

Literarische Berichte und Anzeigen

Eckhartiana VI.

Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart.

Von Ernst Benz,

Marburg (Lahn), Bismarckstr. 22,

In einem immer stärkeren Grade erscheint Meister Eckhart als der große Anreger der religiösen und weltanschaulichen Besinnung unserer Zeit. Im Zusammenhang mit dieser fortschreitenden Wichtigkeit seiner Gestalt hat sich auch die F o r s c h u n g mit der Erschließung seiner lange Zeit vergessenen, vernachlässigten und zum Teil schwer zugänglichen Werke und mit der wissenschaftlichen Erhellung seines Denkens und seiner Frömmigkeit beschäftigt. Der vorliegende Bericht über die Eckhartforschung der letzten Jahre ist also von selbst auf eine doppelte Aufgabe gewiesen: einmal auf eine Darstellung der nunmehr im Erscheinen begriffenen G e s a m t a u s g a b e der deutschen und lateinischen Werke des Meisters, zweitens auf die Arbeiten, die sich auf Grund w i s s e n s c h a f t l i c h e r Q u e l l e n s t u d i e n mit der Erforschung von Gestalt und Lehre Meister Eckharts befassen. Dagegen sollen hier n i c h t die zahlreichen Werke, Schriften und Aufsätze behandelt werden, in denen es sich um eine w e l t a n s c h a u l i c h e Deutung des Meisters und seine Inanspruchnahme für die eine oder andere religiöse und weltanschauliche Gruppe der Gegenwart handelt.

I. Die Ausgabe.

Es ist das Verdienst von E r i c h S e e b e r g - Berlin, die D e u t s c h e F o r s c h u n g s g e m e i n s c h a f t für die Durchführung der zur Ehrenpflicht der deutschen Wissenschaft gewordenen G e s a m t a u s g a b e der deutschen und lateinischen Schriften Meister Eckharts gewonnen und die Arbeitsgemeinschaft der Herausgeber des Gesamtwerkes in ihrer heutigen Zusammensetzung gebildet zu haben. Diese Arbeitsgemeinschaft (Meister-Eckhart-Kommission) vereinigt unter seinem Vorsitz eine Reihe von evangelischen und katholischen Germanisten und Kirchenhistorikern, deren Zusammensetzung die Gewähr für eine wissenschaftlich einwandfreie Bewältigung der bei der Erforschung Eckharts in Anwendung kommenden Forschungsgebiete und -methoden bildet und die in einer vorbildlichen Gemeinschaftsarbeit das mühsame Werk der kritischen Sichtung der handschriftlichen Überlieferung sowie der Erläuterung und Übersetzung seines Werkes vornehmen. Die Zusammenarbeit kommt nicht nur in einer gegenseitigen Unterstützung in schwierigen Fragen der Textherstellung, der Kommentierung und Übersetzung zum Ausdruck — wobei naturgemäß den beiden verantwortlichen Leitern der Herausgabe der deutschen Texte (Prof. J o s e f Q u i n t) und der lateinischen Texte (Prof. J o s e p h K o c h) ein besonders großer Arbeitsteil zufällt,

Benz, Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart 567

sondern findet ihren Ausdruck vor allem in der gleichartigen Anlage und Durchführung der Einzeleditionen. So liegt den Ausgaben sämtlicher Mitarbeiter eine bis in die kleinsten Einzelheiten festgelegte Gleichheit der lateinischen Orthographie, der Druckweise, der Zitierweise, der Textenteilung und der Art der Kommentierung zugrunde. Auch die Übersetzung, die ja jeweils eine individuelle Leistung des Einzelherausgebers darstellt, ist durch eine Angleichung wenigstens in der Übertragung der wichtigeren Begriffe gekennzeichnet. Grundsätzlich ist jede Einzelausgabe der verschiedenen Werke Meister Eckharts so aufgebaut, daß zunächst der unter Anwendung aller

philologischen Sorgfalt ermittelte Text gedruckt wird, dann in einem ersten Apparat die im Text vorkommenden Bibelzitate notiert werden, während in einem zweiten Apparat die textkritischen Bemerkungen enthalten sind. Bei den in der Cusaner Handschrift überlieferten lateinischen Werken sind in diesem zweiten Apparat auch die Randbemerkungen des Nicolaus von Kues vermerkt. Der dritte Apparat stellt insofern eine besondere wissenschaftliche Leistung dar, als in ihm nicht nur die zahlreichen und von Eckhart meist ungenau oder gar nicht gekennzeichneten Zitate aus den Kirchenvätern oder aus den philosophischen „Autoritäten“ nachgewiesen werden, sondern auch eine Menge von Parallelen aus den übrigen deutschen und lateinischen Schriften Eckharts angeführt werden, wodurch die Auslegung des Meisters eine außerordentliche Bereicherung erfährt. Außerdem sind in sorgfältigsten Einzeluntersuchungen zu den Hauptgedanken und -begriffen des Meisters auch die Parallelen zu Kirchenlehrern vor Eckhart oder zu dem Schülerkreis des Meisters aufgezeigt. Auf den dritten Apparat folgt dann die deutsche Übersetzung. Gerade diese Kommentierung ist ohne die ständige Zusammenarbeit der einzelnen Mitglieder unmöglich. Sie wurde überhaupt erst durchführbar nach Katalogisierung sämtlicher in den Eckhart-Texten vorkommender Zitate aus fremden Autoren. Da sich Eckhart in seinen Zitaten häufig wiederholt und dasselbe Zitat an einer Stelle genauer, an einer andern weniger genau angibt, so war es möglich, durch genaueste Durchprüfung des gesamten Materials und sorgfältigste Vergleichung der patristischen Literatur, die Meister Eckhart bei der Abfassung seiner Schriften vorlag, auch die entlegensten und flüchtigsten Anspielungen auf ihre Quellen zurückzuführen. Von größter Bedeutung ist dabei für die lateinische Ausgabe das von Prof. J o s e p h K o c h zusammengestellte W ö r t e r b u c h, das nicht nur bei der Ermittlung der Zitate, sondern auch bei der Textherstellung ein unentbehrliches Hilfsmittel ist.

Die philologisch schwierigste Arbeit ist ohne Zweifel die A u s g a b e d e r d e u t s c h e n S c h r i f t e n, vor allem der deutschen Predigten, die Prof. J o s e f Q u i n t unter Mithilfe von Prof. S p a m e r und Prof. P a h n c k e ausarbeitet. Die völlig unkontrollierte und willkürliche Art der Aufzeichnung der Predigten, ihre Umsetzung in die verschiedenen Mundarten, die anonyme Form ihrer Überlieferung, die verhängnisvolle Auswirkung, der Verurteilung des Meisters durch die Kirche, nicht zuletzt auch die fast unentwirrbare Verquickung von echten Eckhart-Texten mit deutschsprachigen Predigttexten der Eckhart-Schule haben hier einen Tatbestand, der Überlieferung geschaffen, dem man nur mit einer Art philologischer Kriminalistik beikommen kann. Auf Grund der von ihm bereits in seinem textkritischen Werk über die deutschen Predigten Meister Eckharts vorgelegten Untersuchungen und auf Grund sich immer noch ergänzender Handschriftenfunde hat Q u i n t bisher z w e i Lieferungen von deut-

568 Literarische Berichte und Anzeigen

schen Predigten Eckharts vorgelegt, die auf Grund der Rechtfertigungsschrift als echt bezeugt sind, und in denen der beigegebene kritische Apparat, der häufig genug den Text an Umfang überflügelt, eine Vorstellung von den ungeahnten Schwierigkeiten der Textherstellung und von der Fülle der hierfür aufgewendeten philologischen Forschungsarbeit vermittelt.

Aber auch die Ausgabe d e r l a t e i n i s c h e n T e x t e entbehrt nicht ihrer besonderen Komplikationen und Überraschungen, Zwar ist hier die Zahl der erhaltenen und ermittelten Handschriften erheblich geringer, aber bereits der erste, von Dozent K o n r a d W e i ß - Berlin herausgegebene Band zeigt die Tücken und Schwierigkeiten, mit denen hier der Forscher zu rechnen hat. Die im ersten Band zur Veröffentlichung gelangenden Vorreden zum opus tripartitum, die Genesis- und Exodusauslegung des Meisters sind in drei Handschriften E (Erfurt), T (Trier) und C (Cues) überliefert. Der Text dieser Werke in E ist von den übrigen so verschieden, daß ein Sonderabdruck erforderlich ist. Dieser wird von K o n r a d W e i ß in der ersten Lieferung des ersten Bandes vorgelegt, und zwar in möglichst getreuer Wiedergabe des handschriftlichen Befundes unter genauer Charakteristik der einzelnen Korrekturen, Einschübe, Ergänzungen und Umstellungen. Darauf folgt von der z w e i t e n, bereits erschienenen Lieferung an die eigentliche Ausgabe auf der Textgrundlage der Handschriften C und T in der üblichen, oben genannten

Methode. Bei den beiden Textformen handelt es sich um zwei verschiedene Redaktionen, die auf Eckhart selbst zurückgehen. E bietet die frühere, CT die spätere Redaktion. Dabei ist das Wort Redaktion zu grob, um das wahre Verhältnis der beiden Textformen zueinander zu kennzeichnen. Die Handschrift E allein schon spiegelt ein allmähliches Anwachsen der zunächst kurzen ersten Genesisauslegung wieder. In den Handschriften C und T ist dann für unsere heutige Erkenntnis der Abschluß von Eckharts Arbeit an den genannten Werken gegeben, der allerdings durch einen späteren Rezensenten z. T. eine Neuordnung einzelner Stücke und einige stilistische Veränderungen erfahren hat ¹⁾.

Von dem z w e i t e n Band, der den von K o n r a d W e i ß edierten Exoduskommentar Eckharts sowie die Predigten und Lektionen zum Ecclesiasticus und den Sapientiakommentar — beides herausgegeben von J o s e p h K o c h — bringt, sind Lieferungen erst in Vorbereitung. Vom d r i t t e n Band, der den von Prof. K a r l C h r i s t - Berlin neugefundenen Text des Johanneskommentars bietet, sind z w e i gemeinsam von dem Entdecker dieser Handschrift und von J o s e p h K o c h herausgegebene Lieferungen erschienen, weitere befinden sich im Druck. Vom v i e r t e n Band, der die lateinischen Predigten enthält und von E r n s t B e n z - Marburg (Lahn) herausgegeben wird, ist e i n e Lieferung erschienen, z w e i weitere befinden sich im Druck. Der Text ist hier nur in einer Handschrift erhalten. Trotzdem hat die Ausgabe mit ungewöhnlichen Editionsschwierigkeiten zu tun, insofern als der Text nicht nur sehr schlecht lesbar, sondern auch teilweise stark verstümmelt und entstellt ist und dadurch besonders hohe Anforderungen an die philologische Kritik gestellt werden. Auch inhaltlich ist hier vieles schwierig, da die Predigten formal sehr verschieden sind und von kurzen stichwortartigen Notizen von Predigtentwürfen bis zu wörtlich ausgearbeiteten Predigtexegesen

Benz, Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart 569

im Stile der Bibelkommentare alle möglichen Übergangsformen aufweisen. Eine mühsame Arbeit ist auch die Vergleichung mit den deutschen Predigten, die dadurch erschwert wird, daß sich kaum eine lateinische Predigt findet, die sich in Aufbau und Gedankenentwicklung mit einer deutschen Predigt deckt. Vom f ü n f t e n Band sind z w e i Lieferungen erschienen, welche die Collatio in libros Sententiarum in der Ausgabe von J o s e p h K o c h, die allmählich berühmt und berüchtigt werdenden Quaestiones Parisienses in der Ausgabe von Prof. B e r n h a r d G e y e r - Bonn, den Sermo die b. Augustini Parisius habitus von demselben Herausgeber, und die Auslegung des Vaterunser von E r i c h S e e b e r g enthalten. Die weiteren in Vorbereitung begriffenen Lieferungen dieses Bandes werden die lateinischen Eckhart-Fragmente, sowie Akten und Berichte über das Leben des Meisters und schließlich die verschiedenen Akten des Inquisitionsprozesses gegen Meister Eckhart bringen. Der sechste Band wird das unentbehrlichste und wertvollste Hilfsmittel enthalten, das den zukünftigen Eckhartforschern zur Verfügung stehen wird: einen Index der Bibelzitate Eckharts, einen Index der von ihm benutzten Kirchenväter und philosophischen Autoritäten, einen Sachindex und ein lateinisch-mittelhochdeutsches Wörterbuch der philosophischen und theologischen Begriffe. Diese Indices liegen zum größten Teil bereits handschriftlich den verschiedenen Mitarbeitern der Ausgabe als Handwerkszeug für ihre Editionsarbeit vor, können aber aus editionstechnischen Gründen erst nach Veröffentlichung aller Texte publiziert werden.

Die bereits erschienenen Lieferungen und die in ihnen repräsentierte Forschungsleistung sind die beste Empfehlung der Ausgabe: Es ist eine Bestätigung der Gültigkeit des L e i s t u n g s p r i n z i p s, daß die mit vielem Lärm und mit orientalischem Feuerwerk inszenierte Gegenausgabe von Dr. Klubansky inzwischen nach zwei schmalen überstürzten Lieferungen eingeschlafen ist. Für den Vorsitzenden der Eckhart-Kommission war allerdings das In-Gang-halten der Arbeit angesichts der verständnislosen und unsachlichen Angriffe gegenüber der von der Deutschen Forschungsgemeinschaft getragenen Eckhart-Ausgabe keine geringe Nervenprobe und

1) Vgl. hierzu die Arbeit von Ernst Reffke über die Entwicklung Meister Eckharts, die unten S. 390 f. Nr. 11 besprochen wird.

Arbeitsleistung, um so mehr, als ein Teil der Gegner nicht in der Lage war, an den vorliegenden Texten der Ausgabe selbst sachlich etwas auszusetzen und sie ihre Angriffe aller Art daher gegen die Person des Vorsitzenden richteten. E r i c h S e e b e r g sah sich durch diese unsachliche Kritik genötigt, in einer scharfen Form zu diesen Angriffen Stellung zu nehmen, und zwar ungefähr gleichzeitig in einer wissenschaftlich-kritischen Form in seinem Aufsatz Eckhartiana I—III in dieser Zeitschrift und in einem etwas heftiger zupackenden Aufsatz in den Nationalsozialistischen Monatsheften Folge 87 Heft 5/37, in dem er die trüben Hintergründe dieser Angriffe aufgedeckt hat. Nachdem nunmehr die Herausgabe sämtlicher Bände in vollem Gange ist und der Abschluß der Gesamtedition auf Grund der bereits für die restlichen Lieferungen vorliegenden Vorarbeiten gesichert ist, wird es der schönste Dank für die unermüdliche Sorge Erich Seebergs um die Beförderung und Beschleunigung der Gemeinschaftsarbeit in der Eckhartkommission und zugleich das wirksamste und kräftigste Argument ihrer Rechtfertigung sein, in zwei bis drei Jahren den dankbaren und den undankbaren Kritikern die fertige Gesamtausgabe des Meisters überreichen zu können.

570 Literarische Berichte und Anzeigen

II. Die Forschung.

1.

Wenn im Folgenden die wissenschaftliche Erforschung der Frömmigkeit und Lehre Meister Eckharts kurz beschrieben werden soll, wie sie in den letzten Jahren der Öffentlichkeit vorgelegt wurde, so ist es eine Ehrenpflicht, zuerst des Forschers zu gedenken, der Zeit seines Lebens immer wieder seine religiöse Anschauung an Meister Eckhart geformt und eine Reihe grundlegender Gedanken zu seinem Verständnis in den verschiedenen Hauptschriften seines großen Lebenswerkes ausgesprochen hat, R u d o l f O t t o. In seinen Schriften ist eine Gesamtauffassung Meister Eckharts angedeutet, die heute um so beachtenswerter ist, als sie einem dem Gegenstand angemessenen religiösen Denken entsprungen und auf Grund einer tiefen Einsicht in die heutige religiöse Lage entworfen ist.

Schon in seinen „Aufsätzen das Numinose betreffend“, vor allem in dem Aufsatz über „mystische und gläubige Frömmigkeit“ hat Rudolf Otto seine Deutung Meister Eckharts skizziert. Der Grundgedanke dieses Aufsatzes, „daß jede noch so erhabene mystische Theologie dort, wo sie echt ist, ihre Wurzel in einer schlichten Gläubigkeit hat“, wird darin an der Gestalt Meister Eckharts erwiesen²⁾.

Gerade für den Mystiker Eckhart gilt nach Rudolf Otto, daß man nicht mit ihm als Mystiker anfangen darf, sondern zunächst allgemein verstehen muß, was er als schlicht Frommer und Gläubiger war. Als schlichten Grundsinn Eckharts findet Rudolf Otto den Gedanken, daß ein Mensch Gott habe mit allen Kräften des Herzens und des Gemütes. Dieses Gott-haben ist für Eckhart noch wesentlich caritas-Liebe. Aber es ist wunderbar, wie bei ihm in der Liebe schon der Ton von aller affektiven Erregtheit oder gar liebesselliger Berauschtigkeit auf das Moment des Vertrauens, der Zuversicht, Sicherheit und Gewißheit Gottes herübrückt. Damit erscheint für Rudolf Otto die Frömmigkeit Meister Eckharts ganz in der Linie Luthers; gerade bei der Frage nach den schlichten Grundmotiven Eckharts ist es auffällig, wie diese Züge schon deutlich in der Vorbereitung Lutherischer Frömmigkeit liegen. Von den Worten, die Eckhart über die Gottesgewißheit spricht, schreibt Otto, daß sie wenig verändert in Luthers Postille stehen könnten. Ebenso nennt er Eckharts Worte über Gottes unendliche Treue, seine Wahrhaftigkeit „fast lutherische Worte“. „Luthers Kardinaltugenden, das Gott-über-alle-Dinge-Fürchten, Lieben, Vertrauen, sind auch die Eckharts: völlige Demut, völlige Liebe, völliges Vertrauen mit völligem Lassen seiner selbst in Gott und in seinen Willen.“

2) Vgl. zu den folgenden Ausführungen auch meinen Aufsatz: Rudolf Ottos Bedeutung für die Kirchengeschichtsschreibung, Zeitschrift für Kirchengeschichte Heft II Jg. 1937.

Hinter dieser Deutung steht eine ganz neue Wertung der Mystik überhaupt, die am deutlichsten in dem folgenden Satz zum Ausdruck kommt, der ein ganzes Programm einer neuen Eckhart-Interpretation enthält: „Wahrlich, wenn Mystik Dämmern ist in Empfindungszuständen und Seelenwonnen, in bräutlichem Gekose und in Tränenseligkeit, in Mysterienkult und andächtiger Gefühllichkeit, in Sakramenten und Sakristei-Duft, in Selbstsuggestion und in Exerzitien, in Selbststeigerung und methodischem Training, in Yoga und in Narkose, dann ist niemand der Mystik ferner gewesen als ihr größter Meister. Bei ihm erblüht jenseits von allen bona opera und merita, von aller Sakramentsmagie und eingegossenen Gnadenkräften ein Leben im und aus

Benz, Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart 571

dem praesens numen in demütigem Sicherschließen gegen seine Wirkungen durch treues Gedenken, das doch vielmehr ein Gesuchtwerden als ein Suchen, ein Erkenntwerden als ein Erkennen, ein Ergriffensein als ein Eingreifen ist. In der fides Luthers vollendet sich, was Eckhart mit dem Gegensatz des Erkennens gegen die Erregungen der caritas meint.“

Diese Eckhartinterpretation wird in einem weiteren Hauptwerk Rudolf Ottos, dem Buch über „Westöstliche Mystik“, fortgeführt. Otto spricht darin in einem ersten Teil über die auffallende Verwandtschaft der Mystik Eckharts und des indischen Mystikers Sankara und zeigt die merkwürdige Übereinstimmung der beiden Denker in ihrer Seinsmetaphysik und in ihrer Einheits-Spekulation. Er charakterisiert das Wesen dieser Metaphysik als Heilslehre, wobei besonders die Ausführungen über den numinosen Charakter des Eckhartschen Seinsbegriffs beachtenswert sind. Das Sein kann sich zwar innerhalb der Metaphysik als Noch-rationales darstellen, ist aber als letzte religiöse Wirklichkeit ein Übrationales, ein überschwenglich Heilvolles und das Heil selbst. Der Weg zum Heil aber ist die Erkenntnis. Wieder führt hierbei die Untersuchung auf die innigen Berührungen Eckharts mit Luther. Otto zeigt, wie der Weg der Erkenntnis bei Eckhart mit der alten Methodik der via mystica nichts zu tun hat, ja ihrem Grundgedanken widerspricht. „Denn die Werke der via purgativa können ja nach seiner Annahme überhaupt erst getan werden, wenn das Ewige gefunden ist und erreicht ist. Vorher sind sie tot, wirken nichts und führen gerade in die Kreatur, nicht zu Gott.“

Auf diesem Hintergrund der eigentümlichen Gemeinsamkeiten der östlichen und westlichen Mystik werden im zweiten Teil die charakteristischen Unterschiede der beiden Denker herausgearbeitet. Vor allem in diesem zweiten Teil zeichnet Rudolf Otto sein neues Eckhart-Bild. Eckhart erscheint hier als der „gotische Mensch schlechthin, durchwogt und durchblutet von dem Drange eines mit ihm gleichzeitig aufbrechenden, ungeheuren neuen Lebensschwunges und Gottgefühls, das in der Gotik sich ausbreitet, in Luthers de servo arbitrio machtvoll brandet, in Bähns Frauenkirche und Bachs Orgeltokkaten seine letzten Wellen schlägt“. Die Eckhart-Kapitel dieses zweiten Teiles sind von der leidenschaftlichen Absicht durchglüht, die landläufigen dogmatischen Vorwürfe, die von seiten der protestantischen Schultheologie gegen die Mystik vorgebracht werden³⁾, dadurch zu entkräften, daß er die Dynamik dieses Frömmigkeitslebens enthüllt, welche die üblichen Vorwürfe, „daß in der Mystik das volle, saftreiche, individuelle Leben der eigentlichen Religion, des personalen Glaubens, Liebens, Trauens, Fürchtens, des reich bewegten Gemüts- und Gewissenslebens, zuletzt untergehe in bloßen grauen Abstraktionen, Entleerungen und leeren Identifikationen leer gewordener schemenhafter Wesenheiten“, schon durch die Tatsache ihrer Existenz und durch die Kraft ihrer Vitalität widerlegt.

Was die Einzelprobleme der Eckhartschen Theologie betrifft, so hat Rudolf Otto vor allem deutlich gemacht, daß Eckharts Gottesbegriff durchaus dynamisch ist. Die ewige Ruhe seiner Gottheit ist sowohl Prinzip wie auch Abschluß einer ungeheuren inneren Bewegung

572 Literarische Berichte und Anzeigen

3) Neuestens wieder von Heinrich Bornkamm in seiner Schrift: Eckhart und Luther, Stuttgart 1936. B. greift im wesentlichen auf die von Karl Holl gegen die Mystik vorgebrachten Einwendungen zurück, die seinerzeit Rudolf Otto zu seinem Eintreten für die Mystik ermunterten.

in sich flutenden Lebens, ein lebendiger Prozeß, Tätigkeit, machtvolles Sichselbstsetzen, Aus- und Eingebären in der Schöpferkraft und Freiheit erhabener Wunderakte. Auch das „Sein“ erhält seine Note von dieser Dynamik her — es ist Leben. Die Versuche, diesen Dynamismus mit dem nichtssagenden Schlagwort Pantheismus abzutun, widerlegt Rudolf Otto mit einem Wort, das eine ganz neue „biblische Theologie“ eröffnet: „Alles, was dem Esse Eckharts charakteristisch ist, ist schon der biblischen ζωή charakteristisch: der Doppelsinn, der Heilssinn, die Identität, die participatio realis, die ‚Mystik‘ und die vermeintliche Gefahr des ‚Pantheismus‘, die Gefahr der Vermengung des Schöpfers mit dem Geschöpf.“ „Wenn Eckhart eine reale Anteilhabe am Esse selber lehrt, so folgt er nur der Lehre des Petrus Lombardus und des Paulus, nach denen das ‚neugeschenkte Leben‘ aus dem Geiste nichts anderes ist als eben der Gottgeist selber.“ Durch das Teilhaben an diesem Leben und Sein wird der Mensch erst wesenhaft und damit wirklich.

Hier liegt für Rudolf Otto auch der Schlüssel zum Verständnis der Eckhartschen Spekulationen über das Eine und das Viele. Das Eine und das Viele stehen nach Eckhart im Verhältnis lebendigster Polarität. Eben dasselbe, das die ewig ruhende Gottheit selber ist, ist auch das aus sich rollende Rad, ist Stillstand und Fluß, Ruhe und rastlose Wirksamkeit zugleich, in dem es den Reichtum seines eigenen inneren Lebens hat und bewährt. Die Schöpfung ist keine Störung der ewigen Einheit, sondern ihre Erfüllung, denn erst im Sein der Kreatur kommt Gott zu seinem eigenen Zweck und Ziel.

Ein weiteres Kapitel über „Eckhart als Gotiker“ enthält die Beschreibung der „numinosen Hochgefühle,, von denen dieses erhabene Denken getragen ist. „Diese Hochgefühle des homo nobilis sind es, welche die einzigartige Leistung Eckharts befördert haben, alte, abgegriffene Schulformeln zurückzuführen zu ihrem ursprünglich glutvollen Sinne und sie aufleben zu lassen in ihren mystischen Urfarben.“ Zwar redet auch Thomas von dem idealen, vollkommenen Menschen, von Urtypus des Erlösten. Bei Eckhart aber spricht sich dieses Bild des Menschen nicht in der spekulierenden Beschreibung eines fremden Urbildes, sondern in dem Hochgefühl des eigenen Ich aus.

Der innige Zusammenhang seines mystischen und theologischen Denkens macht auch die mystischen Elemente der Eckhartschen Rechtfertigungslehre verständlich. „Hier setzt die Linie an, die Eckhart mit Luther verbindet. Denn was Luther die Gerechtigkeit nennt, die aus Glauben kommt, das ist eben auch die Gerechtigkeit, die aller Kreatur, allem Fleische, allem ‚natürlichen Wesen‘ ganz unerreichlich, Gottes eigene Gerechtigkeit ist und nur aus ihm selber fließen kann.“ Unter Hinweis auf die Lutherworte des Römerbriefkommentares: esse est iustitia, schreibt dann Rudolf Otto: „Das heißt nichts anderes, als daß die Kategorien der Seinslehre für Luther hier einfach zu Dubletten der Justifikationslehre werden. Das ist aber nicht erst eine Erfindung Luthers, sondern das war alt, war schon zur Zeit Eckharts, dessen ganzes Arbeiten mit den Kategorien der Seinslehre, die uns so befremdlich sind, in seiner Zeit nicht befremdlich war. Man nahm sie sicher schon zu seiner Zeit oft genug einfach als einen zweiten Dialekt für die Justifikationslehre selber und übersetzte leicht und selbstverständlich das eine in das andere. Die lutherische Rechtfertigungslehre ist nur von dieser Tradition her zu verstehen. Auch für ihn ist das neue Leben eine Seinsverleihung, Wesensmitteilung des Göttlichen selber, eine Geist-Mitteilung, und nicht einfach ein ‚psychologischer Vorgang‘. Ebenso hat die lutherische Idee vom ‚fröhlichen Tausch‘ zwischen Seele

Benz, Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart 573

und Christo noch etwas an sich von jenen ‚Hochgefühlen‘, von denen wir oben sprachen, als für Eckhart charakteristisch.“ Auch die Lehre von der Gottesgeburt im Grunde der Seele ist mit dieser Auslegung der Rechtfertigung verknüpft. Das Wort in sich haben ist Teilhaben an der Erkenntnis Gottes; das heißt aber bereits die Erkenntnis Gottes selber haben, wie ja auch Luther etwas vom „Sehen mit Gottes Augen“ weiß. Die Lehre vom vergotteten Menschen kann daher in eine exzessive Gnadenlehre umschlagen. „Das völlige Zunichtwerden der Kreatur, die, sofern sie in

sich selbst ist und nach dem, was sie in sich selbst ist, schlechthin nichtig und nichts ist, hat Luther bei Tauler und beim Franckfurter völlig richtig verstanden als eine Linie, die auf seine eigene Lehre von der *iustitia passiva, sine omnibus propriis viribus meritis aut operibus* zulief und die in dieser sich selber notwendig abschließen mußte. Die mystischen Gedankengänge Eckharts laufen also zu seiner Rechtfertigungs- und Gnadenlehre völlig parallel, ja ihre Begriffe sind völlig vertauschbar, so daß die Gnadenlehre und die Rechtfertigungslehre in ontologischen Begriffen ausgedrückt werden kann und umgekehrt.“

Die Gedanken Rudolf Ottos haben inzwischen eine weitgehende Bestätigung gefunden durch die seither erfolgte Entdeckung und wissenschaftliche Auswertung des Gesamtwerkes Meister Eckharts.

2.

Der anregendste und tiefgreifendste Entwurf eines Gesamtbildes von Meister Eckhart, wie es auf Grund einer Kenntnis seines Gesamtwerkes entwickelt wurde, stammt von E r i c h S e e b e r g, dem Vorsitzenden der Meister-Eckhart-Kommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft in seiner Schrift "Meister Eckhart, Tübingen 1934, Samml. Philos. u. Geschichte, Heft 50. Seeberg sieht die mittelalterliche Geistesgeschichte unter dem Gesichtspunkt einer Rezeption des Erbes der Antike durch die germanischen Völker. Meister Eckhart steht am Ende dieser „zweiten Hellenisierung des Christentums“, deren Vorzeichen die Rezeption nicht nur des Aristoteles, sondern vor allem auch des Neuplatonismus ist. Gegenüber Thomas steht Meister Eckhart viel entschlossener in der Tradition des Neuplatonismus drin, wie er ihm durch Avicenna, Averroes, Maimonides und Avencebrol nahegebracht wurde. Diese Zusammenhänge mit der orientalischen Tradition des Neuplatonismus sind nicht im Sinn einer äußerlichen Abhängigkeit verstanden: die deutsche Sprache und das letzte Unaussprechliche, das hinter dem Wesen von Sprache und Person steht, haben die lateinisch-neuplatonische Begriffswelt in eine andere Sphäre übertragen. Damit ist auch für die Interpretation der Schriften Eckharts ein wichtiger Hinweis gegeben: sie beginnt bei den deutschen Schriften, sie gewinnt ihr Fundament in der Interpretation der lateinischen Werke, aber sie findet ihr Ende wieder in ihrem Anfang, in den deutschen Schriften, in denen das Eigentliche Eckharts sich ausspricht.

Die Darstellung selbst beschäftigt sich zunächst mit dem Denk-Typus des Meisters. S. zeigt, daß es falsch ist, Scholastik und Mystik nur als Gegensätze zu empfinden; beide kommen in der Substanz überein, die — einfach ausgedrückt — vom Scholastiker in der Sprache des Begriffs, vom Mystiker in der Sprache des Herzens ausgedrückt wird. Meister Eckhart ist Scholastiker, insofern sein Denken dort einsetzt, wo sich das Denken der großen Scholastiker bewegt, aber es ist für ihn charakteristisch, daß er sich dort müht und arbeitet, wo die Begriffe der großen systematischen Theologen im Mittelalter aufhören. Er entwickelt seine Gedanken nicht in Systemen, sondern in der

574 Literarische Berichte und Anzeigen

produktiven allegorischen oder tropologischen Exegese an der Bibel. Seiner theologischen Denkart nach gehört er allerdings mehr zu dem Typus von Theologie, welcher die biblisch-christlichen Vorstellungen auf jeweils bestimmte philosophische Urbegriffe zu reduzieren versucht. Der Zusammenhang zwischen der theologischen und philosophischen Gedankenwelt ist bei ihm durch die allegorische oder moralische Exegese hergestellt, die das biblische Gedankengut beweglich macht, wie dies in der Linie der neuplatonisch bestimmten Theologie aller Zeiten liegt. Um eine vorzeitige Systematisierung zu verhindern, ist es gerade bei Eckhart notwendig, auf seine Entwicklung zu achten, die sich zwar noch nicht in all ihren Phasen übersehen läßt, deren Beobachtung aber dazu führen wird, Unklarheiten und Selbstwidersprüche in seinen Anschauungen zu klären.

In der Darstellung der metaphysischen Hauptgedanken Eckharts selbst kommt S. zu einer glücklichen Gliederung der komplizierten und scheinbar widerspruchsvollen Seinsaussagen Meister Eckharts durch die Erkenntnis, daß der Meister drei Stufen im Sein unterscheidet: einmal das

Sosein, das seine Art durch die Form empfängt, weiter das Sein, das als Lebenskraft Gottes in allem, was lebt, gefaßt werden kann, und schließlich das höhere Sein, mit dem der Fromme in Gott ist und wirklich ist. Das Sein als Lebenskraft im philosophischen Sinn ist vom höheren Sein als einer faktisch religiösen Beziehung im theologischen und metaphysischen Sinn unterschieden. Gegen eine pantheistische Auslegung dieses Seinsbegriffs ist als doppelte Sicherung die analogia entis und der Bildbegriff eingebaut. Maßgebend ist für diesen ganzen Seinsaufbau das neuplatonische Schema vom Abstieg und Aufstieg. Die komplizierte Frage, ob Gott Sein oder intelligere ist, löst sich von der neuplatonisch gedachten Trinitätslehre her. Gott ist intelligere als der Sohn, der Logos. Neuplatonisch bestimmt ist auch die Lehre vom Seelengrund. Eckhart denkt primär bei Seele nicht an die Einzelseele, sondern an die Seele schlechthin, an die Emanation aus dem Urwesen. Diese Seele, als Abbild des Sohnes, ist wie dieser ungeschaffen. Innerhalb der Seelenlehre selbst ist bei ihm die alte Substanzmetaphysik und Habituslehre durch eine dynamistische Metaphysik verdrängt, die von dem Gedanken des unmittelbaren Einwirkens Gottes oder des Hl. Geistes in die Seele getragen ist. Auch das Weltbild des Meisters ist von dem emanatistischen Denken des Neuplatonismus beherrscht. So wird die Schöpfung emanatistisch als descensus ab uno und damit zugleich als Abfall vom Einen in das Viele verstanden. Der in das Emanationsprinzip eingreifende Schöpfungsgedanke verstärkt die Dynamik dieses Denkens: das Ungeschaffene bleibt eins, das Geschaffene wird viel, strebt aber nach dem Einen zurück. So ist das Suchen Gottes Prinzip der lebendigen Bewegung des Seins, und dies Suchen Gottes bedeutet sowohl, daß Gott sucht als auch, daß er gesucht wird.

Als das letzte und eigentliche Ziel des religiösen Lebens erscheint bei Eckhart nicht Glauben und Erleben oder Denken und Schauen, sondern die Existenz des reinen Gottes in der bloßen Seele, ohne alle Mittel. Damit erfährt die Anschauung von der Gnade eine eigentümliche Abwandlung. Die Gnade ist Gottes Leben und Willen selbst, sie ist keine geschaffene Qualität, sondern der ewige Wille, der direkt im Seelengrund den Sohn lebendig werden läßt. Diese neuplatonisch-dynamistische Auffassung erlaubt auch den Gedanken, daß die Gnade der Seele „entgleitet“ und schließlich die Seele unmittelbar Gott gegenübersteht. Weiter steht hiermit in Verbindung der Gedanke von einem Sich-selbst-Erkennen Gottes in der Seele. Der göttliche Intellekt reali-

Benz, Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart 575

siert sich im menschlichen Intellekt, soweit dieser reiner Intellekt ist. Von hier aus wird auch der Gedanke vom Seelenfunken verständlich. Der Funke ist das von der Schöpfung her Gott ähnliche Organ, das Gottes Einwirkungen empfangen und nach oben zurückentwickeln soll. In diesen Zusammenhang scheinen auch Anklänge des lateinischen Averroismus mit seiner Lehre vom intellectus agens hineinzuwirken.

Für die einzelnen Frömmigkeitsmotive ist soviel ersichtlich: Die Christologie Meisters Eckharts ist die Beschreibung des Christus in der Seele, nicht des historischen oder dogmatischen Christus. Das Göttliche wird für uns lediglich in der Seele wirklich: ein Gedanke, der nicht psychologisch, sondern metaphysisch zu verstehen ist. Damit ist eine radikale Verinnerlichung und Subjektivierung des Dogmas eingeleitet. Christus ist im Bezirk dieser Frömmigkeit notwendig als das Urbild. Meister Eckhart braucht Christus in seiner Religion, weil er den in der Abstraktion und Negation verschwindenden Gott wenigstens im Abbild haben will. Deshalb ist es keine Frage, daß Christus als der ewige Sohn Gottes und als unser Urbild im Sinn des christlichen Dogmas im Mittelpunkt des Denkens und Glaubens von Meister Eckhart steht. Dabei betont Eckhart weniger das Kreuz als die Geburt, und zwar nicht die historische, sondern die Geburt Christi in der Seele. Dieses Urbild Christus ist zugleich das Vorbild, in das der Mensch wieder eingebildet werden soll — das Hauptmotiv der religiösen Ethik Eckharts.

Eine besondere Erwähnung verdienen dabei die zahlreichen Stellen, an denen der Verf. auf die inneren Beziehungen zwischen Meister Eckhart und Martin Luther hinweist. Dies geschieht nicht im Sinn einer groben Beschlagnahme Eckharts für die Tradition der „Vorreformatoren“, sondern im Zusammenhang mit der Frage nach den eigentümlich deutschen Zügen der Mystik Eckharts und

nach dem Grenzpunkt, an dem Eckhart die mittelalterliche Scholastik überschritten hat. Ein Vierfaches soll hier genannt werden: Die erste Berührung liegt in der dynamistischen Seins- und Gottesauffassung, die Eckhart vorträgt und die in den Gedanken ausmündet, daß alles Bewegte zugleich den Beweger selbst bewegt, daß Beweger und Bewegtes in ein Kraftfeld zusammengeschlossen sind. Die zweite Berührung liegt in dem Gedanken, daß das Transzendente für uns lediglich in der Seele wirklich wird. Das dritte ist die starke Unterstreichung der Alleinwirksamkeit Gottes im Heilsprozeß, da nur so die Ehre Gottes wirklich gewahrt bleibt. Der Begriff der Ehre Gottes, den man einst bei Calvin und dann bei Luther gefunden hat, gibt auch der Frömmigkeit des Meisters die eigentümliche Prägung. Schließlich führen auch von der Anschauung von der Rechtfertigung, wie sie Eckhart entwickelt, unmittelbar Verbindungslinien zu Luther: Meister Eckhart kennt sogar das *magnificare peccatum*, mit dem Luther seine Vorlesung über den Römerbrief beginnt. Diese Beziehungen lassen sich bis in die Ethik hinein weiterverfolgen, und zwar nicht nur in den Ansätzen zu der Lutherischen Berufsethik, sondern auch in der eigentümlichen Auffassung der Liebe zu den Mitmenschen, die sachlich und unpersönlich bleiben soll und in der man sich nicht an Personen verlieren darf.

Seeberg selbst betont, er habe absichtlich kein Buch, sondern nur eine Skizze über Eckhart geschrieben, obwohl das Material dazu gelangt hätte, weil ein solches Buch erst nach Erschließung des ganzen Materials durch die Ausgabe sinnvoll werden wird. Es ist zu hoffen, daß dieses Buch nicht lange auf sich warten läßt und daß die ideenreichen Interpretationen ihre Zusammenfassung in einer ausführlichen Gesamtwürdigung Eckharts finden. Inzwischen hat Seeberg selbst einige

576 Literarische Berichte und Anzeigen

Punkte seiner Eckhartauslegung in einem Aufsatz *Eckhartiana I* verdeutlicht, in dem eine Reihe von unberechtigten und sachlich unzulänglich fundierten Angriffen auf seine Eckhart-Darstellung zurückgewiesen wird⁴⁾.

3.

Eine eindrucksvolle Gesamtdarstellung des Meisters bringt *W a l t e r M u s c h g* in seinem Werk über *‘Die Mystik in der Schweiz’*, Frauenfeld-Leipzig 1935. Dieses Werk, das in vorbildlicher Weise die verschiedenen Frömmigkeitsströmungen darstellt, die von der deutschen Mystik aus auf die Schweiz eingewirkt haben und das eine vorzügliche Charakteristik der wichtigsten Häupter der deutschen Mystik enthält, bringt auch ein Gesamtbild der Eckhartschen Theologie und Frömmigkeit, das sich in manchem stark mit dem Seebergschen Entwurf berührt, vor allem in der Unterstreichung der neuplatonischen Elemente. Muschg sieht in Eckhart einen neuplatonischen Denk- und Frömmigkeitstypus. Er beruft sich dafür hauptsächlich auf die lateinischen Schriften, in deren „kälterem Medium“ deutlich wird, „daß Meister Eckhart, sobald es sich um seinen Rang als religiöser Schöpfer handelt, nicht einmal an seinen scholastischen Vorbildern gemessen werden darf, sondern nur an den Neuplatonikern des Islams und der Antike“. Der Darstellung des Eckhartschen Denkens wird darum hier eine kurze Charakteristik der Gesamtentwicklung des Neuplatonismus vorausgeschickt. Danach wird erwiesen, wie „die Visionen des Neuplatonismus mit ihren wie Lichtringe auseinandergleitenden geistigen Kategorien, mit dem Glanz in ihrer Mitte, der alle Worte verzehrt und eine neue Sprache gebiert“, hinter Meister Eckharts deutschen Predigten stehen. Dies kommt besonders in dem Gottesgedanken zum Ausdruck, wo für Eckhart die abstrakte Überwölbung des alten trinitarischen Gottesbegriffes durch den Gedanken der Gottheit die Grundvoraussetzung bildet, durch die er sich grundsätzlich von Thomas unterscheidet. Auch in seiner Anschauung von Christus, von seiner ewigen Geburt, von der ewig durch ihn sich vollziehenden Schöpfung wirken diese neuplatonischen Motive nach. Muschg

4) Zum Problem der Verwandtschaft zwischen Eckhart und Luther vgl. auch die Aufsätze von *E r i c h S e e b e r g* in der „Tatwelt“ Jg. 1956 Nr.1 S. 3 ff. mit dem Titel: Eckhart und Luther und von *P e t e r M e i n h o l d*, Luther und die Deutsche Mystik mit besonderer Berücksichtigung Meister Eckharts, in *Deutsche Evangelische Erziehung* Jahrg. 46 (1935) S. 400 ff.

ist freilich Eckhartkenner genug, um ihn nicht völlig auf diese Formel festzulegen. „Etwas in ihm, was über das Scholastische hinausgreift, reißt ihn dazu hin, sie wegzuspülen. Etwas anderes hält ihn, den Sohn der scholastischen Theologie, davon zurück. Sein Stil ist nirgends so erregt, so spontan, so farbig und vehement wie dort, wo diese Entscheidung auf dem Spiele steht.“

Muschg zeigt dann, wie die neuplatonische Auffassung des Bösen die Anschauung von der Sünde umwandelt, und wie auch die Umdeutung des Christusbildes vom Neuplatonismus her zu verstehen ist. Das Bild Christi wird ins rein Geistige gehoben und wird zum Symbol der kosmischen Ordnungen, in welche der Mensch gespannt ist. Eben dadurch ist Meister Eckhart auch zugleich eine Grenze der Mystik. Meister Eckhart erscheint hier als „einer der letzten, deren Denken noch eine primäre Überwältigung durch das Göttliche war, weil wir seine Beziehung zur Urwelt der Ekstase fühlen, deren Überwindung er er-

Benz, Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart 577

strebte. Er kannte sie noch, sie stand als persönliche Erfahrung und in seinen Lehrern, Christen wie Heiden, mächtig vor ihm. Aber es war zugleich der Abschied von ihr“. Die anschließenden Abschnitte über Meister Eckharts Wirkung auf Schweizer Boden sind insofern besonders aufschlußreich, als ja Meister Eckhart selbst zum Teil in schweizerischen Klöstern predigte, die ja auch die handschriftliche Meister-Eckhart-Tradition bis heute bewahrt haben, und er dort eine persönliche religiöse und theologische Nachwirkung hinterlassen hat. Muschg zeigt auch an einigen mystischen Nonnen aus Schweizer Klöstern die Auswirkung der Eckhartschen Predigt, die sich im großen ganzen in derselben Linie einer Umwertung der Eckhartschen Mystik in die Bürgerlichkeit einer neuen Zeit bewegt, wie sie auf deutschem Boden durch Tauler und Seuse charakterisiert ist.

Aufs Ganze gesehen erscheint hier Meister Eckhart als der, der unbewußt den Schritt in eine neue religiöse Grundhaltung von Mensch zu Gott getan hat, vor der seine Nachfahren zunächst zurückgeschreckt sind, weil es ihnen Angst wurde, ob man nicht zu viel von dem Alten zurücklassen müßte, um diesen Schritt weiter zu gehen. Die Geschichte aber ist diesen Schritt weitergegangen, ohne bisher noch eine neue Gemeinschaftsform dieser neuen Frömmigkeitshaltung zu finden.

4.

Die Einführung in das Werk Meister Eckharts, die A l o i s D e m p f gibt, — “Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk”, Verlag Jakob Hegner in Leipzig 1934 — ist ein in Form von zehn Vorlesungen vorgetragener Entwurf einer Monographie, deren ausführliche kritische und dokumentierte Ausarbeitung sich der Verf. für die Zeit vorbehält, in der die Edition der Texte genügend weit vorgeschritten ist. Trotz dieses Entwurfscharakters sind aber die Hauptlinien seiner Eckhartauffassung klar und deutlich festgelegt. Seine Darstellung ist eine katholische Apologie Eckharts, d. h. eine totale Inanspruchnahme seiner Person und Lehre für die katholische Kirche. Von hier aus kann er, auf die bisherige Forschung blickend, von einer ‘Tragikomödie’ des Eckhart-Mißverständnisses reden. ‘Mißverständnis’ lautet aber nicht nur das Urteil gegenüber jeder andersartigen Auslegung als der orthodox-katholischen, sondern ‘Mißverständnis’ ist auch der Schlüssel für die Verurteilung Meister Eckharts durch die katholische Kirche seiner Zeit. Der Konflikt zwischen Eckhart und der Kirche seiner Zeit wird so verharmlost, daß er bei einem modernen Katholiken keinen Anstoß mehr hervorrufen kann. Nach Dempf ist Meister Eckhart nur das allgemeine Schicksal aller Dialektiker zugestoßen, das Schicksal, mißverstanden zu werden. Die kirchliche Verurteilung war nichts anderes als eine Vorsichtsmaßnahme zur Verhütung solcher ‘Mißverständnisse’. Die wirklich verurteilten Sätze werden als ‘mißlungene Zufallsformulierungen eines pädagogisch übereifrigen und überschwenglichen Predigers’ bezeichnet, die meist mitten in einem ganz unverfänglichen Zusammenhang stehen. „Man begreift darum leicht, warum Eckhart den falschen verfänglichen Sinn, den man auch aus ihnen heraushören kann, eindringlichst widerrufen hat.“ „So ist es die Tragik seines Strebens, daß er sein neues geistiges Wollen nicht in eine neue geistige Form gießen konnte, daß sein Ringen um den neuen Ausdruck der alten

Gotteslehre mißverständlich wirken und darum mit Recht verurteilt werden mußte, obwohl er selber von der lautersten Rechtgläubigkeit beseelt war und in diesem Glauben lehrte und starb.“

578 Literarische Berichte und Anzeigen

Der Schlüssel für die ganze hier vorgetragene Eckhartauffassung ist die am Schluß des Vorworts ausgesprochene These, daß die ganze Eckhartsche Seinslehre bei aller pathetischer Überspitzung doch ganz von der thomistischen Gnadenlehre her entworfen sei. Auf Grund dieser These werden alle seine gefährlichen Sätze normalisiert, das Neue und Gefährliche an Eckhart wird von vornherein abgestumpft. Was seine Inquisitoren wie alle zeitgenössischen und späteren Interpreten an ihm erregte, wird hier zur Arabeske, zum Schnörkel an einem katholischen Massivbau. Innerhalb des Dempfschen Werkes selbst findet eine fortschreitende Rekatholisierung der Eckhartschen Lehre statt. Wenn das Eigentliche seiner Lehre am Schluß des Vorworts wenigstens noch in Eckhartschen Worten dahin formuliert wurde: „unser Sein ist nichts ohne das göttliche Sein“, so heißt es nachher schon: „das natürliche Dasein des Einzelnen ist nicht ohne das Sein selbst, wie das übernatürliche Gerechtheitssein des Gerechten nicht ohne die Gerechtigkeit selbst ist“. In diesem Rückschritt vom „nichts“ zum „nicht ohne“ ist die ganze Methode der Umdeutung beschlossen. Dem entsprechen die Anweisungen für die Eckhartinterpretation. Das Universalrezept heißt, zuerst den Meister des Meisters, den Aquinaten ganz gründlich zu studieren. Daß der spekulative Geist Eckharts die Gedanken des heiligen Thomas nicht nur weiterbilden, sondern auch umbilden konnte und daß bei ihm die thomistischen Begriffe einen ganz neuen Inhalt erhalten können, wird nicht in Erwägung gezogen. Die Orthodoxie Eckharts sieht Dempf vor allem formal darin begründet, daß er die biblische Autorität und den Vernunftbeweis nebeneinander anwendet, und daß der uns erhaltene Teil seiner Schriften formal als Exegese und Predigt fast nur positive Theologie ist. Aber gerade an der letztgenannten Tatsache scheint mir deutlich zu werden wie wenig Eckhart orthodox ist, denn in der Geschichte der mittelalterlichen Exegese hat keiner so sehr den Text in einer gleich genialen wie rücksichtslosen Weise vergewaltigt wie er. Man lese einmal daraufhin seine Predigten!

Bei der Untersuchung der einzelnen Lehrpunkte läßt sich durchgehend beobachten, daß sich Dempf an die orthodoxen und orthodox klingenden Worte des Meisters hält und vor allem die Verteidigungsschriften des Meisters heranzieht, während seine 'starken' Worte von Dempf nur sparsam herangezogen werden. In jedem einzelnen Falle wird immer wieder ihre völlige Korrektheit betont, so vor allem bei der Trinitätslehre, und seine Lehre selbst in den korrekten Begriffen wiedergegeben. Von der Sohnschaft wird regelmäßig unter Hinzufügung des orthodoxen „durch Adoption“ gesprochen. Von seinen Sätzen gegen die Überschätzung des äußeren Werkes wird versichert, sie seien „weit entfernt von jedem antihierarchischen reformatorischen Sinn“, sie seien nur „übertrieben antipelagianisch“. Die Lehre Eckharts vom Gerechten und der Gerechtigkeit wird ganz im thomistischen Sinne ausgelegt. Es ist die Gnadenlehre des Thomas, die Eckhart „in seinem eigenen mystischen Sinne weitergebildet hat“. Ebenso ist seine charakteristische Lehre vom Sosein und seine Anschauung vom Seelengrund von seiner Abhängigkeit von Thomas her zu interpretieren. In der vielumstrittenen Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt bei Eckhart wird diese Abhängigkeit von Thomas direkt als *argumentum pro reo* verwendet.

Nun wird eine Kritik nichts an den Unternehmen auszusetzen haben, Eckharts starke Abhängigkeit von der Metaphysik und Theologie des Thomas darzustellen. Sicher ist auch der Hinweis auf den dialektischen Charakter seiner Aussagen über Gott richtig. Daß er

Benz, Zur neuesten Forschung' über Meister Eckhart 579

aber wirklich n u r Thomist war und nur von dort her verstanden werden kann, ist ein Postulat, das sich nicht aufrechterhalten läßt. Dieses Postulat verkennt nicht nur den verstärkten platonischen und neuplatonischen Einschlag, der bei Eckhart gegenüber Thomas festzustellen ist, es verkennt nicht nur den oft recht überraschenden Einfluß der arabischen Metaphysik, der das ganze Gefüge der thomistischen Trinitätslehre durcheinanderbringt, sondern es verkennt auch, daß praktisch bei

Eckhart in seiner Frömmigkeitshaltung, in seiner Anschauung von der Persönlichkeit und ihrer Beziehung zu Gott gerade dort etwas Neues durchbricht, wo er das Neue theoretisch mit den traditionellen Begriffen einzufangen sucht. Praktisch liegt bei ihm der Nachdruck auf einer ganz neuen Begründung der Stellung des Ich zu Gott, innerhalb deren eine Reihe von fundamentalen Anschauungen und Ordnungen der mittelalterlichen Kirche unwichtig, fragwürdig und überflüssig werden. Sicher ist Eckhart kein Revolutionär und kein taktischer Reformator; er bringt ein Neues, nicht indem er es als Reformationsprogramm fordert, sondern indem er es in seiner Lehr- und Lebenspraxis darstellt, und indem er für sich selbst über das Alte hinauswächst. Eben dieses plus ultra ist es, das sich als geschichtlich wirksam erwiesen hat. Die Bedeutung Eckharts auf die Formel zu bringen, seine Theologie stelle eine Weiterbildung der thomistischen Theologie dar, besagt genau so viel und so wenig, als das Werk Luthers auf die Formel zu bringen, er sei eine Variante des Nominalismus!

An diese Gesamtdarstellungen schließt sich eine Reihe von Arbeiten an, in denen die Eckhartsche Philosophie im Geiste zeitgenössischer philosophischer Systeme ausgelegt wird. Hier wäre zunächst zu nennen die Arbeit von K ä t e O l t m a n n s.

5.

K ä t e O l t m a n n s versucht in ihrer Arbeit über Meister Eckhart (Philos. Abh. II, Frankfurt a.M. 1935) die Religionsphilosophie Eckharts auf die Formeln einer reinen Existenzphilosophie zu bringen. Sie unternimmt es, aus den als gesichert erwiesenen Schriften Eckharts seine Philosophie herauszulösen, und deren gedanklichen Gehalt als den Kern der Eckhartschen Lehre darzustellen. Dies geschieht zunächst in Auseinandersetzung mit der (bisher vorliegenden älteren) Eckhartforschung. Der L a s s o n schen Auffassung, die Eckharts Lehre als ein System empfand, das auf einem religiösen Grundanliegen beruhend, von dem Geist frommer Andacht getragen ist und dabei von ungewöhnlicher Konsequenz und Kühnheit zeugt, wird entgegengehalten, daß das, was er in Wirklichkeit darstellt, auf einem theoretischen Fundament ein System von frommer Inkonsistenz ist. D e n i f l e gegenüber wird nachgewiesen, daß Eckhart kein Scholastiker ist, sondern das scholastische System sprengt. Der psychologischen Auffassung Eckharts, wie sie K a r r e r vorträgt, wird entgegnet, daß sich die dabei vorausgesetzte Trennung von Denker und Mensch, von Philosophie und Ethik bei Eckhart nicht durchführen läßt. Gegenüber der subjektivistischen Auffassung, wie sie bei Rudolf O t t o zu finden ist und die den Nachdruck auf das persönliche Erlebnis der mystischen Schau legt, wird betont, daß dieser mystischen Erfahrung reale metaphysische Wirklichkeiten zugrunde liegen.

Im Gegensatz zu all den genannten Anschauungen wird die Eckhartsche Mystik als eine Philosophie mit einer einheitlichen, alle Disziplinen fundierenden und zusammenhaltenden Grundidee verstan-

580 Literarische Berichte und Anzeigen

den. Die Darstellung dieser Grundidee vollzieht sich im einzelnen in Form einer Übersetzung der Eckhartschen Seinslehre in die Kategorien einer modernen, sprachlich und gedanklich stark von Heidegger abhängigen Existenzphilosophie. Nach der Oltmannschen Deutung ist die Philosophie Eckharts eine Philosophie über das Sein des Menschen. Was Eckhart als die Gottesgeburt bezeichnet, ist der Akt, in dem der Mensch zu seinem eigentlichen Sein kommt. Gottes Sohn sein heißt Selbstsein; mit diesem Gottes-Sohnsein ist die eigentliche Aufgabe des Menschen beschrieben. Bei dem Durchbruch handelt es sich also nicht um einen zeitlichen, psychischen, sondern um einen existentiellen Prozess. Das menschliche Wesen ist dabei nicht zu verstehen als ein Bestand von feststehenden und feststellbaren Bestimmungen und Eigenschaften, sondern als ein Geschehen. Der Mensch ist sein Wesen, indem er es vollzieht. Ebenso bezeichnet das Einssein von Mensch und Gott nie eine Tatsache, sondern sie beide sind eins im Vollzug der Vereinigung. Die an dem Geschehen beteiligten Substanzen sind aufgelöst in die Beziehung zueinander, ihre Beziehung ist ihre Substanz, ihr Wesen. Der processus intellectualis, in dem Gott und Seele eins sind, ist das

Geschehen der Existenz Gottes und des Menschen. Wesen ist also für den Menschen da als Aufgabe, im Vollzug oder Nichtvollzug, aber nie als feststellbare Eigentümlichkeit oder als gleichgültige, in das menschliche Belieben gestellte Möglichkeit. Dieser Gedanke ist nach Oltmanns der Realgrund der Eckhartschen Dialektik.

Von hier aus wird dann weiter ausgeführt, wie Gottesgeburt und Abgeschiedenheit bei Eckhart dasselbe sind. Die Dialektik von Selbstsein und Abgeschiedenheit wird durch die Idee der Freiheit gelöst. Der Abschnitt, in dem dieser Gedanke durchgeführt wird, verläßt weitgehend die Eckhartsche Terminologie und greift die Sprache der Heideggerschen Existenzphilosophie auf. Als Kern der Eckhartschen Philosophie erfahren wir hier: Gott ist der Tod des Menschen, darum bedeutet, sein Leben in Gott finden, nichts anderes als das immer neue Aufgeben jedes beständigen, sichernden Haltes. Die Welt in Gott besitzen heißt nichts als: sich abfinden mit ihrer ganzen Nichtigkeit, kein einzelnes Seiendes behalten wollen, wenn es denn vergehen soll. Nichts sein zu wollen, ist die einzige dem Menschen gegebene Wirklichkeit der Freiheit, weil er seiner Natur nach nichtig ist. Der Mensch ist von Natur frei, heißt also: er ist in sich nichtig, sein Sein ist Sterben. Er existiert wirklich als diese Freiheit, indem er nichtig sein will.

Diese Dialektik in Eckharts Philosophie sowie ihr Gründen in der menschlichen Freiheit, wie sie zunächst als These behauptet wird, soll dann in den weiteren Kapiteln des Werkes aufgewiesen werden, Es muß, um dies zu ermöglichen, nachgewiesen werden, daß verschiedene sprachlich anders lautende Gedankengänge Eckharts, bei dem das Wort Freiheit ja gar keine Rolle spielt, das meinen, was die Verfasserin als die eigentliche Eckhartsche Philosophie voraussetzt. Armer Meister Eckhart, wie schlecht hast du dich verstanden! So meint nach Ansicht der Verf. bei Eckhart das Ungeschaffene, der Seelengrund nichts anders als diese menschliche Freiheit. Sie ist die Gottebenbildlichkeit des Gerechten. Die bei diesem Bildverhältnis vorausgesetzte Analogie weist darauf, daß wir unser Sein nicht als festgegründeten Besitz in uns selbst, sondern in einem anderen außerhalb unserer selbst haben, zu dem hin wir uns entwerfen. Der Mensch existiert, indem er sich außer sich setzt und sich zu sich selbst verhält. Da sich das Wesen des Menschen aus seiner Existenz bestimmt, ist auch seine Freiheit nur wirklich im Vollzug des immer neuen Sichbefreiens oder

Benz, Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart 581

Sichunterwerfens unter die göttliche Gerechtigkeit. Eben diese Freiheit ist das innere Werk des Menschen. „Der Mensch, genommen als Geist, ist seine Tat.“

Die Schlußkapitel führen die Untersuchung wieder auf die Heideggerschen Gedanken zurück: „Das eigentliche Sein des Menschen, in dem er seiner selbst mächtig ist, ist also Unruhe, Vergänglichkeit, Sterben, wie das Sein der Natur. Der Gerechte, der sich am reinsten an das Beständige, die Wirklichkeit selbst, gebunden hat, ist darum zugleich das Haltloseste und Unbeständigste: er läßt alles, was er ist und hat, in jedem Augenblick neu in der Wirklichkeit geschehen oder vernichtet werden ... Die Dialektik unserer Existenz, daß wir, die wir im Sein die Ruhe suchen müssen, doch immer nur Unruhe in ihm finden können, ist ein Faktum, hinter das wir nicht mehr zurückgehen können. Wir finden uns in der Welt so vor, daß nur die Nichtigkeit seiend, nur die Unruhe bleibend, nur die Zeit ewig ist ... Eckhart will uns nur zeigen, daß wir das Sein so zu lieben haben, wie es ist.“

Eine Kritik dieses Entwurfes wird sich nicht gegen den Versuch selbst zu richten haben, die Philosophie Meister Eckharts aus seinem Gesamtwerk herauszuschälen, wohl aber gegen die Art, seine philosophischen Begriffe von der religiösen Kraft zu abstrahieren, mit der sie geladen sind, und gegen die Art, diese Eckhartschen Begriffe in eine gott-lose dialektische Existenzphilosophie umzuprägen, deren Begriffe mit denen Meister Eckharts kaum mehr als eine akustische Verwandtschaft haben. Eine solche Darstellung der Eckhartschen Philosophie kann auch methodisch nicht nur einfach vorgenommen werden durch ihre Transposition in eine moderne Existenzphilosophie, sondern durch ihre gründliche Abgrenzung gegenüber der scholastischen Philosophie, über welche sich die Eckhartsche Philosophie hinausgebildet hat, und zwar müßte

dabei eine gründliche Untersuchung des Sinngehaltes der scholastischen Begriffe und ihrer Umdeutung bei Eckhart erfolgen, und zwar von Fall zu Fall, bevor den einzelnen Begriffen und Anschauungen schon vorneweg unterschoben wird, was „eigentlich“ mit ihnen „gemeint“ sein soll. Um den von Oltmanns beschriebenen Meister Eckhart von den selbstmörderischen Folgen seiner trostlosen Seinsbetrachtung zu retten, gäbe es für ihn nur ein Mittel: die Lektüre des Trostbüchleins von Meister Eckhart, der an Gott glaubte und an die Erhöhung des Menschen und an Ruhe und Seligkeit, der in dem Bewußtsein lebte, beides ergriffen zu haben und beides in dem Einssein mit Gott unentreibbar zu besitzen und der von dort aus den Mut fand, die Welt nicht hinzunehmen, wie sie ist, sondern sie nach dem Willen Gottes umzuschaffen!

6.

Eine ähnliche Auslegung im Geist einer neueren Philosophie gibt **B e r t h o l d P e t e r s** in seiner Hamburger Dissertation über den ‘Gottes-Begriff Meister Eckharts’ 1936. Das Neue dieser Arbeit läßt sich in drei Thesen zusammenfassen: 1. Mit Meister Eckhart erfolgt der radikale Bruch des deutschen Geistes mit dem scholastischen Denken. 2. Die Theologie Meister Eckharts ist nicht ontologisch, sondern logisch zu verstehen. 3. Meister Eckhart ist der erste deutsche Renaissancephilosoph; er ist der Vater der deutschen Spekulation und der Begründer des deutschen Idealismus.

Die Eckhartinterpretation von Peters geht aus von den Pariser Quaestionen, deren Thema die Vorordnung des Erkennens vor das Sein ist. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist, daß die Erkenntnis etwas zum Sein bestimmt kraft des Begriffs. Der Grundgedanke, daß die

582 Literarische Berichte und Anzeigen

Begriffe Meister Eckharts nicht mehr ontologisch, sondern logisch zu verstehen sind, wird in einer Untersuchung des Gottesgedankens durchgeführt. So wird zunächst nachgewiesen, daß innerhalb der sogenannten negativen Theologie Meister Eckharts nicht die These von dem Übersein und dem Überguten im Sinne eines bloßen Exzesses durchgeführt wird, sondern daß Meister Eckhart die ontologisch verstandene negative Theologie dionysianischer Herkunft in die Theologie des Ursprungs umdeutete, deren Negationen rein logischen Charakters sind. Damit ist die Theologie des Meisters als eine rein idealistische erwiesen. Der revolutionierende Gedanke ist bei ihm: die Gegenstände werden dadurch existent, daß sie erkannt werden. Die Seele als Quell aller Wahrheit ist es, welche im Urteil Existenz schafft. Die späteren Schriften Meister Eckharts geben diesen Standpunkt nicht preis, sondern verwenden nur eine andere Terminologie für dieselbe Grundhaltung. Dem begrifflichen Gehalt des Erkennens wird jetzt der terminus Sein beigelegt, dem des Daseins der Begriff des Nichts. Es bleibt aber bei der idealistischen Grundvoraussetzung, daß Existenz ausschließlich erzeugt wird durch das Urteil und durch den Begriff, in dem die res ihr fundamentum hat. Dies bedeutet einen radikalen Bruch mit der Scholastik. Aus Seins-Aussagen werden Gesetzesbegriffe. An die Stelle der Substanz, als Dasein tritt der Logos in der funktionalen Bedeutung der Sinnbegründung des Daseienden. Die Substanz bekommt den Interessenwert des bloßen Nichts, das erst kraft der Bestimmung durch den Logos, das Gesetzhafte, existent wird. So zeigt sich durchweg bei Meister Eckhart im scholastischen Gewand der idealistische Gedanke.

Mit diesen idealistischen Gedankengängen wird nicht nur die Transzendenz Gottes aufgehoben, sondern es wird auch ein Begriff zerschlagen, der für die scholastische Theologie grundlegend ist: der Begriff der Trinität. Eckhart macht die Trinität zu einem Relationsschema zwischen Gott und der Seele, Gott und Ich, und nimmt ihr damit das transzendente Dasein. Die Schöpfung erhält ihren Sinn von der Tatsache her, daß das einzige Sein als das Sein der Vernünftigkeit die unendliche Sinnquelle wird für das privative Nichts der Dinge: sie ist ein Herbeirufen der Kreatur aus dem Zustand der Privation zum Sein. Das Mittel der Seinserzeugung ist der Begriff. Die Schöpfung kann somit definiert werden als eine Bestimmung des Mannigfaltigen zur Einheit kraft des Begriffes. Das geschieht in der Seele als dem Logos selbst. Schöpfung bedeutet also kein materiales Hervorbringen der Welt, sondern ihr Befastsein aus und in der Vernünftigkeit. Für den Gottesgedanken bedeutet

dies: Gott ist kein Sein, sondern ein Werden; er wird erst dadurch, daß er die Kreaturen zum Sein aktualisiert. Welt und Gott entstehen erst mit- und durcheinander. Deshalb ist die Schöpfung grundsätzlich keine Zeitangelegenheit, sondern eine solche der Sinnggebung und der Sinnbegründung. Die Ewigkeit ist dementsprechend nicht ein Daseinsbereich und eine unendliche Dauer, sondern der Logos für ein Dasein. Die Zeit selbst ist nur eine Anschauungsform und existiert nur in der Seele. Ebenso wie das private Nichts der Kreatur durch den Begriff zur Existenz gebracht wurde, wird auch die Zeit dadurch existent, daß sie in der Seele ist als in dem Sinnraum des Seins. Dementsprechend ist Ewigkeit das Gesetz unserer Seele, aus dem wir die Welt als eine Welt Gottes schauen, keineswegs aber ein Zustand oder Dasein, sei es unendlich vor oder nach aller Zeit oder beides. Durch den fundamentalen Satz, daß die Dinge Existenz nur in Gott haben, wird die scholastische Seinslehre vernichtet und eine idealistische Seinsbetrachtung begründet.

Benz, Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart 583

So sind sämtliche Aussagen über das Verhältnis von Nichts und Sein, von Gott und Seele als logische Korrelationen anzusehen. Der Dualismus von Himmel und Erde, Gott und Kreatur im Sinn von verschiedenen Seinsbereichen wird überwunden durch den Gedanken einer wechselseitigen logischen Zuordnung von Geist und Natur, Gesetz und Gegenstand, Logos und Objekt. Am revolutionärsten wirkt sich diese neue Sicht in der Relation Ich — Gott aus. Das Ich tritt als die zweite Person, als der Sohn in die Trinität selbst ein; die Seele ist der Sohn, wobei das Vater-Sohn-(Seele, Ich) Verhältnis nicht als ein substantielles, sondern als rein gesetzhaftes, funktionales aufgefaßt wird. Das Verhältnis Gott-Ich ist eine totale Korrelation. Der Mensch ist nicht mehr Knecht, sondern Freund Gottes, der mit ihm von gleicher Würdigkeit des Wesens ist und mit ihm verbunden ist durch den korrelativen Affekt der Liebe und der Sehnsucht. Damit ist auch die psychologische Auffassung der Seelenlehre von innen her gesprengt. Eckhart hat keine psychologischen Interessen; er erörtert das Problem der Seelenkräfte nur so weit, als es für sein eigentliches theologisches Anliegen, für die Bestimmung der Korrelation Gott-Ich belangvoll ist. Die Geschaffenheit der Seele ist grundsätzlich geleugnet. Dieselben Aussagen, die Eckhart von dem Wesen und Grund Gottes und von Gottes Sohn macht, gelten auch von der Seele. Gleichzeitig wandelt sich die ganze Ebene der Beziehung: an die Stelle der absoluten Transzendenz tritt die polare korrelative Immanenz; die Trennung der beiden Welten wird in den Menschen selbst hinein verlegt. Die Annahme der Menschheit durch den Sohn ist logisch in dem Sinn zu verstehen, daß Gott gerade deswegen die Menschennatur angenommen hat, um grundsätzlich jedem Menschen die Gottessohnschaft zu geben. Das Dogma von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus wird für ihn ein willkommener Ansatzpunkt zur grundsätzlichen Verallgemeinerung dieses Einheitsverhältnisses zwischen Gott und Mensch. Auch die Lehre vom Seelenfünklein offenbart fortschreitend die Tendenz, jede Ungleichheit, zwischen Gott und Ich auszuschließen. Durch die Totalität der Korrelation Gott-Ich ist der Gnadenbegriff überflüssig geworden, und grundsätzlich beseitigt. Gott muß seiner Natur nach in uns wirken, wie andererseits wir ihn binden und zwingen können. Damit hat der Gnadenbegriff seine eigentliche Kraft eingebüßt. Ebenso verschwindet auch der Begriff der Erbsünde, der für Eckharts Theologie geradezu einen inneren Widerspruch bedeutet, da das Ich als der von der Erbsünde freie Sohn Gottes bestimmt wird. Auch das Ziel und die Frucht dieser Korrelation, die Seligkeit, erfährt eine neue Sichtweise, eine neue Form für das bereits Vorhandene. Die Welt ist nicht mehr Hindernis, sondern notwendig gerade das Mittel der Verbindung mit Gott, sowohl seiner Mitteilung an uns wie unserer Gotteserkenntnis, weil die Welt der Gegenstand ist, an dem das Licht Gottes zur Erscheinung kommt. Die Seligkeit ist nicht ein zukünftiger Zustand, sondern Aktualität des Wirkens aus und in Gerechtigkeit. Im Zusammenhang mit dieser radikalen Verwandlung des scholastischen Denkens ergibt sich auch, daß die kirchlich korrekte Christusanschauung bei Eckhart keinen Raum mehr hat. Die Menschwerdung Gottes ist bei ihm nicht historisch, sondern prinzipiell logisch gefaßt als Teilhabe an der allgemeinen Menschennatur; der Sinn der Menschwerdung wird darin geschaut, daß der Mensch wiederum als Gott geboren wird. Eine derartige Religion, die korrelatives Einzigkeitsverhältnis von Gott zu Ich,

von Ich zu Gott ist, braucht auch keine Kirche mehr als Selbstzweck und Heilsinstitut.

584 Literarische Berichte und Anzeigen

Ein Überblick über diese Thesen zeigt, daß hier einige radikalen Gedanken Eckharts aufgegriffen und systematisiert worden sind. Diese Grundrichtung der Interpretation ist insofern aufschlußreich, als sie ein heilsames Gegenmittel gegen die unhaltbaren Rettungsversuche ist, die von katholischer Seite unternommen werden, um aus Eckhart einen im Prinzip korrekten, aber im einzelnen unsicheren Thomisten orthodoxen Stiles zu machen. Peters zeigt den Bruch mit der Scholastik auf der ganzen Linie. Ist aber das Neue hier richtig gezeichnet? Hier scheinen mir verschiedene Schwierigkeiten vorzuliegen. Auch Peters muß den Meister Eckhart gewaltig strecken und dehnen, um ihn auf die von ihm gewünschte Formel zu bringen. Da muß auf manchen Seiten mit den verdächtigen Methoden gearbeitet werden, die ihre Zuflucht zu solchen Sätzen nehmen wie: Der und der Satz von Eckhart kann nicht so gemeint sein, die Grundtendenz oder der Grundsinn ist ein ganz anderer. Unpassendes wird als noch nicht überwundene Anpassung an die Schulmeinung des Tages entwertet oder als vermutliche Interpolation erklärt; gegen nicht wegzudeutende Worte wird eine angeblich offensichtliche Grundtendenz Meister Eckharts ins Feld geführt, welche die betreffenden Worte einschränken bzw. widerlegen soll. Das Streckbett selbst ist — und darin liegt ein gewisser schülerhafter Zug der Untersuchung — die Görlandsche Religionsphilosophie, welcher die wichtigsten Deutungen und Begriffe entnommen sind, und welcher vor allem die Umdeutung Meister Eckharts aus einem Ontologen zu einem Logiker entstammt. Gerade hier aber erheben sich die schwersten Bedenken. Kann man die Interpretation des ganzen Meisters von der einen frühen Pariser Quaestio her auf den Kopf stellen? Darf man ein Jugendfragment benutzen, um das gesamte Lebenswerk umzukehren? Die Predigten Eckharts, in denen er zu seinen Ordensbrüdern spricht, handeln vom Sein und von nichts anderem. E. Seeberg hat mit Recht von dem gewaltigen „Seinshunger“ gesprochen, der das ganze Denken Meister Eckharts durchdringt. Was für einen Charlatan würde man aus dem Lebemeister machen, wenn man wirklich annehmen würde, alle diese Aussagen über das Sein seien nur logisch zu verstehen? Ohne Zweifel ist Eckhart über die scholastische Substanzmetaphysik mit ihrem gegenständlichen Gottesgedanken und ihrer Trinitätslehre hinausgeschritten, ohne Zweifel liegen bei ihm auch die Ansätze und der erste Entwurf der Metaphysik des deutschen Idealismus — aber eben dieser Idealismus ist nicht nur rein „logisch“ zu verstehen! Der Verf. identifiziert Idealismus mit einer sehr verdünnten, neukantianischen Spätform desselben und bringt von hier aus schon den ersten Idealisten und den gewaltigen Urheber des deutschen Idealismus mit der ganzen Dynamik seines Seinsbegriffs auf den Nenner der Marburger Schule. Darin liegt der methodische Fehlgriff dieses kühnen Auslegungsversuches, der weit tiefer in die Problematik der Eckhartschen Metaphysik hineinführt als etwa der Versuch der Oltmanns. Wenn überhaupt Kategorien einer modernen idealistischen Metaphysik erforderlich sind, um Meister Eckharts Gedanken der heutigen Zeit begreiflich zu machen, so scheinen mir die Begriffe des späten Schelling noch am geeignetsten zu einer solchen kongenialen Übertragung zu sein, dessen dynamistische Seinsmetaphysik, am besten geeignet wäre, die nüancenreiche Eckhartsche Seinslehre wiederzugeben.

Unter den Arbeiten zu **T e i l p r o b l e m e n** der Theologie und Frömmigkeit Meister Eckharts sind zunächst eine Reihe von **b e g r i f f s g e s c h i c h t l i c h e n** und **s p r a c h l i c h e n** Untersuchungen zu nennen.

Benz, Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart 585

7.

Eine zunächst etwas trocken anmutende, aber ergebnisreiche und dankenswerte Untersuchung stellt die Arbeit von **K u r t B e r g e r** über 'Die Ausdrücke der unio mystica im Mittelhochdeutschen' dar. Der Verf. untersucht die sprachlichen Wendungen, in denen die deutschsprachigen mittelalterlichen Mystiker ihre religiöse Erfahrung beschreiben, und geht dabei

zunächst aus von den sprachlichen Möglichkeiten, welche den Mystikern hier zur Verfügung standen: die Schilderungen, Stimmungen und Eindrücke aus den Bereichen der edlen Tat, die Bewegungen und Gebärden des feinen höfischen Gesellschaftstreibens und die Stimmen der mahnenden, spottenden Welt- und Zeitbetrachtung. Das Neue, das die Mystik bringt, kommt nicht nur darin zum Ausdruck, daß die innere Erregung zu neuen Worten drängt; auch in Klang und Stärke, in den Satzfolgen, den Tonfüllen, der rhythmischen Bewegung, in allen Gebärden des Sprachleibs macht sich das Leben des neuen Geistes bemerkbar. Der neue Sprachraum ist die Gott suchende, in Gott drängende menschliche Seele. Dadurch wird ein ganz neues Verhältnis von Redendem und Wort bewirkt. „Unvergleichlich heftiger muß das Kämpfen um den Sprachausdruck sein, wo den Redenden die Überfülle der inneren Empfindung aufs stärkste bedrängt, wahrhaft als Unruhe und Not, und deshalb muß ihm auch in ganz besonderem und erstmaligem Maße deren Bezwingung in der deutschen Sprache eine Notwendigkeit (nach dem eigentlichen Wortverstande) sein.“ Bezeichnenderweise ist es dabei die Prosa, deren sich die neue Geistigkeit bedient, die sich besser als der Vers dem neuen Geist fügte.

Das Zentrum des neuen Lebens ist die neue Gotteserfahrung der Gott suchenden Seele. Deshalb macht sich auch im Umkreis der Beschreibung dieser Erfahrung die Sprachschöpfung am deutlichsten bemerkbar. Die Untersuchung verfährt dabei nicht nach dem Schema einer einfachen Aufzählung, sondern achtet auf das Verhältnis, in welchem die Worte von der Gewalt des drängenden Urerlebnisses erfüllt sind, und auf das Maß, in dem die Sprachwerdung in jedem einzelnen Falle gelungen ist. Es werden auch die verschiedenen Schichten beachtet, die das zentrale Erlebnis umgeben. Wirkt in der unmittelbaren Tiefe der unio-Vorstellung die ursprünglichste Kraft des bildenden Sprachgeistes, so macht sich in den weiter abgerückten Bezirken die zunehmende Einwirkung der Sprachkonvention der Zeit deutlich bemerkbar.

Im einzelnen stellt sich die Untersuchung dar als ein Gang durch das Sprachgebiet der unio mystica, indem ,nacheinander die Verben als die Hauptträger des Ausdrucks aufgeführt werden. Ihre Folge wird durch das steigende Maß ihrer Ausdruckskraft bestimmt. Am Anfang stehen die Stellen, welche die unio mystica als eine Bewegung auffassen, diese von allen noch am farblosesten und fernsten. Kräftiger sind schon andere, die von einer heftigeren oder willentlicheren Bewegung sprechen. Von besonderer Häufigkeit, sind unter diesen dynamischen Ausdrücken die mit 'fließen', 'eingießen' und 'schmelzen'. Stärkere Anteilnahme läßt sich danach in denen bemerken, die die menschlichen Sinnestätigkeiten und Sinnesempfindungen benutzen. Der Höhe der sinnlichen Bildlichkeit nähern sich die Ausdrücke der Geburt, erreicht aber wird diese in den sich anschließenden Ausdrücken des Liebesumgangs. Hier gehen aus der Einbeziehung der obersten Sinnesmacht und ihres Pathos in die Darstellung der mystischen Einigung die glühendsten und eindrucksvollsten Ausdrücke hervor. Noch weiter aber nähern sich die letzten Kreise dem eigentlichen Kern, über die sinnlichen Bezeichnungen ins Innere reichend, begrifflicher und

586 Literarische Berichte und Anzeigen

entschiedener im Klang: die Begriffe 'einen', 'wandeln', 'formen', 'bilden', 'geistern', 'wirken', 'vergotten' und 'vernichten'. In diese Ausdrücke ist nicht nur die lebendigste Empfindung eingegangen, sondern in ihnen ist auch die wichtigste sprachliche Leistung vollbracht, die Eroberung eines neuen, reingeistigen Bereichs für Umfang und Fähigkeit unserer Sprache. Auch der innere Stimmungsunterschied der verschiedenen Auffassungen der unio mystica ist sorgfältig beachtet.

Die Arbeit kann durchweg als vorbildlich bezeichnet werden. Sie vermeidet den Fehler, in den sonst leicht Wortuntersuchungen verfallen, nämlich nach einer rein statistischen Methode vorzugehen und alles äußerliche Gleiche auf einen Nenner zu bringen, sondern baut die Wortuntersuchung auf einer genauen Unterscheidung der einzelnen Typen, auf einer Klärung des Wichtigen vom Unwichtigen, des Ursprünglichen vom Abgeleiteten auf. So werden auch die Einzelergebnisse der Untersuchung für die weitere sprachliche Erforschung der deutschen Mystik eine bleibende Bedeutung behalten.

Die Arbeit von T h e o p h o r a S c h n e i d e r über den 'Intellektuellen Wortschatz Meister Eckharts', Berlin 1935, Neue Deutsche Forsch. Abt. Phil. Nr. 1, geht von der sprachphilosophisch wichtigen Erkenntnis aus, daß es eine rein addierende Bereicherung in Sprache nicht gibt, sondern daß die neuen sprachlichen Klänge der deutschen Mystiker auch eine Erschließung neuer Inhalte bedeuten, indem sich in ihnen ein Geist objektiviert, der von dem der voraufgehenden Epoche wesentlich verschieden ist. Die neue Sprachwelt der deutschen Mystiker wird also in eine reale Verbindung mit der Strukturveränderung gebracht, welche das mittelalterliche Lebens- und Denkgefüge überhaupt erfahren hat. Die sprachschöpferische Tätigkeit Meister Eckharts kommt in einem Doppelten zum Ausdruck: Einmal darin, daß er den tiefwirkenden Versuch gemacht hat, scholastische Philosophie und Theologie einzudeutschen; weiter aber, daß er sich bemühte, in der mystischen Intuition gewonnene Erkenntnisse sprachlich festzuhalten, um auch sprachgebundenes Erkennen näher an die mystische Erlebniswelt heranzuführen.

An einer Untersuchung der Begriffe 'vernünftekeit', 'verstantnisse', 'bekantnisse', 'vernunft', 'bescheidenheit', 'gemüet' und 'geist' versucht die Verf. in gründlicher Einzelforschung, den besonderen Sinn der deutschen Grundbegriffe des Denkens Meister Eckharts gegenüber den zugrunde liegenden lateinischen Termini zu erfassen. Die Untersuchung zeigt, daß zwar Eckharts sprachschöpferisches Gestalten nur auf dem Hintergrund der Scholastik zu verstehen ist, daß aber der Eckhartsche Sprachraum nicht der scholastische ist. Dies versucht die Verf. vor allem bei der Ermittlung des Sinnes des Eckhartschen Worts 'vernünftekeit' zu erweisen, das „in seinem Gehalt der Augustinischen mens und der Bonaventuraschen ratio superior bedeutungsverwandter ist als der thomistischen anima intellectiva oder dem intellectus als Substanz“. Die Untersuchung der Eckhartschen Grundbegriffe und ihre Abgrenzung gegenüber der scholastischen Begriffssprache zeigt, daß Eckhart sich einen eigenen Sprachraum gebildet hat, „der geschaffen ist aus einem sprachfreien, auf mystischer Intuition beruhenden Wissen, das zu einem Ringen mit dem Sinngefüge sowohl der lateinischen als auch der deutschen Muttersprache führte, die deutsche Sprache aber offensichtlich als leistungsfähiger empfunden hat“.

In einem besonderen Abschnitt über das sprachliche Gefüge Eckharts wird dann ein Vergleich seiner Spracharchitektonik mit vor-

Benz, Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart 587

eckhartscher Sprachstruktur durchgeführt und zugleich die Weiterbildung seiner Sprache bei Seuse und Tauler charakterisiert. An dieser Untersuchung wird deutlich, wie Eckhart, Seuse, Tauler die deutsche Sprache zu einer metaphysisch-psychologischen Spekulation innerlich befähigt haben. Erst mit der Sprache der altdeutschen Mystik wird es deutschsprachlich möglich, Seelisch-Erlebnismäßiges darzustellen und eine psychologische Entwicklung zu geben. Sprachsoziologisch kommt das Neue in einem Bruch mit der alten höfischen, feudalistischen Sprache und mit seiner in dieser Sprache ausgedrückten Seinsordnung zum Ausdruck. Während der höfische Mensch gradualistisch denken und werten muß, weil die gradualistische Weltkonzeption sich in dem höfischen Sprachraum terminologisch verfestigt und verankert hatte, ist das Neue bei Eckhart, daß der Mensch in seiner Subjektivität erfaßt wird. Die höfischen Worte sind Ausdrücke eines gemeinschaftsgebundenen und gemeinschaftsbezogenen Denkens. Eckharts Sprache ist die Sprache einer subjektivistischen Sehweise. Bei ihm findet eine „Akzentverlagerung vom Aristokratisch-Höfischen ins Demokratisch-Bürgerliche“ statt, die in der Sphäre des Religiösen der „Wendung vom Liturgisch-Sakralen der Wir-Gemeinschaft zum subjektiven der Ich-Du-Gemeinschaft“ entspricht. Wenn man als Glied der höfischen Sprache gradualistisch sehen und werten muß, so ist für sprachgebundenes Erkennen im Eckhartschen Raum weit eher die Möglichkeit einer dualistischen Weltansicht, zum mindesten die sprachliche Möglichkeit des isolierenden Sichzurückziehens einzelner Bereiche gegeben. Diesem Wandel entspricht geistesgeschichtlich allgemein die mit dem Ende der Stauferzeit einsetzende Akzentverlagerung von einer hieratisch bestimmten Lebenshaltung in eine mehr subjektiv ausgerichtete Lebensführung auf allen Gebieten

menschlichen Lebens. Dieselbe Loslösung des Intellektuell-Ethisch-Religiösen vom Ständischen ist Eckhart, Seuse, Tauler und Hugo von Trimberg gemeinsam.

Die Verf. stellt abschließend fest, daß dieser Wandel gegenüber der strengen Einheit der mittelalterlichen höfischen Kultur den Beginn eines Auflösungsprozesses darstellt. In der individualistisch zu charakterisierenden Sprache Eckharts spricht sich eine Haltung aus, die ein Abrücken von der unbedingten Theozentrik bedeutet und hiermit die Möglichkeit einer Aufspaltung in Intellektualismus und Voluntarismus, Spiritualismus und Materialismus. Es geht nicht mehr um ein Erfassen der Einheit in ihrem hieratisch harmonischen Ineinander der Dingfülle, sondern um ein Sich-versenken in konkrete Einzelheiten in einer abstrahierenden Vereinzelung. Wie in der Frömmigkeitshaltung bei Eckhart der Akzent auf dem ethisch-selbsttätigen Weg liegt, auf dem der Mensch als Einzelmensch zu Gott hinzufinden versucht, so ist auch das Wesensmerkmal seiner Sprache die Anthropozentrik.

Eine Kritik scheint mir auf ein Doppeltes hinweisen zu müssen. Einmal ist es bei aller Anerkennung der sprachphilosophischen Grundlage der Untersuchung philologisch heute noch kaum möglich, eine so genaue und abgegrenzte Definition davon zu geben, was jeder einzelne deutsche Begriff bei Eckhart bedeutet, und worin das Neue gegenüber dem ihm vorliegenden lateinischen Begriff liegt. Die ideale Forderung eines Eckhartlexikons läßt sich erst erfüllen, wenn die Gesamtausgabe seiner Werke vorliegt. Gerade die Vorarbeiten aber zu einer solchen sprachvergleichenden Arbeit zeigen, daß die Rechnung nicht so glatt aufgeht, wie die Verf. es vorrechnet. Als Herausgeber der lateinischen Predigten habe ich in der Kommentierung des Textes die Hauptaufgabe darin gesehen, möglichst viele Parallelen aus den deutschen Predigten heranzuziehen; der Vergleich der deutschen und lateinischen Sätze hat

588 Literarische Berichte und Anzeigen

mir bisher ein anderes Bild gezeigt als das von der Verf. gezeichnete: daß nämlich die Umsetzung der zunächst lateinisch konzipierten Predigten in die deutsche Sprache den Charakter eines großzügigen Entwurfs und Versuchs hat, innerhalb dessen die einzelnen neugeschaffenen Begriffe noch plastisch sind und also noch nicht so schematisch festgelegt sind wie die Verf. es wünscht. Die Sprachschöpfung Eckharts ist keine schematisch-professorale, sondern trägt den Stempel künstlerischer Intuition gerade in ihrer bildsamen Mannigfaltigkeit.

Das Zweite: Es läßt sich kaum durchführen, den tatsächlich vorliegenden Gegensatz der höfischen und der nachtaufischen mittelalterlichen Kultur auf den Gegensatz zwischen theozentrischer Einheit und anthropozentrischer Aufgespaltenheit zu reduzieren. Die Dinge liegen nicht so einfach, wie diese Begriffe vorgeben. Es wäre ein leichtes zu beweisen, daß die Eckhartsche Frömmigkeitshaltung die denkbar höchste Form einer theozentrischen Einstellung darstellt. Richtiger scheint es mir, zu sagen, daß das Ich in eine neue Relation zu Gott tritt und damit in eine neue Form der Verantwortung, aber auch in eine neue Form einer Versuchung. In der neuen Überhöhung des Ichs liegt die Gefahr einer gewaltigeren Empörung gegen Gott. Darum sind auch hier die Zusammenhänge zwischen der Eckhartschen „Anthropozentrik“ mit ihrer Möglichkeit einer Aufspaltung in Intellektualismus, Voluntarismus, Spiritualismus, Materialismus viel komplizierter und tiefer, als es diese Kette von -ismen erkennen läßt.

Einen begrüßenswerten Beitrag zur Erforschung der deutschen Eckhart-Überlieferung bietet die Arbeit von J o s y S e i t z: Der Traktat des „Unbekannten deutschen Mystikers“ bei Greith. Ein Beitrag zur Eckhart-Forschung. Verlag von Felix Meiner in Leipzig 1936. Die Arbeit ist eine gründliche Untersuchung eines mittelhochdeutschen Lehrbuchs der deutschen Mystik, das von einem unbekanntem Verfasser ungefähr eine Generation nach dem Tode Eckharts zusammengestellt wurde. Nachdem bereits Greith 1861 auf Grund einer einzigen Handschrift einen Abdruck dieses Lehrsystems der deutschen Mystik gebracht hatte, unternimmt Seitz eine Neuuntersuchung dieses Textes in einem doppelten Sinne. In einem ersten Teil werden die gesamten handschriftlichen

Grundlagen des Traktats untersucht, Ein zweiter Teil weist nach, wie die ganze Schrift mosaikartig aus verschiedenen Quellenschriften der deutschen Mystik zusammengestückt ist. Durch den Traktat geht die für das mittelalterliche Schrifttum charakteristische Mischung von Anonymität und genauer Bezeichnung und Bewährung durch Autoren. Die Handschriften achten sehr auf die Angabe der Autorschaft bei Entlehnung aus lateinischen und griechischen Autoren, während die Übernahme von teilweise recht umfangreichen Texten aus den deutschen Mystikern meist ohne Namensnennung geschieht. Von den deutschen Mystikern wird Meister Eckhart siebenmal, Sterngassen einmal, Tauler und Seuse nie genannt, obwohl gerade von diesen Mystikern Beträchtliches entlehnt wurde. Eine besondere Beachtung erfährt dabei die Frage, inwieweit die zahlreichen Eckhartfragmente für die Textherstellung der Eckhartschen Predigten in Frage kommen.

Die mühsame Arbeit dieser Quellenforschung findet ihre Zusammenfassung in einer Kompositionstabelle, in welcher Stück für Stück der Textfolge in den einzelnen Handschriftengruppen quellenmäßig belegt wird. Auch ist eine Aufzeichnung der wichtigsten Text-

Benz, Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart 589

varianten beigegeben, die zu den bereits gedruckten deutschen Mystikertexten aus dem anonymen Kompilationswerk sich ergeben. Die Varianten zu den Eckhartpredigten bei Pfeiffer wurden unabhängig von Quints Variantenausgabe zusammengestellt, stützen aber zum größten Teil dessen Ergebnisse. Die stilistische Form des Traktates ist charakterisiert durch eine ungewöhnliche Mannigfaltigkeit: Vom spröden, trockenen Traktatstil zu lebendiger Ermahnung, von der elementaren Unterweisung zu höchster Abstraktion und feinsten Geistigkeit, neben dürrem philosophischen Geklarre Töne einer warmen, frohen Gotteinigkeit, dazu einige Stellen reiner Poesie. Die Frage nach der Stellung des Traktates innerhalb der deutschen Mystik ist bereits durch die benutzten Quellen beantwortet: er gehört in die Dominikanerschule. Ausgesprochene Vertreter franziskanischer Mystik werden nicht genannt. Die innere Haltung des Lehrsystems ist durchaus Eckharts hoher Geistesschule verpflichtet. Von all den Erzeugnissen der deutschen Mystikerliteratur kommt dem Traktat an konsequenter abstrakter Haltung nur Seuses Büchlein der Wahrheit gleich, das ja auch mit größeren Fragmenten im Lehrsystem vertreten ist.

Über die Sprach- und Begriffsvergleiche hinaus gehen eine Reihe von Untersuchungen, die sich mit Einzelproblemen der Theologie und Frömmigkeit des Meisters befassen.

10.

Die Frage nach dem neuplatonischen Charakter des Eckhartschen Denkens ist weithin identisch mit der Frage nach den jüdischen und arabischen Quellen, die Meister Eckhart die Gedanken der neuplatonischen Religionsphilosophie übermitteln haben. Dieser Frage hat Joseph Koch, der Leiter der Edition der lateinischen Werke Eckharts, eine eigene Untersuchung gewidmet, Breslau 1929, 101. Jahrber. d. Schles. Gesellsch. f. Vaterländ. Kultur 1928, die nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch höchst verdienstvoll ist, insofern sie auf einer Durchsicht der handschriftlichen 'Überlieferung der mittelalterlichen Übersetzungen von Philosophen wie Avencebrol und Maimonides aufgebaut ist. Die Kochsche Untersuchung beschäftigt sich vor allem mit der Einwirkung von Avencebrol und Maimonides auf den Meister. Avencebrol ist im wesentlichen Neuplatoniker. Wie Plotin sucht er den unendlichen Abstand zwischen Gott und der körperlichen Welt durch Einschlebung von mittleren Seinsstufen zu überbrücken. Diese Ausführungen werden von Meister Eckhart zweimal zur Bestätigung seiner eigenen Auffassung von den vier Seinsstufen oder Teilen des Universums wörtlich angeführt. Auch in anderen Punkten der neuplatonischen Metaphysik läßt sich eine unmittelbare Einwirkung Avincennas nachweisen. Noch stärker ist die Einwirkung des Moses Maimonides. Auch hier sind es die neuplatonischen Elemente der Philosophie des Maimonides wie die negative Theologie und die Emanationslehre, die auf Eckhart eingewirkt haben. So heftig die aristotelischen Scholastiker, allen voran Thomas von Aquin, gegen diesen Einbruch des Neuplatonismus polemisieren, so freundlich ist die Zustimmung, die er bei

Meister Eckhart findet. Schon in der Art der Bibelauslegung macht sich dieser Einfluß bemerkbar. So ist Eckhart in seinen Kommentaren zu den Büchern des Alten Testaments aufs stärkste von der Schrifterklärung des Maimonides inhaltlich und methodisch abhängig. Dies gilt nicht nur für die Erklärung des Schöpfungsberichtes, sondern auch etwa für die Erläuterung der Gesetzgebung am Berge Sinai, für die Auslegung des Gottesnamens usw. In der allegorischen Exegese zeigt sich diese Abhängigkeit noch deutlicher,

590 Literarische Berichte und Anzeigen

besonders im zweiten Genesiskommentar. Der Fortschritt vom ersten zum zweiten Genesiskommentar besteht zum großen Teil gerade in dieser starken Heranziehung der Auslegung des Rabbi. In der Theologie wirkt sich dieser Einfluß an vielen Stellen maßgeblich aus, so vor allem in der negativen Theologie und in der Lehre von den Eigenschaften Gottes. Maimonides betrachtet in seiner Attributenlehre als Hauptaufgabe den Nachweis, daß Gott in seinem Wesen absolut einfach und einheitlich ist; man kann ihm daher keinerlei Attribute zuschreiben, die etwas zum Wesen Gottes hinzusetzen. Daher darf man von Gott überhaupt keine positiven Aussagen machen, weil sie der Einheit Gottes Abbruch tun. Thomas von Aquin hatte diese negative Theologie bekämpft, wohl aus dem Grund, weil durch eine solche Auffassung von den göttlichen Attributen der Weg zu einer spekulativen Begründung der Trinitätslehre abgeschnitten würde. Meister Eckhart dagegen, der sich innerlich stark mit der theozentrischen Haltung des Maimonides verwandt fühlt, übernimmt die Attributenlehre des Rabbi in ihrem ganzen Umfang, aber nicht so, daß er sie einfach abschreibt, sondern daß er sie umdeutend in sein eigenes System einbezieht und ihm eine idealistische Wendung gibt.

Die starke Abhängigkeit von Maimonides erklärt die merkwürdige Tatsache, daß unter den von Johannes XXII. verurteilten Sätzen Eckharts sich einer findet, der zur Hälfte ein freies Zitat aus 'More nebuchim' ist und in dem die Inquisitionskommission eine Gefährdung des Trinitätsdogmas erblickte. Eine ähnliche Einwirkung der Gedanken des Maimonides läßt sich auch bei der Betrachtung der Welt, der Stufen des Seins, bei der Entwicklung seiner Gedanken von der Beseelung des Himmels, von den Engeln und vom Menschen, vom physischen und moralischen Übel nachweisen. Die Kapitel über die Versuchung, über den Trieb zur Sünde werden eingehend zitiert. So kommt Koch zu dem Ergebnis, daß Eckhart weit stärker als ein Scholastiker vor ihm von Maimonides beeinflußt scheint. Die Scholastiker wie Albert und Thomas kannten ihn, aber haben ihn oft genug bekämpft: bei Eckhart hat sich bisher keinerlei Kritik an Maimonides feststellen lassen: der Rabbi ist für ihn eine Autorität, der höchstens Augustin überlegen ist. Das Problem ist allerdings mit dem Nachweis von Abhängigkeiten nicht gelöst. Es ist hier wie überall bei Meister Eckhart: wenn er irgendwoher seine Gedanken und Begriffe übernimmt, so ist damit erst die Frage gestellt, wie weit sie bei ihm noch den gleichen Klang und Sinn haben und wieweit er nicht in demselben Augenblick die Dinge umdeutet und sie anders bezieht, indem er sie übernimmt. Daß dies auch bei den Gedanken und Begriffen des Maimonides der Fall ist, hat Koch selbst schon angedeutet. Man wird auf das Gesamtergebnis einer endgültigen Vergleichung und Bearbeitung aller Zitate aus arabischen und jüdischen Philosophen in den Werken Eckharts sehr gespannt sein dürfen, wenn erst einmal die Ausgabe der lateinischen Werke und vor allem der Kommentar zu Genesis und Exodus vorliegt. Auch für die Ermittlung der Eigenart der deutschen gegenüber der orientalischen Mystik wird die genauere Untersuchung, dieser Einwirkung der orientalischen Neuplatoniker auf die Theologie und Religionsphilosophie Eckharts aufschlußreich sein.

11.

Das Maimonides-Problem ist auch in einem anderen Zusammenhang von größter Wichtigkeit, nämlich in der Frage der Entwicklung Meister Eckharts. Da die Übersicht über das Gesamtwerk des Meisters

verschiedene Anzeichen dafür bietet, daß die Mannigfaltigkeit des Eckhartschen Geistes zum Teil auf die Tatsache zurückgeht, daß sich in diesem Gesamtwerk verschiedene Entwicklungsstufen des Eckhartschen Denkens widerspiegeln, hat Ernst Reffke in seiner Arbeit: „Studien zum Problem der Entwicklung Meister Eckharts im Opus tripartitum“⁵⁾ in einer außerordentlich gründlichen Weise in Angriff genommen. Methodisch ist die Arbeit durch einen dreifachen Gesichtspunkt geleitet: Einmal stellt Reffke eine genaue Untersuchung darüber an, ob und wie weit der von Eckhart selbst entworfene und noch erhaltene Gesamtplan des opus tripartitum mit der tatsächlich vorliegenden Ausführung dieses Planes übereinstimmt, zweitens, in welcher Weise sich eine Entwicklung an dem in mehreren Redaktionen vorliegenden Werk der Genesis-Auslegung feststellen läßt, drittens, ob und in welcher Weise die zahlreichen Selbstzitate Meister Eckharts als Index einer inneren Entwicklung des Meisters zu verwerten sind.

Die Behandlung dieser Fragen stellt bereits durch die Sammlung und Ordnung des in Frage kommenden Stellenmaterials eine beachtenswerte Forschungsleistung dar, welche für die Frage der Chronologie der Eckhart-Schriften von größter Bedeutung sein wird. Noch wichtiger sind die Ergebnisse der kritischen Sichtung dieses Materials. Reffke zeigt nämlich, daß von den drei geplanten Teilen des opus tripartitum das opus propositionum und das opus quaestionum in der vom Verfasser im Prologus generalis entwickelten Form überhaupt nicht existiert haben. Der Prologus generalis stellt vielmehr ein Programm dar, das von Eckhart für die Ordnung seines Lebenswerkes aufgestellt, aber nicht verwirklicht worden ist, wenn auch der Plan „in mente auctoris“ weiterbestanden haben mag. Die Selbstzitate zeigen, daß der Meister in dem ersten Stück, das er schrieb, den systematischen Zusammenhang des geplanten Gesamtwerkes vor Augen hatte und dem in seinen Verweisen Rechnung trug. Das zweite Stadium seiner Arbeit, das durch die Neubearbeitung des ersten Genesiskommentars und die Abfassung weiterer Kommentare zu biblischen Büchern zu umreißen sein dürfte, verlagert das Gewicht des Ganzen auf das heute noch erhaltene und auch tatsächlich ausgearbeitete opus expositionum. Für die Beurteilung der Verweise und Selbstzitate Eckharts ist also wichtig, daß sie sich nicht auf die tatsächliche Reihenfolge der zitierten Schriften beziehen, in der diese niedergeschrieben wurden, sondern auf den geplanten Aufriß des ganzen opus tripartitum und die Anordnung der Schriften in demselben.

Wenn dieser Plan selbst nicht ausgeführt worden ist, so liegt der Grund hierfür in der inneren Wandlung und Entwicklung, den Meister Eckhart bei der Durchführung dieses Planes erleben mußte. Der sichtbare Anstoß zu dieser Entwicklung ist die Begegnung des Meisters mit dem Schrifttum des Maimonides geworden, wie er sich in den verschiedenen Redaktionen der Handschrift E und der Handschriftgruppe CT widerspiegelt und wie er auch in der Ausgabe deutlich herausgearbeitet werden wird. Der durch diese Begegnung mit Maimonides herbeigeführte Umschwung ist charakterisiert durch eine neue Handhabung der Bibelauslegung: Die Anfänge seiner exegetischen Arbeit bewegen sich ganz in den traditionellen Bahnen der ‘literalen’ und ‘moralischen’ Schriftauslegung des Mittelalters. Bei der Ausarbeitung des ersten Genesiskommentares lernt er aber die Methode

592 Literarische Berichte und Anzeigen

des Maimonides kennen und gestaltet diese in selbständiger Aneignung und Umformung zur Begründung einer neuen Phase der scholastischen Theologie aus. An Maimonides hat er gelernt, die metaphysischen, naturphilosophischen und kosmologischen Gedanken im Anschluß an biblische ‘auctoritates’ zu entwickeln. „Was nach dem Vorgange der Araber Albertus Magnus, Thomas von Aquino und die übrigen Scholastiker bei der Kommentierung der aristotelischen Schriften oder in systematischen Hauptwerken entwickeln, das unternimmt Eckhart an Hand der Bibel. Das ist das Ergebnis und die Bedeutung der durch Maimonides angeregten Entwicklung, wie wir sie im Opus tripartitum haben beobachten können.“

5) Ernst Reffke: Eckhartiana IV. Zeitschrift für Kirchengeschichte, Dritte Folge VIII; LVII. Band, Heft I/II 1938.

12.

Eine Spezialuntersuchung des bereits öfters genannten Eckhart-Forschers, J o s e p h K o c h, beschäftigt sich mit der Liturgie bei Meister Eckhart ⁶⁾. Obwohl das liturgisch-sakramentale Leben der Kirche in allen Schriften Eckharts stark zurücktritt, ist es, wie Koch nachweist, falsch zu behaupten, der Meister nehme eine völlig unliturgische Haltung ein. Seine Predigten bezeugen vielmehr, daß er das Kirchenjahr mit der Kirche wirklich mitgelebt hat, denn sie gehen durchweg von den für die einzelnen Sonn- und Festtage in der kirchlichen Gottesdienstordnung vorgeschriebenen liturgischen Texten aus. Dies gilt auch für die deutschen Predigten. Der *paradisus animae*, die Sammlung, die Predigten Eckharts und seiner Schüler und Freunde vereinigt, zeigt die Predigten des Eckhartschen Mystikerkreises im engsten Zusammenhang mit dem liturgischen Leben der Kirche. Eckhart feiert das Kirchenjahr als Mystiker, die einzelnen Festzeiten und Festtage sind ihm willkommene Anlässe, um das mystische Leben in sich und seinen Zuhörern zu vertiefen und zu befestigen. Freilich geht er mit den liturgischen Texten oft recht selbstherrlich um: doch finden sich auch viele Beispiele, wo das Predigtthema durchweg, von dem Grundgedanken des vorliegenden liturgischen Textes bestimmt ist. Eine weitere Reihe von Predigten erklärt einen ganzen Epistel oder Evangelientext nach Art der alten Homilie unter Anwendung der allegorischen Exegese, ja es finden sich auch Fälle, in denen die verschiedenen liturgischen Texte, die für ein und denselben Sonn- oder Festtag vorgeschrieben sind, miteinander verbunden sind. Dem entspricht, daß die Bibelworte bei Eckhart, wie sie alle seine Predigten durchziehen, nicht nach der Vulgata, sondern nach dem Wortlaut des Breviers oder Missales zitiert sind: auch dies ein Beweis, daß Meister Eckhart in der Liturgie der Kirche gelebt hat.

13.

Das Buch von H e r m a P i e s c h, Meister Eckharts Ethik 1935, Vita Nova-Verlag, Luzern, geht von einem konfessionell-katholischen Eckhart-Verständnis aus und nimmt eine sehr scharfe polemische Haltung gegenüber den „Begarden“ ein, d. h. gegenüber allen, die Meister Eckhart im Sinn einer Selbstvergottung des Menschen und als Verkünder eines Übermenschentums verstehen. Seine Grundhaltung kommt bereits in der Einleitung von O t t o K a r r e r zum Ausdruck, der sich gleichermaßen gegen das Mißtrauen katholischer Kreise gegen die Eckhartsche Mystik wie gegen die protestantische Auslegung der Eckhartschen Theologie als eines Ansatzes der späteren „Kirchentragik“

Benz, Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart 595

wendet. In den Bahnen der Karrerschen Eckhartauffassung lehnt die Verf. jede Auffassung Eckharts als eines Revolutionärs und Neuerers ab. Begründet wird diese Auffassung in einer Anschauung vom Wesen der Mystik überhaupt. Mystik ist dem Urteil der Verf. nach niemals Weltanschauung in sich, sondern sie ist Vertiefung, Verinnerlichung, Intensivierung jeder Art echter Gottbezogenheit. Von hier aus erscheint die Mystik Eckharts als Verinnerlichung und Intensivierung der mittelalterlichen Frömmigkeit thomistischer Prägung, d. h. als Verinnerlichung der klassischen katholischen Frömmigkeitshaltung. Der Aufbau des Werkes selbst wird ganz im thomistischen Sinn entworfen. Ziel des Vollkommenheitsstrebens ist die Verherrlichung des Schöpfers durch die Vollkommenheit seiner Geschöpfe, die in der Vereinigung mit ihm sich vollendet. Die Untersuchung selbst wird dementsprechend in einem dreifachen Gedankenfortschritt durchgeführt: Ein erster Teil behandelt den Wert der Vollkommenheit (die Abgeschlossenheit), ein zweiter das Wesen der Vollkommenheit (die Wiedereinbildung des Menschen in Gott), ein dritter die Grundlagen der Vollkommenheit. Als Ergänzung dieses Programms einer Vollkommenheitslehre erfolgt dann eine Würdigung seiner eigentümlichen Sozialethik und endlich eine zusammenfassende Gesamtcharakteristik vom Standpunkt ihrer Gegenwartsbedeutung aus.

Der methodische Ausgangspunkt der Untersuchung ist die These, daß „die allgemeinen

6) 'Liturgisches Leben', Jg. VII, Heft 2, März 1935.

Prinzipien einer vornominalistischen Metaphysik der Sitten, wie sie die philosophia perennis erarbeitet und insbesondere im Thomismus klassisch gestaltet hat“, überall die teils stillschweigende, teils ausgesprochene Voraussetzung der Eckhartschen Ethik ist. Die Ethik Eckharts stellt, „soweit sie bloße Schulweisheit ist, bis in die Behandlung einzelner Streitfragen hinein einen Leitfaden der thomistischen Moral in Auswahl dar“ — unter stärkerer Betonung des neuplatonischen Kolorits. Dieser methodische Grundsatz wird streng durchgeführt, und Eckhart auch dort auf das orthodox-thomistische Normalschema gebracht, wo sich der Wortlaut und Sinn seiner Sätze am meisten dagegen sträubt, so etwa in seiner Gnadenlehre.

Dieser kirchlichen Normalisierung entsprechend werden auch in dem Abschnitt über den Weg zur Vollkommenheit die positiv-kirchlichen Züge Meister Eckharts stark hervorgehoben, so seine Empfehlung des Sakramentempfangs und der heiligen Kommunion. Besondere Schwierigkeiten machen selbstverständlich einer solchen Auslegung die stürmischen und hochgemuten Aussagen über die Gottessohnschaft des Menschen. Die Verf. stellt hier eine doppelte Frage: Einmal müssen die Aussagen über die Vollständigkeit der Einheit von Gott und Seele wörtlich genommen werden und wie weit sind sie mit dem traditionellen Christentum vereinbar? Zweitens aber: ist das, was Eckhart in der Beschreibung dieser Einheit schildert, nur seine ganz persönliche Auffassung von sittlicher und religiöser Vollendung oder stimmt es mit dem überein, was auch andere große katholische Mystiker über den Stand der erreichten Vollkommenheit berichten?

In der Beantwortung beider Fragen wird Eckhart für die katholische Orthodoxie gerettet, Einmal dadurch, daß unterschieden wird zwischen dem Mystiker-Seelsorger Eckhart und dem Philosophen-Theologen Eckhart. Spricht der Mystiker von der Einheitserfahrung, so nimmt er zu paradoxer Ausdruckweise seine Zuflucht. Spricht der Philosoph und Theologe, dann trägt er dem objektiven Tatbestand der unüberbrückbaren Trennung von Schöpfer und Geschöpf Rechnung, der ja niemals seinsmäßig, wenn auch vorübergehend erlebnismäßig ausgeschaltet werden kann. Die Kläglichkeit dieses Argumentes geht

594 Literarische Berichte und Anzeigen

schon daraus hervor, daß damit die ganze Einigung als vorübergehendes psychologisches Erlebnis bezeichnet wird, dem gar keine seinsmäßige Wirklichkeit entspricht, d. h. aber als eine Illusion und Selbsttäuschung. Es würde aus Eckhart einen Betrüger machen, der im einen Satz zurücknimmt, was er im andern behauptet hat, und der einigen Nachsätzen als seine eigentliche Meinung das Gegenteil von dem ausgibt, was er zunächst in schwungvoller Unmißverständlichkeit und drastischer Anschaulichkeit behauptet hatte. Die zweite Frage wird gelöst durch den Hinweis, daß auch andere, kirchlich approbierte Mystiker, so vor allem die spanischen Mystiker wie Johann vom Kreuz, unter Beifall der Kirche die Einigung in der Art Meister Eckhart gelehrt hätten. Auch dieser Hinweis ist nicht stichhaltig, denn gerade bei Johann vom Kreuz bildet ja ein ausgesprochener kirchlicher Positivismus die Grundlage seiner Frömmigkeitshaltung, eine Betonung und Aktualisierung derselben kirchlichen Heilmittel, von denen Eckhart kaum spricht, und wenn überhaupt, dann unter Hinweis auf ihre Unzulänglichkeit und ihre ablenkende Wirkung.

Die heutige Bedeutung Eckharts sieht demgemäß die Verf. in einer Erneuerung deutscher katholischer Christlichkeit. Eckhart erscheint in dieser Sicht als Gegenbild einer mittelmäßigen, lauten und engstirnigen Christlichkeit, als einer, der es wagt, die unbedingten letzten Forderungen christlicher Frömmigkeit zu leben, als echter Mystiker, der nichts von religiösem Subjektivismus, von Überstiegenheit und Sentimentalität hat. „Mystiker im eckhartschen Sinne kann jeder Fabrikarbeiter, jedes Ladenmädchen, aber auch jeder Arzt, Naturforscher oder Staatsmann sein.“ So wird abschließend Eckhart als „Christ im katholischen Vollsinn des Worts“ bezeichnet, bei dem „so etwas wie ein gewisser Drang des Germanen ins Grenzenlose, Maßlose, alle Bindungen geschöpflicher Ordnung Überschreitenden“ gebändigt ist „in den Rahmen der katholischen Tradition“.

Schließlich hat sich auch schon die Religionspsychologie Meister Eckhart als Gegenstand ihrer Forschung erwählt, und zwar O s k a r B o l z a in seinem Buch 'Meister Eckhart als Mystiker. Eine religionspsychologische Studie'. Verlag von Ernst Reinhardt, München 1938. Ausgehend von der Tatsache, daß der Meister grundsätzlich über eigene mystische Erlebnisse geschwiegen hat, stellt sich Bolza die Aufgabe, aus der Metaphysik und Ethik Eckharts rückwärts die mystischen Erlebnisse zu erschließen, die seiner Lehre vermutlich zugrunde gelegen haben. Das Mittel hierfür ist die Religionspsychologie von Ribot und Beck, die durch Analyse der Berichte der verschiedensten Mystiker zu dem Resultat gekommen ist, daß die Ekstase ein anormaler Seelenzustand ist, der psychologisch durch zwei Merkmale charakterisiert werden kann: einerseits durch die Auslöschung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, andererseits durch die mystische Wonne. An einer Untersuchung von Eckharts Metaphysik zeigt Bolza, daß der eigentliche Kern, die Lehre von der Geburt Gottes in der Seele, sich aus der Annahme erklären läßt, daß Eckhart tatsächlich Ekstasen in dem angegebenen Sinn erlebt hat. Denn das „Aller Dinge und seiner selbst ledig werden“, das Eckhart als notwendige und hinreichende Bedingung für diese Geburt angibt, deckt sich mit dem Auslöschen des Gegensatzes von Subjekt und Objekt und ist überdies von dem Gefühl unaussprechlicher Glückseligkeit begleitet. Zugleich sieht der Verf. sich durch die damit aufs engste zusammenhängende Eckhartsche Lehre vom Seelenfünklein dazu veranlaßt, in die Religionspsychologie

Benz, Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart 595

die Hypothese aufzunehmen, daß auf dem tiefsten Grund der menschlichen Seele, für gewöhnlich im Unterbewußtsein verborgen, ein Etwas existiert, das sich als Quell intensivster Glückseligkeit charakterisieren läßt, insofern es vom Mystiker in der Ekstase als mystische Wonne erlebt wird. Der zweite Teil behandelt die analoge Aufgabe für die Eckhartsche Ethik. Die Schwierigkeit, die sich hier erhebt, besteht darin, daß mit der Vollekstase und ihrer Auslöschung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt die Ethik unvereinbar ist und sich daher mit einer untergeordneten Rolle in den Vorstufen der Ekstase begnügen muß, Trotzdem glaubt Bolza einen Zusammenhang zwischen Meister Eckharts Mystik und Ethik nachweisen zu können, nämlich in seiner Lehre vom Wirken „sunder warumbe“ und vom Gerechten, aus der er folgert, daß Eckhart neben der eigentlichen Ekstase auch jenen mit ihr verwandten Seelenzustand aus eigener Erfahrung gekannt hat, den die hl. Therese als geistige Vermählung bezeichnet und den Bolza als eine Nachwirkung vorausgegangener Ekstasen deutet. Derselbe ist im Gegensatz zur eigentlichen Ekstase mit tätiger Nächstenliebe nicht unvereinbar, sondern fördert sie sogar in hohem Grade.

Die Arbeit ist insofern aufschlußreich, als sie mit einer religionspsychologischen Fragestellung an Meister Eckhart, herangeht. Die Durchführung scheint mir aber an einer doppelten methodischen Unsicherheit zu leiden, die auch in der Textverwendung zum Ausdruck kommt. Wenn man die erfahrungsmäßigen Grundlagen der Eckhartschen Mystik zu erforschen sucht, wäre es doch zunächst einmal das Naheliegendste gewesen, die zahlreichen Stellen zu untersuchen, an denen Eckhart von sich selber in der ersten Person spricht. Bei diesen Ich-Aussagen wäre im einzelnen zu erklären, ob und wo Eckhart mit diesem Ich wirklich sich selbst — seine eigene Persönlichkeit und ihre religiöse Erfahrung und Anschauung — oder ein allgemeines Ich des religiösen Menschen meint. Der zweite Einwand wäre in der Richtung zu erheben: sind nicht bereits in der Religionspsychologie, die hier zugrunde gelegt wird, Eckhart bestimmte Dinge unterstellt, die bei ihm in Wirklichkeit ganz anders gelagert sind? Dies scheint mir bei dem hier vorausgesetzten Begriff der E k s t a s e als einer Auslöschung des Gegensatzes zwischen Ich und Außenwelt wie auch in der Anschauung von der mystischen Wonne in einem starken Maße der Fall zu sein. Gerade dieser Gegensatz zwischen Ich und Außenwelt ist in der Eckhartschen unio belanglos: die unio ist ja nicht ein Aufgehen in dem A l l, ein Akt, in dem der Gegensatz zwischen Ich und Außenwelt überwunden ist, sondern ein Einswerden mit G o t t. Nach der von Bolza zugrunde gelegten Religionspsychologie gibt es nur die e i n e Form der Unio: die Verschmelzung von Ich und Welt. Hier ist also eine Einförmigkeit der Einheitserfahrung vorausgesetzt, die der positiven und

tatsächlich erfahrenen Vielgestaltigkeit des Einheits-Erlebens bei den verschiedenen Typen mystischer Frömmigkeit widerspricht. Die hier unterstellte Religionsphilosophie aber vermag dieser Vielgestaltigkeit schon deshalb nicht gerecht zu werden, weil sie in der Erfahrung der unio einen ausschließlich psychologischen Vorgang sieht, der den Charakter eines persönlichen *W e r t e r l e b n i s s e s* hat, während der reale Seinscharakter der hier erfahrenen transzendenten Wirklichkeit von vornherein bestritten wird.

Dasselbe gilt von der Deutung der 'mystischen Wonne'. Dieses Erlebnis ist nicht primär und nicht ausschließlich Gemütsbewegung; ja Eckhart selbst wie übrigens auch Tauler warnen vor solchen Wonnen, die leicht illusionären Charakter haben können und in denen die

596 Literarische Berichte und Anzeigen

erfahrenen mystischen Seelenkennner sublimste Versuchungen des mit Gott ringenden Frommen erblicken. Gerade bei Eckhart hat die unio nicht den Charakter eines bestimmten Wonnezustandes des Gemüts, sondern den Charakter einer intellektualen Anschauung, die zu einer freudigen Aktivität überleitet. Darüber hat Eckhart ausführlich in seiner Predigt über Martha und Maria berichtet. Für ihn bedeutet Maria die Seele im Zustand des seligen Genießens. Dieser Zustand ist aber noch nicht die höchste Vollkommenheit und Seligkeit, sondern er erhält seine Erfüllung erst in der aktiven Verwirklichung der in der unio empfangenen neuen Kräfte in einem Leben der dienenden Liebe. Deshalb muß Maria erst zur Martha werden, von dem Genuß der himmlischen Wonne als der Stufe des sublimsten vergeistigten Egoismus weiterkommen zur *condescensio*, zur dienenden Herablassung und dienenden Verwirklichung der Kräfte, die in der Berührung mit Gott in ihr lebendig geworden sind. Eine zukünftige religionspsychologische Erforschung Eckharts muß, wie gerade dieser aufschlußreiche Versuch Bolzas zeigt, erst ein viel feineres und differenzierteres Instrument einer religionspsychologischen Anschauung und Forschung ausarbeiten, um den schwierigen und eigentümlichen Gedanken der Eckhartschen Frömmigkeitserfahrung beizukommen und sie in ihrer ganzen Tiefe zu begreifen; die Ribot-Becksche Hypothese scheint mir jedenfalls nur in einer sehr unzulänglichen Weise hierfür auszureichen. '

Abgeschlossen Marburg (Lahn) 1. Juli 1938.