

At leve uden noget hvorfor

Om Meister Eckehart, livets og bogstavets mester

KATJA BRØGGER JENSEN

Næppe har nogen mystiker i kristendommens historie været mere kontroversiel end dominikaneren Meister Eckehart. Og næppe har nogle tekster ydet mere modstand for forståelsen og udlægningen end Meister Eckeharts. Når Heidegger beskriver Eckehart som en "tænkningens mester"¹ er det imidlertid ikke uden grund. Med sin intellektuelle og spekulative mystik har det vist sig, at Eckehart rækker langt ud over sin samtid og udfordrer selv den moderne læser. På sin egen tid indgød han ikke alene respekt som *Lesemeister*, en bogstavets mester, der som magister i Paris var en af de højest placerede i sin samtids akademiske kredse. Men også som *Lebemeister*, en mester i livet, der som prædikant for både munke, nonner og lægfolk forkyndte sin lære på folkesproget.

Eckehart i sin tid

Meister Eckehart lever fra ca. 1260-1327 i et på mange måder multikulturelt samfund i en overgangstid mellem høj- og senmiddelalder. Indtil omkring midten af 1200-tallet var det tyske rige, hvor Eckehart var født og opvokset, den centrale politiske magt i Europa. Det hed egentlig det tysk-romerske rige og strakte sig fra Frankeriget i vest, Polen og Ungarn i øst og Kirkestaten i syd. Det tyske rige var utrolig sammensat. Traditionelt var det kejsermagten, der bandt det hele sammen, men omkring 1300 begyndte riget at blive splittet op i et væld af autonome politiske enheder.² Det blev de såkaldte territorialfyrsters tid, en politisk fragmenteret tid, hvor Ludvig af Bayern fra 1314-47 er kejser i det tyske rige og, den for Eckehart skæbnesvangre, Johannes XXII er pave i Avignon fra 1316-34. I takt

med den øgede økonomiske årvågenhed under paven vedømmet i Avignon stiger også de administrative og juridiske krav til kirkens ansatte. En øget verdsliggørelse af kirken er begyndt, hvilket fra omkring 1300 til 1500-tallets reformation afføder antiklerikale og i det hele taget politiske protester. Johannes XXII regerer i en periode, hvor kravet til reformer inden for kirken voksede. Paven synes imidlertid at arbejde for en kanonisk ensretning, hvilket ikke blot senere betød fordømmelsen af den dominikanske Eckehart, men også fordømmelsen af den traditionelle franciskanske doktrin om absolut fattigdom. Eckehart taler imidlertid ikke direkte for en hverken kanonisk, politisk eller social revolution. Den intellektuelle og religiøse kontekst er vigtigere for Eckeharts tænkning end den politiske, om end det nok er den politiske, der er med til endeligt at afgøre hans skæbne.

Eckehart stammer fra Hochheim i Rhinlandet. På et tidspunkt, som ikke lader sig datere nøjagtigt, træder han ind i den dominikanske orden i Erfurt. Noget tyder på, at han før 1277 er i Paris for at studere på artistfakultetet. Eckehart har således fra ganske ung været vidne til den voldsomme debat, der foregik på universitetet i Paris for og imod en Aristotelisk eller Augustinsk lære. Det er først knap halvtreds år senere, at Thomas Aquinas' lære, der er et forsøg på syntetisering mellem kristen teologi og aristotelisk filosofi, bliver kanoniseret. Og da Eckehart ved den tid står foran sine anklagere, henviser han da også til Aquinas. Studiet af filosofi og teologi tog normalt otte år, hvoraf de fem var afsat til studier i filosofi og tre til studier i teologi, hvor både Bibelen og Peter Lombarders Sentenser blev

studeret. Eckehart bliver sendt på videre studier i teologi, formentlig i Köln, hvor også Aquinas havde studeret. I det akademiske år 1293-94 er Eckehart opført på universitetet i Paris som lærer i Sentenserne. Fra 1294 og nogle år frem er han tildelt de vigtige poster som prior ved det dominikanske hus i Erfurt og præst for de dominikanske huse i Thüringen. I 1302 bliver han kaldt til den dominikanske lærerstol i teologi i Paris, hvilket har været en af de størst mulige anerkendelser i det daværende akademiske miljø. Han er altså nu magister, en grad, der i sin tyske form Meister, bliver tæt knyttet til hans navn. Fra 1303-11 er han provincial i Sachsen. I denne årrække tildeles han også adskillige andre opgaver inden for ordenen, og det er formentlig af den grund, at ikke mange af hans værker kan dateres til denne periode. Fra 1311-13 er han igen i Paris som lærer i teologi, hvilket var usædvanligt, men en ære han delte med sin afdøde ordensbroder Aquinas. Formentlig er en del af hans latinske kommentarer skrevet i løbet af denne periode. I de følgende år har han haft forskellige stillinger inden for dominikanerordenen. Et arbejde, der blandt andet har betydet længerevarende ophold i Strasbourg, som var center for de dominikanske kvindehuse, der allerede fra omkring år 1300 havde eksisteret i betydeligt antal. Herudover har Eckehart formentlig også haft kontakt med folkelige religiøse bevægelser, herunder de uafhængige kvindebevægelser, som uden at have aflagt nogen ed og uden at følge etablerede regler levede et liv i fattigdom og askese.³ De sidste mange år bedrev Eckehart en omfattende prædikenvirksomhed på folkesproget for munke, nonner og lægfolk. Mange af de 86 tyske prædikener, som Josef Quint senere har vurderet er autentiske, blev prædikeret i sådanne sammenhænge. Omkring 1323 bliver Eckehart kaldt tilbage til Köln, hvor han, udover at være prædikant på folkesproget, også fungerer som lærer i teologi ved det studium generale, hvor han tidligere var student. Og det er formentlig i denne forbindelse han pådrager sig de kirkelige autoriteters misbilligende opmærksomhed.

Eckeharts sidste år består i et kontinuerligt forsvar for sin lære ved kirkelige retsinstanter mod anklager om kætteri. Det var første gang, at et medlem af

den dominikanske orden blev anklaget for kætteri. Hvad der i første omgang gjorde, at ærkebiskoppen i Köln rettede sin opmærksomhed mod Eckehart er uvist. Ærkebiskoppen igangsætter imidlertid en inkvisitorisk proces imod Eckehart, og i 1326 forsvarer Eckehart sig første gang mod en liste på 49 udsagn, taget fra både latinske afhandlinger og tyske prædikener. I sit forsvar udtrykker Eckehart ironisk sin overraskelse over, at anklagerne ikke har fundet flere udsagn at protestere imod, for han har i andre bøger skrevet 100 udsagn eller mere, som anklagernes ukultiverede sind ikke har kunnet forstå!⁴ Kort tid efter forsvarer Eckehart sig mod 59 udsagn taget udelukkende fra de tyske prædikener. Af de anklageskrifter, der indeholdt en liste over mistænkelige udsagn, er kun to blevet overleveret. Oprindeligt har der formentlig været mellem fire og fem.

I januar 1327 appellerer Eckehart til pave Johannes XXII, fordi sagen mod ham i Köln trækker ud, og han påpeger, at sagen skader hele ordenen. Hans appel bliver afvist. Senere på året i 1327 tager Eckehart selv til Avignon, hvor paven residerer. Johannes XXII nedsætter en kommission, som skal vurdere en reduceret liste på 28 udsagn. Pavens kommission var sammensat af kardinaler og teologer fra kurien.⁵ Eckehart forsvarer sig også her. Den 30. april 1328 skriver Johannes XXII til ærkebiskoppen i Köln, at processen imod Eckehart fortsætter trods hans død. Derfor må vi formode, at han er død i enten 1327 eller første del af 1328. I den pavelige bulle fra 1329 fremgår det, at Eckehart inden sin død erklærede sig villig til at tilbagekalde de 26 artikler ud af de 28, som han medgav at have prædikeret og undervist i. Men det var ikke en erklæring om tilbagekaldelse af artiklerne som sådan men kun en tilbagekaldelse, for så vidt som disse eventuelt ledte til fejltagelser og kætteri hos tilhørerne.⁶ I den pavelige bulle blev de første 15 artikler erklæret for kætterske og de resterende for åbne for kætteri om end mulige at underlægge en katolsk forståelse. Eckehart bliver således posthumt dømt som kætter ved den pavelige bulle *In Agro Dominico*⁷ udstedt af Johannes XXII i 1329, hvilket i kristne sammenhænge uden tvivl har kastet en skygge over hans tænkning i eftertiden.

Receptionshistorie

Eckeharts moderne receptionsperiode starter omkring år 1800 med den tyske filosof Franz von Baader. I tiden indtil reformationen var hans indflydelse stor, særligt dog i det 14. århundrede, hvorimod han spiller en mindre rolle i perioden fra ca. 1500-1800. Fra 1800 og frem tages han op på ny, og den tyske idealisme og romantik spiller en stor rolle i den forbindelse. Kant affærdiger i 1700-tallet mystik som sværmeri, noget der slår fornuften ihjel. Og i starten af 1800-tallet er denne opfattelse af mystikken udbredt. På den anden side forsøger flere af de tyske romantikere, særligt Novalis, at rehabilitere et begreb om det mystiske. Receptionen og forskningen i mystikken i denne periode diskvalificerer imidlertid ikke Eckeharts tænkning som "følelsesreligion". Tværtimod bliver han udråbt til at være den spekulative tænkningens fader og bliver kommenteret af blandt andre Hegel, Schelling og Schopenhauer. For både vestlige og østlige tænkere har Eckehart i den moderne reception ligeledes været genstand for interesse i forhold til ikke-europæiske former for mystik.⁸ Da de første udgaver af Eckeharts tyske (1857) og latinske (1881) værker, udgivet af Franz Pfeiffer, udkommer, udvikler selve receptionen sig naturligvis også og bliver mere nuanceret. Før de første tekstudgivelser er der i forskningen en tilbøjelighed til at opfatte Eckehart som antiskolastiker, men en stor del af forskningen i sidste del af 1800-tallet samt det 20. århundredes forskning har derimod interesseret sig for Eckehart som skolastiker og repræsentant for aristotelisk tænkning.

I 1930'erne påbegyndes udgivelsen af den første imponerende tekstkritiske udgave af Eckeharts tyske prædikener. Det tekstkritiske arbejde er baseret på studier af overleverede håndskrifter og er foranstaltet af Deutsche Forschungsgemeinschaft og overbevisende redigeret af Josef Quint. Quint dør i 1976, men han opnår at gennemføre de første fire bind af fem planlagte. I dag er fem bind tilgængelige i denne serie *Meister Eckehart. Die deutschen und lateinischen Werke*.⁹ De fire bind er udgivet af Quint og indeholder 86 prædikener og 3 traktater, hvor de tekstkritiske gennemgange af de middelalderhøjtyske skrifter er suppleret med oversættelser til moderne højtysk.

Et enkelt bind er forbeholdt latinske prædikener, som er oversat og udgivet af blandt andre Joseph Koch. Quint har i sin tekstkritiske gennemgang af prædikenerne inddelt dem efter graden af autenticitet. Enkelte tekster har Eckehart selv nedskrevet og redigeret, men langt de fleste er nedskrevet af assistenter eller andre tilhørere. Prædikenerne på folkesproget er hovedsageligt fra Eckeharts tid i Strasbourg og Köln. Eckeharts prædikener fik i og med hans germaniseringer af latinske begreber, og i det hele taget hans udvikling af sproget, konstituerende betydning for det tyske sprogs tilblivelse og udvikling. Eckeharts latinske værker er skrevet i en skolastisk stil i regi af universitetet, hvor de tyske prædikener, som før sagt, er prædikeret både for de studerende i Köln, men særligt også for lægfolk og nonner, og det er her man i den sprogligt friere stil finder mystikeren Eckehart. Hans evne til at formidle raffinerede, spekulative og intellektuelle tanker til et publikum, der ikke var lærd, er bemærkelsesværdig.¹⁰

Prædikenen som litterær genre

Den overleverede prædiken er ikke blot læselig tekst, men har også i sin oprindelige kontekst været noget talt – den har været en handling. Prædikenen som litterær genre adskiller sig fra mange andre gener netop ved det, at den kun vanskeligt lader sig løsrive fra sin kontekst. Man kan eksempelvis sige, at prædikenen har et slægtskab med dramaet al den stund, at også dramaet både kan høres og opleves som handling samtidig med, at det kan læses som tekst. Konteksten betyder imidlertid ikke, at man ikke kan behandle den overleverede prædiken som litterær, filosofisk eller idéhistorisk tekst. Det betyder blot, at der knytter sig visse omstændigheder til teksten som er vigtige at medreflektere. Disse omstændigheder kan man kalde prædikens *liturgiske moment*.¹¹

Den middelalderlige prædiken er som litterær genre en kunst, som vil påvirke og ikke bare formidle information.¹² Formelt kan den middelalderlige prædiken inddeles i to typer: den bibeludlæggende *homilie* og den tematiske prædiken, som også kaldes for *sermo* (eng. sermon). Begge begreber bruges dog også til at betegne en prædiken over-

hovedet, typen upåagt. Videnskaben eller læren om prædiken betegner man *homiletik*. Hos de tidlige kirkefædre er det den såkaldte homilie, som udgør prædikenen. Det betyder, at prædikenen er løst sammensat af forskellige bibelcitater og allegoriseringer. Den tematiske prædiken, som fra ca. 1200 præger billedet – dog uden at udgrænse homilien – er tæt knyttet til højskolastikken i samme århundrede. Den skolastiske prædikenteori bliver udarbejdet i de såkaldte *artes praedicandi*, som ses fra både høj- og senmiddelalder.¹³ Den tematiske prædiken er derfor mulig at redegøre for principielt. Den har et klart angivet emne og inddeling, og udlægningen foregår ofte argumentativt. Når det er sagt, skal det imidlertid også siges, at både homilien og den tematiske prædiken dækker over en lang og mangfoldig række af prædikener. Hvad angår den tematiske prædiken, er universitetsprædikenerne nok de nemmeste at rubricere entydigt. Ekeharts tyske prædikener er imidlertid ikke formuleret i regi af universitetet. Med de mange allegoriseringer og den friere disposition minder prædikenerne om homilien. Imidlertid træder Ekeharts universitære dannelse tydeligt frem, når det konkrete billedsprog blandes med de akademiske begrebers mere abstrakte form. Det liturgiske moment i hans prædikener, den ydre ramme, er imidlertid, at han på lokalsproget skal formidle både til lægfolk, munke og nonner. Prædikenerne kiler sig derfor ind i en gråzone imellem homilien og den tematiske prædiken. Man kan enten kalde Ekeharts folkeprædikener for formfuldendte homilier eller tematiske prædikener i populærvidenskabelig indpakning. De er ikke, som ellers er betegnende for den tematiske prædiken, formidlet i et skolastisk formaliseret sprog. Det enhedsskabende moment er ikke forskudt til den formelle konstruktion, altså dispositionen.¹⁴ Til gengæld orkestrerer indhold og form gensidigt hinanden gennem Ekeharts subversive leg med begreberne. Uden at der er nogen akademisk, skolastisk stringens, er der dog et klart forløb i udlægningen. Efter forskrifterne indleder Ekehart ofte sine prædikener med et bibelcitater. Derefter følger en form for introduktion og inddeling af temaet, hvor han udreder delelementerne i bibelcitateret. Så følger en udlægning af skriften.

Udlægningen afsluttes, efter forskrifterne, med en lille bøn, der afrundes med et "Amen". Undervejs i udlægningen henviser Ekehart kun sjældent til navngivne teologer og filosoffer før ham. Han henviser derimod ofte til "mestrene". En undtagelse er dog eksempelvis en navngiven biskop, som man af den grund må formode, at tilhørerne har kendt til. Hvis han har citeret noget på latin, oversætter han det for tilhørerne til "vort eget sprog". Udlægningen er ikke strengt argumentativt fremadskridende, og Ekehart bruger ofte jeg-formen, når han skal nå ud til sine tilhørere. Helt åbenlyst er det prædikener, som er rettet til efter de liturgiske omstændigheder. Ekehart siger i en prædiken: "Jeg har en eller anden gang sagt tre ord, tag dem som tre stærke muskatnødder og drik så der efter."¹⁵

Det er altså stærk kost, Ekehart har tænkt sig at servere, så tilhørerne må hellere skylle efter! Tonen er meget betegnende for Ekeharts tyske prædikener, om end dette citat er i den muntre ende. Men Ekehart vidste formentlig, hvordan han også med humor skulle nå sine tilhørere. På universitetet var den nok ikke gået.

Spekulativ mystik

Ekeharts tyske prædikener er udtryk for en intellektuel og spekulativ form for mystik. Hans tænkning er ikke affektiv, og i hans prædikener findes der ingen beskrivelser af hverken ekstase eller himmelske visioner. Hans mystik er baseret på tænkning og ikke momentan raptus. Måske er det en af grundene til, at hans tekster ikke virker fjerne og anderledes, men tværtimod har vakt stor interesse i både det 19. og 20. århundrede.

Mystik er et bevægeligt begreb, som har skiftet indhold gennem historien. Det er altså først og fremmest et historisk begreb. Begrebet om mystik, som vi i dag anvender begrebet, var ukendt i middelalderen. Selve benævnelsen *mystisk* forekommer kun sjældent. Når Pseudo Dionysios beskriver erkendelsen af det guddommelige som mystisk, er det en undtagelse. Ekehart bruger også begrebet yderst sjældent, og da i en anden sammenhæng end vi gør i dag.

Mystes er græsk og betyder en indviet. Det kommer af ordet *myein*, som betyder at lukke, særligt

øjnene og munden. Begrebet mystik er i dag behæftet med erfaringsmæssige konnotationer, og vi forudsætter når vi taler om mystik, at det med nødvendighed må indebære en form for ekstatiske Unio Mystica. Receptionen af mystikken tenderer i vidt omfang mod en essentialistisk opfattelse af mystikken, og begrebet mystik giver derfor anledning til en forventning om en mystisk forening med Gud eller det guddommelige. En sådan opfattelse afslører visse sprogfilosofiske præmisser, som på den ene side har bidraget til forskningen, men på den anden side også har været en stor hindring. Den forventede erfaring i mystikken er traditionelt blevet betragtet som en erfaring hinsides sproget, og derfor som usproglig og principielt uudsigelig. Erfaringen bliver dog medieret af sproget. Sproget fungerer altså her som en slags beholder for en ikke-sproglig erfaring. Derfor bliver sproget opfattet som utilstrækkeligt og det sproglige udtryk som en skygge af den egentlige bagvedliggende mystiske erfaring. Det er selvfølgelig ikke uden grund, at denne opfattelse har vundet hævd på en definition af, hvad mystik overhovedet er. Store dele af den mystiske tradition udfolder sig som farverige og poetiske beskrivelser af himmelsk henrykkelse. Og formuleringerne er ofte ledsaget af en accentuering af sprogets utilstrækkelighed. Således gælder det for eksempel for franciskaneren Bonaventura (1217-74) som med sit værk *Itinerarium Mentis in Deum* (Åndens vej til Gud) frembringer et af hovedværkerne inden for den mystiske litteratur. Dominikanerordenen får samtidig med franciskanerne i 1223 pavens velsignelse. Den del af den mystiske tradition, som franciskanerne repræsenterer er som regel kendetegnet ved en form for naturmystik, som er formuleret med forbillede i Frans af Assisi. Bonaventura, der i 1257 bliver ordensgeneral for Franciskanerordenen, formulerer netop en sådan mystik i sit værk *Itinerarium Mentis in Deum*.¹⁶ Egentlig forsøger Bonaventura her at syntetisere følelse og tanke. Værket er nemlig på den ene side repræsentativt for det skolastiske miljø, men er på den anden side som sagt også blevet et hovedværk inden for den mystiske litteratur. Der hersker imidlertid ingen tvivl om, at vægten overordnet lægges anderledes hos Bonaventura end hos Eckehart.

Bonaventura indleder sin beskrivelse af åndens vej til Gud med at understrege for modtageren, at det afgørende er at opøve følelsen frem for at søge lærdom for tanken. Både fremhævelsen af følelsen og det inderlige og emotionelt ladede sprog, Bonaventura formulerer sig i, står i kontrast til Eckeharts mystik. Værket fungerer næsten som en guide i mystisk kontemplation, der, igennem en beskrivelse af en trinvis opstigning til Gud, kulminerer i en ekstatiske erfaring af Unio Mystica, som Bonaventura beskriver som sjælens henrykkelse, hvori tanken finder hvile.¹⁷

Begrebet mystik er naturligvis en generaliseret samlebetegnelse, som derfor også til tider er problematisk. Der findes mange genrer inden for mystikken. Bonaventuras mystik er en kristen variant af mystikken, som man kan kalde *affektiv* mystik. I den essentialistiske opfattelse af mystikken bliver sprogets medkonstituerende karakter ikke reflekteret. Det 20. århundredes kontinentale sprogfilosofi gør det imidlertid vanskeligt i dag at acceptere, at sproget blot skulle være et neutralt medium for egentlige og før-sproglige erfaringer og erkendelser. Trods de sprogfilosofiske udfordringer i det 20. århundrede forbliver store dele af receptionen dog tro mod denne opdeling mellem erfaring og sprog.¹⁸ Problemet er måske ikke så stort, når beskrivelsen vedrører den affektive mystik, hvor den subjektive erfaring af Unio Mystica er i centrum. Men Eckeharts spekulative og paradoksale spil med begreberne er svært at indfange gennem en traditionel konception.

Den del af den moderne reception, der har beskæftiget sig med den kristne mystik i sammenhæng med østlig mystik har ofte interesseret sig for at finde en transkulturel, almen keme i mystikken. Det er altså igen en undersøgelse, der bygger på en essentialistisk opfattelse. Det er imidlertid vanskeligt at påvise, at der er en form for essentiel, almen erfaring i mystikken, der transcenderer den kulturelle kontekst. Samtidig har forskningen vist, at der i de såkaldt mystiske beskrivelser har været analoge tematiseringer på tværs af kulturer. Undersøgelsen af de analoge tematiseringer forudsætter dog en psykologisk forståelse af mystikken, fordi de ofte indikerer, at der bag de enkelte beskrivelser og

deres forskelligartede begreber gemmer sig en erfaring, der sprænger selv samme kulturelt bestemte beskrivelse. Og det betyder jo, at man forudsætter, at mennesket så at sige kan percipere rått uden om et på forhånd givet forståelsesapparat, der er indfældet i en kulturel og religiøs kontekst. Det lader sig principielt ikke afgøre, om der findes et transkulturelt, ahistorisk element i mystikken, fordi det eneste vi konkret kan forholde os til, er det historiske og kulturelt medierede materiale. På den anden side lader det sig principielt heller ikke afvise.

Eckeharts mystik udfolder sig imidlertid mere som en appel til tanken og forståelsen end til følelsen. Derfor, men også fordi Eckehart slet og ret ikke beskriver nogen endelig Unio Mystica med Gud, er den traditionelle beskrivelse af mystikken utilstrækkelig. Eckeharts mystik udfolder sig nemlig på et sprogligt og tekstuel niveau. Han henviser ikke til en erfaring, der ligger uden for det sagte eller skrevne, men forsøger i sproget performativt at fremsige og fremskrive sin lære. Snarere end at besyngte en himmelsk henrykkelse forsøger han hinsides himmel og helvede at formidle et metafysisk hverdagsligt vilkår for mennesket. Han taler klart og enkelt, med humor og indimellem bidende ironi. Eckeharts mystik er en *spekulativ* mystik, hvor selve ontologien og metafysikken er central. Hans sprog er ikke affektivt, men det er alligevel både filosofisk og poetisk på samme tid. Idet han leger med begreberne på overraskende måder, underminerer han den skolastiske stringens, og forskyder sproget fra lov til poesi. Eckeharts stil er med andre ord poetisk og paradoksal.

Sønnens fødsel

I Eckeharts tyske prædikener erstatter enhedstænkningen den foreningstænkning, som hører den affektive mystik til. Enheden hos Eckehart er imidlertid i lige så høj grad en filosofisk refleksion, som det er en teologisk lære. Enheden er nemlig enhed i *formuften*. Fuldendelsen af enheden, som skal vise sig at være en dialektisk proces, sker gennem Sønnens fødsel. Eckehart interesserer sig ikke meget for den historiske Jesus. Derimod er Sønnen vigtig for Eckehart i beskrivelsen af den dialektiske metafysik,

der udspiller sig for både Gud og menneske. I sin prædiken *Iusti vivent in aeternum* (de retfærdige lever evigt) fremfører Eckehart en af sine radikale udlæggninger af Sønnens fødsel, som senere skulle blive dømt som kættersk:

Faderen føder sin Søn i evigheden som sin lige. "Ordet var ved Gud og Gud var Ordet": det var det samme i den samme natur. Men nu siger jeg videre: Han har født ham ud af min sjæl. Ikke alene er den hos ham og han hos den, uden at han er i den; og Faderen føder sin Søn i sjælen på samme måde, som han føder ham i Evigheden, og ikke anderledes. Han må gøre det, hvad enten det ville være med kærlighed eller sorg. Faderen føder uden ophold sin Søn, og jeg siger mere endnu: Han føder mig som sin Søn, som selv samme Søn. Og jeg siger yderligere: Han føder mig ikke alene som sin Søn; han føder mig som sig (selv) og sig (selv) som mig og mig som sit væsen/væren til og sin natur. I det inderste udspring, der springer jeg ud i den Hellige Ånd; der er ét liv og ét væsen/en væren til og ét værk. Alt hvad Gud virker, det er ét; derfor føder han mig som sin Søn uden nogen forskel.¹⁹

Herefter tilføjer Eckehart i øvrigt, at hvis tilhørerne ikke forstår, hvad han siger, skal de ikke bekymre sig om det.

Gud føder altså sin Søn i menneskets sjæl på samme måde som i evigheden. Han føder ham uden ophold og han føder mennesket som sin Søn, den selv samme Søn. Men da Fader og Søn er lige, betyder det, at han føder mennesket som sig selv og sig selv som mennesket. Han føder mennesket som sit eget væsen/væren til²⁰ og natur. Der er med andre ord ikke identitet mellem Fader og Søn. Ordet var ved Gud, og Gud var Ordet. Fader og Søn er det samme, i den samme natur. Gud føder med nødvendighed sin Søn. Gud, Søn og menneske indgår så at sige i den samme "økonomi". I denne fødsel springer mennesket ud som den hellige ånd. Mennesket bliver altså en del af treenighedens immanente handling.

Denne inter-trinitariske proces er en erkendelsesproces. Hvis Gud føder sig som menneske, betyder det også, at han kommer til sig selv i mennesket eller som menneske. Det vil med andre ord sige, at Ordet kommer til sig selv i mennesket. Men nu er

mennesket jo ikke bare menneske, men er i kraft af at være Sønnen det samme som Gud. Det vil sige, at fødslen bliver en form for selv-fødsel og erkendelsesprocessen en *selverkendelsesproces*. Ordet erkender sig (selv) som sig (selv). Der er således ikke tale om forening men nærmere om en erkendelse af noget altid allerede givet. Eckehart skriver i datid, at Ordet *var* ved Gud, og Gud var Ordet. Det er denne forudsætning, der altid allerede er givet. I en nutid *føder* faderen imidlertid sin Søn i sjælen. Gud, Søn og menneske indgår i *det sammes* "økonomi". De deler et dialektisk vilkår. Med andre ord findes der et dialektisk vilkår for erkendelsen. Nemlig dialektikken mellem at føde og selv blive født, at erkende og selv blive erkendt eller erkende sig selv, om man vil. Eckehart siger lidt senere i samme prædiken, at mange enfoldige mennesker tror, at de en dag skal stå ansigt til ansigt med Gud, som om han stod dér og de hér. Men sådan er det ikke, siger Eckehart. Gud og jeg, vi er ét. Gennem erkendelsen (ty. mit Bekennerne²¹) tager jeg Gud ind i mig. Eckehart interesserer sig ikke for en bogstavelig udlægning af teksten. Tværtimod. Bibelens tekster handler for Eckehart om erkendelse og skal ikke forstås bogstaveligt.

Når Eckehart siger, at Gud og menneske er ét, og at Gud føder sin Søn med nødvendighed, kiler det sig forstyrrende ind i den dogmatiske, skolastiske udlægning. I den katolske tradition havde man gjort meget ud af, at Gud skaber af egen fri vilje. Det var et spørgsmål om at få skilt kristendommen fra Plotins emanative system, hvor Det Ene med nødvendighed flyder over og skaber intellektet, verden etc. Men i Eckeharts udlægning har Gud ikke et valg, når det handler om fødslen af Sønnen. Med andre ord sker erkendelsen med nødvendighed hos Eckehart. Og det har blandt andet at gøre med, at det dialektiske vilkår altid allerede er givet. Sønnens fødsel er et gennemgående tema i Eckeharts prædikener. I prædiken 49 over Luk. II, 27²² understreger Eckehart Sønnens fødsel som nødvendighed og erkendelsen som selv-erkendelse. Han siger, at Gud erkender og føder sig selv i Ordet. Faderen taler frugtbart, *fornuftigt* sin egen natur i det Evige Ord. Når Faderen taler sin egen natur, er det ikke en viljesakt. Han *må* tale Ordet og uden ophør føde.²³ Et andet sted

siger Eckehart, at det at erkende Gud og være erkendt af Gud, at se Gud og at blive set af Gud er det samme.²⁴ I prædiken 37 udvider Eckehart forståelsen af Sønnens fødsel ved at fortælle, at Sønnens fødsel sker i *fornuftens* gnist (ty. daz vünkelfin der vernünflicheit) i mennesket. Han siger, at fornuftens gnist er sjælens overhoved (ty. daz houbet in der sêle) – fornuften hersker i sjælen.²⁵ Og ikke mindst er *fornuften* Guds tempel, siger Eckehart i prædiken 9.²⁶ Sønnens fødsel i sjælen er ikke et nyt tema i den kristne tradition. Men hos Eckehart sker fødslen ikke een gang for alle. Fødslen sker derimod uophørligt. Guds grund og sjælens grund er én grund.²⁷ Derfor sker fødslen uden ophør i menneskets sjæl. Det er fornuften, Gud og menneske deler. Mennesket besidder fornuft, og i fornuften hersker Gud, eller Gud er slet og ret fornuft. Derfor bliver det sagt, at i begyndelsen var *logos* (Ordet, fornuften), og *logos* var Gud. Det er den altid allerede givne forudsætning, som man også kan sige, er menneskets naturlige evne til at erkende Gud eller sandheden. Men da Gud føder sig selv i menneskets fornuftige sjæl, kan man sige, at fornuften så at sige kommer til sig selv eller begriber sig selv i menneskets (fornuftige) sjæl.²⁸ Erkendelsen er en selverkendelse, i hvilken Gud – fornuften – begriber sig selv og dermed (ud)taler sig selv. Dialektikken mellem at føde og selv blive født er en erkendelses og fornuftens dialektik hos Eckehart, og mennesket deler med Gud det dialektiske forhold mellem grund og manifestationen eller bevægelsen fra denne grund.²⁹ Denne dialektik mellem grund og manifestation er en gennemgående struktur i Eckeharts metafysik og viser sig også i forholdet mellem den skjulte Guddom og skabelsens Gud.

Guddom og Gud

Eckehart benytter sig af forskellige lingvistiske strategier, når han udfolder den metafysik, inden for hvilken den dialektiske bevægelse forløber. I sine kontroversielle udlægninger af teksten tematiserer Eckehart i prædiken 52 den åndelige fattigdom. Prædiken bliver fremført ud fra et antitetisk kompositionsprincip, som blandt andet viser sig som retoriske antiteser mellem skabt og uskabt: "Dô ich stuont

in mîner êrsten sache, dô enhâte ich keinen got [...] Aber dô ich [...] enpfienç mîn geschaffen wesen, dô hâte ich einen got" – "Da jeg (endnu) stod i min første årsag, da havde jeg ingen Gud [...] men da jeg [...] begyndte min skabte væren, da havde jeg en Gud."³⁰ Ligeledes udtrykker Eckehart sig ofte i kiasmer, som når han siger: "daz ich wolte, daz was ich, und daz ich was, daz wolte ich" – "det jeg ville, det var jeg og det jeg var, det ville jeg."³¹ Eckehart bruger også hyperbolske udtryk, som også Quint bemærker, der skal vække tilhørerne: "als lange als der mensche daz hât, daz daz sîn wille ist, daz er wîl erwüllen den allerliebsten willen gotes, der mensche enhât niht armuot, von der wir sprechen wellen" – "så længe mennesket har det (i sig), at det *er* sin vilje, at han *vil* opfylde (selv) Guds allerkæreste vilje, det menneske har ikke den armod/fattigdom, (som) vi vil tale om."³²

Eckehart siger i denne prædiken, at da han står i sin første årsag eller oprindelse, da havde han ingen Gud – da var han selv årsag. Her ville han intet og begærede intet, hvilket er ægte fattigdom, siger Eckehart. Her var han en erkender af sig selv i den nydelsesfulde sandhed (ty. *gebrüchlicher wårheit*). Her var han fri fra Gud og alle ting. Men i det han begynder sin skabte væren, da har han en Gud. Den første årsag kalder Eckehart også for den skjulte Guddom (ty. *verborgenem Gothait*).³³ Den skjulte Gud eller Guddom er en teologisk retorik, der særligt bliver brugt i den negative teologi, eksempelvis hos Pseudo Dionysios, som Eckehart har kendt til og også direkte henviser til i blandt andet sin afhandling om afsondretheden (*Von Abgescheidenheit*).³⁴ I det Gud begriber sig selv som sig selv, er han Guddommens begyndelse, siger Eckehart. I sin prædiken over Matt. 10, 28³⁵ siger Eckehart videre, at tilhørerne skal være opmærksomme, for han vil nu sige noget, han aldrig har sagt før. Gud og Guddom er så forskellige fra hinanden som himmel og jord. Gud bliver til og forgår.

Gud *bliver* ("Gud"), når de skabte mennesker udtaler Gud: da *bliver* "Gud" til. Da jeg endnu stod i Guddommens grund, bund, strøm og udspring, da var der ingen der spurgte mig, hvorhen jeg ville. Men da jeg flød ud af Guddommen, da sagde

alle skabte mennesker "Gud" [...] Gud virker, Guddommen virker ikke, den har heller intet at virke, i den er intet værk. [...] Gud og Guddommen er adskilt gennem virken og ikke-virken.³⁶

Guddommen er hos Eckehart et oprindeligt udspring, men man må skelne mellem to niveauer i Eckeharts metafysik: nemlig et ontologisk niveau og et epistemologisk niveau. På det ontologiske niveau minder Eckeharts metafysik om den negative teologi i al almindelighed. Det er en teologi, der, meget forenklet sagt, arbejder ud fra negationen og derfor hævder, at den første årsag er en skjult Gud eller Guddom, som vi ikke (positivt) kan prædikere. Det er imidlertid på det epistemologiske niveau, at Eckeharts spekulative mystik træder i karakter. Eckeharts distinktion mellem en ultimativ realitet og en afsløret eller åbenbaret realitet er som sagt ikke i sig selv ny. Den foreslås netop i 1. kap. af Johannes-evangeliet, som Eckehart også i passagen om Sønnens fødsel refererede til: "I begyndelsen var Ordet, og Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud." Ordet selv er Guddommen, men Ordet bliver afsløret hos Gud, som altså er samme Ord eller fornuft. Man kan sige, at Ordet tager form hos Gud, som jo føder sig selv som denne fornuft i menneskets sjæl. Gud er Guddommens realisering og manifestation. Guddommen er formløs, Gud er personlig form. Guddommen er det Evige Ord og Gud det sagte Ord. Eller sagt på en anden måde er Gud Ordet, der (ud)taler sig selv.³⁷ Guds virken er at sige Ordet og dermed føde sig selv i menneskets sjæl. Gud bliver Gud, når mennesket udtaler Gud. Gud og menneske har lige meget brug for hinanden, kan man sige. Gud bliver nemlig sig selv i mennesket. Fornuften begriber sig selv, når mennesket udtaler Gud, det vil sige fornuften erkender sig selv som fornuft.

Eckehart bruger den dialektiske beskrivelse af sin metafysik, fordi der også er tale om en erkendelsesproces. En erkendelsesproces der hos Eckehart er givet med Gud, men ikke lader sig beskrive tilstrækkeligt gennem enkelte begreber og logik. Et enkelt begreb kan ikke rumme processen. Processen er netop en bevægelse, og derfor må han beskrive den dialektisk. Eckehart kan nærme sig sandheden

ved gennem paradokser og antiteser kontradiktorisk at beskrive forholdet mellem at føde og blive født. Som Frank Tobin siger, er filosofernes "Gud" indrammet af anførselstegn.³⁸ Når Eckehart udtrykker sine filosofiske tanker poetisk, er det fordi logikkens begreber er relativt impotente i den paradoksale diskurs. Eckehart bruger netop ofte paradokset, fordi det er den retoriske ækvivalent til dialektikken.³⁹ Men paradokset er også i formidlingen et retorisk "kneb". Det strider mod almindelig logik og virker derfor overraskende og vækker tilhørerne. Gud er for Eckehart både talt (i Gud) og udtalt (i Guddommen). For så vidt som Sønnen er forskellig fra Gud, er han udtalt af Gud, men da de også er det samme, forbliver Sønnen udtalt. Beskrivelsen af den proces, i hvilken Gud taler Ordet og dermed også skaber sjælen, skærper Eckehart ved at bruge et oxymoron: "ûzvliezenden – inneblîbenden". Der er altså tale om en proces af "udflydende – indeblivende/bliven i sig" virken.⁴⁰ Det vil sige både en virken og en ikke-virken. I passagen om Sønnens fødsel, siger Eckehart, at Gud og jeg er den samme, hvilket han forstærker gennem den kiastiske gentagelse "mich sich und sich mich", og derved formår han sprogligt at fremhæve paradokset omkring Guds dynamiske bevægelse og erkendelsens dialektik. Gennem den poetiske beskrivelse får han udtrykt sin lære på få linier, som han ikke kunne have gjort det, hvis han havde skullet følge en argumentativ og logisk fremstilling.⁴¹

Når Eckehart anvender formuleringen at flyde ud af Guddommen, henter han sin inspiration i Plotins beskrivelse af emanationsprocessen, der starter med, at Det Ene flyder over. Og på det ontologiske niveau fungerer Guddommen hos Eckehart på lignende måde som en transcendental, guddommelig mulighedsbetingelse, der genererer de følgende led nedefter. Men på det epistemologiske niveau er der ikke tale om en hierarkisk opdeling. Det er netop på dette plan, at Eckehart bruger den dialektiske beskrivelse. I dialektisk henseende er sjælen grund det samme som treenigheden og dermed også Guds grund. Gud er ikke bare i ontologisk henseende én og ét værk, men er epistemologisk også en proces, i hvilken faderen føder sin Søn. Det vil sige en proces,

hvor fornuften begriber sig selv som fornuft. Man kan også sige, at i denne selvfødsel bliver mennesket, på det epistemologiske niveau, bevidst om det, det altid allerede er, nemlig fornuft.

Omstændighederne for Sønnens fødsel er de samme som gennembruddet til Guddommen. Sønnens fødsel, og dermed også fornuftens, er også en fødsel af begrebet, gennem hvilket vi kan begribe sandheden.

Gennembruddet i afsondretheden

Den dialektiske erkendelsesproces udspiller sig i det Eckehart benævner "afsondretheden" (ty. Abgescheidenheit), hvor det endelige "gennembrud" kan ske (ty. Durchbruch). Afsondretheden har Eckehart viet en traktat for sig selv, hvori han redegør for, hvad afsondretheden består i. Afsondretheden er rettet mod det rene intet, siger Eckehart.⁴² I afsondretheden skal selvet tilintetgøres. Afsondretheden kommer derved så tæt på intet, at der mellem den og intet ingenting kan være.⁴³ I prædiken 53 siger Eckehart, at man i afsondretheden, må gøre sig fri af sig selv og alle ting.⁴⁴ Man må forme sig i intet og forme intet i sig.⁴⁵ Endnu en gang forstærker Eckehart sin paradoksale lære gennem en kiastisk bevægelse. Menneskets selv må overgå i intet (sig i intet) og der må være intet i selvet, selvet må være opfyldt af intet (intet i sig). Tilintetgørelsen må ske for at nå til gennembruddet.

I gennembruddet, siger Eckehart, "når jeg står fri fra min egen vilje og Guds vilje og al hans værk og Gud selv, da er jeg over alle skabte væsener og er hverken Gud eller skabning, men der er jeg, hvad jeg var, og hvad jeg skal blive, nu og altid [...] i gennembruddet bliver det mig til del (ty. ich empfâhe in disem durchbrechen), at Gud og jeg er ét. Da bliver jeg, hvad jeg var, da hverken aftager eller tiltager jeg, for da er jeg den ubevægelige årsag, som bevæger alle ting."⁴⁶

I gennembruddet er mennesket fri for både sin egen og Guds vilje. Det hyperbolske udtryk bliver hos Eckehart til bogstavelig sandhed.⁴⁷ I gennembruddet sker nemlig den ultimative selverkendelse. Gennembruddet er en metafor for et punkt i den dialektiske bevægelse. Guddommen, som nås i gennembruddet,

skal i erkendelsesmæssig sammenhæng forstås som bevidstheden om det, man altid allerede er. Her begriber fornuften sig selv som fornuft (Gud og jeg er ét) og som styrende princip for erkendelsen selv (den ubevægede årsag). Man kan sige, at afsondret-heden hos Eckehart udfolder sig i to internt relaterede processer i erkendelsen, nemlig Ordets eller Sønnens fødsel i sjælen og gennembruddet til den skjulte Guddom.⁴⁸

At leve uden noget hvorfor

For at forstærke forståelsen af den ultimative selverkendelse, griber Eckehart endnu engang til paradokset. For at fastholde Gud som proces, må han bryde med repræsentationens Gud:

Derfor beder jeg Gud om at blive fri for Gud (ty. *daz er mich ledic mache gotes*), for mit væsentlige væsen/væren til er over Gud, for så vidt at vi forstår Gud som skabningens ophav.⁴⁹

Denne bøn er en sprængning af repræsentationens Gud.⁵⁰ Eckehart siger, at han, befriet fra Gud, så sig selv som den, der har skabt dette menneske. I erkendelsesmæssig sammenhæng er dette den ultimative erkendelse, hvor fornuften erkender sig selv som styrende princip. Her er jeg, siger Eckehart, min egen årsag efter mit eget væsen/væren til, der er evigt (det epistemologiske, dialektiske niveau) men ikke efter min tilblivelse, der er timelig (det ontologiske niveau), siger Eckehart.

I min evige fødsel, der blev alle ting skabt, og jeg var min egen og alle tings årsag. Hvis ikke jeg havde villet det, da var hverken jeg eller alle ting til. Og var jeg ikke til, da var Gud heller ikke til. At Gud er "Gud," dertil er jeg årsag.⁵¹

Som nævnt før kommer Gud, på det erkendelsesmæssige niveau, til sig selv i mennesket. Det betyder netop, at Gud bliver "Gud" i mennesket, det vil sige, at Gud som fornuft begriber sig selv som fornuft. Når mennesket udtaler Gud, bliver Gud til – her sker erkendelsen som selverkendelse. Men selverkendelsen sker først, idet mennesket udtaler Gud. Med andre ord kan selverkendelsen ikke ske hinsides begrebet eller sproget, men må netop ske *i* og

gennem begrebet og sproget. Den dialektiske erkendelsesproces er en sproglig proces, og derfor bruger Eckehart så mange formuleringer over de samme temaer. Han ved, at sproget er medkonstituerende for erkendelsen. Han spiller med sproget, så begrebet vækkes i tilhøreren.

Når mennesket har udtalt Gud, kan den endelige erkendelse ske. Den endelige erkendelse er bevidstheden om en *værensform*. Eckehart siger:

Gud vil intet og søger intet, for han kender ikke noget hvorfor [...] Gud virker uden noget hvorfor og kender intet hvorfor. Ganske på samme måde som Gud virker, således virker også den retfærdige uden noget hvorfor (ty. *sunder warumbe*). Og som livet lever for sin egen skyld og ikke søger noget hvorfor, således kender heller ikke den retfærdige noget hvorfor.⁵²

Gud skaber med nødvendighed, han *må* sige ordet og uden ophør føde sin Søn. Den endelige erkendelse er jo også en tilintetgørelse af selvet. Her er man så at sige ren selverkendelse af fornuften som det styrende princip for netop erkendelsen. Mennesket deler dialektisk vilkår med Gud. Mennesket må således stræbe efter at leve uden noget hvorfor, som er Guds og Guddommens værensform. Gud føder sin Søn uden noget hvorfor, og i Eckeharts metafysik sker fødslen altid i en nutid. Og netop denne nutid er afgørende for værensformen, "at leve uden noget hvorfor".

Eckehart spørger i prædiken 6 "Hvad er liv?" Han svarer, at "Guds væsen/væren til er mit liv. Hvis mit liv er Guds væsen/væren til, så må Guds væren være min og Guds erhed min erhed, ikke mindre og ikke mere."⁵³ Eckehart bruger begrebet *wesen*, væren til og *isticheit*, er-hed, for at beskrive Guds og mennesket *værensform*, som de netop deler. De deler den *måde*, hvorpå de *er* (til). Eckehart skriver et andet sted i prædiken 12, at Gud i sig *selv*, er erhed.⁵⁴ I sig (selv) er Gud altså sin *værensform*. *Wesen* er i verbalformen en aktiv form, der ikke lader sig oversætte præcist, men betyder noget i retning af at *være til*. Quint oversætter det til *Wesenheit* på moderne højtysk, altså "væsenhed". Verbalformen af *wesen* har affinitet til begrebet om erhed. *Wesen* i sin verbalform peger nemlig også på en *værensform*, som

Gud og menneske altså deler. Når Eckehart bruger begrebet *wesen* i verbalformen, siger han samtidig, at det således ikke er Guds væsen forstået som substans, mennesket deler med Gud. Snarere er det en *værensform*. *Wesen* er måden Gud er på, det er hans *værensform*, som man kan sige, er et *er*. Guds *værensform* er afgørende for Eckehart at fremskrive på det epistemologiske niveau. Med begreberne *wesen* og *Isticheit* fremsiger Eckehart performativt Gud som en levende proces. Når Gud er, er han bevægelse. *Wesen* og *Isticheit* betegner, *hvordan* Gud er. Gud er imidlertid fornuft, det vil sige, *hvad* Gud er, er fornuft. Gud er hos Eckehart fornuften i den dialektiske bevægelse. Gud er fornuft, der altid allerede er – det styrende princip. Men Gud som fornuft er også hele tiden på vej i den dialektiske erkendelse. Gud er i erkendelsen levende fornuft, han er ikke et væsen men *væsner*, er til og *er* (lebende wesende *istige Vernünfteit*). At Gud er fornuft og erkendelsesproces fremviser netop, at Eckeharts mystik er en spekulativ og intellektuel mystik. I passagen om Sønnens fødsel, *var* Ordet i sin oprindelse, kan man sige. Ordet, forstået som fornuften i erkendelsen, er nemlig altid allerede. Men Gud *føder* sin Søn uden ophør. Selv i den grammatiske tid bliver processen fremsagt hos Eckehart. I det omfang mennesket både erkender og realiserer sandheden, er det sandheden. Det betyder, at for så vidt mennesket i den dialektiske proces begriber sig selv som fornuft og også i erkendelsen realiserer denne fornuft ved at leve uden noget hvorfor, da er det sandheden. Gud er hos Eckehart fuldbyrdelsen af sin egen tanke.⁵⁵ Eller sagt på en anden måde, fuldender fornuften sig selv i Ordets fødsel.⁵⁶

Eckeharts prædikener er præget af en paradoksal, alogisk og associativ rytme. Eckehart bringer gennem antiteser, paradokser og kiasmer dialektisk selve *bevægelsen* til udtryk. Eckeharts mystik er en bevægelsens mystik,⁵⁷ og bevægelsen bliver performativt fremsagt på det sproglige og retoriske niveau. Erkendelsen er sproglig og sker *idet* Eckehart taler. Derfor er hans mystik også en erkendelse i bevægelse, der beskriver virkeligheden. Når Eckehart bruger *wesen* i sin verbalform og begrebet *erhed*, er det et spørgsmål om at fremsige en bestandig nutid, der

processuelt hele tiden er på vej. På denne måde *bliver* virkeligheden *til* gennem den performative fremsigelse, i den retoriske dybde og subversive leg med begreberne – det vil sige når Eckehart (ud)taler. På den anden side er virkeligheden altid allerede, nemlig Ordet der *var* – det vil sige altid allerede givet som fornuft. Den dialektiske bevægelse er hos Eckehart en virken – den er en (sproglig og fornuftig) begivenhed. *Væren* er ikke en betydet sidste instans og skal ikke forstås som substans. *Væren* er en begivenhed i nutid, ligesom erkendelsen er. Processen i den bestandige nutid sprænger, som allerede nævnt, repræsentationens Gud. For at tænke *væren* som *er*, beder han derfor gud om at blive befriet fra Gud.⁵⁸ Kun befriet fra repræsentationens Gud, kan mennesket være *virkeligt* og dialektisk begribe sig selv som fornuft. Den viden, i hvilken Gud kender sig selv, er også vores viden. En erkendelse, der ikke efterlader noget hvorfor.

Eckeharts tænkning hinsides himmel og helvede

I dialektikken mellem Guddom og manifestation sker erkendelsen processuelt. Fornuften kommer til sig selv i den dialektiske proces. Den adskiller sig fra Guddommen i Gud, Søn og menneske. Her begriber den sig selv som fornuft, og kommer tilbage til sig selv i gennembruddet, hvor den erkender sig selv som styrende princip. Denne dialektiske bevægelse giver den "fornuftsstruktur", som kendetegner virkeligheden hos Eckehart.

I erkendelsen bliver realiseringen af sandheden en selvrealisering eller selvvirkeliggørelse. Fornuften bliver det, den er. Guddommen er ikke en bagvedliggende instans hinsides verden. Guddommen er ren erkendelse, der realiserer sig selv eller virkeliggør sig selv som fornuft gennem Gud, Søn og menneske. På det ontologiske niveau er den årsag til verden. På det epistemologiske niveau *er* den verden som realiseret eller virkeliggjort fornuft. Realiseringen af sig selv som fornuft sker gennem Sønnens fødsel, hvor fornuften begriber sig selv som fornuft. Gud bliver Gud, når mennesket udtaler "Gud". Den dialektiske erkendelse sker i sproget. Uden at mennesket udtaler "Gud", det vil sige uden sproget eller begrebet, kan erkendelsen ikke ske. Bevægelsen tilbage til Gud-

dommen i gennembruddet betegner, at fornuften så at sige kommer tilbage til sig selv i erkendelsen af sig selv som styrende princip. Guddommen er en sig-selv-tænkende-erkendelse.⁵⁹ Og den dialektiske proces bliver en form for vedvarende udfoldning og indfoldning, en adskillelse sig fra – *ûzviezenden* – og en kommen tilbage til sig selv – *inneblibenden*.

Eckeharts metafysik er både teocentrisk, for så vidt, at Gud er Gud på det ontologiske niveau, og antropocentrisk for så vidt, at Gud og menneske er det samme på det epistemologiske niveau. Det er nemlig i mennesket, at Gud begriber sig selv som fornuft. Eckehart kommer i konflikt med den institutionaliserede religion på sin tid, blandt andet på grund af de paradoksale epistemologiske konsekvenser af hans metafysik. Hans udlægninger af teksten er kontroversielle, men i det 14. århundrede begrænses den teologiske pluralisme generelt, som ellers i et vist omfang prægede det 13. århundrede. Fordømmelsen af Eckehart, den franciskanske doktrin om fattigdom og en lang række af andre fordømmelser vidner om dette. Som moderne læser har man øje for, at Eckeharts udlægninger af teksten ikke blot måtte være en trussel mod dogmatikken men også mod hele det politiske, hierarkiske system, som kirken udgjorde. Derfor er det fristende at læse politiske implikationer ind i Eckeharts tænkning. Det er også legitimt for så vidt, som Eckeharts tænkning *de facto* bryder med et traditionelt hierarkisk system. Imidlertid findes der ingen eksplicitte politiske refleksioner hos ham. Eckehart beskæftigede sig med religionen, og kom ad den vej til også at agere politisk. Men nogen politisk tænkning var han ikke. Og det er da også hans metafysik og omfattende sproglige (ny)skabelser, der har vakt interesse i moderne tid.

Det var ikke blot den tyske idealisme, der fremhævede Eckeharts tænkning. Også både Heidegger og Derrida fremhæver Eckehart, trods deres opgør med henholdsvis værensglemslen og logocentrismen. Begge har de haft øje for, at erkendelsesprocessen hos Eckehart er en vedvarende åben diskurs, der afviser væren som substans og Gud som sidste instans hinsides verden. Eckehart er selvfølgelig ikke en moderne tænkning, men han åbner for moderne

tænkning og for moderne poetisk og litterært spil med begreberne. Derfor er Eckeharts prædikener også åbne over for både filosofiske, idéhistoriske, litterære, teologiske og spirituelle fortolkninger. Og det meste har han da også været udsat for. Der findes filosofiske læsninger, herunder både nyplatoniske og aristoteliske læsninger, som alle har deres berettigelse ud fra hans tænkning, der var inspireret af både de platoniske værker og Aristoteles. Der findes teologiske læsninger og spirituelle, der interesserer sig for et ahistorisk aspekt af mystikken. Da Eckeharts prædikener er både filosofiske og litterære, kan det undre, at der ikke findes mange egentlige litterære læsninger. Eckeharts poetiske og paradoksale stil er en udfordring for den sprogbevidste moderne litterat. Don Cupitt er en af dem, der fortjener ros for i 1990'erne at have bragt Eckehart ind på den litterære arena.⁶⁰ Cupitt forsøger at reaktualisere middelalderens mystikere gennem dekonstruktiv analyse. Desværre mimer Cupitt den amerikanske dekonstruktivisme i en sådan grad, at middelalderens mystikere bliver gjort til intenderede dekonstruktivister. Det er tankevækkende, at Cupitt, som sproglig bevidst læser, ikke ser, at Eckeharts spekulative mystik og metafysik netop bliver båret på et sprogligt niveau. Det er netop i Eckeharts spil med begreberne, i den retoriske dybde i hans prædikener, at hans mystik træder i karakter. Cupitt ønsker blindt, i bedste amerikanske dekonstruktive stil, at vriste middelalderens mystikere fra al snak om sandheden. Imidlertid skelner Cupitt ikke mellem den amerikanske dekonstruktivismes radikale afvisning af referenten og Derridas egen filosofisk reflekterede dekonstruktion, hvor sandheden kan forstås på flere niveauer – med både lille og stort begyndelsesbogstav. Nok har interessen for Eckehart som litterær mystiker således set dagens lys, men man savner stadig en gennemgribende litterær refleksion over den sprogskabende mystikers insisterende og subversive leg med begreberne.

Eckeharts mystik udfolder sig horisontalt for erkendelsen. Erkendelsens bevægelse kan ikke fryses fast i et traditionelt, vertikalt, hierarkisk system. Gud er nemlig hos Eckehart ikke sand, fordi han *repræsenterer* en øverste hinsides virkelighed. Men Gud

er som fornuft sand, fordi *virkeligheden* er fornuftig. Enheden hos Eckehart er en enhed i fornuften, som fuldendes gennem fødslen af Ordet i sjælen. Hos Eckehart erstatter erkendelsens verbaliserede bevægelse traditionens substantiverede Gud. Eckeharts sandhed er en de-substantiveret sandhed. Netop fordi Eckeharts mystik handler om bevægelse, må han spille med begreberne og blive ved med at bede: bede Gud om at blive befriet fra Gud. Denne bøn er nemlig en kontinuerlig bøn, der holder diskursen åben. Den dialektiske erkendelse er en kontinuerlig og åben bevægelse, der forløber med nødvendighed og derfor uden noget hvorfor. Og ligesom Eckehart ikke interesserer sig for den bogstavelige udlægning af skriftstederne, således interesserer han sig heller ikke for fortælleforløbet i Bibelen, men bryder som regel teksten op i fragmenter og tekstuelle krydsreferencer. Eckehart sprænger traditionens Gud og overgiver sig til Ordets dialektiske bevægelse, der forløber hinsides himmel og helvede. Eckehart lukker Bogen og åbner teksten.⁶⁷

Noter

1. Martin Heidegger: *Gelassenheit*. Verlag Günther Neske Pfullingen, 1959.
2. Steinar Imsen: *Europa 1300-1550*, p. 102-124. Universitetsforlaget Oslo, 2000.
3. Bernard McGinn: "Meister Eckhart: An Introduction" p. 242 in *An Introduction to The Medieval Mystics of Europe*. New York Press, 1984.
4. Se blandt andet Frank Tobin: *Meister Eckhart: Thought and Language*, p. 10. University of Pennsylvania Press, 1986. Dr. Otto Karrer og Dr. Herma Piesch: *Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift*, Verlag Kurt Stenger, 1927, "Rechtfertigungsschrift" in *Meister Eckhart*, by Raymond B. Blakney. Harper-Perennial, 1941. Det såkaldte *Rechtfertigungsschrift*, som er fra Eckeharts egen hånd, bliver først opdaget i 1880 og får stor betydning for vurderingen af de tyske prædikeneres autenticitet. Se blandt andet Till Beckmann: *Daten und Anmerkungen zur Biographie Meister Eckharts und zum Verlauf des gegen ihn angestregten Inquisitionsprozesses*. Rita G. Fischer Verlag, 1978.
5. Jf. Bernard McGinn: "Meister Eckhart: An Introduction" in *An Introduction to The Medieval Mystics of Europe*. State University of New York Press, 1984.
6. Op.cit.
7. Den pavelige bulle er også blevet overleveret og kan læses i en tysk oversættelse af Josef Quint i *Meister Eckehart – Deutsche Predigten und Traktate*. Carl Hanser Verlag, 3. Auflage 1969.
8. Se blandt andet Rudolf Otto: *West-östliche Mystik*. Leopold Klotz Verlag, 1926.
9. Josef Quint har, ud over den videnskabelige udgivelse, også udgivet en omfattende samling af Eckeharts tyske prædikener og traktater oversat til moderne højtysk. Her er det tekstkritiske noteapparat reduceret og udgivelsen henvender sig derfor til et bredere publikum: *Meister Eckehart – Deutsche Predigten und Traktate*. Carl Hanser Verlag, 3. Auflage 1969.
10. Meister Eckehart er også oversat til skandinaviske sprog. Den danske Aage Marcus har bidraget med følgende udgivelser: *Kristelig mystik*, Nordisk Forlag, 1973. *Mystik og Mystikere*, Nordisk Forlag, 1962 og *Meister Eckehart – Prædikener og Traktater*, Sankt Ansgars Forlag, 1983. Også Knud Andersen har udgivet et mindre udvalg af oversættelser: *Mester Eckehart – Guds Rige er nær*, Steen Hasselbalchs Forlag, 1959. Imidlertid skal Bertil Brismans omfattende oversættelser til svensk fremhæves. Han har udgivet to bind, som er oversættelser af et udvalg af Eckeharts tyske prædikener og traktater, som følger Josef Quints tekstkritiske arbejde og som derfor ligger meget tæt på de originale håndskrifter: *Predikningar I og II*. Artos, 1984 (nyt oplag) og 1987. Herudover findes selvfølgelig også engelske oversættelser, hvoraf de to mest brugte er: James Clark og John Skinners *Treatises and Sermons of Meister Eckhart*. Octagon Books, 1983 og Raymond Blakneys *Meister Eckhart. A modern translation*. Harper & Row, 1941. Det skal siges, at sidstnævnte forholder sig meget frit til det middelaldertyske forlæg og tenderer derfor mod en kraftig (nyplatonisk) fortolkning af Eckeharts tekster. Herudover findes der også et repræsentativt udvalg i Edmund Colledge og Bernard McGinns *Meister Eckhart – the Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*. SPCK, 1981.
11. Alf Hårdelin: *Munkarnas och mystikernas medeltid*, p. 62. Artos, 1996.
12. Op.cit. p. 73.
13. Alf Hårdelin: "Från "bibelutläggande homilie" til "tematisk predikan." En filologisk-litterär studie" in *Predikohistoriska perspektiv*. Skeab Förlag, 1982.
14. Alf, Hårdelin: *Munkarnas och mystikernas medeltid*, p. 70. Artos 1996.
15. Oversættelse Katja Brøgger Jensen (KBJ). "Predigt 26" in *Die deutschen Werke*, zweiter Band, p. 32-33 (når der efterfølgende henvises til dette værk vil først nummeret på prædikenen anføres, dernæst nummeret på bindet, og endelig sidetallet (eksempelvis: "Predigt 26" DW 2, p. 32-33)), herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. Kohlhammer Verlag, 1971: "Ich hân etwenne gesprochen driu wörtelîn, diu nemet vür driu bæsiu muscât und trinket dar nâch."
16. Værket findes i dansk oversættelse ved Jørgen Pedersen: *Visdommens Veje – Fire skrifter af Bonaventura, 1 – Åndens vej til Gud*, Museum Tusulanums Forlag, 1992.

17. Op.cit. p. 239.
18. Eksempelvis fastholder både McGinn og Tobin, trods flere sprogfilosofiske overvejelser, denne opfattelse.
19. "Predigt 6" DW 1, p. 109-110.
20. Eckehart bruger wesen i verbalformen og ikke som substantiv. Wesen som verbalform er vanskelig at oversætte og bliver derfor oversat til både "væsen" og "væren til". Wesen i sin verbalform er en aktiv form, der har afinitet til Eckeharts begreb om erhed.
21. Alle tyske begreber, der anføres, er i overensstemmelse med Eckeharts prædikener og er derfor på middelalderhøjtsk.
22. Numrene henviser til det nummer, prædikenen har i Quints tekstkritiske udgivelse *Die deutschen Werke*.
23. "Predigt 49" DW 2, p. 434-435.
24. "Predigt 76" DW 3, p. 310.
25. "Predigt 37" DW 2, p. 211 og 219.
26. "Predigt 9" DW 1, p. 150.
27. "Predigt 15" DW 1, p. 253.
28. Se John Caputo: "Fundamental themes in Meister Eckhart's mysticism" in *The Thomist*, vol. 42, 1978.
29. Jf. Bernard McGinn: "Meister Eckhart: An Introduction" in *An Introduction to The Medieval Mystics of Europe*. New York Press, 1984.
30. Oversættelse KBJ. "Predigt 52" DW 2, p. 492.
31. Oversættelse KBJ. Ibid.
32. Oversættelse KBJ. "Predigt 52" DW 2, p. 491.
33. Se eksempelvis prædiken 14, 235 og prædiken 15, 252-253 i DW 1.
34. Meister Eckehart: *Von Abgescheidenheit*, Traktat 3, DW 5, p. 427.
35. "Predigt 26" in Josef Quint: *Meister Eckehart - Deutsche Predigten und Traktate*. Carl Hanser Verlag, 3. Auflage 1969.
36. Oversættelse KBJ. Op.cit. p. 272-273.
37. Josef Quint: "Mystik und Sprache" in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, vol. 27, 1953. Quint betegner Eckehart som en af de største sprogskabere af det tyske sprog overhovedet. Gennem filologisk og filosofisk analyse viser Quint, hvorledes mange ord og grammatiske konstruktioner på moderne højtysk stammer fra og første gang ses i Eckeharts tyske prædikener.
38. Frank Tobin: "Mysticism and Meister Eckhart" in *Mystics Quarterly*, vol. 10, 1984.
39. Op.cit.
40. "Predigt 24" DW 1, p. 415.
41. Frank Tobin: "Mysticism and Meister Eckhart" in *Mystics Quarterly*, vol. 10, 1984.
42. *Von Abgescheidenheit* DW 5, p. 423.
43. Op.cit. p. 405.
44. "Predigt 53" DW 2, p. 528.
45. "Predigt 76" DW 3, p. 322.
46. Oversættelse KBJ. "Predigt 52" DW 2, p. 504-505.
47. Se Frank Tobin: "The Mystic as Poet" in *Studia Mystica*, vol. 2, 1979.
48. Se Bernard McGinn: "Meister Eckhart - An Introduction" p. 251 in *An Introduction to The Medieval Mystics of Europe*. New York Press, 1984.
49. Oversættelse KBJ. "Predigt 52" DW 2, p. 502.
50. Se blandt andet Reiner Schürmann: "Neoplatonic Henoology as an Overcoming of Metaphysics" in *Research in Phenomenology*, vol. 13, 1983.
51. Oversættelse KBJ. "Predigt 52" DW 2, p. 502-504.
52. Oversættelse KBJ. "Predigt 41" DW 2, p. 289.
53. Oversættelse KBJ. "Predigt 6" DW 1, p. 106.
54. "Predigt 12" DW 1, p. 197.
55. Se Arne Holst-Larsen: *Analogi og enhed hos Mester Eckehart* p. 114, Arken-tryk, 1991.
56. Se Josef Quint: "Mystik und Sprache" in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, vol. 27, 1953.
57. Se Bernard McGinn: *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, Crossroad, 2001.
58. Se Reiner Schürmann: *Meister Eckhart - Mystic and Philosopher* p. 213, Indiana University Press, 1978.
59. Se Josef Quint "Mystik und Sprache": in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, vol. 27, 1953.
60. Don Cupitt: *Mysticism After Modernity*, Blackwell 1998.
61. Øvrig litteratur til Meister Eckehart: Bernard McGinn: "Meister Eckharts Condemnation reconsidered" in *The Thomist*, vol. 44, 1980 / Bernard McGinn: "The God beyond God" in *Journal of Religion*, vol. 61, 1981. Benno Schmoltdt: *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckeharts*. Quelle & Meyer, 1954 / Ernst von Bracken: *Meister Eckhart: Legende und Wirklichkeit*. Verlag Anton Hain, 1972 / Shizuteru Ueda: *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit*, Gütersloher Verlagshaus, 1965 / Kurt Ruh: *Meister Eckhart - Teologe, prediger, Mystiker*, Verlag C.H.Beck, 1985 / Joseph Bach: *Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation*, Wilhelm Braumüller, 1864. H. Ludin Jansen: *Mester Eckehart - Religionens Stormenn*, Gyldendal Norsk Forlag, 1949. Frederick C. Copleston: *A History of Medieval Philosophy*, University of Notre Dame Press, 1972 (Copleston rubricerer Eckehart under "spekulativ mystik," hvilket er mere adækvat end Gisons rubricering under "neoplatonister") / Etienne Gilson: *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, 1955.