Meister Eckhart und der Osten

Autor(en): **Largier, Niklaus**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **34 (1987)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760939

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Niklaus Largier

Meister Eckhart und der Osten

Zur Forschungsgeschichte

Die komparatistische Fragestellung nach dem Verhältnis Eckhartscher und östlicher Mystik begleitet die Eckhartforschung[1] seit ihren Anfängen im 19. Jahrhundert. Sie bleibt indes – und darin ist sie der Diskussion um das Verhältnis Eckharts zur Philosophie des Idealismus in einzelnen Zügen vergleichbar – einem Dilemma verhaftet, das aus dem unauflösbaren Verhältnis der Geschichtlichkeit des Textes und der in ihm von Eckhart selbst geltend gemachten Individualität des nur im Einzelnen vollziehbaren Wegs der Abgeschiedenheit eine nicht abzuschließende Aufgabe der Interpretation macht. So darf auch im Vergleich mit östlichen Denksystemen das nicht aus dem Blick gelassen werden, was als Traditionszusammenhang das Werk Eckharts prägt und ihn selbst zum Hermeneuten macht, der in seiner Interpretationsleistung zu rekonstruieren und daraus zu verstehen ist – ohne daß dabei die Originalität eigener philosophischer Konzeption in den Schatten gestellt wird.

Die Feststellung Schopenhauers, daß die Lehre Meister Eckharts und Schakia Munis identisch seien und Eckhart einzig «genöthigt [sei], sie in das Gewand des christlichen Mythos zu kleiden und diesem seine

[1] Zur Eckhartforschung: I. Degenhart, Studien zum Wandel des Eckhartbildes, Leiden 1967. T. Schaller, Die Meister-Eckhart-Forschung von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 15, 1968, 262–316 und 403–426. W.M. Fues, Mystik als Erkenntnis? Kritische Studien zur Meister-Eckhart-Forschung, Bonn 1981. – Meister Eckhart zitiere ich nach der Edition von J. Quint, Die Deutschen Werke, Stuttgart 1936ff. (= DW und Bandnummer). Die in der nachstehenden Bibliographie aufgeführten Werke werden hier nur mit Autor, Titelkürzel und Erscheinungsjahr zitiert. In den Anmerkungen nicht nachgewiesene Werke finden sich in der Bibliographie. Aus sprachlichen Gründen habe ich keinen Zugang zur japanisch geschriebenen Literatur. Sie ist jedoch – soweit bekannt – in der Bibliographie verzeichnet.

Ausdrücke anzupassen»[2], ist aus diesem Grunde paradigmatisch im Auge zu behalten als historischer Ausgangspunkt einer Konfrontation, der das strukturelle Moment der Überwindung des ‹Ich› und ‹Mein› ins Zentrum rückt und dabei vom spezifisch theologischen und historischen Hintergrund als «Bildersprache»[3] abstrahieren zu können glaubt. Schopenhauer ist hierin typisch für eine Reihe von Parallelisierungsversuchen, wie sie sich etwa bei Moriz Winternitz in seiner ‹Geschichte der indischen Litteratur›[4], in Hermann Oldenbergs ‹Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus›[5], in K.E. Neumanns Übersetzung des Traktats ‹Von abegescheidenheit› neben zwei indischen Suttas[6] oder in den zwei Artikeln von A. von Mensi-Klarbach finden. Was dabei im Vordergrund steht, ist vorerst des Interesse an einer West und Ost verbindenden Spiritualität, die sich stärker in einer Haltung des Einzelnen verankert sieht als in Formen institutionalisierter Religiosität und mithin auch an Eckhart die Randstellung innerhalb der Religions- bzw. Kirchengeschichte ins Blickfeld rückt[7].

Die damit um die Jahrhundertwende in rudimentären Ansätzen aufgezeigte Vergleichbarkeit bildet den Boden einer sich differenzierenden Analyse, in der das komparatistische Anliegen von westlicher wie von östlicher Seite vertreten wird. In der Zeit zwischen 1920 und 1960 wurden so mit den Arbeiten von R. Otto, O. Folberth, H.W. Schomerus von westlicher, A.K. Coomaraswamy und S. Radhakrishnan von indischer und K. Nishitani sowie D.T. Suzuki von japanischer Seite die verschiedensten Aspekte untersucht. Es ist dabei insbesondere auf

[2] A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Werke, hrsg. v. P. Deussen, München 1911, Bd. 2, 703.

[3] a.a.O. Vgl. dazu auch D.T. Suzuki, Der westliche und der östliche Weg, 1957, 18, der von «allerlei mythologischem Rankenwerk» spricht.

[4] Leipzig 1908, 227f. Winternitz spricht von einem «Gedankenstrom», der sich von den Upanishaden über den Neuplatonismus zu Eckhart, Tauler und schließlich zu Schopenhauer zieht. Dazu auch: E. Wolz-Gottwald, Meister Eckhart und die klassischen Upanishaden, 1984, 150ff. A. Zoumpos, Der indische «Quietismus» in der mittelalterlichen Mystik, in: Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia, Firenze 1960, Bd. 10, 253.

[5] Göttingen 1915, 195. Oldenberg sucht die Intention der Upanishaden, die «Ganzheit des Seins» zu denken, mit Eckhart und Kant zu vergleichen; Vgl. E. Wolz-Gottwald (wie Anm. 4).

[6] Leipzig 1891.

[7] So etwa: A. von Mensi-Klarbach, Die 28 verurteilten Sätze Meister Eckeharts, 1919/20; Ders., Buddhistische Anklänge bei Deutschen Mystikern, 1922/23. Auch D.T. Suzuki (Anm. 3), 13f., betont diesen Aspekt. Vgl. Sh. Ueda (Anm. 9), 277 und R. Schürmann (Anm. 28), 56ff.

Ottos differenzierte – und für Eckhart auch das lateinische Werk einbeziehende – Untersuchung der Kompatibilität Eckharts mit Sankara zu verweisen, die als Resultat nicht zuletzt eine für jeden weiteren Vergleich grundlegende Unterscheidung von Strukturanalogie und inhaltlicher Differenz[8] liefert. Rudolf Otto hat damit eine auch im Vergleich Eckharts mit dem Zen[9] nicht überholte Voraussetzung geschaffen, deren Bedeutung nicht so sehr apologetisch als methodologisch zu verstehen ist. Otto weist in seiner Untersuchung hin auf die Übereinstimmungen in der Seinsspekulation, die Bedeutung der Erkenntnistheorie als Schlüsselpunkt einer nicht am Gefühl bzw. am Willen orientierten Mystik, die beide Vergleichspole verbindende Skepsis bezüglich der Vermittlung durch Sprache und Schrift. Gleichzeitig betont er die Differenzen dort, wo der jeweils spezifische Horizont dieser auf die Entfaltung des Einzelnen hin entwickelten Philosophie erscheint: So bleibt der Eckhartsche Gottesbegriff bzw. seine Konzeption im Verhältnis des Einen zum Vielen geprägt von einer grundlegenden und nicht hintergehbaren Dynamik, die nirgends sich aufhebt in letzter Ruhe, sondern als ‹participatio› letztlich immer Bewegung hin zu einem Gott meint, der selbst nicht statistisches Sein bedeutet: «Gerade Eckharts Gottesbegriff ist darum ein voluntaristischer Gottesbegriff. Denn diese voluntas ist der Wille als ewig wirkendes, als ganz dynamisches Prinzip, im Unterschiede gegen ein starres ruhendes Sein»[10]. Aus diesem Grund auch gewinnt nach Otto Eckharts Denken gegenüber Sankara an inhaltlich definierten Dimensionen, die vom Menschen her eine Ethik, theologisch gesehen eine Theorie von Rechtfertigung und Gnade als Ausfaltung dieser Dynamik erfordern.

Bleiben wir aber erst bei den strukturellen Ähnlichkeiten, bevor wir uns der genannten Differenz und der immer neu diskutierten Frage nach der spezifisch christlichen Form Eckhartschen Denkens zuwenden. Die von Otto im Vergleich mit Sankara geltend gemachten Analogien lassen sich mit kleinen Ergänzungen als Paradigmen einer Komparatistik lesen, die von Eckhart auszugehen sucht: Primär bleibt dabei

[8] R. Otto, West-Östliche Mystik, 1926, 191ff. (Ich zitiere nach der 3. Aufl. 1971). Zur Kritik an Otto: F. Brunner, Le mysticisme de Maître Eckhart, 1980, 81f.

[9] Diese Unterscheidung erscheint wieder in Uedas Trennung von «Oberbau» und «Unterbau»: Sh. Ueda, Über den Sprachgebrauch Meister Eckharts, 1967, 275ff. Auch bei der Untersuchung sprachlicher Verfahren im Zen und bei Meister Eckhart erweist sich eine diesbezügliche Differenzierung als notwendig: vgl. unten Anm. 65.

[10] R. Otto (Anm. 8), 203.

der Aspekt der Abgeschiedenheit, das heißt einer von Eckhart nahegelegten individuellen Praxis, die auf einer Ontologie aufbaut, welche selbst wiederum in apophatischer Tendenz überwunden wird und zurückverweist auf eine diese Praxis begründende und den ontologischen Rekurs in einer Dynamik aufhebende Erkenntnistheorie. Damit ist auch die Problematik des Sprechens über das Absolute mitbedeutet, die als negative Theologie das Eckhartsche Denken in seiner erkenntnistheoretischen Ausrichtung prägt und gleichzeitig in der östlichen Philosophie eine zentrale Rolle spielt[11].

Wir finden diese hier von Otto abgeleiteten Aspekte als prägende Kriterien wieder bei Suzuki[12] in seiner Annäherung Eckharts an das Zen und in den neueren Arbeiten – so bei Sh. Ueda, R. Schürmann, A. Haas, E. Zum Brunn, F. Brunner, E. Wolz-Gottwald und B. Barzel –, die sich über weite Strecken als Präzisierung und Entfaltung der von diesen zwei Autoren entwickelten Ansätze lesen lassen. Ich werde im Folgenden deshalb versuchen, den Diskussionen um das Konzept der Abgeschiedenheit, der negativen Theologie und der damit eng verbundenen Sprachskepsis wie den Fragen zum Verständnis des Lebens aus der Abgeschiedenheit zu folgen, um in einem letzten Punkt die Problematik der Konvergenz erneut aufzugreifen.

I.

Der Aspekt der Abgeschiedenheit als Postulat an den Einzelnen steht seit Neumann im Vordergrund jeder Parallelisierung Eckharts und östlicher Philosophie, sei es im Bezug auf indisches, auf chinesisches, japanisches oder islamisches Denken[13]. Dabei handelt es sich um einen Denkansatz, der es erlaubt, die Verbindung zu schaffen zwischen der in

[11] Vgl. besonders die Arbeiten von Sh. Ueda und A. Haas bezüglich der japanischen, sowie B. Barzel (Mystique de l'Ineffable, 1982) und E. Wolz-Gottwald (Anm. 4, 187ff.) bezüglich der indischen Tradition. Zur Bedeutung der negativen Theologie in Eckharts Denken: V. Lossky, Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, Paris 1960. E. Zum Brunn und A. de Libera, Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative, Paris 1984.

[12] D.T. Suzuki (Anm. 3), 16ff.

[13] Eckhart wurde bisher nur unzulänglich mit islamischen Denkern verglichen: Einen Beitrag leisten M. Aschtiani (Der Dialektische Vorgang in der mystischen «Unio-Lehre» Eckharts und Maulanas, 1971) hinsichtlich der Unio- und Sprachproblematik, sowie E. Zum Brunn (L'ontologie de Maître Eckhart, 1984) hinsichtlich der Ontologie.

dieser Hinsicht auch für Eckhart auffallend häufig nahegelegten Dimension individueller Erfahrung[14] als Basis konkreter Lebenspraxis und der im Text entfalteten Metaphysik. So wird der Blick von Ueda[15] und Schürmann[16] auf die Zen-Meditation des Sitzens (Zazen) gelenkt. Nicht «doctrinal identity» steht hier zur Diskussion, sondern «an existential itinerary»: «its essence is the unlearning of possession, its starting point is an effort of will, its consequence... is an identification with the origin by which the distinction between originative and originated is abolished»[17]. Dieser Prozeß, in dem Selbstverlust als Befreiung hin auf einen existentiellen Ursprung gedeutet wird, intendiert ein Bild von Identität, das das Moment der Konstitution einem Andern überantwortet, welches die im weltlichen Vollzug sich ereignende Selbstbespiegelung des Subjekts schlechthin unterläuft und in dieser Hinsicht seine Preisgabe verlangt. Geltend gemacht wird so «der Nichts», wie es Ueda nennt[18], der Mensch ohne Eigenschaft im Eckhartschen Sinne, der in dem klassischen Zen-Text ‹Der Ochs und sein Hirte› bildhaft dargestellt wird: «Das Selbst ist dabei nirgends ‹da›, sondern bewegt sich in Verwandlung, einmal ins Nichts spurlos entwerdend, einmal bei Blumen z.B. als diese selbst-los blühend, einmal bei der Begegnung mit einem anderen diese Begegnung selbst zu seinem eigenen Selbst machend. Im freien Wechsel der Aspekte bezeugt sich die Nichtsubstantialität des selbst-losen Selbst»[19]. Dieses Selbstentwer-

[14] Der Aspekt der Erfahrung ist von entscheidender Bedeutung, da er eine Überwindung der Metaphysik impliziert. Dazu: B. Welte, Meister Eckhart, 1979, 94–110. Sh. Ueda, Das «Nichts» bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus, 1977, 263–266. Vgl.: O. Folberth, Meister Eckehart und Laotse, 1925, 94. D.T. Suzuki (Anm. 3), 14, 21f. F. Brunner, Le mysticisme de Maître Eckhart, 1980, 70. J. Zapf, Meister Eckhart und die mystischen Traditionen des Ostens, 1980, 104ff. Y. Oshima, Zen, 1985, 32ff. Sh. Ueda, Die Gottesgeburt in der Seele, 1965, 23, führt Textstellen an, die auf mystische Erfahrung bei Eckhart hindeuten. B. Barzel (Anm. 11), 17–48, entwirft eine Typologie mystischer Erfahrung. Vgl. dazu auch: E. Ortigues, Que veut dire «mystique»?, in: Revue de Métaphysique et de Morale 89, 1984, 68–85.

[15] Sh. Ueda, Die Bewegung nach oben und die Bewegung nach unten, 1981. Sh. Ueda (Anm. 14/1965), 150.

[16] R. Schürmann, The Loss of Origin in Soto Zen and Meister Eckhart, 1978.

[17] a.a.O. 300.

[18] Sh. Ueda, Das «Nichts» bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus, 1977, 260.

[19] a.a.O. 262. Vgl. dazu M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Zen-Buddhismus, 1960. Nambara, 163, weist hin auf die Notwendigkeit der Differenzierung im Verständnis des «Nichts» im Westen und

den meint einen Horizont der Existenz, eine Bewegung nach oben[20], die ihren praktischen Ausdruck auf westlicher Seite wohl am ehesten in den von Haas[21] zur Sprache gebrachten Eckhart-Legenden ‹Von dem guten Morgen› oder ‹Von Meister Eckharts Tochter› findet. Von daher auch wird das Konzept der ‹abgescheidenheit› bzw. der ‹gelâzenheit› bei Eckhart vergleichbar mit östlichen Meditationstechniken wie etwa dem Zazen, dem Bogenschießen oder auch dem Yoga[22], die es – wie Haas einer Bemerkung Ruusbroecs entnimmt[23] – in der Form des «Stillesitzens» auch im westlichen Mittelalter gegeben haben dürfte. Vergleichbarkeit bezieht sich in diesem Sinn auf einen Weg des Subjekts, der sich einerseits als Befreiung, anderseits aber auch als Umstrukturierung auf einen Ursprung hin versteht. Intendiert bleibt dabei immer die Auflösung eines in sich gefestigten Subjekt-Objekt-Verhältnisses, das in seiner diskursiven Verfaßtheit als Behinderung auftritt dort, wo Leben sich geltend macht in der Bestimmtheit eines definierten Wegs[24]. Insofern ist Ueda zuzustimmen, wenn er die Eckhartsche Kritik an der Konstitution des Selbst als Kritik am Bild einer unabhängigen ‹Substantialität› dieses Selbst auffaßt. Diese Auflösung der Substanz ist auch hinsichtlich des indischen Denkens von Rudolf Otto und Eckard Wolz-Gottwald beobachtet worden. Sie erscheint in den Upanishaden als Tiefschlaf[25], in dem die Seele in die Brahmanwelt entschwindet und im Erwachen danach die ganze Welt neu findet, bei Sankara als Auflösung des Ichbewußtseins[26].

In den Blick wird hier von indischer wie von japanischer Seite ein Aspekt objektiver Verwirklichung des Ich genommen, der auch bei Eckhart nicht als Identität gelten kann, da er in seiner Zeitlichkeit nicht rekurriert auf den Grund, der im Bild der ‹creatio continua› und der

Osten. Es wäre an dieser Stelle zu fragen, ob der Ausdruck der «Begegnung mit einem anderen» in Hinsicht auf Eckhart nicht zu transformieren wäre in «Begegnung mit dem Anderen». Vgl. Sh. Ueda (Anm. 14/1965), 149ff.

[20] Sh. Ueda (Anm. 15), 253.

[21] Vgl. unten Anm. 54.

[22] G. Feuerstein, Meister Eckehart – Mystic or Yogin, 1971. Ders., Meister Eckhart und ‹östliche Mystik›, 1980. R. Otto (Anm. 8), 94ff.

[23] A.M. Haas, Das Ereignis des Wortes, 1984, 531.

[24] Vgl. Meister Eckhart, DW V, 250, 8ff.

[25] E. Wolz-Gottwald (Anm. 4), 117f. F. Brunner (Anm. 14), 78. Vgl. S. Radhakrishnan, The Principal Upanishads, 1953, 75f., 95ff.

[26] R. Otto (Anm. 8), 98f.

‹incarnatio continua›[27] die alles begründende Präsenz meint, durch die erst ein Ich in seinem Sein konstituiert wird. Wenn Suzuki diesen Punkt aufgreift und die Gemeinsamkeit mit japanischen Vorstellungen herausstreicht[28], so tut er dies sicher zu Recht. Er weist auf einen Punkt hin, der bis heute in komparatistischer Hinsicht nicht eingehend untersucht worden ist: die enge Verknüpfung des Konzepts der Abgeschiedenheit mit der Reflexion über Zeit und Ewigkeit bei Meister Eckhart als Basis einer ganz bestimmten Form der Selbstüberwindung, in der ein Hauptgewicht gelegt wird auf das Verhältnis einer Konstitution des Ich in der Zeit und einer Konstitution des Ich im Rahmen von ‹creatio› und ‹incarnatio continua›, das heißt außerhalb der Zeit[29].

II.

Das Problem der Abgeschiedenheit ist bei Meister Eckhart nicht adäquat zu verstehen ohne den erkenntnistheoretischen und den metaphysischen Hintergrund, aus dem heraus es sich entwickelt. Diese Dimensionen, in denen sich Eckhart entschieden von jeder auf dem Prinzip des Gefühls bzw. des Willens beruhenden Mystik abhebt, finden ihre Parallelen nach Otto im Lehrgebäude Sankaras[30], nach Suzuki und der auf ihn folgenden japanischen Forschung auch im Zen[31]. Was dabei zur Geltung kommt, ist vorerst eine prinzipielle Übereinstimmung hinsichtlich der Theoreme, die die Struktur der Erkenntnis selbst zu erfassen suchen, insofern diese die konventionelle Subjekt-Objekt-Bindung aufheben soll zugunsten einer jenseits dieser Konstellation sich ereignenden Identiät. Identität erscheint hier mithin als Erkenntnisgrundlage in einem ganz spezifischen Sinn, der nicht als petitio principii

[27] Vgl. A.M. Haas (Anm. 29), 352ff. Dazu auch: Y. Kumazawa, Das Absolute und das Relative in der Gottesfrage. Versuch eines asiatischen Beitrages, in: Transzendenz und Immanenz, hrsg. v. D. Papenfuss und J. Söring, Stuttgart 1977, 267–275.

[28] D.T. Suzuki (Anm. 3), 14ff. Vgl. R. Schürmann, Trois penseurs du délaissement, 1974/75, 56f. Auch R. Otto (Anm. 8), 46 und 86ff., betont diese Auflösung der Zeit bei Eckhart und Sankara.

[29] Zum Problem der Zeit bei Meister Eckhart: M.J. Gonzalez-Haba, Valoración del tiempo y lo temporal en el Maestro Eckhart, in: La Ciudad de Dios 178, 1965, 33–61. A.M. Haas, Meister Eckharts Auffassung von Zeit und Ewigkeit, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 27, 1980, 325–355.

[30] R. Otto (Anm. 8), 82–90, betont die «gemeinsame Front» gegen «Illuminaten-», «Empfindungs-» und «Naturmystik». Vgl. R. Schürmann (Anm. 28), 467ff.

[31] D.T. Suzuki (Anm. 3), 44ff., 48ff.

mißzuverstehen ist, sondern als Begründungshorizont einer das Erkenntnissubjekt wie das Erkenntnisobjekt übergreifenden Einheit[32], die ihre gegenseitige Differenz aus einem selben Prinzip abzuleiten sucht.

Abgeschiedenheit zielt bei Eckhart auf die Gottesgeburt in der Seele, auf die Basis der Existenz in der Dialektik von ‹Gott als Sein› und ‹Gott als Erkennen›, die in der Seele sich verkörpert als Seelenfunke oder als Burg der Seele. Diese Idee einer in der Seele gestifteten Identität mit Gott als Identität in Gott findet sich im indischen Denken – so etwa im Atharvaveda X,2[33] – in der Form der Einheit von âtman mit Brahman[34], vom Innersten der Seele mit der Gottheit, mit dem nicht aus der Gottheit herausgetretenen Gott. Der in der Abgeschiedenheit vollzogene Durchbruch, den Suzuki identisch setzt mit dem buddhistischen Konzept der Leere, gewinnt hier eine neue Dimension, die bei F. Brunner und E. Zum Brunn präzisierend wieder aufgenommen wird: «C'est l'un des points importants sur lesquels la doctrine eckhartienne est beaucoup plus proche du Vedanta que du bouddhisme. Quoique la conception théiste soit dépassée dans le ‹Durchbruch›, elle n'en est pas moins un moment constitutif de la mystique eckhartienne, ce qui la sépare profondément du bouddhisme zen, malgré les affinités incontestables qu'elle présente avec lui»[35]. Es ist von daher ein Vorbehalt zu machen gegenüber der Interpretation Suzukis, die gerade hier zu kurz ansetzt, wenn sie von der Selbstvernichtung des Ich direkt auf eine «Philosophie der Leere» schließt und «Selbst-Identität» faßt als «Geist, der aus sich herausgeht, um sich in sich selbst gespiegelt zu sehen»[36]. Für Eckhart wie für Sankara ist dieses Konzept zu ergänzen durch das, was E. Zum Brunn eine «ontologie sotériologique»[37] nennt, ein Denken, in dem das Erkennen eng gebunden bleibt an eine Ontologie, an eine Seinsspekulation, in die sich die Erkenntnistheorie funk-

[32] R. Otto (Anm. 8), 52f. S. Radhakrishnan (Anm. 25), 95ff.

[33] F. Brunner (Anm. 14), 76: «Or, on lit dans l'Atharvaveda X,2, par exemple, comme plus tard dans plusieurs Upanishad que l'homme est la citadelle du Brahman. Ce jeu de mot entre ‹purusha›, l'homme, et ‹pur›, la citadelle, préfigure l'assimilation eckhartienne de l'âme humaine à un ‹bürgelîn›, une petite forteresse, et annonce l'‹advaita› qui proclame la non-dualité de l'homme et de Dieu.»

[34] a.a.O.; Vgl. E. Wolz-Gottwald (Anm. 4), 108ff. Zu Sankara: R. Otto (Anm. 8), 90f. B. Barzel (Anm. 11), 96ff.

[35] E. Zum Brunn (Anm. 13), 223.

[36] D.T. Suzuki (Anm. 3), 37, vgl. 34ff. Vgl. bezüglich der Upanishaden: E. Wolz-Gottwald (Anm. 4), 178ff.

[37] E. Zum Brunn (Anm. 13), 224.

tionell einordnet. Es ist hier keineswegs von der bei Eckhart ausgeprägten apophatischen Theologie vorschnell auf eine Seinstranszendenz zu schließen[38], sondern dem in der Idee vom Seelenfunken und von der Gottheit hinter Gott ausgearbeiteten Konzept die geforderte Aufmerksamkeit zu schenken. Dabei ist die Komplexität im Verhältnis der Seele zur Gottheit, grundgelegt in der Lehre von Analogie und Univozität[39], nicht zu reduzieren auf eine bloße Denkstrategie, die ein Denken der Leere innerhalb westlichen Denkens ermöglichen könnte. Das Denken Eckharts ist wie das der Upanishaden ausgerichtet auf die Wirklichkeit einer letzten Realität, die in absoluter ontologischer Priorität ein Selbst – wie auch ein Sosein der Dinge – erst begründen muß[40].

In Hinsicht auf das Zen ist an dieser Stelle Ueda zu folgen, der die Gemeinsamkeiten herausstreicht: «Zu erwähnen sind etwa Eckharts Radikalisierung der Transzendenz (Gott) zur Übertranszendenz (Gottheit) mit Hilfe der Attributenlehre und der negativen Theologie, zugleich die Identität des Seelengrundes mit der Gottheit als der Über-Transzendenz und die Rückkehr zur Weltwirklichkeit als realer Vollzug des Durchbruchs; alle diese Elemente, welche in ihrer dynamischen Kombination den Oberbau der Eckhartschen Mystik bilden, finden ihre Entsprechung im Zen-Buddhismus»[41]. Am selben Ort betont Ueda den «personalistischen Theismus» in seiner Bedeutung als «Unterbau» dieser Gedanken bei Meister Eckhart und die im Zen vollzogene Radikalisierung des Konzepts, die sich insbesondere dort zeigt, wo die Frage nach dem Kausalnexus aufgegriffen und in negativer Tendenz überwunden wird. Die via negationis erscheint so im Zen ausgeprägter und «sowohl die negativ-theologische Erfassung der Transzendenz als auch die Rückkehr zur Weltwirklichkeit als realer Vollzug des Durchbruchs zur wahren Transzendenz im Zen-Buddhismus viel radikaler und konsequenter durchgeführt als bei Meister Eckhart»[42]. Die Affirmation als Ziel der Abgeschiedenheit ist für Eckhart nur möglich als Bejahung in Gott, die Affirmation der Welt als Erscheinen der Welt in Gott, wäh-

[38] Dazu: M. Nambara (Anm. 19), 178ff.

[39] Sh. Ueda (Anm. 14/1965), 93ff. B. Mojsisch, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983, 42–110.

[40] R. Otto (Anm. 8), 172ff. zum Verhältnis gegenüber dem Zen. E. Wolz-Gottwald (Anm. 4), 181. B. Barzel (Anm. 11), 87ff. S. Radhakrishnan (Anm. 25), 562.

[41] Sh. Ueda (Anm. 14/1965), 146.

[42] a.a.O. Vgl. zu Negation und Schweigen im indischen Denken: E. Wolz-Gottwald (Anm. 4), 187ff. B. Barzel (Anm. 11), 91ff. und 108ff.

rend im Zen ein Weg «geradewegs unvermittelt zur schlichten Bejahung des Alltäglichen als solchen»[43] führt.

Das trinitarische Bild Gottes, das sich immer vom apophatischen Begriff der Gottheit abhebt, wird dort zum Kern Eckhartschen Denkens, wo die Unvermitteltheit gedacht werden soll in ihrer Dimensionalität gegenüber dem Menschen – und mithin auch in der Form einer Praxis, insofern das Seelenleben des Menschen im augustinischen Sinn die Dynamik dieses trinitarischen Prozesses spiegelt: Eckharts Denkbewegung läuft von Gott als Güte zum Wesen Gottes, durch das er gut ist, hin dann zum Begriff des Einen jenseits der göttlichen Personen, in dem die Identität des Menschen gestiftet ist, um damit wieder die Existenz des Menchen als Bild geltend zu machen[44]. Es vollzieht sich so das Trinitätsraster im Verhältnis des Menschen zu Gott, wo der Mensch in seiner Abgeschiedenheit Bild Gottes wird. Gleichzeitig bleibt eine Differenz im Status gewahrt, da das Sein dem Menschen, d.h. dem Bild, nicht in gleicher Weise zugesprochen werden kann wie Gott, d.h. dem Ursprung des Bilds. Ueda spricht deshalb zu Recht davon, daß es diese Rückkehr zur Trinität ist, die die «Wesensverwandtschaft»[45] zwischen Zen und Eckhartscher Mystik relativiert trotz aller Gemeinsamkeit im «Oberbau der apophatischen Unendlichkeit»[46]. Über Uedas Feststellung hinaus bedeutet dies jedoch auch ein Verbleiben Eckharts in einem Gottesbegriff, der Gott über die unzeitliche Aktualität hinaus als ‹mera substantia› versteht[47] und aus diesem Grunde eher in die Nähe Sankaras rückt als in die des Zen-Buddhismus. In philosophischer Hinsicht verweist damit das erkenntnistheoretische Konzept der ‹Öffnung› bei Eckhart zurück in eine dynamische Ontologie, die sich selbst zeigt in der Auflösung des Subjekts – mit anderen Worten also Offenbarung[48] ist.

[43] Sh. Ueda, Der Zen-Buddhismus als «Nicht-Mystik», 1965, 312.

[44] Meister Eckhart, DW I, 32, Vgl. Sh. Ueda (Anm. 14/1965), 28ff. und 144f.

[45] Sh. Ueda (Anm. 9), 277.

[46] a.a.O.

[47] E. Zum Brunn (Anm. 13), 222ff., betont die Differenz in Eckharts Seinsbegriff gegenüber dem Mahayana-Buddhismus und wirft Suzuki eine Ontologisierung der letzten Realität bezüglich der Tradition des Buddhismus vor. Zur Frage der Substanz: B. Welte (Anm. 14), 97ff. R. Schürmann (Anm. 28), 44.

[48] Vgl. A.M. Haas (Anm. 23) 561.

III.

Mit dem Konzept der Abgeschiedenheit wie mit der negativen Theologie verbindet sich eine Sprachproblematik, die ihren Ausdruck in der Skepsis gegenüber den konventionellen Formen sprachlicher Artikulation findet. In einem weiteren Rahmen liest sich diese Frage nach dem adäquaten Ausdruck als Problematik der Vermittlung im Bezug auf einen Horizont der Erfahrung des Absoluten, insofern sich diese Erfahrung – trotz ihrer radikalen Negativität dem Begriff gegenüber – nicht als Absage an die Welt verstanden wissen will. In diesem Sinn werde ich versuchen, eine Brücke zu schlagen zwischen dem Problem der Sprache auf der einen und der – bezüglich der Eckhartschen Interpretation der Maria – Martha-Konstellation im Verhältnis zum östlichen Denken öfters[49] aufgeworfenen – Frage nach der vita activa auf der anderen Seite.

Shizuteru Ueda hat in seinen Gegenüberstellungen von Eckhart und Zen wiederholt auf die radikalere Absage der Zen-Texte an die Logik des ‹Warum›[50], d.h. der sprachlichen Formulierung eines bestimmten Horizonts der Befreiung hingewiesen und betont, daß «eigentlich ein Vergleich der verschiedenen Gestalt des Wortgeschehens erforderlich [wäre], einerseits der Predigt bei Meister Eckhart, andererseits des Mondô im Zen».[51] Auf den ersten Blick scheint sich denn auch Eckharts Sprachstil grundsätzlich abzuheben von der provokativen Auflösung jeder Möglichkeit diskursiver Verständigung, wie sie sich zeigt in den von Ueda beigebrachten Zen-Unterweisungen. Wo der Zen-Meister die Frage nach der Transzendenz aufbricht, indem er die in der Frage selbst implizierte Endlichkeit und damit die Bestimmtheit des Fragenden bloßstellt, findet sich bei Eckhart ein reiches argumentatives Denken.

Um das genannte Verhältnis sprachlicher Formen, das zugleich ein Verhältnis zweier von ihrem Traditionszusammenhang her verschiedener Mystologien ist, hat sich neuerdings Alois M. Haas in einer das Textmaterial in ganzer Breite umfassenden Untersuchung angenommen. Dieser Versuch setzt sich insofern von den bisher geleisteten

[49] So etwa: Sh. Ueda (Anm. 14/1965) 136ff. A.M. Haas (Anm. 23), 563ff.

[50] Sh. Ueda (Anm. 14/1965), 150–168. Ders. (Anm. 43), 312. Vgl. Y. Oshima (Anm. 14), 33–52.

[51] a.a.O. 169.

Analysen ab, als hier nicht «bei Inhalten und psychologischen Gegebenheiten religiösen Verhaltens»[52] bzw. der Frage nach der Kompatibilität metaphysischer Kategorien angesetzt wird, sondern im Durchgang durch die jeweils spezifischen sprachlichen Verfahren der Blick gelenkt wird auf die «religiösen Denk- und Erfahrungsweisen»[53] im Zen und bei Eckhart. Es kann so auf anderer Ebene thematisiert werden, was etwa von Suzuki als die das Zen und Eckhart verbindende Erfahrungsgrundlage angesprochen wurde, ohne daß dabei die via negationis einer analytischen Logik geopfert werden muß.

Ich habe oben bereits darauf hingewiesen, daß sich für einen solchen Vergleich paradoxerweise eher die sogenannten Eckhart-Legenden als die Predigten eignen. Wir treffen in jenen auf «eine Sprachstruktur, die eine erstaunliche Ähnlichkeit mit den Zen-Kôans oder Mondôs hat»[54]. Die Selbstverständlichkeit, die in der Identifikation des Menschen als einer bestimmten Person liegt, löst sich auf zugunsten einer «in der absoluten Wirklichkeit gewonnenen Allgemeinheit»[55], die im Menschen aktualisiert wird. In diesem Überschreiten der Alltäglichkeit muß auch das Sprachverhalten in Mitleidenschaft gezogen und zum paradoxen Spiegel der «doppelten Struktur der Persönlichkeit»[56] werden, in dem im Sprechen selbst gleichzeitig das Ich des Sprechenden und das Nichtwissen über die Identität dieses ‹Ich› aufscheint.

Wenden wir uns hingegen dem Text Eckharts zu, so zeigt sich eine entscheidende Differenz gegenüber der Schärfe, mit der «der methodische Vorbehalt gegenüber der kommunikativen Funktion der Sprache im Zen-Buddhismus»[57] auftritt: «Die absolute Priorität des Wortes – als Gottes- und Schöpfungsereignis – steht überschwänglich vor aller Apophase, die bei Eckhart natürlich nicht fehlt. Es gibt bei ihm sogar den Zwang zur Verkündigung, eine Art Sprechzwang, der sich durchsetzt noch dort, wo eine Kommunikation durch die äußeren Umstände verhindert würde: ‹Wêre hie nieman gewesen, ich müeste sie (dise predie) disem stocke geprediet hân›»[58]. Trotz dieser scheinbaren

[52] A.M. Haas (Anm. 23), 528.
[53] a.a.O.
[54] a.a.O. 530.
[45] a.a.O. 532.
[56] T. Izutsu, Philosophie des Zen-Buddhismus, 1979, 55, zit. nach Haas a.a.O. 533.
[57] a.a.O. 537.
[58] a.a.O.

Gegensätzlichkeit in der Haltung der Sprache gegenüber bleiben Zen und Eckhart vergleichbar, da auch das Zen sich nicht erschöpft im Schweigen, sondern die Sprache in ihrer «deiktischen Funktion»[59] zu einem virtuosen Höhepunkt führt. Wo «bei Eckhart eine Worttheologie, im Zen-Buddhismus eine letzte Sprachskepsis»[60] steht, treffen sich beide in der Aufhebung des Gegensatzes von Reden und Schweigen.

Vor diesem Hintergrund finden sich bei Eckhart und im Zen auf verschiedenen Ebenen Konvergenzen. So zielt der Prediger wie der Zen-Meister im Sprechen auf eine Identität im «Wortereignis» (Haas), die den Sprechenden vom Gesagten nicht trennen läßt. Dabei steht jeweils die «Aktualität des Ereignisses»[51] im Vordergrund, das Aufbrechen einer bestimmten Ordnung zugunsten dessen, was den Hörenden plötzlich, d.h. außerhalb jeder diskursiven Zeitlichkeit, in eine neue Situation führen soll. Zudem verbindet sich diese auktoriale Geste des Meisters, die ihn selbst gleichzeitig im Gesagten verschwinden läßt, mit einer «Relativierung aller substantialisierenden Redeweisen»[62]. Auf sprachlicher Ebene vollzieht sich so das Konzept der Abgeschiedenheit in seiner Ausrichtung auf die via negationis, die erst eine via eminentiae möglich macht: In Eckharts ‹Sermo von dem reich gotes› wird die Seele so «auf ein letztes Nicht-Begreifen zurückgeworfen, das nichts anderes ist als die schlichte Erfahrung ihrer selbst. Das bedeutet Rückkehr in die Alltäglichkeit, darin die Kategorien des Heiligen und Profanen überschritten sind»[63]. Damit ist wie im Zen die «Folge von Artikulation – Nicht-Artikulation – Artikulation»[64] geltend gemacht, in der Mensch und Welt schließlich in ihrem Sosein zurückkehren. Trotz der tiefen Übereinstimmung im sprachlichen Vollzug der via negationis machen sich hier entscheidende Differenzen bemerkbar, die Eckharts Rede grundsätzlich in den theologischen Horizont der Offenbarung stellen, da seine Rückkehr zur Artikulation geprägt ist von einem «vierten Schritt im Sinne der via eminentiae, der das ohne Suchen gefundene Gottesreich und das Ertrunkensein im grundlosen Meer der Gottheit auch und gerade durch die Negation hindurch in eminenter Weise gegenwärtig sein läßt»[65].

[59] a.a.O. 539.
[60] a.a.O.
[61] a.a.O. 544.
[62] a.a.O. 547.
[63] a.a.O. 550.
[64] a.a.O. 551.
[65] a.a.O.

Damit sind wir erneut verwiesen auf die – auch bei vergleichbaren sprachlichen Verfahren – implizite Frage nach der metaphysischen Basis. Führen beide Wege zu einer Vernichtung des eigenen Selbst und zur Rekonstitution jenseits dieses Nichts, bleibt doch die Frage nach dem jeweiligen Kontext von ‹Nichts› und ‹Selbst› zu stellen. So führt die Läuterung des Ich bei Eckhart direkt in eine überindividuelle, allgemeine Menschennatur und damit in die christologische Dimension der Beziehung zu Gott, in der erst die Person wiedererscheint. Als Person rekonstituiert sein bedeutet jedoch nach Haas bei Eckhart mehr als die «‹Freiheit des selbst-losen Selbst›, wie sie sich in den Niederwärts-Wendungen der Zen-Kôans dokumentiert»[66]. Wenn im Zen «mit der Kategorie der Substanz derart aufgeräumt wird»[67], stellt sich das Problem der Ich – Du-Beziehung, der Verfassung des Einzelnen der Welt gegenüber. Die dem Zen und Meister Eckhart gemeinsame – an einer Praxis als ‹lebemeister› orientierte – Dialektik von Sprechen und Schweigen gewinnt nach Haas dort an Gewicht, wo die Negation bei Eckhart in den «Unterbau» (Ueda) verweist und in der Analogielehre erst schlüssig wird. Die via eminentiae wird so zum Träger einer neuen Konstitution des ‹Selbst› in der Welt.

Wir befinden uns damit bei der schon von Otto Sankara gegenüber aufgeworfenen Frage nach dem Wirken des Menschen. Die von Eckhart in seiner Interpretation des Maria-Martha-Verhältnisses[68] eingenommene Position führt direkt in eine vita activa, die der vita contemplativa Marias gegenübergestellt wird. Die Erfahrungsgrundlage der Abgeschiedenheit bleibt nicht getrennt vom Aspekt des Handelns, sondern wird zu dessen substantieller Basis, aus der heraus Existenz sich verändert. Rudolf Otto hat eine vergleichbare Perspektive bei Sankara nicht gefunden und deshalb das objektive ethische Moment am Eckhartschen Denken in seiner spezifischen Verbindung von Ontologie und Rechtfertigungslehre herausgestellt[69]. So erscheint der Mensch in Gott als Gerechter in der durch die Gnade geleisteten Unmittelbarkeit

[66] a.a.O. 567.

[67] a.a.O.

[68] Vgl. DW III, 481ff. Zur Diskussion um das ethische Potential dieser Stelle und die Problematik einer diesbezüglichen Diskrepanz gegenüber dem östlichen Denken vgl. unten Anm. 69. Dazu: J. Steffney, Compassion in Mahayana Buddhism and Meister Eckhart, 1974/75, und A.M. Haas (Anm. 23), 564ff.

[69] R. Otto (Anm. 8), 224ff. und 241ff. Vgl. E. Wolz-Gottwald (Anm. 4), 198ff.

zur Gerechtigkeit Gottes. Dabei handelt es sich im strengen Sinn nicht um eine moralische Dimension, sondern um die Grundperspektive der Aktualisierung von Abgeschiedenheit. Ins Spiel kommt hier deshalb auch eine andere Gewichtung im Verhältnis des Einen zum Vielen bei Eckhart. Dieses ist nicht als Ausschluß gedacht: «Gott, den Eckhart mit Aristoteles den ersten Beweger nennt, ist in sich selbst ungeheure Lebensbewegung. Aus der ungeschiedenen Einheit tritt er in die Mannigfaltigkeit der Person, des personalen Lebens und der ‹Personen›, in der ‹das Wort› und damit die Mannigfaltigkeit ‹der Welt› mit beschlossen ist»[70]. Man ist versucht, bei Eckhart ein dialektisches Verhältnis von Einheit und Mannigfaltigkeit zu sehen – wenn auch natürlich immer die Priorität der Einheit gewahrt bleibt –, während das indische Denken Sankaras[71], der Upanishaden[72] oder auch Manikka Vasagars[73] immer auf eine Ablehnung des Vielen, das heißt der Welt als Mannigfaltigkeit hinausläuft. Damit verändert sich auch die Position des Menschen, die für Eckhart letztlich nie aus der Vielfalt heraustritt, sondern in sich zum Ort der Vermittlung von Vielfalt und Einheit wird. In diesem Sinne ist die Martha-Figur zu verstehen in ihrer Funktionalität als Mitte zwischen Gott und Welt.

Auch in dem von Shizuteru Ueda mit der Zeichnung eines japanischen Meisters verglichenen Gemälde von Pieter Aertsen[74] erscheint diese Differenz, durch die der Mensch für Eckhart nie im Sinne absoluter Präsenz zu denken ist: Das Sosein der Dinge wie das Handeln in der Welt hat transparent zu werden gegenüber der hier im Bild festgehaltenen Gegenwart des, im Sohn sich entfaltenden, Einen. Damit ist weniger eine spezifische Ethik Marthas geltend gemacht, als ein für Eckhart typischer ‹eschatologischer Vorbehalt›[75], in dem das Leben des Menschen – anhand der Spezifik der Eckhartschen Transformation der Begriffe von Gnade und Rechtfertigung – dramatisch gedacht ist.

[70] R. Otto (Anm. 8), 196.

[71] a.a.O. 244f. F. Brunner (Anm. 14), 79ff. B. Barzel (Anm. 11), 108ff.

[72] E. Wolz-Gottwald (Anm. 4), 125ff. S. Radhakrishnan (Anm. 25), 107ff.

[73] H.W. Schomerus, Meister Eckehart und Manikka Vasagar, 1936, 138.

[74] Sh. Ueda (Anm. 14/1965), 146ff.

[75] In dieser Hinsicht wäre wohl auch bei Eckhart eine Theologie des Kreuzes herauszuarbeiten. Vgl. J. Zapf (Anm. 14), 114, und D.T. Suzuki (Anm. 3, 121–129: Kreuzigung und Erleuchtung), dem das «Bild des gekreuzigten Christus» als «tiefe Kluft» zwischen Christentum und Buddhismus erscheint.

IV.

Versuchen wir – zum Schluß dieses oberflächlich skizzierten Überblicks über die komparatistischen Ansätze im Verhältnis Meister Eckharts zur Philosophie des Ostens – die Kriterien möglicher Unterscheidung zu systematisieren, so scheinen sich mir drei Aspekte in den Vordergrund zu schieben: die Dynamik des ontologischen Horizonts[76], das von Ueda im «theologischen Unterbau» festgemachte Trinitätsdenken[77], die in der Martha-Figur eingebundene Ausrichtung auf eine konkrete Praxis[78].

Die damit von der Metaphysik, der Theologie und der Anthropologie her geltend gemachten Differenzen lassen sich jedoch auch in einer paradigmatischen Form lesen, welche die von mir oben im Anschluß an Rudolf Otto aufgezeigte Unterscheidung formaler Identität und inhaltlicher Verschiedenheit fragwürdig macht insofern, als bei Meister Eckhart das strukturelle Konzept der Abgeschiedenheit nicht isoliert zu verstehen ist, sondern erst in seiner dialektischen Verknüpfung mit den genannten Kriterien Sinn gewinnt. Gerade die Abgeschiedenheit bildet für Eckhart kein Moment subjektiver Verwirklichung: ihre Bedeutung scheint mir vielmehr in der Vertikale des Kreuzes zu liegen, die unlösbar gebunden bleibt an das dynamische Moment der Kreuzigung selbst.

Dies meint mit andern Worten, daß die dynamische Ontologie – als Einheit der Begründung von Identität und Differenz –, das Konzept der Trinität – in seiner Ausrichtung auf das Leben der Seele – und die Maria-Martha-Konfiguration – ein Bild der Verwirklichung – zu lesen sind als Figuren einer in der Konstitution des ‹Ich› gegebenen Komplexität, die durch die Abgeschiedenheit auf einen gemeinsamen Nenner gebracht und mit einem kritischen Vorbehalt der Alltäglichkeit gegenüber versehen werden können.

Ob diese Integration der via negationis in ein dramatisches Bild des Menschen eine Perspektive für den Dialog zwischen Eckhart und östlicher Philosophie bilden könnte, die nicht Struktur und Inhalt, Überbau und Unterbau zu trennen gezwungen ist, soll hier als Frage gestellt bleiben.

[76] R. Otto (Anm. 8), 195ff.

[77] Sh. Ueda (Anm. 9), 275–277. Vgl. R. Schürmann (Anm. 28), 57–59, zur Kritik an Suzuki.

[78] A.M. Haas (Anm. 23), 566–569.

Bibliographie

Karl E. Neumann, Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren. Zwei buddhistische Suttas und ein Traktat Meister Eckharts aus den Originaltexten übersetzt, Leipzig 1891.

Alfred Mensi-Klarbach, Buddhistische Anklänge bei Deutschen Mystikern, in: Buddhistischer Weltspiegel (Leipzig) 1, 1919/20, 76–89.

Alfred Mensi-Klarbach, Die 28 verurteilten Sätze Meister Eckeharts, in: Buddhistischer Weltspiegel (Leipzig) 4, 1922/23, 73–83.

Otto Folberth, Meister Eckehart und Laotse, Wiesbaden 1925.

Rudolf Otto, Meister Eckehart's Mystik im Unterschiede von östlicher Mystik, in: ZThK 6, 1925, 325–350, 418–436.

Rudolf Otto, West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung, Gotha 1926, ²1929, München ³1971.

Ananda K. Coomaraswamy, The Transformation of Natur in Art, New York 1934, ²1956, 59–95.

Hilko W. Schomerus, Meister Eckehart und Manikka-Vasagar. Mystik auf deutschem und indischem Boden, Gütersloh 1936.

Keiji Nishitani, Deutsche Mystik, Tokyo 1940 [Japan.].

Keiji Nishitani, Geschichte der mystischen Theologie: Plato, Augustin, Eckhart, Böhme, Tokyo 1942 [Japan.].

Keiji Nishitani, Deutsche Mystik und deutsche Philosophie, in: Journal of Philosophical Studies 30/1, 1946, 1–20 und 30/5, 1946, 1–26 [Japan.].

Keiji Nishitani, Die Beziehung von Gott und Mensch in Eckharts Schriften, in: Philosophical Quarterly 2, 1947, 97–172 [Japan.].

Sarvapalli Radhakrishnan, The Principal Upanishads, London 1953.

Günther Stephenson, Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts, Diss., Bonn 1954.

C. Scherr, Überall ist Einheit. Die Ira-Upanishaden. Erläutert mit den Worten des Meisters Eckhart, Frankfurt/Main 1956. [bibliographisch nicht überprüft]

Daisetz T. Suzuki, Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik, Frankfurt/Main–Berlin–Wien 1984 [Amerikan. Originalausg.: Mysticism: Christian and Buddhist, New York 1957].

Carl G. Jung, Geleitwort zu: D.T. Suzuki, Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus, Zürich ⁶1972 (¹1958).

Minoru Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und ihre Entsprechungen im Buddhismus, in: Archiv für Begriffsgeschichte 6, 1960, 143–277.

Minoru Nambara, The Possibility of a Non-Christian Interpretation of Meister Eckhart, in: Philosophical Journal 40, 1960, 75–89 [Japan.].

Walter Heinrich, Verklärung und Erlösung im Vedânta, bei Meister Eckhart und bei Schelling. Ein Beitrag zur Lehre von den Letzten Dingen und von der Versenkung, Salzburg–München (Stifterbibliothek) 1962. Neued. Interlaken 1985.

Kosuke KOYAMA, Strengthen the Discernment of the «Christocentric». German Mysticism in Thailand, in: The South East Asia Journal of Theology 4/2, 1962, 52–60.

Shizuteru UEDA, Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus, Gütersloh 1965. [Dazu: Hans WALDENFELS, Ein japanisches Eckhartbuch, in: Hochland 60, 1967/68, 166–168.]

Shizuteru UEDA, Der Zen-Buddhismus als «Nicht-Mystik» unter besonderer Berücksichtigung des Vergleichs zur Mystik Meister Eckharts, in: Transparente Welt. FS zum sechzigsten Geburtstag von J. GEBSER, hrsg. v. G. SCHULZ, Bern–Stuttgart 1965, 291–313.

Joseph POLITELLA, Meister Eckhart and Eastern Wisdom, in: Philosophy. East and West (Honolulu) 15/2, 1965, 117–133.

Heinrich DUMOULIN, Östliche Meditation und christliche Mystik, Freiburg i. Br.–München 1966.

Shizuteru UEDA, Über den Sprachgebrauch Meister Eckharts: «Gott muß...» – Ein Beispiel für die Gedankengänge der spekulativen Mystik, in: Glaube, Geist, Geschichte. FS für E. BENZ, hrsg. v. G. MÜLLER und W. ZELLER, Leiden 1967, 266–277.

Shizuteru UEDA, Meister Eckhart und Zen, in: Una Sancta. Ztschr. f. ökumenische Begegnung 26/3, 1971, 198–201.

Keiji NISHITANI, God and Absolute Non-Being, Tokyo 1971 [Japan.].

Manutschehr ASCHTIANI, Der Dialektische Vorgang in der mystischen «Unio-Lehre» Eckharts und Maulanas und seine Vermittlung durch ihre Sprache, Diss., Heidelberg 1971.

Georg FEURSTEIN, Meister Eckhart – Mystic or Yogin?, in: DERS. und J. MILLER, Yoga and Beyond. Essays in Indian Philosophy, New York 1972, 152–169.

John STEFFNEY, Compassion in Mahayana Buddhism and Meister Eckhart, in: The Journal of Religious Thought (Washington) 31, 1974/75, 64–77.

Reiner SCHÜRMANN, Trois penseurs du délaissement: Maître Eckhart, Heidegger, Suzuki, in: Journal of the History of Philosophy 12, 1974, 455–478 und 13, 1975, 43–60.

Shizuteri UEDA, Das Nichts und das Selbst im buddhistischen Denken. Zum west-östlichen Vergleich des Selbstverständnisses des Menschen, in: Studia Philosophica 34, 1974, 144–161.

Shizuteru UEDA, Das «Nichts» bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus unter besonderer Berücksichtigung des Grenzbereiches von Theologie und Philosophie, in: D. PAPENFUSS und J. SÖRING (Hrsg.), Transzendenz und Immanenz, Philosophie und Theologie in der veränderten Welt, Stuttgart 1977, 257–266.

Paul HACKER, Zur Westöstlichen Mystik, in: DERS., Kleine Schriften, hrsg. v. L. SCHMITHAUSEN, 1978, 819–822.

Hiroshi SAKAMOTO, D.T. Suzuki and mysticism, in: The Eastern Buddhist NS 10/1, 1977, 54–67.

Reiner SCHÜRMANN, The Loss of Origin in Soto Zen and Meister Eckhart, in: The Thomist 42, 1978, 281–312.

Reiner SCHÜRMANN, Meister Eckhart. Mystic and Philosopher. Translations with Commentary, Bloomington-London 1978; Appendix: Meister Eckhart and Zen Buddhism, 221–226.

Bernard WELTE, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg/Br. 1979.

Richard FRIEDLI, Der «Große Tod» und das «Große Mitleid». Kulturanthropologische Bemerkungen zur Übersetzungsproblematik im Gespräch zwischen Christen und Buddhisten, in: Das Einig Ein, hrsg. v. A.M. HAAS und H. STIRNIMANN, Freiburg i. Ue. 1980, 87–107.

Fernand BRUNNER, Le mysticisme de Maître Eckhart, ebd. 63–86.

Georg FEURSTEIN, Meister Eckhart und «östliche Mystik», in: Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute, hrsg. v. U. KERN, München–Mainz 1980, 198–219.

Josef ZAPF, Meister Eckhart und die mystischen Traditionen des Ostens, in: Meister Eckhart heute, hrsg. v. W. BÖHME (Herrenalber Texte 20), Karlsruhe 1980, 57–70.

Josef ZAPF, Meister Eckhart und die mystische Tradition des Ostens, in: Salzb. Jb. Phil. 25, 1980, 73–85.

Shizuteru UEDA, Die Bewegung nach oben und die Bewegung nach unten: Zen-Buddhismus im Vergleich mit Meister Eckhart, in: Aufstieg und Abstieg (Eranos Jahrbuch 50, 1981), hrsg. v. A. PORTMANN und R. RITSEMA, Frankfurt/Main 1982, 223–272.

Shizuteru UEDA (Hrsg.), Studien zur deutschen Mystik, Tokyo 1982 [Japan.].

Bernard BARZEL, Mystique de l'ineffable dans l'Hindouisme et le Christianisme. Çankara et Eckhart, Paris 1982.

Shizuteru UEDA, «Nothingness» in Meister Eckhart and Zen-Buddhism, in: The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School, ed. by F. Frank, 1982, 157–168.

Shizuteru UEDA, Meister Eckhart [Leben und Werk. Japan. Übersetzungen aus Predigten und Traktaten], Japan 1983 [Japan.].

Alois M. HAAS, Das Ereignis des Wortes. Sprachliche Verfahren bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus, in: DVjs 58, 1984, 527–569.

Eckard WOLZ-GOTTWALD, Meister Eckhart und die klassischen Upanishaden, Diss., Würzburg 1984.

Shizuteru UEDA, Zen-Buddhismus und Meister Eckhart, in: Zen Buddhism Today. Annual Report of the Kyoto Zen Symposium 2, September 1984, 91–107.

Alois M. HAAS, Apophatik bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus, in: Zen Buddhism Today. Annual Report of the Kyoto Zen Symposium 2, September 1984, 150–169.

Emilie ZUM BRUNN, L'ontologie de Maître Eckhart et la philosophie comparée, in: DIES. und A. DE LIBERA, Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative, Paris 1984, 221–233.

Yoshiko OSHIMA, Zen – anders denken? Zugleich ein Versuch über Zen und Heidegger, Heidelberg 1985, 32–52.