

Martina Roesner

# Ich – Logos – Welt

Der egologische Ansatz der  
Ersten Philosophie bei  
Meister Eckhart und  
Edmund Husserl

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Martina Roesner

## I – Logos – World

The Ecological Foundation of First Philosophy in  
Meister Eckhart and Edmund Husserl

During the past few decades, phenomenology has become more and more openly involved with theological issues, the common presupposition being that philosophical theology can only be properly developed outside the methodological boundaries of Husserlian phenomenology. The present monograph, by contrast, intends to focus on a much less known topic, i. e. the line of reception that links Husserl's egology to Meister Eckhart's intellectual mysticism. Both the Dominican from Thuringia and the founding father of phenomenology consider the pure »I« as the place where the divine immediately breaks through as Logos actualizing itself in all our theoretical and practical relationships with the world and with other human beings.

The author:

PD Dr. Martina Roesner M.A. studied philosophy in Rome, Paris, Tübingen, and Salzburg and Catholic theology in Vienna. The focus of her research is on the areas of phenomenology, medieval and contemporary philosophy, metaphysics, philosophical anthropology, and philosophy of religion. She directs an Austrian Science Fund (FWF) research project on Meister Eckhart and Edmund Husserl at the Department of Catholic Theology at the University of Vienna.

Martina Roesner

## Ich – Logos – Welt

Der egologische Ansatz der Ersten Philosophie bei  
Meister Eckhart und Edmund Husserl

Die neuere Phänomenologie ist durch eine intensive Auseinandersetzung mit theologischen Fragestellungen gekennzeichnet. Dabei gilt jedoch als ausgemacht, dass ein angemessenes philosophisches Gottesdenken sich nur jenseits der von Husserl vorgegebenen methodischen Grenzen der Phänomenologie entwickeln könne. Das vorliegende Buch will demgegenüber die bislang noch kaum beachtete rezeptionsgeschichtliche Verbindung zwischen Husserls Egologie und Meister Eckharts Intellektmystik in den Vordergrund rücken: Sowohl für den Thüringer Dominikaner als auch für den Begründer der Phänomenologie ist das reine Ich der Ort, an dem das Göttliche unmittelbar durchbricht und als wirkender Logos allen theoretischen wie praktischen Bezügen zur Welt und zu den Mitmenschen zugrunde liegt.

Die Autorin:

PD Dr. Martina Roesner M.A. studierte Philosophie in Rom, Paris, Tübingen und Salzburg sowie Katholische Theologie in Wien. Der Schwerpunkt ihrer Forschungsarbeit liegt auf dem Gebiet der Phänomenologie, der Mittelalterlichen und Neuzeitlichen Philosophie, der Metaphysik, der Philosophischen Anthropologie sowie der Religionsphilosophie. Sie ist Leiterin eines vom Austrian Science Fund (FWF) geförderten Forschungsprojekts zu Meister Eckhart und Edmund Husserl an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Gedruckt mit freundlicher Förderung des  
Austrian Science Fund (FWF) unter der Projektnummer P 31358  
sowie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien



© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2020  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49169-0

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	11
I. Einführung . . . . .	15
1. Meister Eckhart und Husserl – ein unmöglicher Vergleich? . . . . .	15
2. Husserls Sicht des Verhältnisses von Mystik und Phänomenologie . . . . .	22
3. Methodologische Vorüberlegungen: Eine alternative Subjektphilosophie? . . . . .	33
3.1 <i>Der existenzielle Vollzugscharakter der Ersten Philosophie</i> . . . . .	35
3.2 <i>Die Egologien Meister Eckharts und Husserls im Unterschied zu den Subjektphilosophien Descartes' und Kants</i> . . . . .	41
3.2.1 Die Endlichkeit des cartesianischen Ich und seines Gottesbezugs . . . . .	42
3.2.2 Der Dualismus von Ich und Personalität bei Kant . . . . .	48
3.3 <i>Die anthropologische Frage als Problemhorizont von Eckharts und Husserls Denken</i> . . . . .	53
II. Das Ich ist nicht von dieser Welt. Das über-natürliche Leben der Vernunft bei Meister Eckhart . . . . .	59
1. Die Überwindung des wirkursächlichen Zusammenhangs im Verhältnis von Denken und Sein . . . . .	59
1.1 <i>Die positive Deutung der Nichthaftigkeit des &gt;ens in anima&lt;</i> . . . . .	59
1.2 <i>Der Schöpfungsvorgang als »Verweltlichung« des absoluten Ich</i> . . . . .	69

## Inhaltsverzeichnis

1.3	<i>Der Intellekt des Menschen in seinem wesenhaften Weltbezug</i> . . . . .	80
1.4	<i>Eckharts »Armut im Geiste« als Methode der Epoché</i> . . . . .	86
1.5	<i>Die Funktionseinheit von überweltlichem Ich und innerweltlicher Person</i> . . . . .	97
2.	<i>Der phänomenologische Charakter von Eckharts Erster Philosophie</i> . . . . .	103
2.1	<i>Vom ›ens qua ens‹ zum ›(Ego) sum qui sum‹: Meister Eckharts egologische Fundierung der ontologischen Metaphysikkonzeption</i> . . . . .	108
2.2	<i>Der Baum mit der ichlichen Wurzel</i> . . . . .	120
2.3	<i>Der Erscheinungscharakter des welthaften Seins</i> . . . . .	126
2.4	<i>Eckharts Methode der »Wesensschau« und die zwei Formen der Vernunft</i> . . . . .	134
2.5	<i>Die urquellende Dynamik des vorichlichen Ver-nunftbewusstseins</i> . . . . .	140
3.	<i>Die ethisch-universalistische Dimension von Eckharts Erster Philosophie</i> . . . . .	144
3.1	<i>Die monadologische Grundstruktur von Eckharts Anthropologie</i> . . . . .	148
3.2	<i>Die Wirkeinheit mit dem Absoluten als Möglichkeitsgrund ethischer Intersubjektivität</i> . . . . .	155
3.3	<i>Der zirkuläre Gang der betrachtenden Vernunft in Eckharts Maria-Martha-Predigt</i> . . . . .	162
3.4	<i>Die ethische Rolle des Gelehrten in Eckharts philosophisch-theologischem Ansatz</i> . . . . .	174
3.5	<i>Der inkarnatorische Charakter gesamt-menschheitlicher Vollendung</i> . . . . .	183
4.	<i>Zusammenfassung</i> . . . . .	190
III.	<i>Das reine Ich als Möglichkeitsgrund von Welt, Personalität und Absolutem bei Edmund Husserl</i> . . . . .	193
1.	<i>Phänomenologie als egologisch fundierte Erste Philosophie</i> . . . . .	193
1.1	<i>Die Grundlagenkrise der Wissenschaften als Katalysator für die Entwicklung von Husserls Phänomenologie</i> . . . . .	193

1.2	<i>Vor das Sein zurückgehen – die Epoché als radikale »Armut im Geiste«</i>	201
1.3	<i>Husserls Wissenschaftsarchitektonik und die »Region« des reinen Bewusstseins</i>	208
1.4	<i>Phänomenologie als egologische Selbstbesinnung</i>	217
1.5	<i>»Ohne Mittel« – der intuitive Grundcharakter des phänomenologischen Bewusstseins</i>	223
1.5.1	Die Wesensschau als Verweis auf eine Sphäre reiner Intelligibilität	226
1.5.2	Die Möglichkeit einer Selbstanschauung des reinen Ich	231
1.6	<i>Die »Urzeugung« des inneren Zeitbewusstseins als Durchbruch zur absoluten Subjektivität</i>	235
2.	<i>Die egologisch-monadologische Vergemeinschaftung von Mensch und Gott</i>	246
2.1	<i>Jenseits von »Heinrich und Konrad« – die phänomenologische Verhältnisbestimmung von reinem Ich und innerweltlicher Person</i>	248
2.1.1	Die transzendentale Vergemeinschaftung in der Weltkonstitution	248
2.1.2	Die transzendentale Ursprungseinheit im Ur-Ich	259
2.2	<i>»Wäre ich nicht, so wäre auch Gott nicht« – das reine Ich als notwendiges Faktum</i>	264
2.3	<i>Husserls hermeneutische Metaphysik der Geschichte</i>	270
2.4	<i>Die ethisch-axiologische Dimension des reinen Ich als Grundbedingung wahrer Humanität</i>	277
2.5	<i>Transzendentale »Verblendungsgeschichte« und phänomenologische »Heilsgeschichte«</i>	287
2.6	<i>Vernunft und Glückseligkeit: Leben als Teilhabe am absoluten Logos</i>	293
3.	<i>»Besser wäre ein Lebemeister denn tausend Lesemeister« – die Stellung der Phänomenologie zwischen theoretischer Wissenschaft und lebensweltlicher Praxis</i>	303
3.1	<i>Der »Baum der Erkenntnis« als »Baum des Lebens«.</i>	303
3.2	<i>»Maria und Martha« – die Rehabilitierung der Lebenswelt als immanente Vollendung der Phänomenologie</i>	308

## Inhaltsverzeichnis

3.3 <i>Die phänomenologische Bedeutung der Offen-</i> <i>barungsreligion . . . . .</i>	316
3.4 <i>Die bildlose Intentionalität der religiösen Einstellung . . . . .</i>	327
<b>IV. Resümee und Ausblick . . . . .</b>	333
1. Phänomenologie und/oder Metaphysik? . . . . .	333
2. Phänomenologische Enthüllung und/oder theologische Offenbarung? . . . . .	340
3. Phänomenologie und/oder Mystik? . . . . .	344
<b>Literaturverzeichnis . . . . .</b>	349
<b>Namensregister . . . . .</b>	369
<b>Sachregister . . . . .</b>	373

## Vorwort

Die Philosophie ist ihrem eigenen Verständnis nach diejenige denkerische Grundhaltung, die sich im Gegensatz zu allen anderen wissenschaftlichen Disziplinen nicht bei »gesicherten Erkenntnissen« zur Ruhe setzen darf, sondern stets dazu aufgerufen ist, vermeintliche Selbstverständlichkeiten in Frage zu stellen und allzu griffig und bequem gewordene Gewissheiten zu erschüttern. Umso erstaunlicher ist es daher, dass sich mit Blick auf die Geschichte der Philosophie gewisse Narrative eingebürgert haben, deren Stichhaltigkeit auch von den Philosophen nur selten auf den Prüfstand gestellt wird. Am deutlichsten wird dies an der Rede von der »Alternativlosigkeit« des nachmetaphysischen Denkens erkennbar, die – ob eingestanden oder uneingestanden – auf den Schultern der von Heidegger betriebenen Dekonstruktion der abendländischen Philosophietradition steht. Dies ist insofern nicht unproblematisch, als dem heideggerschen Projekt eine stillschweigende Rekonstruktion der Geschichte des Denkens zugrunde liegt, die von ganz bestimmten interpretatorischen Vorentscheidungen, Auslassungen und Einseitigkeiten geprägt ist und daher nicht unbesehen übernommen werden sollte. Anders als Heideggers Deutung dies nahelegt, gibt es »die« Metaphysik ebenso wenig wie »die« Subjektphilosophie, so dass das nachmetaphysische Denken mit seinem Gestus des eindeutigen »Sich-Abstoßens von ...« genau jene differenzvernichtende Universalisierung praktiziert, die es auf theoretischer Ebene der Metaphysik anlastet. Im Gegensatz zu seinen postmetaphysischen bzw. postmodernen Kritikern ist sich das traditionelle philosophische Denken keineswegs sicher gewesen, eine eindeutige Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Metaphysik zu besitzen, sondern hat darum immer wieder neu gerungen. Dabei wurde gerade das von Heidegger so plakativ auf die Geschichte der abendländischen Philosophie insgesamt projizierte Modell der »Onto-theologie« schon früh einer metaphysikimmanenten Kritik unterzogen und zugunsten anderer philosophischer Grundansätze relativiert.

## Vorwort

Das vorliegende Buch stellt mit Meister Eckhart und Edmund Husserl zwei Autoren in den Mittelpunkt, die sich einer Einordnung in die klassischen philosophiegeschichtlichen Schemata widersetzen. Ihre denkerischen Entwürfe sind insofern von besonderem Interesse für die heutige Zeit, als sie die Philosophie sehr wohl als begrifflich-wissenschaftlich verfahrende Erkenntnisform verstehen, sie zugleich aber aus dem gelebten Selbstverhältnis des Menschen entspringen lassen, das von einer fundamentalen Nichtidentität durchzogen ist. Die auf dem Wege der Selbstbesinnung freigelegte grundlegende Differenz zwischen dem »Ich« in seiner inhaltslosen, eigenschaftslosen Performativität und der Person als Teil des innerweltlichen Erfahrungszusammenhangs lässt sich durch keinen übergeordneten Begriff entschärfen und verwehrt es somit auch der aus dieser Differenz entstehenden Philosophie, in der greifbaren Objektivität ihrer ausformulierten Thesen und Positionen aufzugehen. Da für Eckhart wie für Husserl nicht so sehr das Gedachte als solches, sondern der Ursprung des Denkens im Mittelpunkt steht, verlieren quasi-lokalisierende Begriffe wie »meta-physisch« oder »nach-metaphysisch« ihren Sinn bzw. können nur noch in abgeleiteter Weise auf die innerweltlich phänomenalisierten Produkte der Denktätigkeit angewendet werden, nicht aber auf das Denken selbst in seiner prinzipiahten Ursprünglichkeit.

Die Grundidee eines systematischen Vergleichs von Meister Eckhart und Husserl lag bereits der kumulativen Habilitationsschrift mit dem Titel *Ich, Welt und Wissenschaft. Der egologische Ansatz der Ersten Philosophie bei Meister Eckhart und Edmund Husserl* zu grunde, mit der sich die Verfasserin im Jahr 2017 an der Universität Oldenburg habilitiert hat. Die darin enthaltenen Aufsätze waren über einen längeren Zeitraum hinweg entstanden und spiegelten die verschiedenen Etappen des akademischen wie gedanklich-philosophischen Weges wider, den die Verfasserin in dieser Zeit durchlaufen hat. Aus diesem Grunde lag es nahe, das Thema noch einmal in systematischer Form aufzugreifen und in Form einer Monographie zu vertiefen. Bis auf Teile der Einleitung, die dem damaligen Textkonvolut vorangestellt war, stellt das vorliegende Buch somit einen gänzlich neuen Text dar. An den passenden Stellen wurde jedoch in den Fußnoten auf diese früheren Publikationen verwiesen, da gewisse Fragestellungen darin noch einmal ausführlicher abgehandelt werden, als es im Rahmen dieses Buches möglich war.

An dieser Stelle möchte ich mich sehr herzlich bei Herrn Dr.

## Vorwort

Thomas Vongehr von den Husserl-Archiven in Leuven bedanken, der mir mit Blick auf die in Husserls Privatbibliothek vorhandenen Bücher zur Mystik im Allgemeinen und Meister Eckhart im Besonderen wertvolle Informationen gegeben hat.

Diese Monographie ist im Rahmen eines Forschungsprojekts zu Meister Eckhart und Husserl entstanden, das vom Austrian Science Fund (FWF) unter der Projektnummer P 31358 gefördert wird.

Mein besonderer Dank gilt dem Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Prof. Dr. Johann Pock, sowie dem Leiter des Faches Kirchengeschichte, Prof. Dr. Thomas Prügl, die das Erscheinen dieses Buches durch einen großzügigen Zuschuss zu den Druckkosten gefördert haben.

Wien, den 26.06.2020

Martina Roesner



# I. Einführung

## 1. Meister Eckhart und Husserl – ein unmöglicher Vergleich?

Das Bestreben, Meister Eckhart und Edmund Husserl zum Gegenstand einer vergleichenden Untersuchung zu machen, stellt auf den ersten Blick ein ausgesprochen ungewöhnliches, um nicht zu sagen befremdliches Unterfangen dar. Ein solches Vorhaben sieht sich zum einen mit der unleugbaren Tatsache konfrontiert, dass Husserl in seinen veröffentlichten Schriften und Vorlesungen Eckhart kein einziges Mal ausdrücklich erwähnt oder gar zitiert. Darüber hinaus ist der von ihm praktizierte Stil des Philosophierens derart stark vom Gedanken wissenschaftlicher Methodenstrenge beherrscht, dass es zunächst absurd anmutet, ihn in irgendeiner Weise mit einem Vertreter der mittelalterlichen Mystik in Verbindung zu bringen.<sup>1</sup> Zum anderen ist es jedoch ein ebenso unleugbares wie bedenkenswertes Faktum, dass Meister Eckharts Grundgedanken am intensivsten von denjenigen Philosophen des 20. Jahrhunderts rezipiert wurden, die aus der Phänomenologie husserlscher Prägung hervorgegangen sind: allen voran Martin Heidegger,<sup>2</sup> aber auch französische Denker wie

---

<sup>1</sup> In Karl Alberts Buch *Mystik und Philosophie* werden als zeitgenössische Vertreter einer mystisch geprägten Philosophie lediglich Martin Buber, Martin Heidegger und Louis Lavelle angeführt, während Husserl mit keinem Wort erwähnt wird (vgl. K. Albert, *Mystik und Philosophie*, Sankt Augustin, Richarz Verlag, 1986, 183–214). Auch in Christopher D. Shaws kürzlich erschienener Eckhart-Monographie sucht man Husserl im Namensindex vergeblich. Er wird lediglich in einer Fußnote erwähnt, wo es um den Unterschied zwischen dem Phänomenologiebegriff seiner *Ideen I* und dem Phänomenologieverständnis Hans-Georg Gadamers geht (vgl. C. D. Shaw, *On Mysticism, Ontology, and Modernity. A Theological Engagement with Secularity*, Oxford / Bern u.a., P. Lang, 2019, 47 Anm. 113). Im vierten Kapitel dieses Buches, das die Überschrift »On Mysticism and Ontology in Post-Kantian Thought« trägt, findet Husserl jedoch keinerlei Erwähnung; vielmehr geht der Autor von Hegel gleich zu Heidegger über (vgl. ebd., 151–181, hier 162f.).

<sup>2</sup> Die gedankliche Nähe von Meister Eckhart und Martin Heidegger hat schon früh

## Einführung

Jacques Derrida<sup>3</sup> und Michel Henry.<sup>4</sup> Doch während diese rezeptionsgeschichtliche Linie bereits seit längerem intensiv erforscht wird, hat die mögliche Verbindung zwischen Eckhart und Husserl bislang noch kaum das Interesse der Spezialisten auf sich gezogen. Das 2016 erschienene Buch von Yves Meessen mit dem Titel *Percée de l'Ego. Maître Eckhart en phénoménologie* konzentriert sich fast gänzlich auf den Einfluss, den Eckharts Denken auf Heidegger, Derrida und Henry ausgeübt hat, und begnügt sich in Bezug auf Husserl mit wenigen skizzenhaften Andeutungen.<sup>5</sup> Lediglich der Aufsatz von Secondo Bongiovanni mit dem Titel »Phénoménologie et mystique spéculative. Edmond Husserl et Maître Eckhart: de la réduction *au >je<* à la réduction *du >je<*«<sup>6</sup> macht den Versuch, die denkerischen Ansätze Meister Eckharts und Husserls zum Gegenstand eines direkten Vergleichs zu machen. Der Fokus liegt dabei auf einer Deutung der von

---

die Aufmerksamkeit der Interpreten geweckt; vgl. etwa J. D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Athens (Ohio), Ohio University Press, 1978; ders., »Poverty of Thought. A Reflection on Heidegger and Eckhart«, *Listening* 12 (1977), 84–91; R. Baeza, *Die Topologie des Ursprungs. Der Begriff der Gelassenheit bei Eckhart und Heidegger und seine Entfaltung in der abendländischen Mystik und im zeitgenössischen Denken*, Berlin, LIT Verlag, 2009; G. Strumiello, »Alte Wörter. Gelassenheit und Gottheit bei Heidegger und Eckhart«, *Heidegger Studies* 28 (2012), 191–211; M. Roesner, »Causa sive enarratio. Heideggers Kritik der neuzeitlichen Technik vor dem Hintergrund der Geschichte des metaphysischen Kausalitätsbegriffs«, *Heidegger Studies* 29 (2013), 27–49.

<sup>3</sup> Vgl. I. Almond, »Doing Violence upon God: Nonviolent Alterities and Their Medieval Precedents«, *Harvard Theological Review* 92 (1999), 325–347; ders., »How Not to Deconstruct a Dominican: Derrida on God and >Hypertruth<«, *Journal of the American Academy of Religion* 68 (2000), 329–344; ders., »Negative Theology, Derrida, and the Critique of Presence: A Poststructuralist Reading of Meister Eckhart«, *The Heythrop Journal* 40 (1999), 150–165; D. Newheiser, »Eckhart, Derrida, and the Gift of Love«, *The Heythrop Journal* 56,6 (2012), 1010–1021.

<sup>4</sup> L. Lavaud, »Naître hors du monde. Deux phénoménologies de la naissance: Maître Eckhart et Michel Henry«, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 93 (2009), 757–777; J. Readdy, »La connaissance de l'absolu et l'essence de la vérité chez Maître Eckhart et Michel Henry«, *Studia Phaenomenologica* 9 (2009), 287–301; N. Depraz, »En quête d'une métaphysique phénoménologique: la référence henryenne à Maître Eckhart«, in: A. David / J. Greisch (Hg.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie [Actes du colloque de Cerisy 1996]*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001, 253–279.

<sup>5</sup> Vgl. Y. Meessen, *Percée de l'Ego. Maître Eckhart en phénoménologie*, Paris, Éditions Hermann, 2016, 5–30, 368–371, 382–392.

<sup>6</sup> Vgl. S. Bongiovanni, »Phénoménologie et mystique spéculative. Edmond Husserl et Maître Eckhart: de la réduction *au >je<* à la réduction *du >je<*«, in: S. Bongiovanni et al. (Hg.), *L'anneau immobile. Regards croisés sur Maître Eckhart*, Paris, Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2005, 17–58.

Eckhart propagierten »Gelassenheit« bzw. »Abgeschiedenheit« und der von Husserl entwickelten »phänomenologischen Epoché« als zwei sehr ähnlichen existenziellen Grundhaltungen, die vom philosophierenden Subjekt verlangen, sich nicht länger von der empirischen Wirklichkeit her zu definieren, sondern von allem Dinglichen zu lassen und sich mit Blick auf das eigene Selbstverständnis einer radikalen denkerischen Armut zu befleißigen.

Die gedankliche Verbindungsline zwischen Eckhart und Husserl hat in der Forschung wohl nicht zuletzt deshalb so wenig Beachtung gefunden, weil die nachfolgenden phänomenologischen Rezeptionsansätze den Thüringer Dominikaner vornehmlich als Gewährsmann für gewisse philosophisch-theologische Grundideen betrachtet haben, die typischerweise dem nachmetaphysischen, postmodernen Denken zugerechnet werden. Dazu zählen vor allem die Kritik an einem ontologischen Metaphysikparadigma, das Bewusstsein für die Grenzen der logisch-kategorialen Sprache mitsamt der sich daraus ergebenden Betonung einer negativen Theologie sowie schließlich ein Modell von Subjektivität, das seinen einstigen transzentalen Machtansprüchen entsagt hat und ganz vom Gedanken der Passivität, der Selbstzurücknahme und der Absage an eine rational begründete und willentlich durchsetzbare Beherrschung der Wirklichkeit geprägt ist.<sup>7</sup> Meister Eckhart bietet sich als Inspirationsquelle für ein derartiges »nachmetaphysisches« Denken insofern an, als er in der Tat in gewissen zentralen Punkten andere Positionen vertritt als die meisten Scholastiker seiner Zeit. Diese Abweichungen betreffen vor allem das Verhältnis Gottes zur Schöpfung, das Wesen des Menschen sowie die Art und Weise, in der die Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott verwirklicht werden soll. Darüber hinaus wirken Eckharts Lehre von der »Gelassenheit«, die vom Menschen verlangt, seinen individuellen Eigenwillen aufzugeben, wie auch seine Auffassung, dass Gott eher

---

<sup>7</sup> »During the 20th century, however, interest in Eckhart broadened and diversified. Eckhart has been discussed as [...] the apostle of freedom and letting be; postmodern transgressive deconstructionist; postmetaphysical theologian [...]. Twentieth-century philosophers of very different outlooks have been attracted to Eckhart, including existentialists (Karl Jaspers), phenomenologists (Martin Heidegger), Marxists (Ernst Bloch), and postmodern theologians (John D. Caputo, Michel Henry), among many others (e.g. Josiah Royce)« (D. Moran, »Meister Eckhart in 20th-Century Philosophy«, in: J. M. Hackett [Hg.], *A Companion to Meister Eckhart*, Leiden / Boston, Brill, 2013, 669–698, hier 671–673 [Hervorhebung im Original]; vgl. auch ebd., 687–694 für eine ausführlichere Analyse von Heideggers Eckhart-Rezeption).

## Einführung

als Nichts denn als Sein verstanden werden muss, wie eine Vorwegnahme der Kritik, die Heidegger im 20. Jahrhundert an die Adresse der neuzeitlichen Subjektphilosophie und der ihr zugrunde liegenden Metaphysik gerichtet hat.<sup>8</sup> Damit ist zwar noch keineswegs darüber entschieden, ob Eckharts philosophisch-theologischer Entwurf auch in allen übrigen Punkten mit dem zeitgenössischen Verständnis eines postmodernen Denkens übereinstimmt, doch ist seine Kritik am klassischen onto-theologischen Denkansatz den meisten heutigen Vertretern eines nachmetaphysischen Denkens Grund genug, ihn als ihren Verbündeten zu betrachten.

Es liegt auf der Hand, dass ein solcherart postmodern gedeuteter Eckhart mit Husserls Phänomenologie schlechterdings nicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen ist; gilt diese doch als Bewusstseinsphilosophie *par excellence*, die der Vorstellung eines reinen, transzentalen Ich nicht nur nicht abgeschworen hat, sondern sie vielmehr gegen die in der damaligen Philosophie vorherrschenden Strömungen des Psychologismus, Vitalismus und Vernunftskeptizismus vehement verteidigt. Allerdings ist damit noch nicht ausgemacht, ob eine solche nachmetaphysische Eckhart-Deutung und die daraus folgende angebliche Unvereinbarkeit mit dem husserlischen Subjekt- und Wirklichkeitsverständnis zwingend sind. In dem Maße, wie die Forschung im Laufe der Zeit Eckharts ausschließliche Charakterisierung als Mystiker revidieren und das hohe philosophisch-intellekttheoretische Niveau seines Denkens anerkennen musste,<sup>9</sup> stellt sich auch die Frage nach seiner möglichen inneren Verwandtschaft mit Husserls Phänomenologie auf neue Weise. Dies gilt umso mehr, als auch Husserls Philosophieansatz trotz seiner starken transzentalphänomenologischen Prägung nicht einfach eine Vari-

---

<sup>8</sup> Vgl. M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes* (GA 32), Frankfurt a.M., Klostermann, 1997, 183; ders., »Gelassenheit«, in: ders., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), Frankfurt a. M., Klostermann, 2000, 517–529; ders., »Ein Gespräch selbdritt auf einem Feldweg«, in: ders., *Feldweggespräche* (GA 77), Frankfurt a. M., Klostermann, 1995, 3–159, hier 105–159.

<sup>9</sup> In zahlreichen philosophiegeschichtlichen bzw. kirchengeschichtlichen Abhandlungen des 19. Jahrhunderts wurde – zumeist vor dem Hintergrund einer konfessionell geprägten Kulturkampfpolemik – Eckharts volkssprachlich artikulierte Mystik in plakativer Weise als Gegenentwurf zur »rationalistischen«, lateinischsprachigen Scholastik seiner Zeit stilisiert. Dass dieser vermeintliche Gegensatz von Mystik und Scholastik mit Blick auf Eckhart gänzlich unhaltbar ist, wurde erst nach der Wiederentdeckung seiner lateinischen Schriften deutlich. Vgl. dazu I. Degenhardt, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, Leiden, Brill, 1967.

ante der damals verbreiteten Subjektphilosophien darstellt, sondern mit Blick auf das Verständnis von Bewusstsein, Ich und Wirklichkeit in wesentlichen Punkten andere Wege einschlägt.

Als die von Husserl begründete Phänomenologie auf der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert die akademische Bühne betritt, ist das philosophische Denken zu weiten Teilen von einer vornehmlich wissenschaftstheoretisch ausgerichteten Transzentalphilosophie neukantianischer Prägung einerseits und von einer philologisch-historisch orientierten Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition andererseits geprägt. Angesichts der Tatsache, dass Husserl zunächst ein mathematisch-naturwissenschaftliches Studium absolviert hatte und erst über logisch-mathematische Grundlagenfragen zu einer vertieften Auseinandersetzung mit der Philosophie gekommen war, nimmt es nicht wunder, dass er die Phänomenologie in bewusster Abkehr von aller philosophischen Doxographie als »methodische Arbeitsphilosophie«<sup>10</sup> konzipiert. Die berühmte phänomenologische Maxime »zu den Sachen selbst«<sup>11</sup> besagt dabei, dass philosophische Fragen nicht unter Verweis auf bereits bestehende Lehrmeinungen, Denkansätze und Systeme beantwortet werden können, sondern eine rein inhaltliche Arbeit an den betreffenden Phänomenen selbst erfordern.<sup>12</sup>

Dieses Methodenprinzip größtmöglicher Unvoreingenommenheit zielt dabei nicht nur auf die möglichen Vorurteile, Einseitigkeiten und Vormeinungen ab, die sich aus der unkritischen Übernahme philosophiehistorischer Positionen ergeben, sondern enthält auch ein Verdikt gegen den systematisch gefassten Begriff des Vernunftbewusstseins, wie er sich innerhalb der neukantianisch geprägten Transzentalphilosophie der Marburger Schule entwickelt hat. Diese begreift den Erkenntnisprozess als eine asymptotische Rekonstruktion des erfahrungsmäßig Gegebenen durch die kategorialen

---

<sup>10</sup> Vgl. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Hua VI), Den Haag, Nijhoff, 1976, 104.

<sup>11</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (im Folgenden abgekürzt mit LU II/1; Hua XIX/1), Den Haag / Boston / Lancaster, Nijhoff, 1984, 10.

<sup>12</sup> Nathalie Depraz sieht in dieser Abkehr von aller philosophiehistorischen Verankerung den Grund dafür, dass die Phänomenologie von zahlreichen Vertretern der damaligen Universitätsphilosophie geradezu als denkerische »Häresie« wahrgenommen wurde. Vgl. N. Depraz, »Edmund Husserl. Adversus haereses mystikes?«, *Laval théologique et philosophique* 50 (1994), 327–347, hier 328.

## Einführung

Verstandesformen, so dass das rezeptive Moment der Anschauung letztlich wegfällt und alle Gegenständlichkeit als Ergebnis einer produktiven Setzung durch das Denken gedeutet werden kann.<sup>13</sup> Die Auffassung, dass Rationalität als solche einer vermittelnden Rekonstruktion bedürfe, die sich am Schema der mathematischen Infinitesimalmethode orientiert,<sup>14</sup> ist in Husserls Augen bereits eine in ihrer philosophischen Stichhaltigkeit unausgewiesene Vorannahme, die den Vernunftbegriff einem einzelwissenschaftlichen Methodenideal unterordnet und ihn damit auf unzulässige Weise verengt. Demgegenüber betont Husserl, dass alle Verstandesurteile und sonstigen kategorialen Akte letztlich in einer ursprünglicheren Bewusstseinshaltung wurzeln, die in der vorbegrifflichen Hinnahme der phänomenalen Inhalte in ihrer originären Selbstgegebenheit besteht.<sup>15</sup> Eben diese Betonung der unvermittelten Hinnahme des Gegebenen durch das Bewusstsein hat Husserl jedoch von Seiten Hermann Cohens den Vorwurf eingetragen, er huldige einer »neuen Scholastik«,<sup>16</sup> die in die

<sup>13</sup> Aus diesem Grunde sieht Hermann Cohen, das Schulhaupt des Marburger Neukantianismus, eine Schwäche Kants darin, dass er das Denken auf eine ihm »gegebene«, außerhalb seiner selbst gelegene Erfahrung verwiesen sein lässt (vgl. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, B. Cassirer Verlag, 1914, 12. 17). Demgegenüber ist es sein Bestreben, die vermeintliche Heterogenität der beiden Erkenntnisquellen (d.h. Anschauung und Denken) zum Verschwinden zu bringen und durch einen Ursprungsmonismus zu ersetzen: »Wir fangen mit dem Denken an. Das Denken darf keinen Ursprung außerhalb seiner selbst haben. [...] Denken ist Denken des Ursprungs. Dem Ursprung darf nichts gegeben sein« (ebd., 13. 36; Hervorhebungen im Original).

<sup>14</sup> Vgl. H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin, Dümmler, 1883, 145 f.

<sup>15</sup> »Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen. Sehen wir doch ein, daß eine jede ihre Wahrheit selbst wieder nur aus den originären Gegebenheiten schöpfen kann« (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, §24 [im Folgenden abgekürzt als *Ideen I*; Hua III], Den Haag, Nijhoff, 1950, 52; Hervorhebungen im Original).

<sup>16</sup> »Es wäre verkehrt, wenn wir den Versuch unternehmen wollten, den Aufbau unserer Logik zu beginnen mit einer Kritik der neuen Scholastik, welche sich *Phänomenologie* benennt. [...] Jene Phänomenologie ist in der Tat, wie sie sich jetzt selbst auch proklamiert, günstigstenfalls Ontologie, als erster Teil der Metaphysik, wenn sie durchaus nicht Psychologie sein will und soll. Es kommt hierbei nicht darauf an, ob der Probleminhalt sich mit dem alten der Ontologie mehr oder weniger deckt, sondern entscheidend ist hier der Gesichtspunkt: daß dem Inhalt der Logik ein *Vorinhalt*

vorkritische Annahme zurückfalle, der menschliche Verstand müsse sich nach einer von ihm unabhängigen Wirklichkeit richten. Husserl selbst hat diesen Vorwurf eines Rückfalls in einen vorkritischen Objektivismus zu Recht energisch bestritten, da gerade vom phänomenologischen Standpunkt aus die Vorstellung eines schlechthin bewusstseinsunabhängigen »Dinges an sich« widersinnig ist.<sup>17</sup> Das phänomenologische Verständnis von »Gegebenheit« suggeriert ja keineswegs, dass es ein von aller Subjektbezogenheit freies Sein jenseits aller Erscheinung gäbe, sondern besagt lediglich, dass der Urmodus der untrennbar Korrelation zwischen Bewusstsein und phänomenaler Wirklichkeit keinen kategorial-rekonstruktiven, sondern einen vorbegrifflich-intuitiven Charakter besitzt. In phänomenologischem Kontext ist die »Intuition« bzw. »Anschauung« dabei nicht nur auf die Sphäre der sinnlichen Erfahrung beschränkt, sondern kommt ebenso auch auf der Ebene der Vernunft zum Tragen, wenn es um die Einsicht in adäquat gegebene Wesenszusammenhänge und theoretische Evidenzen kategorialer Natur geht.<sup>18</sup>

Die von Cohen behauptete Nähe der Husserlschen Phänomenologie zum mittelalterlichen Denken ist dennoch nicht gänzlich unzutreffend, wenn man statt der Scholastik eine andere geistesgeschichtliche Strömung einsetzt, nämlich die Mystik. Dies mag insofern erstaunen, als Husserl selbst immer wieder den streng wissenschaftlichen Charakter der Phänomenologie betont hat,<sup>19</sup> während

---

zugemutet wird. [...] Wenn diese Auffassung richtig wäre, würde diese Neu-Scholastik eine weit größere Gefahr für den Betrieb der Logik bilden, als jemals von der Psychologie gedroht hat« (H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 56; Hervorhebungen im Original).

<sup>17</sup> »Also wird es klar, daß trotz aller in ihrem Sinne sicherlich wohl begründeten Rede von einem realen Sein des *menschlichen Ich* und seiner Bewußtseinserlebnisse in der Welt und von allem, was irgend dazu gehört in Hinsicht auf ‚psychophysische‘ Zusammenhänge – daß trotz alledem Bewußtsein, in ›Reinheit‹ betrachtet, als ein *für sich geschlossener Seinszusammenhang* zu gelten hat, als ein Zusammenhang *absoluten Seins*, in den nichts hineindringen und aus dem nichts entschlüpfen kann [...]. Andererseits ist die ganze *räumlich-zeitliche Welt* [...] *ihrem Sinne nach bloßes intentionales Sein* [...]. Es ist ein Sein, das das Bewußtsein in seinen Erfahrungen setzt, das [...] darüber hinaus aber ein Nichts ist, oder genauer, für das ein Darüberhinaus ein widersinniger Gedanke ist« (E. Husserl, *Ideen I*, §49 [Hua III], 117; Hervorhebungen im Original).

<sup>18</sup> Vgl. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Zweiter Teil: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis* (im Folgenden LU II/2; Hua XIX/2), Dordrecht / Boston / Lancaster, 1984, 541.

<sup>19</sup> Vgl. E. Husserl, »Philosophie als strenge Wissenschaft«, in: ders., *Aufsätze und*

## Einführung

die Mystik nicht selten im Ruf steht, einen emotional aufgeladenen religiösen Subjektivismus und Irrationalismus zu befördern. Allerdings relativiert sich die vermeintliche Kluft zwischen diesen beiden Ansätzen beträchtlich, wenn man bedenkt, dass zum einen Husserls Begriff einer »wissenschaftlichen Philosophie« keineswegs szientistisch verengt ist und zum anderen nicht jede Mystik die Form einer affektiv-emotional gefärbten Vernunftskepsis annimmt. Darüber hinaus gibt es konkrete Indizien dafür, dass sich Husserl in positiver Weise mit gewissen Strömungen der mystischen Tradition auseinandergesetzt hat. Allerdings lässt sich ebenso eindeutig nachweisen, dass er nicht jede Form von Mystik als philosophiekompatibel betrachtet, sondern all jene Denkrichtungen scharf kritisiert, die den Begriff des »Mystischen« als Deckmantel für irrationalistische Awandlungen verwenden. Insofern ist Husserls eigene Verwendung des Terminus »Mystik« ambivalent, je nachdem, um welche Ausprägung dieser Geistesrichtung es sich jeweils handelt. Daher gilt es zunächst zu klären, in welchem Sinne die Mystik bei Husserl positiv konnotiert ist und wie groß seine Kenntnis der mystischen Tradition tatsächlich war.

## 2. Husserls Sicht des Verhältnisses von Mystik und Phänomenologie

Trotz – oder vielleicht gerade wegen – der durch und durch sachlich-systematischen Ausrichtung seines Philosophierens zeigt Husserl keinerlei Berührungsängste gegenüber all jenen Autoren oder geistesgeschichtlichen Strömungen, die in den gängigen philosophiehistorischen Narrativen gemeinhin als veraltet, überwunden oder nicht philosophierelevant dargestellt werden. Stattdessen geht er von einer idealen Gleichzeitigkeit des Vernunftdenkens aus, die es ihm erlaubt, alle großen Denker der Vergangenheit gleichermaßen als ernst zunehmende Gesprächspartner in der Auseinandersetzung um konkrete Sachfragen zu betrachten. In seinem Aufsatz »Philosophie als strenge Wissenschaft« aus dem Jahr 1910/11 schreibt Husserl: »Dem wahrhaft Vorurteilslosen ist es gleichgültig, ob eine Feststellung von Kant oder Thomas von Aquino, ob sie von Darwin oder von Aristote-

---

Vorträge [1911–1921] (Hua XXV), Dordrecht / Boston / Lancaster, Nijhoff, 1986, 3–62.

les, von Helmholtz oder Paracelsus herstamme«.<sup>20</sup> Der Umstand, dass Husserl in diesem Zusammenhang ausgerechnet Thomas von Aquin und Paracelsus erwähnt, ist ausgesprochen bemerkenswert; gilt doch ersterer zur damaligen Zeit als *der* maßgebliche Referenzautor der Neuscholastik, die vor allem an kirchlichen Lehranstalten sowie an den philosophischen Lehrstühlen Katholisch-Theologischer Fakultäten gepflegt wurde, auf die übrige Universitätsphilosophie aber so gut wie keinen Einfluss hatte.<sup>21</sup> Noch provokanter erscheint die Erwähnung von Paracelsus, wenn man bedenkt, dass dieser für eine Form der Heilkunst steht, die aufgrund ihrer untrennbarer Verflechtung mit philosophischen, astrologischen und alchimistischen Gedankenmotiven auf einem ganz anderen Fundament ruht als die evidenzbasierte, naturwissenschaftlich geprägte Medizin des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts.<sup>22</sup> Und dennoch ist weder der eine noch der andere Umstand für Husserl ein grundsätzliches Hindernis dafür, die von diesen beiden Denkkern geäußerten Ansichten ernstzunehmen und auf ihren möglichen Wahrheitsgehalt und ihre philosophische Relevanz hin zu prüfen.

Angesichts einer derart großen geistesgeschichtlichen Unvor-eingenommenheit ist es nicht verwunderlich, dass Husserl auch der Mystik grundsätzlich offen und vorurteilsfrei gegenübersteht und sie keineswegs automatisch als den Antipoden philosophischer Vernunft betrachtet. In seiner Göttinger Vorlesung *Die Idee der Phänomenologie* aus dem Jahr 1907 thematisiert er an einer Stelle ausdrücklich

---

<sup>20</sup> E. Husserl, »Philosophie als strenge Wissenschaft«, in: ders., *Aufsätze und Vorträge [1911–1921]* (Hua XXV), 61.

<sup>21</sup> Vgl. P. Walter, »Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum«, in: E. Coreth / W. M. Neidl / G. Pfligersdorfer (Hg.), *Christliche Philosophie* (3 Bd.), Graz / Wien / Köln, Styria, 1988, Bd. II, 131–194, hier 175 f. 185 f.

<sup>22</sup> In der Zeit der Romantik fand Paracelsus' ganzheitlicher, von einer Korrispondenz zwischen Mikro- und Makrokosmos ausgehender Ansatz noch Anklang bei zahlreichen Philosophen und Naturforschern, doch wurde er im Laufe des 19. Jahrhunderts auch von wohlmeinenden Rezipienten eher als Produkt einer vergangenen Epoche angesehen denn als direkter Beitrag zur modernen Medizin. Vgl. D. von Engelhardt, »Paracelsus im Urteil der Naturforschung und Medizin der Romantik«, *NTM – Zeitschrift für Geschichte der Naturwissenschaften* 2 (1994), 97–116; [Anonymus], *Die Charlatanerie und ihre Parteigänger. Eine naturwissenschaftlich-kommerzielle Studie von Theofrastus Bombastus Paracelsus dem Jüngeren*, Wien, Rudolf Lechner, 1858; U. Frietsch, *Häresie und Wissenschaft. Eine Genealogie der paracelsischen Alchemie*, München, W. Fink, 2013, 380–399.

## Einführung

die Nähe der mystischen Grundhaltung zu seinem eigenen phänomenologischen Ansatz. Er schreibt:

Indessen, keine Neigung ist für die schauende Erkenntnis der Ursprünge, der absoluten Gegebenheiten gefährlicher als die, sich zu viel Gedanken zu machen und aus diesen denkenden Reflexionen vermeintliche Selbstverständlichkeiten zu schöpfen. [...] *Schauende Erkenntnis ist die Vernunft, die sich vorsetzt, den Verstand eben zur Vernunft zu bringen.* Der Verstand darf nicht dazwischenreden und seine uneingelösten Blankoscheine zwischen die eingelösten schmuggeln [...]. Also möglichst wenig Verstand, aber möglichst reine Intuition; (*intuitio sine comprehensione*); wir werden in der Tat an die Reden der Mystiker erinnert, wenn sie das intellektuelle Schauen, das kein Verandeswissen sei, beschreiben. Und die ganze Kunst besteht darin, rein dem schauenden Auge das Wort zu lassen und das mit dem Schauen verflochtene transzendernde Meinen, das vermeintliche Mitgegebenhaben, das Mitgedachte und ev. das durch hinzukommende Reflexion Hineingedeteutete auszuschalten.<sup>23</sup>

Mit dieser Vorstellung einer »schauenden Erkenntnis«, die nicht nur die individuelle, sinnliche Erfahrung, sondern auch »Ursprünge« und »absolute Gegebenheiten« zu erfassen vermag, begibt sich Husserl in offenkundigen Widerspruch zur klassisch-kantianischen wie auch zur neukantianischen Philosophie, die das Vermögen der Anschauung grundsätzlich auf die Sinnlichkeit beschränkt und dem Verstand die Rolle zuweist, mittels der kategorialen Formen die gegebenen Anschauungen zur Einheit der Erfahrung zu verbinden.<sup>24</sup> Noch weniger könnte man vom kantischen Standpunkt aus Husserls Absicht nachvollziehen, die diskursive Funktion des Verstandes möglichst weit auszuschalten und die Vernunft selbst zum »Auge« einer Anschauung zu machen, deren Gegenstände nicht mehr einen sinnlich-individuellen, sondern einen wesenhaft-universalen Charakter besitzen. Die Tatsache, dass Husserl in diesem Zusammenhang in pauschaler Weise auf »die Reden der Mystiker« verweist, ist insofern bemerkenswert, als die meisten Vertreter der traditionellen christlichen Mystik mitnichten in erster Linie von intellektuellen Anschauungen, sondern eher von konkreten Visionen, Auditionen, Ekstasen und affektiv getragenen Gotteserfahrungen sprechen.<sup>25</sup> Dass Husserl hier

---

<sup>23</sup> E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (Hua II), Den Haag, Nijhoff, 1950, 62 (Hervorhebungen im Original).

<sup>24</sup> Vgl. I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, §34, AA IV, 316f.

<sup>25</sup> Vgl. R. Otto, *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesens-*

wie selbstverständlich die besondere Form der Intellektmystik mit »der« Mystik schlechthin gleichsetzt, ist ein erstes Indiz für seine Nähe zum Denkansatz Meister Eckharts, für den die Einheit mit Gott ebenfalls nichts mit sinnlichen Visionen, spürbaren Verzückungen und ähnlichen übernatürlichen Erlebnissen zu tun hat,<sup>26</sup> sondern allein in einer Selbstanschauung der Vernunft in ihrer überempirischen Absolutheit besteht.<sup>27</sup>

Abgesehen von dem eben zitierten Passus aus Husserls Göttlinger Vorlesung von 1907 gibt es in seinen Schriften noch einige andere Stellen, an denen er die mittelalterliche Mystik in positiver Weise erwähnt. Überraschenderweise versteht er auch hier die mystische Grundhaltung nicht im Sinne eines religiösen Individualismus, Subjektivismus oder gar Irrationalismus, sondern im Gegenteil als Vorfänger der Idee eines die gesamte Menschheit umfassenden Universalismus. In den Beilagen zu einem unveröffentlicht gebliebenen Aufsatz mit dem Titel »Formale Typen der Kultur in der Mensch-

---

deutung, Gotha, Leopold Klotz Verlag, 1926, 38–49, 95–103; H.-U. von Balthasar, »Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik«, in: W. Beierwaltes (Hg.), *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1974, 37–71; B. McGinn, *Die Mystik im Abendland* (4 Bd.; aus dem Engl. übers. von B. Schellenberger), Bd. 4: *Fülle: die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300–1500)*, Freiburg u.a., Herder, 2008, 30–58.

<sup>26</sup> Vgl. Eckhart, *Pr.* 86, DW III 481–483, 489–492; ders., *Reden der Unterweisung* 10, DW V 215–224.

<sup>27</sup> *Als wir got nemen in dem wesene, sô nehmen wir in in sînem vorbürge, wan wesen ist sîn vorbürge, dâ er inne wonet. Wâ ist er denne in sînem tempel, dâ er heilicinne schînet? Vernünfticheit ist der tempel gotes. Niergen wonet got eigentlicher dan in sînem tempel, in vernünfticheit [...]. Got in sîn selbes bekannisse bekennet sich selben in im selben. [...] Vernünfticheit nimet got blôz, als er entkleidet ist von güete und von wesene. [...] Dâ von enbin ich niht sâelic, daz got guot ist. Ich enwil des niemer begern, daz mich got sâelic mache mit sîner güete, wan er ermöhete ez niht getuon. Dâ von bin ich aleine sâelic, daz got vernünftic ist und ich daz bekenne (»Wenn wir Gott im Sein nehmen, so nehmen wir ihn in seinem Vorhof, denn das Sein ist sein Vorhof, in dem er wohnt. Wo ist er denn aber in seinem Tempel, in dem er als heilig erglänzt? Vernunft ist ‹der Tempel Gottes›. Nirgends wohnt Gott eigentlicher als in seinem Tempel, in der Vernunft [...]. Gott erkennt im Erkennen seiner selbst sich selbst in sich selbst. [...] Die Vernunft nimmt Gott bloß, wie er entkleidet ist von Guttheit und von Sein. [...] Nicht dadurch bin ich selig, daß Gott gut ist. Ich will (auch) niemals danach begehrn, daß Gott mich selig mache mit seiner Guttheit, denn das vermöchte er gar nicht zu tun. Dadurch allein bin ich selig, daß Gott vernünftig ist und ich dies erkenne« [Eckhart, *Pr.* 9, DW I 150,1–4,7; 153,4–5,9–12; Übers. 464]).*

## Einführung

heitsentwicklung«,<sup>28</sup> der ursprünglich in der japanischen Zeitschrift *Kaizo* hätte erscheinen sollen, notiert Husserl:

Eigentliche Religion ist also ein Durchbruch der Freiheit, und auf ihrem Wege liegt Kirche und, wenn es eine universale Menschheitsreligion sein will, der Durchbruch einer bewußten Tendenz auf eine frei erzeugte Kultur, auf eine erneuerte, echte, oder die Herausbildung einer bewußt gestalteten Entelechie in der Kultur und der kulturtätigen Menschheit [...], Normen der Selbsterziehung zum neuen Menschen und gleichsam der Selbsterziehung der Menschheit zu einer neuen Menschheit. [...] Die Idee der *civitas dei*, die ihre herrschende Idee ist, ist auch die herrschende Leitidee des Mittelalters; in ihr liegt eine fortschreitende Realisierung dieser Idee in der aktuellen Menschheitskultur und als einer universalen vereinheitlichten Menschheitskultur überhaupt (Mystik). [...] Die kirchliche Weltherrschaft als Idee, oder die Idee der *civitas dei*, birgt, wie der letztere Ausdruck besagt, in sich den Gedanken, daß Gott selbst sein Gottesvolk, die Christenheit, in der göttlich gestifteten Regierungsform der Kirche regiert bzw. zugleich regiert und durch geistige Reinigung (Mystik) so erweitert, daß schließlich die ganze Menschheit der Gnade der Erlösung aktuell teilhaftig sei oder in eigener Freiheit zu ihr Stellung nehmen könne. In der Theologie erteilt er der Menschheit das Vernunftorgan, einen Anteil an seiner Vernunft in der Selbstrealisierung dieses Heilsweges.<sup>29</sup>

Aus diesen Passagen geht einerseits hervor, dass Husserl die Mystik als geistesgeschichtliches Phänomen sehr wohl wahrgenommen und in ihrer positiven Bedeutung für die Verwirklichung einer geistig gereinigten, verinnerlichten, zugleich aber auch auf Universalität ausgerichteten Menschheitskultur anerkannt hat. Andererseits wirft der wenig differenzierte Charakter seiner Aussagen über »die« Mystik die Frage auf, ob es sich dabei womöglich eher um allgemein gehaltene Aperçus handelt, die er auf indirektem Wege vermittelt bekommen hat, als um eine vertiefte, aus erster Hand erworbene Kenntnis. Auch wenn Husserls veröffentlichte Werke keinen ausdrücklichen Hinweis zu seiner Beschäftigung mit der Mystik enthalten, geben doch seine Briefkorrespondenz sowie die Zeugnisse und Erinnerungen seiner Schüler und Zeitgenossen darüber einen Aufschluss. Die Indizien sprechen dafür, dass Husserl seine insgesamt recht begrenzten Kenntnisse im Bereich des mittelalterlichen Denkens im All-

---

<sup>28</sup> E. Husserl, »Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung«, in: ders., *Aufsätze und Vorträge [1922–1937]* (Hua XXVII), Dordrecht, Nijhoff, 1989, 59–124.

<sup>29</sup> E. Husserl, »Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung«, in: ders., *Aufsätze und Vorträge [1922–1937]* (Hua XXVII), 103, 105.

gemeinen<sup>30</sup> sowie der Mystik im Besonderen zum überwiegenden Teil aus den Gesprächen mit seinen Schülern Dietrich Mahnke und Martin Heidegger bezogen hat, die sich beide in intensiver Form mit der neuplatonisch-mystischen Strömung des abendländischen Denkens befasst haben.<sup>31</sup> Darüber hinaus lässt sich jedoch auch nachweisen, dass sich Husserl mit bestimmten Originaltexten der mystischen Tradition direkt auseinandergesetzt hat. So heißt es in einem Brief Husserls an Dietrich Mahnke vom 05.09.1917:

Die Deutsche Theologie habe ich schon früher wiederholt angesehen und ich habe sie hier mit und liebe sie sehr: wie ich überhaupt große Neigung zur deutschen Mystik habe, deren innige Religiosität mich sehr anzieht. [...] Auf die Ausführung Ihrer *docta ignor(antia)* bin ich sehr begierig. Ich meine zur Mystik Zugang zu haben. Aber ich habe nicht genug darin gelebt, und je älter ich werde, desto mehr zieht es mich, mich in die Glaubensfragen zu vertiefen und dann über sie in reiner Kontemplation wissenschaftlich zu denken.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> In seiner Einleitung zu Husserls zweibändigem Werk *Erste Philosophie* bemerkt der Herausgeber Rudolf Boehm: »Zur Philosophie des Mittelalters hatte Husserl keinerlei auf eigene historische und Textstudien gegründetes Verhältnis« (E. Husserl, *Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* [Hua VII], Den Haag, Nijhoff, 1956, S. XXIX).

<sup>31</sup> Vgl. dazu die Notizen zu Plotin und Cusanus in E. Husserl, *Erste Philosophie. Erster Teil* (Hua VII), 328–330. Ein Monographie Dietrich Mahnkes, die im Jahr 1937 erschienen ist, enthält unter anderem ein Kapitel, das der Rezeption des neuplatonischen Topos der *sphaera intelligibilis* bei Meister Eckhart gewidmet ist, doch ist es angesichts des Publikationsdatums – ein Jahr vor Husserls Tod – eher unwahrscheinlich, dass Husserl dieses Werk noch zur Kenntnis nehmen und bewusst rezipieren konnte. Allerdings ist dies zumindest der Beweis dafür, dass Mahnke Eckharts Texte – und dazu zählen auch die im *Codex Cusanus* enthaltenen lateinischen Schriften – gut kannte, so dass Husserl möglicherweise über Gespräche mit ihm einen besseren Überblick über Eckharts Denken erlangen konnte, als ihm allein durch eigene Lektüre möglich gewesen wäre. Vgl. dazu D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Halle, Niemeyer, 1937, 144–171. Vgl. auch M. Heidegger, »Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus«, in: ders., *Frühe Schriften* (GA 1), Frankfurt a. M., Klostermann, 1978, 189–411, hier 409–411; ders., »Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft«, in: ders., *Frühe Schriften* (GA 1), 413–433, hier 415. 418 Anm. 1; ders., »Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik«, in: ders., *Zur Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), Frankfurt a. M., Klostermann, 1995, 303–337.

<sup>32</sup> Vgl. Edmund Husserl, *Briefwechsel* (in 9 Bd., Husserliana Dokumente III, abgekürzt mit Hua Dok III, hg. von E. Schuhmann / K. Schuhmann), Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer, 1994, 419.

## Einführung

Aus diesem Passus geht hervor, dass Husserl der deutschen Mystik im allgemeinen Sinne zugeneigt war und die *Theologia deutsch* gelesen hat. Allerdings lässt sich daraus noch nicht eindeutig schließen, ob er auch Meister Eckhart aus erster Hand rezipiert hat, und wenn ja, durch wen er zu dieser Lektüre angeregt wurde. In einem Text, den Bernhard Welte zur Erinnerung an Husserls Schüler Heinrich Ochsner verfasst hat, findet sich ein diesbezüglicher Hinweis. Welte schreibt:

Heinrich Ochsner erzählte mir einmal, Husserl habe ihm eines Tages davon berichtet, wie Paul Natorp, der berühmte Marburger Neukantianer, den Meister Eckhart entdeckt habe und ihn, Husserl, auf dessen Texte aufmerksam gemacht habe. Nun sitze er, Husserl, schon zwei Tage in seinem Zimmer und rauche Zigarren und lese nichts als Meister Eckhart. Und er hat bei dieser Begegnung zu Heinrich Ochsner gesagt: »Ich beneide Sie um Ihr reiches geschichtliches Wissen«. Denn Heinrich Ochsner kannte ja den Meister Eckhart schon lange und konnte so Husserl auf vieles aufmerksam machen, was zu dessen Verständnis wichtig war.<sup>33</sup>

Dieser Gesprächserinnerung lässt sich entnehmen, dass Husserls Interesse für die Mystik offenbar nicht zu einer vertieften, systematischen Beschäftigung mit sämtlichen Autoren und Traditionsträngen des mystischen Denkens geführt hat, sondern punktueller, eklektischer Natur war und durch die Gespräche mit kompetenteren Sachkennern auf diesem Gebiet ergänzt wurde. Nun beweist dieser aus einem Bericht zweiter Hand belegte Umstand, dass Husserl tatsächlich Meister Eckhart gelesen hat, allerdings noch nicht, dass er sich dessen Denken auch in positiver Weise zu eigen gemacht hätte. Umso bedeutungsvoller ist unter diesem Gesichtspunkt eine Äußerung Husserls aus dem Jahr 1932. Der amerikanische Phänomenologe Do-

---

<sup>33</sup> B. Welte, »Der stille große Partner. Erinnerungen an Heinrich Ochsner«, in: C. Ochwaldt / E. Tecklenborg (Hg.), *Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner zum Gedächtnis*, Hannover, Charis Verlag, 1981, 209–219, hier 213. Natorp hatte sich im Rahmen der Abfassung seines 1918 erschienenen zweibändigen Werkes *Deutscher Weltberuf* eingehend mit Meister Eckhart befasst und ihm eine besondere Rolle in der deutschen Geistesgeschichte zugeschrieben (vgl. P. Natorp, *Deutscher Weltberuf*, Bd. 2: *Die Seele des Deutschen*, Jena, Diederichs, 1918, 59–83). Husserl hatte ein Exemplar dieses Werkes kurz nach seinem Erscheinen von Natorp persönlich zugeschickt bekommen und es, wie er ihm ausdrücklich schrieb, mit großer Begeisterung gelesen. Vgl. dazu E. Husserl, »Brief an Natorp vom 29.06.1918«, in: ders., *Briefwechsel*, Bd. 5: *Die Neukantianer* (Hua Dok III/5), Dordrecht / Boston / London, Kluwer, 1994, 135–138, hier 136 f.

rion Cairns, der in Freiburg studiert hatte, berichtet in seinen Erinnerungen an die Gespräche mit seinem Lehrer Husserl davon, dass dieser sich ihm gegenüber einmal ausgesprochen wohlwollend über die Mystik im Allgemeinen und Meister Eckhart im Besonderen geäußert habe:

Husserl spoke of mysticism. Every genuine evidence has its right. The question is always of the *Tragweite* (range, scope) of any given evidence. This applies also to the particular evidences which the mystic has. *Whole pages of Meister Eckehart, Husserl said, could be taken over by him unchanged.* He doubts however the practical sufficiency of mysticism. The »awakening« from the mystical experience is likely to be a rude one. On the other hand the insight into the rationality of the world which one gains through true scientific investigation remains through all future experience. The difference is furthermore, one between passive enjoyment and work. The mystic neglects work. Both are necessary.<sup>34</sup>

Dieses Gespräch wurde, wie Cairns vermerkt, am 27.06.1932 geführt. Eckharts lateinische Werke waren damals größtenteils noch nicht in kritischer Form ediert,<sup>35</sup> so dass es eher unwahrscheinlich ist, dass Husserl diese Texte gelesen und sich mit ihnen auseinandergesetzt hat. Die damals verfügbaren neuhighdeutschen Ausgaben von Eckharts mittelhochdeutschen Predigten und Traktaten hatten wiederum einen ausgesprochen selektiven, um nicht zu sagen florilegienhaften Charakter, so dass selbst deren gründliche Lektüre ihm ein nur partielles, unvollständiges Bild von Eckharts Denken hätte

---

<sup>34</sup> D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, Den Haag, Nijhoff, 1976, 91 (Hervorhebungen d. Verf.). Vgl. dazu auch Y. Meessen, *Percée de l'Ego*, 11f.

<sup>35</sup> Heinrich Denifle hatte Ende des 19. Jahrhunderts einige Fragmente der von ihm wiederentdeckten lateinischen Werke Eckharts ediert. Vgl. H. Denifle, »Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundgedanken seiner Lehre«, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2 (1886), 417–640, hier 533–615. Es handelte sich dabei um den Prolog zum *Opus tripartitum* (ebd., 533–541), das Prooemium zum *Opus propositionum* (ebd., 542–549), den Prolog zum *Opus expositio-num* (ebd., 549f.) sowie kurze Auszüge aus dem ersten Genesiskommentar (ebd., 550–556), dem Exoduskommentar (ebd., 556–562), dem Kommentar zu Jesus Sirach (ebd., 563–597) und dem Kommentar zum Buch der Weisheit (ebd., 597–615). Da diese recht fragmentarische Edition nicht als Buch, sondern in einer wissenschaftlichen Zeitschrift und ohne deutsche Übersetzung publiziert wurde, ist jedoch unwahrscheinlich, dass Husserl sie gelesen hat. Der erste Band der im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegebenen kritischen Edition von Eckharts Lateinischen Werken (= LW), die auch eine neuhighdeutsche Übersetzung beinhaltete, war der Johanneskommentar (LW III), dessen erste Faszikel im Jahr 1936, also zwei Jahre vor Husserls Tod, veröffentlicht wurden.

## Einführung

vermitteln können.<sup>36</sup> Dass Husserl zumindest die von Herman Büttner herausgegebene neuhighdeutsche Übersetzung von Eckharts deutschen Predigten und Traktaten gelesen haben muss, darf als gesichert gelten, doch lässt sich nicht ausschließen, dass er darüber hinaus noch andere Eckhart-Teilausgaben konsultiert hat bzw. weitere Textauszüge aus Eckharts Werken in Sekundärquellen finden konnte.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Die zu Husserls Zeit am weitesten verbreitete neuhighdeutsche Teilausgabe von Eckharts deutschen Werken ist die unverkennbar deutschnational ausgerichtete Ausgabe von Herman Büttner, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten* (aus dem Mhd. übers. und hg. von H. Büttner), Jena, Diederichs, 1912. Gustav Landauer geht in seiner kleinen Eckhart-Anthologie (*Meister Eckharts mystische Schriften*, [Berlin 1903] Nachdruck: Wetzlar, Büchse der Pandora, 1978) noch freier, um nicht zu sagen willkürlicher mit Eckharts Texten um, da er selbst die wenigen von ihm ausgewählten deutschen Predigten nicht zur Gänze wiedergibt, sondern ganze Passagen davon weglassst, die in seinen Augen für den heutigen Leser irrelevant und unverständlich sind. Darüber hinaus enthält Landauers Büchlein eine von ihm selbst erstellte Sammlung sentenzenhafter Eckhart-Sprüche, die er aus ihrem Zusammenhang herausgelöst und teilweise in seinem Sinne umformuliert hat. Die von Joseph Bernhart in der Reihe *Deutsche Mystiker*, Bd. III herausgegebene, ins Neuhighdeutsche übersetzte Auswahl von Eckhart-Texten enthält neben neun seiner deutschen Predigten, den *Reden der Unterweisung* und dem *Buch der göttlichen Tröstung* eine Einleitung, die immerhin die wesentlichen Grundgedanken aus Eckharts lateinischen Werken in knapper, doch inhaltlich treffender Form referiert (vgl. J. Bernhart [Hg. und Übers.], *Deutsche Mystiker*, Bd. III: *Meister Eckhart*, München, Kösel / Pustet, 1914, 1–23). Ob man sich, ausgehend von einer derart schmalen Textgrundlage, ein vollständiges, objektives Bild von Eckharts Denken machen kann, darf jedoch bezweifelt werden.

<sup>37</sup> Ein nichtdatierter Tagebucheintrag Husserls (X 13) enthält ein von ihm nicht weiter kommentiertes Zitat aus Büttners Eckhart-Ausgabe. In Husserls Privatbibliothek in Leuven ist dieses Buch allerdings nicht aufzufinden. Ansonsten sind dort folgende Werke zur Mystik vorhanden: K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, Diederichs, 1906; E. Lehmann, *Mystik im Heidentum und Christentum*, übers. von A. Grundtvig (Aus Natur und Geisteswelt 217), Leipzig, Teubner, 1908; J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters: von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance* (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Abt. 3: Die christliche Philosophie, Bd. 14), München, Reinhardt, 1922; G. Walther, *Zur Phänomenologie der Mystik*, Halle/Saale, Niemeyer, 1923; G. Mehlis, *Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen in allen Zeiten und Kulturen*, München, Bruckmann, 1927; E. Bergmann, *Die Entstiegung ins Weiselose: Seelen geschichte eines modernen Mystikers*, Breslau, Hirz, 1932; A. Schweitzer, *Die Weltanschauung der indischen Denker: Mystik und Ethik*, München, Beck, 1935; E. Hoffmann, *Platonismus und Mystik im Altertum* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 1934–35,2), Heidelberg, Winter, 1935; Nicolaus Cusanus, *Predigten 2–5: Vier Predigten im Geiste Eckharts* (lat./dt., mit einer literarhistorischen Einl. und Erl. hg. von J. Koch [Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 1936–37,2]), Heidelberg, Winter, 1937; H. Leser, *Das religiöse Wahrheitspro*