

LITERATURBERICHT

Meister Eckhart

Bemerkungen zu einigen neueren Büchern.

Von Heribert Fischer, S. J., Berlin

„Die Tage lese ich noch etwas im Meister Eckehard, den ich von allen Büchern allein zurückbehalten habe. Die ganze Eckehard-Frage wäre einfacher, wenn man bedächte, daß es sich hier um einen Mann handelt, dessen Seele und Geist hoch hinaus strebte und der nun versucht, mit Wort und Ausdruck dem nachzukommen. Das gelingt nicht, wie es schon Paulus nicht gelang und wie es modulo suo jedem Menschen nicht gelingt, wenn es sich um die Wieder- und Weitergabe innerster Erlebnisse handelt. Individuum est ineffabile. Wenn wir nur wieder einmal so weit sind, daß die Menschen ihre unsagbaren Geheimnisse und inneren Geschehnisse haben, dann werden auch die anderen wieder wachsen, die Gott so in den schöpferischen Dialog hineinreißen kann wie Eckehard. Wenn man dies voraussetzt, ist die Lektüre verständlich und tröstlich und kündigt dem Menschen viel von dem Gottgeheimnis seines Herzens¹. Diese Aufzeichnungen machte P. Alfred Delp in seiner Gefängniszelle zu Berlin-Tegel vier Wochen vor seinem Tode.

Wie Ernst Robert Curtius es von Dantes Werk berichtet², so ist auch Meister Eckhart in einer stillen Gemeinde lebendig, seine Ideenwelt erschließt sich erst in lebendiger, verbindlicher Kommunikation, in einem „schöpferischen Dialog“. Als Grundlage für ein solches fruchtbares Gespräch erscheint zuallererst notwendig der Buchstabe, der Text, sonst bleibt jeglicher Art von Interpretation Tür und Tor geöffnet. Es ist darum überaus verheißungsvoll, daß die deutsche Ausgabe der gesamten Werke Meister Eckharts weitere Fortschritte macht, ein Ereignis, das den Herausgeber ebenso ehrt wie den Verleger. Soeben erscheint im Verlag

Kohlhammer in Stuttgart die vierte Lieferung der Deutschen Werke, die Prof. Dr. Josef Quint besorgte. Darin sind enthalten die deutschen Predigten 16–19, die durch die „Rechtfertigungsschrift“ und durch Übereinstimmung mit dem lateinischen „Opus sermonum“ als echt zu gelten haben. Daß es hier wirklich um den Buchstaben im philologischen Sinne geht, zeigt ein einziger Blick auf die Fülle des kritischen Apparates, der getreu und gewissenhaft die zahlreichen Varianten der handschriftlichen Überlieferung aufweist und verzeichnet, so daß schließlich die „Predigt“ in jener Gestalt erscheint, die unter sorgfältiger Verwertung aller philologischen Forschungsmittel die letztlich erreichbare Möglichkeit darstellt. Eine umfangreiche Auswahl von Paralleltexten aus den übrigen Werken des Meisters liefert den überwältigenden Beweis, wie sehr seine Gedankenwelt Einheitlichkeit und Zusammenhang wahrte und stets neue Anregungen zu einer durchaus einheitlichen geistigen Grundhaltung vermittelt.

Die 16. Predigt, eine Augustinuspredigt, vergleicht mit einem goldenen Gefäß, das fest und stet und mit edlem Gestein geziert ist, „eine jegliche gute, heilige Seele“³. Und wie es „eigenschaft“ des Gefäßes ist, zu empfangen und zu enthalten, ganz fest in sich geschlossen und doch zugleich geöffnet zu sein, „undenan ganz und oben offen“⁴, so sollst du leben und sein: die Dinge lassen, insoweit sie „Zufall“ sind, sie behalten, insoweit sie ewig und lauter sind. Und das geschieht so, daß, wer das eine, das erste tut, das andere zugleich mit-erlangt. Dies Empfänglichkeit im geistlichen Sinne ist Aufnahmebereitschaft der Seele für das „Bild“ Gottes. Das „Bild“-Motiv, das sich

¹ Alfred Delp, Im Angesicht des Todes, Frankfurt, 1947, S. 20 f.

² Romanische Forschungen. 60. Band, Frankfurt 1947, S. 237 f.

³ Meister Eckhart, Die deutschen Werke (= DW), Erster Band, S. 263, 3f.; 264, 1; 265, 2.

⁴ DW S. 274. 10.

so stark ausgeprägt bei Meister Eckhart findet, wird hier entfaltet wie sonst selten. „Bild“-sein besagt zunächst, daß es nichts aus sich, von sich aus, ist, und daß es für sich selbst nicht ist, nicht sich selbst angehört, und dazu positiv: Bild ist allzumal gänzlich als Bild-sein dessen, dessen Bild es ist, und diesem gehört alles an, was es ist⁵. Bild hat kein Sein in sich, es geht aus von dem, dessen Bild es ist, und zwar von ihm allein und ganz. Sein ‚Sein‘ besteht darin, sich gänzlich hinzubeziehen auf den, dessen Bild es ist. Und so geschieht von hier aus die Wendung in das Trinitarische.

Das eigentliche und der Tendenz nach einzige Thema dieser ‚Predigten‘ ist das von Gott und von der Seele. Dieser Gott ist der Gott der Offenbarung, der sich einzigartig selbst erschließt, der Dreifaltige⁶. Und der ‚Aufstieg‘ der Seele vollzieht sich in einem „Hinaufgerissenwerden“ durch den Geist zu dem Herrn⁷. Das besagt einmal, „Gott nehmen, wie er ist“⁸, Gott allzumal in der Seele ruhen lassen⁹. „Der Heilige Geist nimmt die Seele, diese geheiligte Statt, in ihrem Reinsten und Höchsten und trägt sie hinauf, weiter hinauf in seinen Ursprung, das ist der Sohn, und der Sohn trägt sie weiter in seinen Ursprung, das ist in den Vater, in den Grund, in das ‚Erste‘, darin der Sohn Wesen hat“¹⁰. Und andererseits soll die Seele „verschlossen sein aller Geschaffenheit“¹¹; nach dem Herrenwort soll der Mensch seine Seele lassen in dieser Welt, um sie in das ewige Leben zu behüten. Die eigene Seele lassen, das heißt, „sofern sie mein ist, denn insofern sie mein ist, insofern ist sie Gottes nicht, sofern sie nicht ganz in Gott gesetzt, gepflanzt, gebildet ist, sofern sie sich selber schmeckt: ihr soll Gott nicht zugleich mit der Seele schmecken, ihr soll Gott in sich selber schmecken“¹².

Aller ‚Aufstieg‘ der Seele ist zugleich miteinbezogen in den Abstieg Gottes zur

Seele. Und alle negative Theologie wird bei Meister Eckhart aufgehoben in die ‚negatio negationis‘ von Gott her. Gott ist ein „Versagen des Versagens“, wie es übereinstimmend in den lateinischen und deutschen Werken heißt¹³. Das will zunächst erkenntnismäßig sagen: alle Unvollkommenheit in dem menschlichen Erkennen erfaßt doch etwas von Gott selbst: „hiermit habe ich ihm (Gott) nicht das Sein abgesprochen, sondern ich habe es ihm erhöht“¹⁴. „Negatio negationis“ will weiter besagen die Aufhebung der ‚schlechten‘ Unendlichkeit, die Aufhebung der ‚Un-mittelbarkeit‘. Und da Gott, „unser Herr“, in Christus sich enthüllt, darf man weiter von ihm exemplarisch aussagen: ‚mors mortua est‘.

Ist somit durch die neue Eckhart-Ausgabe das Material dargeboten und der Boden bereitet, wird es weiter darum zu tun sein, dem Gesagten in der Intention des Meisters zu folgen und sich mit Ernst der Aufgabe zu widmen, ohne Vorurteil zu prüfen, wie das Gesagte in der Geschichte des Geistes sich einen Ausdruck geschaffen hat. Sieht man das lateinische und das deutsche Werk Eckharts als eine Einheit an, so darf man nicht durch äußere Fragen sich aufhalten lassen, Fragen, wie es z. B. die des äußeren Stils und des inneren Denkstils, etwa der Dialektik sind. Es ließe sich weithin zeigen, daß auch Meister Eckhart Erbgut in der Tradition alten und neuen Denkens übernimmt, wie dagegen anderes sich weder dem einen noch dem anderen zuordnen läßt. Diese wichtige und nützliche Arbeit ist noch überdies zu leisten. Es würde sich ergeben, daß allgemein Gültiges aus der mittelalterlichen Geisteswelt neben Sondermeinungen mehr historischen Wertes steht und beides zu trennen ist von dem, was der Meister als sein Ureigenstes beanspruchen kann. Die weitläufigen Anmerkungen zum Text der neuen Ausgabe leisten dazu schon eine erhebliche Vorarbeit. Entscheidender jedoch ist zu werten, ob und wie auch das Erbgut in einem neuen übergeordneten Bezugssystem nicht nur einen anderen

⁵ DW S. 270, 2—4.

⁶ vgl. z. B. DW S. 267, 1—6 und Anmerkung 1.

⁷ vgl. DW S. 298, 7 f.: „Der Heilige Geist ergreift die Seele und läutert sie im Licht und in der Gnade und zieht sie hinauf in das Allerhöchste.“ ⁸ DW S. 275, 1.

⁹ vgl. DW S. 299, 3 ff. ¹⁰ DW S. 302, 4 ff.

¹¹ DW S. 275, 1.

¹² DW S. 286, 1 ff.

¹³ LW (= Lateinische Werke) III. Band, S. 175, 5 f. und dort Anm. 2; Pfeiffer (Meister Eckhart, Göttingen 1924) Predigt C. S. 322, 13 ff.

¹⁴ DW S. 146, 5 f.

Akzent erhält, sondern geradezu erst von hier aus sich erschließt und einfügt in den Zusammenhang einer ‚philosophia perennis‘, die von der Vätertheologie, insbesondere den Alexandrinern über eine mehr ‚schulmäßige‘ Art der Weitergabe und Darstellung in moderne Fragestellungen einmündet.

Was Herma Piesch in ihrem schmalen Eckhartbändchen¹⁵ an Zitaten und Erläuterungen zu einigen Grundbegriffen bietet, will nicht mehr sein als eine erste Hinführung zum Leben und Werk des mittelalterlichen Meisters. Die Verfasserin, die bereits früher mehrere Arbeiten zum gleichen Thema veröffentlichte¹⁶, faßt die unbestrittenen Ergebnisse der bisherigen Forschung zusammen, um den Meister gegen die ärgsten Mißdeutungen einer noch nicht allzu fernen Zeit positiv zu rechtfertigen. Es werden daher einzelne bemerkenswerte Themen, wie das von der ‚Gottesgeburt‘, vom ‚Fünklein‘ und der ‚Abgeschiedenheit‘ zum Ausgangspunkt genommen. Ein gewisser Hang, die ‚Bilder‘ durch weitere bildhafte Vorstellungen zu verdeutlichen und dem Verständnis näher zu bringen, läßt sich dabei bemerken. In dem Bestreben, den Meister selbst zu Wort kommen zu lassen, führt H. Piesch zahlreiche Aussprüche an, die im einzelnen nicht immer dem kritischen Anspruch genügen können¹⁷, zumal wenn die Übersetzung mehr dem Sinn als dem Wort gilt¹⁸. Die ‚Abgeschiedenheit‘ bloß negativ zu verstehen als „Abkehr von allem, was nicht Gott und Gottes ist“, ginge zwar nicht an, gewiß sei sie das auch, — „aber eben dadurch ja schon ebensosehr Hinkehr zu Gott“¹⁹, zwar nicht „von Natur“, sondern

„von Gnaden“²⁰. Darin scheint doch wohl eine Verkürzung und der glättende Versuch einer Harmonisierung eingeschlossen zu sein.

Von ganz anderen Voraussetzungen her ist das jetzt in neuer Auflage erschienene Werk von Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert ‚Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit‘ zu betrachten²¹. Hier wird Meister Eckhart ein eigenes Kapitel gewidmet²², er wird geradezu als der ‚größte mittelalterliche Mystiker‘ in den Mittelpunkt der übrigen Darlegungen gestellt. Kennzeichnend ist der Versuch, die deutsche Mystik in der ‚Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen‘ innerhalb eines großen Entwicklungsabschnittes der deutschen Literaturgeschichte und ihre Bedeutung für die deutsche Geistesgeschichte sichtbar zu machen²³. Wentzlaff-Eggebert will mit seiner Darstellung die ‚deutsche‘ Mystik in der ganzen Ausdehnung ihrer historischen Erscheinung einbeziehen, soweit die inneren Erlebnisse ihren literarischen Niederschlag in Zeugnissen allerdings unterschiedlichen Wertes gefunden haben. Die Ausführungen nehmen ihren Ausgang von der Frauenmystik der hl. Hildegard von Bingen, Mechthilds von Magdeburg, Margarethe Ebners und der Nonnenviten²⁴. Ob die Geißlerbewegung in den Zusammenhang der deutschen Mystik einzubeziehen ist, wie es der Verfasser tut, der nicht nur hierin sich von Arthur Hübner abhängig zeigt, erscheint allerdings fragwürdig²⁵. Die eigentliche Vertiefung der Bewegung geschieht in den Zeiten der großen Meister: Eckhart, Tauler, Seuse²⁶. Die Ausklänge der deutschen Mystik in den Kreisen der ‚Gottesfreunde‘, der ‚Devotio moderna‘, Rulman Merswins, im Werk Ruysbroecks, in der ‚Imitatio Christi‘, bei Johannes Veghe und Otto von Passau²⁷, führen die Darstellung hinüber in das Zeitalter des Hu-

¹⁵ Meister Eckhart. Eine Einführung. 79 S. Wien: Herder 1946.

¹⁶ u. a. Die Ethik Meister Eckharts und die Übersetzung der ‚Rechtfertigungsschrift‘ (mit Otto Karrer).

¹⁷ Das gilt insbesondere von solchen Stellen, die dem Pfeifferschen Text und dort den sog. ‚Traktaten‘ entnommen werden.

¹⁸ Als bedauernswertes Mißgeschick ist es anzusehen, wenn ein Evangelienzitat (Anm. 219 zu S. 63) oder ein Augustinuswort (Anm. 255 zu S. 64) so gebraucht werden, als ob sie wie Aussprüche des Meisters zu gelten hätten.

¹⁹ a. a. O. S. 64.

²⁰ a. a. O. S. 65.

²¹ 2. Lizenzausgabe. XVI, 339 S. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1947. In dieser ‚durchgesehenen‘ Auflage wurden nur einige ‚bedenkliche‘ Stellen der Ausgabe von 1943 ausgemerzt.

²² Wentzlaff-Eggebert a. a. O. S. 88—102.

²³ a. a. O. S. III. ²⁴ a. a. O. S. 22—70.

²⁵ a. a. O. S. 71—85.

²⁶ a. a. O. S. 86—129.

²⁷ a. a. O. S. 130—149.

manismus und der Reformation; Nikolaus von Cues²⁸ und die „Theologia Deutsch“²⁹ finden hier ihre Besprechung. Naturmystik und -spekulation im 16. und 17. Jahrhundert befassen sich mit den Namen von Paracelsus und Jakob Böhme³⁰. Spee, Balde, Kuhlmann, Daniel von Czepko und Johannes Scheffler gelten als Vertreter der barocken Mystik³¹. In einem eigenen Abschnitt wird die Beziehung des Pietismus zum mystischen Leben besprochen³². Und schließlich führen die Linien hin zum jungen Schleiermacher über Fichte zu Novalis³³. Eine ausgedehnte Bibliographie³⁴ verzeichnet Ausgaben, Übersetzungen und Einzelarbeiten über die behandelten Persönlichkeiten und Kulturabschnitte, wozu auch einzelne systematische Arbeiten genannt werden. Wo jeweils Einzeluntersuchungen von größerem Umfang oder besonderer Wichtigkeit vorliegen, wächst auch die Darstellung des Buches in die Breite, wie u. a. bei Johannes Veghe durch die Ausgabe und Monographie Rademachers und die Kritik Kunischs, bei Otto von Passau und seinen 24 Ältesten durch die vorbildlichen Forschungen Wieland Schmidts, bei Fichte durch die Gegenüberstellung mit Eckhart in von Brackens neuem umfangreichen Buch³⁵.

Am Beispiel der Darstellung Meister Eckharts und der Deutung seiner Lehre durch Wentzlaff-Eggebert wird sich am ehesten ein Bild gewinnen lassen vom Charakter der Gesamtaufassung, wie sie sich ausgesprochen oder angedeutet in den verschiedenen Teilen des Buches findet. Der Trennungsstrich gegen jede Art von Gefühlsmystik wird recht scharf

gezogen. Eckharts Streben ging, und das ist beispielhaft für viele Vertreter der deutschen Mystik, nach einer dem Menschen wahrhaft erscheinenden Lebens- und Gotteslehre, die frei war von falscher Wertung des Weltlichen und Geistigen im Diesseits. Beispielhaft und reformatorisch zugleich wirkend für die weitere deutsche Frömmigkeit erscheint die persönliche Gottannäherung des einzelnen Menschen. Aus drei Gedankengängen der Eckhartschen Mystik glaubt Wentzlaff die entscheidende Wirkung für die Folgezeit herauslesen zu können. Da ist zunächst die Lehre von der Gottähnlichkeit des Menschen, die sowohl die Forderung der *vita activa* wie der *vita contemplativa* einschließt, wie auch das Ergebnis der heiligen Innenschau die Verpflichtung zu edler Lebensführung nach sich zieht. Das „Buch der göttlichen Tröstung“ bietet hierfür den Beweis. Die Lehre vom Seelenfünklein weist auf den höchsten Wert im Gut-sein vor dem Gut-tun; die Antithese von Wesen und Werk findet sich in den „Reden der Unterscheidung“ ausgesprochen. Schließlich ist es die Lehre von der Gottgeburt der Seele, die eine Befreiung der religiösen Individualität bedeutet und die Frage nach der Unmittelbarkeit des Weges zu Gott entscheidend beeinflusst. Eckhart wehrte sich gegen die Mystik der Vision, der Ekstase und gegen die Überbewertung der Kontemplation³⁶.

Zwei Urteile Wentzlaffs seien schließlich noch angeführt, um die Maßstäbe im einzelnen angewendet zu sehen. Von Jan van Ruysbroek heißt es, daß ihm der kräftige und natürliche Sinn für die Arbeit im Diesseits fehle und seinem Werke eine quietistische Grundhaltung anhafte³⁷. Und die „Imitatio Christi“ wisse nur die eintönige Lehre von der Gottzugehörigkeit zu wiederholen, mit ihrer Lehre sei eigentlich der Tiefpunkt der Bewertung des Menschen in der deutschen Mystik erreicht³⁸.

²⁸ a. a. O. S. 150—160.

²⁹ a. a. O. S. 160—171.

³⁰ a. a. O. S. 172—185.

³¹ a. a. O. S. 186—221.

³² a. a. O. S. 222—226.

³³ a. a. O. S. 226—245.

³⁴ a. a. O. S. 278—339.

³⁵ H. Rademacher, *Mystik und Humanismus der Devotio moderna* in den Predigten und Traktaten des Johannes Veghe. Münster 1935 und seine Neuausgabe; H. Kunisch, *Johannes Veghe und die oberdeutsche Mystik des 14. Jahrhunderts*. ZfdA. 75 (1938) S. 141—171; Wieland Schmidt, *Die 24 Alten Ottos von Passau*, Berlin 1938; E. von Bracken, *Fichte und Eckhart*, Würzburg 1943.

³⁶ Darin „nur die Erfüllung eines Gesetzes der eigenen Artentwicklung unseres Volkes“ (Wentzlaff-Eggebert S. 99) zu sehen, mag wohl als ein versehentlich stehengebliebener Rest aus einer früheren Ideologie anzusehen sein.

³⁷ Wentzlaff-Eggebert S. 137.

³⁸ a. a. O. S. 140.

Es könnte zunächst der Eindruck entstehen, daß nach den ausdrücklichen Behauptungen Wentzlaufs die literargeschichtliche Betrachtungsweise für die Untersuchung im ganzen maßgebend sein sollte³⁹, so daß aus den äußeren literarischen Formen auf den gleichbleibenden religiösen Gehalt unter den wechselnden Motiven und Darstellungsweisen geschlossen werden könnte. Doch ergibt sich bald, daß dies nicht die einzig mögliche Interpretationsmöglichkeit ist. Denn eine wenigstens andeutende, oberflächliche Umschreibung des zugrundeliegenden Phänomens mußte versucht und vorausgesetzt werden. Es wird nicht recht deutlich, wie sich der Verfasser das zentrale Anliegen dieser religiösen Bewegung vorstellt. Denn bald drängt sich wiederum als Zweckgedanke der Nachweis einer mystischen Kontinuität aus dem mittelalterlichen Kulturkreis bis in die Gegenwart ein⁴⁰. Schließlich wird als Ausweg oder Hilfskonstruktion der Begriff der ‚Lebenslehre‘ eingesetzt⁴¹, ein recht unklarer und schwankender Ausdruck. Sicherlich könnte damit jenseits aller Verschiedenheit der Inhalte und Bewertungen ein Kennzeichen gefunden sein, welches das Lebensgefühl einer Zeit annäherungsweise wiederzugeben vermag; und unbestritten ist es ja, daß jede echte und wahre religiöse Haltung in der äußeren Lebensführung sich zu bewähren habe. Trennt man jedoch, wie es hier ausgesprochen wird⁴², die Gottlehre von der Lebenslehre, so daß diese für sich bestehen kann ohne weiteren Bezug auf ein Höheres, faßt man den Vorgang in der deutschen Mystik so, daß ‚jeder einzelne die Idee der persönlichen Gottbegegnung‘ von sich aus formt in einer Frömmigkeitsform, die ihre eigenen Gesetze hat, die zwar noch in der Kirche bleibt, aber diese im Grunde überflüssig macht, da ja bereits das tägliche Leben ein Gottesdienst sei⁴³, dann ist damit nicht nur die ursprüngliche literarische Betrachtung verlassen, auch der Begriff einer ‚Lebenslehre‘ wird seines Inhaltes entleert: „Bei der imitatio der mystischen Erscheinungsformen innerhalb der Vielfalt der Gläubigen kommt es zu einer

unübersichtbaren und aus der literarischen Überlieferung nur selten wissenschaftlich nachweisbaren Fülle von Variationen des mystischen Grunderlebnisses“⁴⁴. Nimmt man dazu die Auffassung, daß die ‚imitatio‘ der mystischen Frömmigkeitsform den mittelalterlichen Menschen aus dem Einsamkeitsbewußtsein löste und ‚Mystik‘ zum seelischen Besitz aller Schichten des deutschen Volkes wurde, so daß schließlich ein Nebeneinander von mystischer Philosophie und Dichtung aus dem Ganzen werden konnte⁴⁵, so wird damit das, was in einem noch immerhin historisch faßbaren Sinn als ‚Mystik‘ bezeichnet war, zersetzt und aufgelöst in reine Diesseitigkeit, in eine gefühlsmäßige Weltfrömmigkeit: „Man kann so weit gehen, das Bleiben in der handelnden, helfenden Werkstätigkeit geradezu als neue Erfüllung des glanzlos gewordenen mystischen Lebens anzusehen“⁴⁶.

So liegt bei der Lektüre dieses und ähnlicher formlos gewordener und substanzloser Werke die Versuchung nahe, sich an Eckharts scharfes Wort zu erinnern, das er schon damals in ähnlicher Situation wagte: ‚ruditas non intelligit neque capit‘. „Sie begreifen ein Neues nur, wenn sie's als Teil ihres Alten erkennen. Nur innerhalb ihrer Kreise können sie ein Geschehendes ordnen; sie deuten es aus, indem sie es auf ihren Boden herabziehen“⁴⁷.

Eine ernstgemeinte Eckhartinterpretation wird sich zuallererst an das Wort selbst halten müssen. Ordnung des Wortschatzes und Terminologie werden das erste Mittel sauberer und exakter Exposition bilden, aus deren Beziehungen die zu Grunde liegende Struktur des Denkens und der Methode hervortreten werden. In dieser Absicht ist das ‚Opus propositionum‘ von Eckhart selbst geplant gewesen als erstes in der Reihe seines ‚Opus tripartitum‘, — er nennt es an erster Stelle in seinem Gesamtprolog, — ist aber wohl nicht ausgeführt worden. Die neue Ausgabe der Werke Meister Eckharts verspricht als Abschluß einen ‚Vocabularius latino-germanicus‘.

³⁹ a. a. O. S. 3; 246. ⁴⁰ a. a. O. S. 11; 248.

⁴¹ a. a. O. S. 17 f.; 21; 104 ff.

⁴² a. a. O. S. 18. ⁴³ a. a. O. S. 18.

⁴⁴ a. a. O. S. 18. ⁴⁵ a. a. O. S. 18.

⁴⁶ a. a. O. S. 18.

⁴⁷ Hans Urs von Balthasar, *Das Herz der Welt*, Zürich (1945), S. 42.

Als Interpret seiner eigenen Gedankenwelt und als Verteidiger und Anwalt in eigener Sache zugleich hat Eckhart in seiner ‚Rechtfertigungsschrift‘ zum Erfassen seiner Ideenwelt beigetragen⁴⁸. Die Beweiskraft und der Ernst dieser Aussagen im Feuer der Objektion errangen Glauben und Anerkennung selbst der schärfsten Kritik. Diese Selbstbetrachtung weist zunächst ab und verweigert die Anerkennung: „nunquam dixi“⁴⁹. „mihi perperam imponuntur“⁵⁰. Eckhart entscheidet sich gegen die „obscura et dubia quae nunquam dixi“⁵¹. Es ist nach seiner Auffassung nicht nur Nachlässigkeit und Unvollkommenheit in der Wiedergabe des Gehörten, was zur Fehlerquelle werden konnte, er sucht den Fehler auch in der geistigen Disziplinosigkeit: „ruditas non intellegit neque capit“⁵², „passim et frequenter etiam a clericis studiosis et doctis diminute et falso quae audiunt reportantur“⁵³. Eine andere Welt ist es, wo man ihn nicht versteht und ihm nicht folgen kann: „obiciunt quae sunt pure naturalia“⁵⁴. Dabei ist er sich der ‚Richtigkeit‘ seiner Positionen durchaus bewußt und sicher, wenn er auch bereit ist, Besseres nicht zu vernachlässigen. Sollte es aber auf die Recht-gläubigkeit hinzielen, so lautet sein Urteil freimütig: „semper paratus sum sensui cedere meliori . . . errare enim possum, haereticus esse non possum“⁵⁵. Ebenso ist sich der Meister der Eigenheit und Selbständigkeit seiner Ideen bewußt, er verzichtet auf die Gemeinplätze und will nicht wiederholen, was andere bereits mehrfach gesagt haben: „dico et fateor me illa dixisse et scripsisse et aestimo . . . omnia esse vera quamvis rara sint plurima et subtilia“⁵⁶.

⁴⁸ Wir zitieren die ‚Rechtfertigungsschrift‘ nach der Ausgabe von G. Théry: *Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le ms. 33 b de la Bibliothèque de Soest. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*. 1 (1926/27) S. 129–268.

⁴⁹ Théry a. a. O. S. 204; 258.

⁵⁰ Théry a. a. O. S. 196.

⁵¹ Théry a. a. O. S. 204.

⁵² Théry a. a. O. S. 186.

⁵³ Théry a. a. O. S. 196.

⁵⁴ Théry a. a. O. S. 206.

⁵⁵ Théry a. a. O. S. 186.

⁵⁶ Théry a. a. O. S. 186.

Im Anfang seines Johanneskommen-tars äußert sich Eckhart selbst über Ziel und Methode seiner wissenschaftlichen Explikation, über das Motiv, wovon er sich in seiner gesamten Forschertätigkeit und theologischen Denkarbeit — denn um diese handelt es sich, nicht um literarische Leistung — leiten ließ, wonach er strebte, welche Ansprüche er stellte. „intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum“⁵⁷. „Rursus intentio operis est ostendere, quomodo veritates principiorum et conclusionum et proprietatum naturalium innuuntur luculenter — „qui habet aures audiendi!“ — in ipsis verbis sacrae scripturae quae per illa naturalia exponuntur.“⁵⁸. Es ist unmöglich, hier einen Aufriß der genannten Themen zu geben, es würde das sehr weit in grundlegende Fragen des theologischen Glaubens und seiner wissenschaftlichen Darstellung hineinführen. Doch schon hier ist sichtbar, mit welch heiligem Ernst der Meister sich seiner Aufgabe hingegeben hat, zumal man weiß, in welcher Krise sich damals die theologische Wissenschaft in der Auseinandersetzung mit dem heidnischen Aristotelismus befand.

Diese Andeutungen müssen vorerst genügen, denn es ist nicht möglich, einen ‚Begriff‘ vom Eckhartschen ‚System‘ zu geben, und das erklärt auch manche Schwierigkeiten nicht nur in der Interpretation Eckhartscher Texte. Alles einzelne weist über sich hinaus in größere Zusammenhänge, und dazu strebt es auch zu der dem einzelnen angemessenen Form der wissenschaftlichen Darstellung. Die Gegebenheiten bei der Abfassung des Eckhartschen Werkes und ebenso bei seiner Interpretation sind die Gegebenheiten der Offenbarung, des geoffenbarten Wortes überhaupt, der enthüllten Wahrheit, in dem Umfang und in der Weise, wie diese Wahrheit dem menschlichen Geiste zur Aufnahme und zum nach-denkenden Verstehen in der Zeit eröffnet worden ist. Das Maß der Aufnahme, die Bereitwilligkeit des Hörens auf das Wort der Wahr-

⁵⁷ LW III. S. 4, 4–6.

⁵⁸ LW III. S. 4, 14–17.

heit, die Möglichkeit des vertieften Eindringens, der Selbstaneignung und Selbstverwirklichung sind im Bewußtsein der gnadenhaften Verbundenheit mit Gott verschieden. Die Freiheit der Entscheidung und die Freiheit der Verwirklichung bleiben bestehen, auch dort, wo im Glauben die ganze Wirklichkeit des Übernatürlichen zugleich bejaht wird. Eckhart spricht stets in theologischen Kategorien. Vanitas, das lautere Nichts der Kreatur, die Abgeschiedenheit, das Fünklein: das ist theologisch gesagt. Wenn Meister Eckhart so oft von der Seele als dem Ort der Gottesgeburt, dem Fünklein, der Stätte der Wider-geburt, der kleinen Welt redet: so sind das theologische Kategorien. Die Gegebenheiten der Offenbarung sind es, die sein Werk entstehen lassen: alle seine Schriften nehmen ihren Ausgang von dem Wort der Offenbarung. Es sind Kommentare zum Johannesevangelium, zum Buch der Weisheit, zur Genesis, zum Vater-unser; und die deutschen Predigten ebenso wie die lateinischen Sermones gehen aus von einem Schriftzitat. Er horcht auf die feinsten Laute, die von da aus zur Seele dringen. Es ist ein hörender, horchender, gehorchender Glaube, der ihn leitet. Als Dienst an der Offenbarung faßt er in ehrfürchtiger Liebe sein Amt auf, nicht in der Erwerbung neuer Kenntnisse, nicht in der Schau blasser Wesenszusammenhänge sieht er das einzige Ziel seiner Arbeit. Der Atem betenden Suchens geht durch sein Werk. Was er sucht, auf immer neuen Wegen, ist die nähere Verbindung mit Gott; ihn in allem zu sehen und alles in ihm, um in ihm alles, die gesamte Kreatur, die Schöpfung des Geistes, die Geheimnisse und Wunder des Herzens sich neu wieder schenken zu lassen, um sie ihm wieder zu schenken, das ist das leuchtende Fünklein dieses Geistes, der täglich mit seinem Gott und Herrn Zwiesprache hielt, ihn lobte mit den Worten der Psalmen im Chor und ihn gehalten hat in seinen Händen und seinem Herzen.

Für Meister Eckhart war allerdings die ‚vita spiritualis‘ nicht von dem anderen, was ihn beschäftigte, zu trennen, die Aszetik keine Sonderdisziplin getrennt von den anderen. Keine müde Begrifflichkeit, nicht neuplatonische Weltflüchtigkeit,

trotz unerbittlicher Schärfe der Forderung des Sich-selbst-lassens: „Got begert des alsô sêre, daz dû dîn selbes ûzgan-gest in crêatiurlicher wise, als ob alliu sîn saelicheit dar anlige. Eyâ, lieber mensche, waz schadet dir, daz dû gote gû-nest, daz got got in dir sî? Ganc dîn selbes alzemâle ûz durch got, sô gât got alzemâle sîn selbes ûz durch dich. Dâ disiu zwei ûzgânt, swaz dâ blîbet, daz ist ein ein-valtiges ein. In disem ein gebirt der va-ter sînen sun in dem innersten gequelle. Dâ blûejet ûz der heilige geist, und dâ entspringet in gote ein wille, der behoeret der sêle zuo. Die wîle der wille stât un-berûeret von allen crêatûren und von aller geschaffenheit, sô ist der wille vrî... Alliu dinc sint geschaffen von nihte; dar umbe ist ir rehter ursprunc niht, und als verre sich dirre edel wille neiget ûf die crêatûren, sô vervliuzet er mit den crêatûren ze ir nihte... Aber ich spriche: swenne sich dirre wille kêret von im selber und von aller geschaffenheit einen ougenblik wider in sînen êrsten ursprunc, dâ stât der wille in sîner rechten vrien art und ist vrî, und in disem ougenblicke wirt alliu verlorne zit wider-brâht“⁵⁹.

Darf man Meister Eckhart einen Mystiker nennen? Joseph Koch, der Eckhartforscher, nennt in seiner Darstellung der Eckhartschen Gedankenwelt nur einmal die Mystik des Meisters und spricht in diesem Zusammenhang vom Aufstieg des Menschen bis zur mystischen Vereinigung mit Gott⁶⁰. Anselm Stolz und Alois Mager nennen den Meister nicht⁶¹. Es ist sicher, daß die Bezeichnung Meister Eckharts als Mystiker in die Zeit der ersten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts zurückgeht, als man mit der Durchforschung und Herausgabe der zahlreichen mittelalterlichen Handschriften begann. Und es kennzeichnet sehr gut den Stand der damaligen religiösen Bildung und theologischen Kenntnis, daß man schlechthin alles Religiöse,

⁵⁹ DW S. 93, 3—95,3

⁶⁰ Joseph Koch, Meister Eckhart. In: Kleineidam-Kuß, Die Kirche in der Zeitenwende. 3. Aufl. Salzburg 1939, S. 300; vgl. S. 294.

⁶¹ Anselm Stolz, Theologie der Mystik. Regensburg 1936. Alois Mager, Mystik als Lehre und Leben. Innsbruck 1934.

alles, was über dem gewohnten Alltäglichen lag, als ‚mystisch‘ bezeichnete, ohne sich weitere Gedanken darüber zu machen⁶². Es ließe sich, wie bereits gesagt wurde, aus Eckharts Werken eine ‚Spiritualität‘ gewinnen, und tatsächlich haben ja auch seine Gedanken tiefgehende Wirkungen bei nachfolgenden Mystikern ausgeübt, wie es sich teilweise bis in Einzelheiten der Terminologie hinein zeigt. Genannt seien nur Jan van Ruysbroeck, einer seiner getreuesten Schüler, und die Vertreter der niederländischen und spanischen Mystik. Bei Meister Eckhart allerdings würde man vergeblich nach Zeugnissen einer subjektiven Erfahrungsmystik psychologisierender Art suchen. Auch hier müssen Andeutungen zunächst genügen. Im engsten Sinne besagt Mystik zunächst die prophetische Mystik, als ‚gratia gratis data‘, deren Träger sich Gott als eines ‚Werkzeugs‘ zur Erfüllung seines besonderen Auftrags bedient. Weiter ist unter Mystik jenes Bewußtwerden der gnadenhaften Verbundenheit mit Gott, hier im Glauben in Bezogenheit auf die jenseitige Visio, gemeint, wie es dem biblischen Gebrauch des ‚Mysteriums‘ entstammt, sich besonders in der Väterzeit reicher entfaltet und bis in die Enzyklika ‚Mystici corporis Christi‘ hinein spürbar bleibt. Daraus erhellt, in welchem Sinn Meister Eckhart als Mystiker anzusehen ist, wenn auch manche bisherigen Auffassungen dadurch unter einen neuen Aspekt gestellt werden.

Die Anregungen, die vom Werk Eckharts ausgehen, münden somit in die lebendige Auseinandersetzung modernen Denkens. So sieht Gustav Siewerth seine Aufgabe geradezu darin, in der Begegnung von Thomistischem Denken und deutschem Idealismus „zu einer systematischen Klärung der Position des Meisters Eckhart“ zu führen⁶³. Er betrachtet es als einen Versuch, die philosophischen Mittel zu liefern, „die Lehren des mittelalterlichen Mystikers zu erschließen“ und „die Bruchstücke dieses gewaltigen Erbes im Ausbau des Thomismus wieder zum systematischen Gan-

zen zu fügen und ihre Verbindlichkeit erneut zu erhärten“⁶⁴.

Hegel kannte einiges von Meister Eckhart, Franz von Baader hatte ihn auf den mittelalterlichen Meister aufmerksam gemacht. Theodor Steinbüchel schilderte in seinen Vorlesungen über ‚Mensch und Gott in Frömmigkeit und Ethos der deutschen Mystik‘ gerade diesen Abschnitt der deutschen Geistesgeschichte und widmete dem Problem ‚Mystik und Idealismus — Meister Eckhart und Hegel‘ eine besondere Untersuchung⁶⁵. Wir möchten es als eine Bestätigung der Eckhartschen Worte ansehen: „exponere per rationes naturales philosophorum . . . „veritates principiorum et conclusionum et proprietatum naturalium innuunter luculenter . . . in ipsis verbis sacrae scripturae quae per illa naturalia exponuntur“, wenn Bernhard Welte in seiner Deutung modernen Denkens durch Thomas von Aquin an Eckhart erinnert: „Es ist in diesem Zusammenhang ganz gewiß von Bedeutung, daß ein Mann wie Meister Eckhart sich von Thomas und dessen Gedanken führen und entzünden lassen konnte. Wir sind dem, was war, dem in seiner Zeit stehenden und aus seiner Zeit sprechenden Thomas ganz gewiß dadurch am nächsten, daß seine Lehre für uns zu etwas wird, was ist, in dem wir selbst es sind. Wir versuchten zu zeigen, daß dies möglich ist, und daß sich, im Maße diese Möglichkeit verwirklicht wird, unter dem alt erscheinenden Gedankengewande unvergängliches Leben enthüllt und neu gegenwärtig wird“⁶⁶. Gerade diese Möglichkeit religiös zu verwirklichen, wird uns bei Meister Eckhart stets neu aufgegeben.

⁶⁴ Siewerth a. a. O. S. 5.

⁶⁵ Theodor Steinbüchel, Mensch und Gott in Frömmigkeit und Ethos der deutschen Mystik. Tübingen 1944. (Als Handschrift vervielfältigt);

ders.: Mystik und Idealismus — Meister Eckhart und Hegel. In: Universitas, 2. Jahrg. (1947) S. 1409—1423.

⁶⁶ Bernhard Welte, Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie. In: Symposium. Jahrbuch für Philosophie. II (1949), S. 1—190. S. 180.

⁶² Darüber: Wentzlaff-Eggebert in der Einleitung seines Buches S. 1.

⁶³ Gustav Siewerth, Der Thomismus als Identitätssystem. Frankfurt 1939 S. 4.