich seine literarische Form, sein gedanklicher Aufbau, seine exegetischen Strategien, sein Kontext zum Gesamtwerk Eckharts, seine klare Predigtbotschaft und sein Adressatenbezug erschließen. ›Ehre‹ ist das einzige Thema des Sermo sowie das Bild vom Aufstieg, zum ›Oben- und in der Höhe-Sein‹. Über drei Sprossen steigt der Mensch zur ›Spitze der Stiege‹ (*scala*) auf; über Demut, die ihn ganz unten zeigt, über Armut, die ihn von aller Anhänglichkeit an Besitz entlastet (*exonerare*), über Liebe, der es eigen ist, den Menschen über sich selbst hinauszutreiben und ihn gottförmig zu machen. Die Demütigen (*humiles*), die Armen (*pauperes*), die Liebenden (*amantes*) erwartet ein mühseliger Aufstieg zur Höhe. Doch ihnen wohnt eine Kraft inne, die sie nach dem Äußersten streben lässt: die *üffriegende kraft*, die *potentia irascibilis* (›Zorneskraft‹). Die Menschen streben nach ›Ehre und Herrlichkeit‹, weil diese ›etwas Göttliches‹ (*quoddam divinum*) sind. Über drei höchste Kräfte verfügt die Seele nach der deutschen Predigt QUINT 32: Erkenntnis, *irascibilis*, als aufstrebende Kraft zu verstehen, Wille. Diese Predigt ist der Schlüssel zum Verständnis des Sermo 38. In ihr erwähnt Eckhart die Heilige Elisabeth namentlich, jene Heilige, die wie er in Thüringen beheimatet ist: sie ist eine Frau in Ehren und Reichtum, sie ist demütig, bedürfnislos, sie zeigt den Menschen ihre Liebe durch Wohltätigkeit. In Elisabeth zeichnet Eckhart ein Frauenbild, das nicht mit dem der Beginen und der Dominikanerinnen in ihren Klöstern übereinstimmt. Elisabeth wird als eine außerordentlich selbstbewusste und tatkräftige Frau vorgestellt. Ihre Stärke, Energie und Leidenschaft bezieht sie aus ihrer ›aufstrebenden Kraft‹, in der die Seele ›unablässig‹ nach oben strebt. In ihr hat die Seele »so große Zuversicht zu Gott, dass es sie dünkt, Gott habe in seinem ganzen Sein nichts, das zu empfangen *ibr* nicht <auch> möglich wäre« (vgl. S. 233). Wir glauben zu wissen, dass »Eckharts Gedanken zu einer Lebensform für laienchristliche Kreise [...] auch im Straßburger Raum und am Oberrhein bekannt <waren>. Zeugnisse sind Handschriften seiner deutschen Predigten 32–34 und 86, weiterhin die Schriften der Freund-Gottes-Bewegung. Der Sermo 38 gehört zu ihnen« (S. 236).

Die aufsehenerregende Studie von FATEME RAHMATI über ›Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn 'Arabīs‹¹¹ hat nach speziellen Untersuchungen zur Idee des ›vollkommenen Menschen‹ bei Ibn 'Arabī (1165–1240) den Blick auf Meister Eckhart gelenkt, der in seiner Predigt ›Vom edlen Menschen‹, die zusammen mit dem ›Buch der

¹⁰ FLASCH [Anm. 6], S. 463.

¹¹ FATEME RAHMATI, *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn 'Arabīs*, Wiesbaden 2007 (Studies in Oriental Religions 55).

göttlichen Tröstung« auf eine Straßburger Herkunft weist,¹² Gedanken entwickelt, die zu einem Vergleich zwischen Ibn 'Arabī und Meister Eckhart förmlich einladen, denn die beiden Mystiker kommen in ihrem Denken »einander so nahe, dass die Unterschiede ihrer Traditionen trotz scheinbar gegensätzlicher Ergebnisse fast verblassen« (S. 257). Der Sinn der vorliegenden Studie ist zunächst nicht, die festgestellten Ähnlichkeiten zu erklären, sondern diejenigen Textpassagen zusammenzustellen, in denen die geistige Nähe beider Denker im Zitat anschaulich wird. Diesem nach thematischen Gesichtspunkten geordneten Vergleich geht eine informative Vorstellung des Mystikers Ibn 'Arabī voran und er will in groben Zügen auch ein Bild der islamischen Mystik von ihren Anfängen bis Ibn 'Arabī entwerfen. Auf einen Hinweis, der die geistige Verwandtschaft beider Denker teilweise erklären konnte, will FATEME RAHMATI allerdings nicht verzichten. Sie weiß, »dass sowohl Meister Eckhart als auch Ibn 'Arabī in ihrer Seinslehre durch den Philosophen Avicenna (Ibn Sīnā, 980–1037) stark beeinflusst worden sind« (S. 265). Auch KURT FLASCH ist nicht entgangen, dass Avicenna für Eckhart wichtig war, »ungleich wichtiger als für Dietrich <von Freiberg>«. ¹³ Eckhart stellt, so FLASCH, »neben und nach Averroes die massivste Präsenz der arabischen Philosophie in seinem Denken dar«. ¹⁴ Und doch erwähnt KURT FLASCH Ibn 'Arabī in seinem Meister-Eckhart-Buch mit keinem Wort. Der Beitrag von RAHMATI will darauf aufmerksam machen, dass Ibn 'Arabī vonseiten der Eckhartforschung Beachtung verdient, nicht zuletzt auch wegen der Anregungen, die von ihm wie auch von Moses Maimonides für das interreligiöse und interkulturelle Gespräch ausgehen.

BURKHARD HASEBRINK ist in der Berliner Handschrift mit der Signatur Ms. lat. oct. 214 (Eckhart-Sigle B42) der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin der Fund eines neuen, bisher unbekanntem Textzeugen der ›Armutspredigt‹ (QUINT 52), »eine der wohl prominentesten deutschen Predigten Meister Eckharts« (S. 269), auf den Blättern 149^r–152^r gelungen. Die Handschrift stammt aus der Kartause Erfurt. Sie birgt in der Hauptmasse lateinische Stücke. Besonders auffällig ist: der neue Textzeuge schreibt die Predigt als einzige einem Autor zu, jedoch nicht Eckhart, sondern Johannes Tauler. Der bibliotheksgeschichtliche Kontext vor allem ist von Interesse. Die Forschung stellt der Neufund, so HASEBRINK, vor ›einige Fragen‹ (S. 272): Wie ordnet sich B42 in der bereits von QUINT identifizierten Überlieferungsgruppe der Handschriften Str3, Mai1, Wü1, Gö1 und Eb ein? Ein charakteristischer Vorspann

¹² Vgl. Meister Eckhart, Das Buch der göttlichen Tröstung. Vom edlen Menschen. Mittelhochdeutsch und Neuhochdeutsch. Übersetzt und mit einem Nachwort von KURT FLASCH, München 2007, S. 120: »Die Abfassungszeit von Eckharts Trostbuch liegt nur ungefähr fest; es ist wohl zwischen 1313 und 1323 entstanden, [...]. Fest steht nur, daß Eckhart irgendwann einmal das Trostbuch an Agnes von Ungarn geschickt hat. Dies könnte sehr wohl erst 1318 gewesen sein, als Agnes sich ins Kloster Königfelden zurückgezogen hat. [...]. RUH nahm an, Eckhart habe nach der Hinrichtung der Marguerite Porete, die er 1310 <FLASCH fälschlich: 1311> in Paris nicht habe übersehen können und wegen der Ketzerbewegungen in Süddeutschland, die er in seinem Straßburger Jahrzehnt (1313–1323) kennenlernte, seine Aufgabe darin gesehen, an der kirchlichen Integration solcher Bewegungen zu arbeiten.«

¹³ KURT FLASCH, Meister Eckhart. Die Geburt der ›Deutschen Mystik‹ aus dem Geist der arabischen Philosophie, München 2006, S. 129.

¹⁴ FLASCH [Anm. 13], S. 129.

neben anderen Eigenheiten ist dieser Gruppe eigen. Weiter: Zeigt der neue Text eine neue Textfassung? Gibt es eine spezifische Rezeption Eckharts durch die Kartäuser? Und: Wie fügt sich »die ›Armutspredigt‹ insgesamt in das Konzept einer mystischen Theologie im ausgehenden 15. Jahrhundert« ein? (S. 275).

Anders als beim Erfurter Kartäuser-Text B42 gibt es beim sogenannten ›Rebdorfer Eckhartkommentar‹ keinen Zweifel, ob er eine eigene Fassung der ›Armutspredigt‹ ist oder nicht. Er ist entschieden eine eigene Fassung, eine »spezielle Fassung« (S. 277) sogar, von hoher Eigenwilligkeit zudem. Umfeld, Adressaten und Entstehungsumstände sind bekannt. Auch inhaltlich ist er durch BURKHARD HASEBRINK weitgehend erschlossen.¹⁵ Dank intimster Textkenntnis¹⁶ und einer ausgeklügelten Methode, die eine »vertiefte Textanalyse« (vgl. etwa S. 277) zulässt, kann CORNELIA RIZEK-PFISTER diesen Rebdorfer Armutstext der Münchner Handschrift, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 455 (Eckhart-Sigle M8) erfrischend neu deuten. Ihr Detailvergleich von Textstellen aus dem historisch-kritisch rekonstruierten ›Originaltext‹ des beginnenden 14. Jahrhunderts und dem 2004 durch GEORG STEER in seinem Aufsatz ›Die Wahrnehmung der Variante‹ neu edierten ›Rebdorfer Eckhartkommentar‹ des 15. Jahrhunderts zeigt: Der anonyme Rebdorfer Redaktor, geprägt von hoher benediktinischer Gelehrsamkeit, unternimmt es, Eckharts Armutsdenken in das monastische Milieu der adeligen Benediktinerinnen von St. Walburg in Eichstätt einzugliedern und den Nonnen einen verinnerlichten Eckhart zu vermitteln, den man verstehen kann, ohne dass das intellektuelle Niveau Eckharts verlassen werden müsste, und der, gewiss eine waghalsige Gratwanderung, dem orthodoxen Glauben verpflichtet bleiben will. Werden die Zeitumstände Eichstätts im ausgehenden 15. Jahrhundert berücksichtigt, ist die Vermutung naheliegend, dass der ›Rebdorfer Eckhartkommentar‹ »als Gegenpol zu den volkstümlichen Riten rund um Walburgis-Öl und Walpurgisnacht und als Schutz gegen den Häresieverdacht« entworfen wurde (S. 297). Was der Rebdorfer Redaktor intendiert und geleistet hat, fasst CORNELIA RIZEK-PFISTER in einem prägnanten Schlusssatz zusammen: »Nicht lebendiger Nachvollzug und mystische Versenkung, sondern distanzierende Betrachtung und theologische Klarheit sind gefragt im ›Rebdorfer Eckhartkommentar‹. Nicht Magie und Ritual, sondern Wissenschaft und Kommentar« (S. 298).

MARIE-ANNE VANNIER erschließt Eckharts Intuitionen über die Gottesgeburt in seiner Straßburger Dekade auf der Folie des Erfurter Predigtzyklus ›Von der ewigen Geburt‹ (Pr. 101–104). Sie tut dies mit der Analyse der Predigten ›Vom edlen Menschen‹ und der Martha-Maria-Predigt (QUINT 86). Ihr Interpretationsansatz ist bemerkenswert: die beiden Predigten seien wie auch noch andere deutsche Predigten Eckharts in Auseinandersetzung mit den Anhängern der »Brüder und Schwestern vom Freien Geist« und als Antwort auf deren Vollkommenheitslehre entstanden¹⁷ und so zu lesen:

¹⁵ Vgl. BURKHARD HASEBRINK, Der Rebdorfer Eckhartkommentar. Überlieferung und Kommentierung der Armutspredigt Meister Eckharts in der Rebdorfer Handschrift Cgm 455, in: ZfdPh 113 (1994), Sonderheft Mystik, S. 207–222.

¹⁶ Vgl. CORNELIA RIZEK-PFISTER, Ein Weg zu Meister Eckharts Armutspredigt – Grundlagen einer Hermeneutik seiner deutschen Predigten. Bern/Berlin/Frankfurt a.M./New York/Oxford/Wien 2000.

¹⁷ BERNARD MCGINN, Mystik und Häresie: Das Problem der Freigeister, in: DERS., Die Mystik im Abendland. Band 4: Fülle. Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300–1500). Aus dem Engli-

»Die gedankliche Struktur, die er <scil. Eckhart> in Erfurt in den Predigten 101 bis 104 erarbeitet hatte, um die Gottesgeburt in der Seele zu erörtern, nützt ihm nun in Straßburg als Argumentationsschema, um den Anhängern des Freigeistes zu antworten« (S. 310). Mit ALAIN DE LIBERA erkennt VANNIER die Predigt ›Vom edlen Menschen‹ als »»das unumstrittene Meisterstück« der Eckhart-Predigten in seiner Straßburger Zeit« (S. 301), in deren Mittelpunkt der Begriff des Adels steht, des ›Samens Gottes in uns‹ (vgl. S. 301). Für die Anhänger des Freien Geistes war der Begriff edler Mensch »gleichbedeutend mit dem des göttlichen Menschen« (S. 302). Eckhart selbst identifiziert den edlen Menschen mit dem demütigen, dem armen und dem gerechten und unterstreicht, »dass dieser Mensch nicht göttlich ist, sich aber durch Gnade zum Göttlichen erheben kann, ›um durch Gnade zu werden, was Gott von Natur ist« (S. 303). Vollendet wird der edle Mensch über sechs Stufen des spirituellen Lebens. Auf der sechsten Stufe erscheint der Mensch ›in ein Bild Gottes verwandelt« (S. 304). Es muss gefragt werden: »Wer ist aber dann dieser ›edle Mensch‹, wenn nicht Christus selbst, der *assumptus homo*, dieser Mensch, der alles auf sich nimmt und dadurch seine Vollendung erlangte?« (S. 304f.). Eine »für die Straßburger Zeit charakteristische Predigt« ist dann die Martha-Maria-Predigt (QUINT 86) (S. 305). In ihr zeigt Eckhart, dass Martha und Maria sich in ihren ›Haltungen‹ ergänzen: während »diejenige [...], welche die Gottesgeburt« durch ihr Tätigsein »wirklich in sich erlebt«, Martha ist (S. 308), bleibt Maria bei »Trost und Freude« (S. 306) stehen. Eckhart wertet Martha gegenüber Maria auf, »er setzt sie auf der Seite der Zeit und nicht auf der Seite der Ewigkeit« (S. 309). Eckhart sagt sogar, Martha sei weiter im spirituellen Leben als der heilige Paulus auf dem Weg nach Damaskus. Dies sei, meint MARIE-ANNE VANNIER »eine listige Antwort gegenüber den Anhängern des Freigeistes, die vorgeben, perfekter als der heilige Paulus zu sein« (S. 308). »Kann man sich«, lässt sich fragen, »eine geschicktere Widerlegung der Ideen der Anhänger des Freigeistes vorstellen, die ohne Werke zu Gott gelangen wollen und sich ›Maria‹ nennen, wenn sie meinen, am Gipfel der Perfektion angekommen zu sein? Indirekt zeigt Eckhart, dass sie sich irren« (S. 309).

Die im vorliegenden Band gesammelten Beiträge gehen auf die II. Jahrestagung der Meister-Eckhart-Gesellschaft zurück, die unter dem Titel ›Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt‹ vom 30. März bis 2. April 2006 in Straßburg stattfand (DAGMAR GOTTSCHALL, ALOIS MARIA HAAS, IRMGARD KAMPMANN, FREIMUT LÖSER, ANDRÉS QUERO-SÁNCHEZ, P. WALTER SENNER, GEORG STEER, LORIS STURLESE, MARIE-ANNE VANNIER und KARL-HEINZ WITTE). SUSANNE KÖBELE hat ihren Beitrag ›Locutio emphatica. Metapher und Begriff bei Meister Eckhart‹ umgearbeitet und wesentliche Teile daraus in den Beitrag ›*Emphasis, überswanc, underscheit*. Zur literarischen Produktivität spätmittelalterlicher Irrtumslisten (Eckhart und Seuse)‹ integriert.¹⁸ Eine italieni-

schen übersetzt von BERNARDIN SCHELLENBERGER. Freiburg i. Br. 2008, S. 94–145. Grundlegend und mit reicher Literatur.

¹⁸ SUSANNE KÖBELE, *Emphasis, überswanc, underscheit*. Zur literarischen Produktivität spätmittelalterlicher Irrtumslisten (Eckhart und Seuse), in: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. von PETER STROHSCHNEIDER (Germanistisches DFG-Symposium 2006), erscheint 2009.

sche Fassung der Studie von LORIS STURLESE ist bereits 2006 erschienen.¹⁹ Die Meister-Eckhart-Gesellschaft hat auf der genannten Straßburger Tagung am 30. 3. 2006 auch eine Forschungskonferenz unter dem Titel ›Interdisziplinäre Meister-Eckhart-Forschung: Perspektiven, Methoden, aktuelle Arbeiten‹ durchgeführt. Durch sie wurden die in diesem Band veröffentlichten Beiträge von BURKHARD HASEBRINK, CORNELIA RIZEK-PFISTER, MARTINA WEHRLI-JOHNS und FATEME RAHMATI angeregt. Die Forschungskonferenz ist nach dem Vorbild jenes workshops der internationalen Tagung ›Meister Eckhart in Erfurt‹ 2003 (gedruckt: 2005)²⁰ konzipiert, den Andreas Speer (Köln) so erfolgreich für junge Wissenschaftler aus verschiedenen Disziplinen organisiert hat. Es ist ihm in einer außerordentlichen Weise zu danken, dass er auch für die Straßburger Forschungskonferenz 2006 Leitung und Moderation übernahm. Große Bewunderung verdient dabei die reibungslose Zusammenarbeit mit der Leiterin der Straßburger Tagung vor Ort, Frau Marie-Anne Vannier (Metz), in deren Händen die Arbeit der Vorbereitung und Koordination an der Universität Metz und bei den Verhandlungen mit der Stadt Straßburg lag. Bürgermeister Robert Grossmann hat den Teilnehmern der Straßburger Tagung freundliche Aufmerksamkeit geschenkt und sie mit einem Empfang im Alten Rathaus der Stadt Straßburg beehrt. Auch hat er es an Großzügigkeit zugunsten der Tagungsreferenten nicht fehlen lassen. Ihm sei dafür herzlich gedankt.

Die Herausgeber Andrés Quero-Sánchez und Georg Steer danken den Autoren für ihr Mitwirken am Zustandekommen von ›Meister-Eckhart-Jahrbuch 2, 2008‹. Die Zusammenarbeit mit den Kollegen allen hat Freude gemacht. Zu Dank verpflichtet sind wir den Herren Jürgen Schneider und Florian Specker vom Kohlhammer Verlag, Stuttgart, die in bekannter Professionalität die Banderstellung betreut haben. Zuletzt danken wir auch Frau Ingrid Steer, die die Kosten für die Drucklegung übernommen hat.

¹⁹ LORIS STURLESE, Meister Eckhart e la *cura monialium*. Osservazioni critiche su un mito storiografico, in: *Ad ingenii acuitionem – Studies in Honour of ALFONSO MAIERÙ*, hg. von STEFANO CAROTI / RUEDI IMBACH / ZÉNON KALUZA / GIORGIO STABILE / LORIS STURLESE, Louvain-la-Neuve 2006, S. 463–481.

²⁰ Meister Eckhart in Erfurt, hg. von ANDREAS SPEER / LYDIA WEGENER, Berlin/New York 2005 (Miscellanea mediaevalia 32).