

Um die fruchtbarste Frage heutiger Eckhart-Forschung

Von Johann B. Schoemann S. J.

Vor hundert Jahren schrieb Jos. v. Görres, Meister Eckhart rage auf wie eine christlich-mythische Gestalt im Nebel der Vorzeit. Heute ist der Nebel gewichen, und die Gestalt steht da im hellen Sonnenlicht, „als einer“ — dies sind Zeugnisse aus neuesten Werken katholischer Theologen und Philosophen — „als einer der ganz Großen, die Lichtträger in der Finsternis sind“ (Al. Dempf, „Meister Eckhart“ [1934] 49), „als einer der zwei großen Dominikaner, die das Gesicht des deutschen Mittelalters bestimmen, von denen der erste heiliger Kirchenlehrer ist, der zweite zeitlebens im Ruf der Heiligkeit stand: Albert der Große und Meister Eckhart“ (E. Przywara, *Christl. Existenz* [1934] 62), „als ein Mensch, in dem wundersam verschmolzen ist tiefste Demut und höchster Stolz, als ein Mensch, der kühnste Befreiung zum höchsten Ideal predigt und gläubigste Hingabe fordert, die sich radikal losreißt von allen bindenden Mächten der Welt“ (Steinbüchel, *Christliches Mittelalter* [1935] 206). Noch vor zehn Jahren wären solche Sätze unerhört gewesen, in des Wortes zweifacher Bedeutung. Seit Jahrhunderten lag über dem Meister das Dunkel der Verurteilungsbulle, und seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hatte das herbe und derbe Wort Denifles von dem „Wirrkopf“ Eckhart das Dunkel nur noch dunkler gemacht. Da kam der Umschwung. Ist es ein Zufall, daß fast um die gleiche Zeit, als Paul Hankamer in einer Anmerkung seines Werkes „Die Sprache“ zur „Ehrenrettung“ Eckharts, des „größten Menschen des deutschen Mittelalters“, aufrief (1927, 201), Otto Karrer das Werk dieser „Ehrenrettung“ begann? Sind dieser Aufruf und Rettungswille nur die Folge der Entdeckungen neuen Quellenmaterials, besonders der ersten Rechtfertigungsschrift Meister Eckharts (herausg. von Aug. Daniels 1923), oder haben nicht vielmehr sie und die Entdeckungen ihren tieferen Grund in der neuen Zeit, die gekennzeichnet ist durch das Wort „Existenz“? Heute sind sich wohl alle katholischen Forscher einig über den „grundkatholischen Sinn“ seiner Selbstverteidigung, soweit seine persönliche Absicht in Frage kommt. „Über Eckhart als Häretiker dürften die Akten geschlossen sein. Seine Mystik wollte in der Kirche bleiben“ (Steinbüchel a. a. O. 198). Damit ist aber noch nicht entschieden, ob sich nicht Eckharts Lehre, ohne daß er sich dessen selbst bewußt wurde, von der Kirchenlehre entfernt hat. Darum erheben sich die Fragen, ja eine Frage jagt die andere, nach der Deutung der Lehre Eckharts.

In einem mehr leidenschaftlichen als wissenschaftlichen Schrifttum stößt man auf die Frage, die allerdings für manche schon keine Frage mehr, sondern deren bejahende Antwort fast schon ein „Dogma“ ist, die Frage: Ist Eckhart der Schöpfer einer neuen Religion? Ist in ihm die arteigene Religion nordisch-arisch-germanisch-deutschen Wesens durchgebrochen? Eine solche Frage stellen kann nur, wer Eckhart vorzüglich aus Büttners Übersetzung (E. Diederichs) kennt, die nach einem einflußreichen Buch „als erste Schrift in jedes deutsche Haus gehört“, und wer ihn deutet nach Büttners Einleitung zu dieser Übersetzung. Zu der Volksausgabe dieses Buches, die der Verlag für Weihnachten 1934 herausbrachte, bemerkt ein witziger Kritiker im „Theologischen Literaturblatt“ (Nov. 1934): „Man ist nicht den beschwerlichen Weg der Forschung gegangen, sondern hat im Luftschiff Früchte gepflückt. Wissenschaftlich ist diese Ausgabe unbrauchbar.“ Übrigens beginnt man, wie es scheint, selbst in diesem Schrifttum oder wenigstens in seiner Nachbarschaft bereits zu zweifeln, ob Eckhart wirklich in die erste Reihe der Glaubenszeugen und Propheten der deutschen Glaubensbewegung gehört. Man unterscheidet vorsichtig zwischen dem Charakter und dem Inhalt seines Denkens. Ohne Zweifel sei sein Charakter germanisch-deutsch: Seine heroische und radikale Wahrhaftigkeit, Unabhängigkeit des eigenen Denkens und Suchens, Tiefe, die den Dingen immer auf den letzten Grund gehen muß und die Formen durchbricht um des Gehaltes willen (Neue Jahrb. f. Wissenschaft und Jugendbildung 1934, H. 5, S. 395.) Noch im Dunkeln aber bleibe, ob der Inhalt seines Denkens durch die ererbte Rasse bestimmt sei. Da gebe doch zu denken seine Beziehung zu dem Juden Moses Maimonides und zu den mohammedanischen Philosophen Averroes und Avicenna, ferner der die Welt verneinende Grundzug seines Denkens und die überspannte Askese seines Anhängers Suso (396). Man könnte noch hinzufügen, was uns J. Koch, dem die Redaktion der lateinischen Werke in der von der „Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft“ getragenen Ausgabe der sämtlichen Werke Meister Eckharts anvertraut ist¹, in einem Vortrag in Berlin, im Dezember 1934, aus seinen und seiner Mitarbeiter Vorarbeiten verraten hat: „Mehr als die Hälfte aller Autorenzitate Eckharts stammen aus den Schriften des ‚bastardisierten Halbafrikaners‘ Augustinus.“ Der reiche Quellenapparat der andern Ausgabe, der lateinischen Werke Eckharts, die französische und italienische Dominikaner unter Führung von P. Théry und Dr. Klibansky bei Felix Meiner in Leipzig erscheinen lassen, wird Kochs Angabe bestätigen. Demnach dürfte die Frage: „Ist Eckhart der Begründer einer neuen Religion?“ wenig fruchtbar sein. Man merkt zu deutlich die Absicht, die um jeden Preis einen Propheten finden will, der „als Schild diene für die eigene Sippe.“ Was sie den Geist Eckharts heißen, ist im Grunde der Herren eigener Geist.

Die zweite Frage scheint zunächst fruchtbarer zu sein: Ist Eckharts Lehre pantheistisch? Zwar hat schon 1926 O. Karrer in seinem Eck-

¹ Im Frühjahr 1935 wird die erste Lieferung einer vorläufigen Ausgabe der deutschen Predigten zusammen mit dem ersten Band der endgültigen Ausgabe der lateinischen Schriften bei Kohlhammer in Stuttgart erscheinen.

hartbuch, in dem er zu einzelnen Lehren des Meisters eine Menge lateinischer und deutscher Parallelstellen heranzog, den positiven Beweis zu erbringen gesucht, daß Eckhart vom Pantheismus freizusprechen sei. Und sein schärfster Kritiker muß ihm zugestehen, daß „er über Denifle weit hinausgehend auch für das ‚Verfängliche‘ bei Eckhart Quellen und Parallelen aus orthodoxen Kirchenlehrern beigebracht hat“ (J. Quint, in: Zeitschrift f. deutsche Philol. 1927, S. 273). Aber derselbe Kritiker überführt Karrer des Übereifers (a. a. O. 274). Um nämlich die nüchterne scholastische Lehre zu erreichen, sieht sich Karrer häufig gezwungen, wenigstens von einem gefährlichen und überkühnen pantheisierenden Ausdruck abzusehen. Zwar nehmen auch die neuesten Veröffentlichungen über Eckhart, katholische und protestantische, den Meister gegen den Pantheismus in Schutz, schon aus der allgemeinen Erwägung heraus, daß er die „*analogia entis*“ so stark betone; ja nach E. Przywara hat die „*analogia entis*“ gerade bei Eckhart ihre stärkste Formel (Dempf a. a. O. 192 233 f.; Przywara a. a. O. 64; E. Seeberg, „Meister Eckhart“ [1934] 16). Aber trotz allem konnten sich noch vor einem halben Jahr bei einer Tagung deutsche Philosophen, also Fachleute, die doch wohl auch um seine „*analogia entis*“-Lehre wußten, stundenlang darüber streiten, ob Eckhart Pantheist sei oder nicht, ohne sich zu einigen. Selbstverständlich soll damit nun nicht gesagt sein, diese Frage lasse sich überhaupt nicht beantworten, aber soviel scheint doch sicher zu sein: Sie ist nicht fruchtbar, zum mindesten heute noch nicht.

Die dritte Frage lohnt sich heute kaum mehr: Ist Eckharts Lehre dem Thomismus oder Augustinismus zuzurechnen? Denn wer wollte heute noch ernstlich bezweifeln, daß Eckhart in seiner Lehre auf weite Strecken treu seinem Meister Thomas von Aquin folgt (z. B. in der Seelenlehre)? In wie weite Kreise diese Überzeugung bereits gedungen ist, sieht man aus einem umfangreichen Aufsatz von Herbert Grundmann in der „Deutschen Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“ (2. H. 1934, S. 400 ff.) und in der Besprechung dieser Arbeit in der „Zeitschrift für deutsche Bildung“ (Nov. 1934, S. 571). Aber ebenso sicher ist auf der andern Seite, daß Meister Eckhart vieles Augustinus und dem Neuplatonismus verdankt. Ja, Seeberg fordert geradezu, daß alle Eckhart-Interpretation bei seiner neuplatonischen Grundlage einsetze (a. a. O. 5). Und selbst Karrer, der doch den Meister mit allem Eifer als Thomisten zu kennzeichnen sucht, muß zugeben: „Durch seelische Verwandtschaft fühlt sich Meister Eckhart zu Plato bzw. dem Neu-Platonismus hingezogen; darum haben es auch Augustinus und Dionysius ihm angetan, von Proclus und ‚*Liber de causis*‘ nicht zu reden“ (M. E. 44). Eckhart war eben auch ein Kind seiner Zeit, der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, in der sich die Angriffe auf die Synthese des Thomas von Aquin mehren und der Ruf „Zurück zu Augustinus!“ immer lauter wird. Ganz deutlich wird all dies werden durch den reichen Quellenapparat der beiden kommenden großen wissenschaftlichen Ausgaben sämtlicher Werke des Meisters. Aber was ist damit für die Deutung der Lehre Eckharts gewonnen? Viel!

Man kennt genau die Elemente. Doch leider fehlt auch dann noch das geistige Band.

Was ist denn nun endlich die fruchtbarste Frage heutiger Eckhart-Forschung? Sie lautet, wie mir scheint, um es zunächst einmal noch unbestimmt auszudrücken: Was ist Eckharts ureigenste Lehre über Thomas und Augustinus hinaus?

Er selbst war überzeugt, eine ihm eigene Lehre zu haben, und seine Jünger sagten von ihm, er sei unendlich viel ferner und höher als die andern Meister. Er war nicht irgend ein Lehrer der Theologie an irgend einem Generalstudium der Dominikaner; zweimal wurde er nach Paris berufen, was auch Thomas von Aquin geschah, sonst aber sehr selten war. Schon 1302, in seinen Pariser Disputationsthesen, will er bewußt eine neue eigene Lehre vortragen (Dempf a. a. O. 99). Ganz im Geist der „Krisentheologie“ seiner Zeit will er sich nicht in eine bestimmte Schule einzwängen lassen. In der Einleitung einer Predigt erklärt er: „Was ich hier vortrage, ist gegen alle Meister, die jetzt leben“ (Pfeifer 71, 16)². An einer andern Stelle: „Ich wundere mich über einige Theologen, die sehr gelehrt und große Theologen sein wollen, daß sie diese Schrifstelle so auslegen. Ich bin nicht ihrer Ansicht“ (233, 34). „Bischof Albert (Albert der Große) spricht so..., wir aber sprechen besser und nehmen die ‚Armut‘ in einem tieferen Sinn“ (280, 21 ff.). „Etliche Meister haben gelehrt, die Seligkeit liege vor allem an der Liebe, andere lehren, sie liege an der Erkenntnis, und diese lehren richtiger; wir aber lehren, daß sie weder an der Liebe noch an der Erkenntnis liegt“ (282, 15).

Er trägt nicht bloß überkommene Wahrheiten vor. Nein, er denkt die Fragen immer wieder von neuem durch, ja er berichtet seinen Zuhörern, vielmehr Zuhörerinnen, denn es waren meist Nonnen, die Augustinus, Gregor, Bernhard, Hugo von St. Viktor lasen, Albert den Großen und Thomas von Aquin bewunderten, und was wir Eckharts „deutsche Predigten“ nennen, sind ihre Nachschriften, er berichtet seinen Zuhörerinnen von eigenen Überlegungen: „Ich dachte neulich darüber nach, ob ich von Gott irgend etwas annehmen oder begehren sollte“ (205, 36). „Neulich, es ist noch nicht lange her, dachte ich mir: Daß ich ein Mensch bin, das habe ich mit einem andern Menschen gemein, aber daß ich bin, das besitzt kein Mensch mehr denn ich allein“ (260, 24 ff.). „Ich dachte mir bisweilen, wenn ich ausging, daß der Mensch im Leben dazu kommen kann, daß er Gott zu zwingen vermag“ (287, 15). Ja, auf dem Weg zum Kloster, wo er predigen soll, überlegt er sich noch, wie er seinen Zuhörern oder Zuhörerinnen so verständlich predigen könne, daß sie ihn gut verstünden; und er denkt sich einen Vergleich aus (192, 30).

Was ist nun Eckharts ureigenste Lehre? Kann man diese Frage mit Théry dadurch als unerheblich erscheinen lassen, daß man antwortet: Eckhart ist ein „dialecticien“, der bloß mit überspitzten Gegensätzen spielt? Gewiß, der Meister liebt es, „wunderliche“ Dinge zu sa-

² Ich habe die Stellen übersetzt nach dem von J. Quint verbesserten Text Pfeifers („Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckharts“, 1932) und nur solche Predigten verwandt, deren Echtheit als sicher erwiesen gilt.

gen; er weiß, daß er sie sagt, und er will sie sagen, daß man sich wundere, staune. „Ich sage manchmal: Holz ist wertvoller als Gold. Das ist gar wunderbar. Ein Stein (insofern er ein Wesen hat) ist edler als Gott und seine Gottheit ohne Wesen, wenn man Wesen von ihm wegnehmen könnte“ (163, 32 ff.). „Ein rechter Mensch braucht Gott nicht. Denn — was ich habe, das brauche ich nicht“ (178, 31 ff.). „Dies Stück Holz hat eine Idee in Gott. Es ist nicht allein vernünftig in Gott, sondern es ist eine lautere Vernunft“ (285, 21). „Wer in dem Lichte der verborgenen Erkenntnis des ewigen Vaters ein Stück Holz sähe, aus dem Holz würde ein Engel, und es würde vernünftig, und nicht allein vernünftig, es würde eine lautere Vernunft“ (286, 38). Wer in solchen und ähnlichen „wunderlichen Reden“ bloß eine spielerische Freude an geistreichen Überspitzungen finden zu müssen glaubt, der vergißt zu sehr, daß Eckhart aus Thüringen stammt, dem Land der Luther, Bach, Novalis, Nietzsche, und aus einer Zeit, die religiöse Dinge sehr ernst nehmen konnte, so daß z. B. Landgraf Friedrich durch das Spiel von den „Törichten Jungfrauen“ so ergriffen wurde, daß er starb; dies geschah 1322, fünf Jahre vor Eckharts Tod. Man vergleiche doch einmal des Meisters Paradoxien mit denen des Angelus Silesius im „Cherubinischen Wandersmann“! Was Paul Hankamer über die „Mystik“ des „Cherubinischen Wandersmannes“ sagt, fand ich selbst vor mehreren Jahren bestätigt, als ich in O. Walzels Seminar in Bonn eine kleine Stilanalyse des „Cherubinischen Wandersmannes“ zu machen hatte. „Für Scheffler ist Wortgebung nicht Ausdruck, sondern Spiel. Den sachlich festgelegten Inhalten katholischer Mystik gibt er den sprachlichen Facetenschliff. In Angelus Silesius lebt ein Literat, der oft mit fremdgewachsenen Gedanken sprachlich ein wenig jongliert“ (Die Sprache [1927] 201). Von solcher Art ist Eckharts Mystik weit entfernt. Ja, dem Meister liegt alles Spielerische so fern, daß man, wie mir scheint, geradezu etwas Wesentliches über ihn und seine Mystik ausgesagt hat, wenn man erklärt: Eckhart nimmt wie die Dinge so die Worte ernst!

Was ist also Eckharts ureigene Lehre? Kann man die Frage vielleicht mit O. Karrer beantworten: „Original ist so gut wie nichts; aber eigenartig ist das Ganze: die harmonistische Verschmelzung der verschiedenen Elemente“, Thomismus, Augustinismus, Neuplatonismus (M. E. 44)? Auch heute noch scheint Karrer an dieser Auffassung festzuhalten, wie aus einem Aufsatz in der „Germania“ vom 16. Dezember 1934 hervorgeht. Doch schon 1927 hatte J. Quint hinter Karrers Ansicht ein deutliches Fragezeichen gesetzt (a. a. O. 274 ff.), und neueste Eckhart-Forschung setzt deren mehrere (Dempf 141 147; Seeberg 19 27). Eckhart hat Thomas von Aquins Gnadenlehre weitergebildet, er führt auch Augustins Gedanken weiter, er greift überall ahnend und tastend auch über den Neuplatonismus hinaus.

Was ist denn nun endlich das Ureigene Eckharts? Mir scheint es von zweierlei Art zu sein: einmal ein Formales, dann ein Inhaltliches. Das Formale läßt sich von drei Seiten sehen: Die eine Seite hat Dempf zuerst deutlich sichtbar gemacht: das Dialektische. Er nennt es die Kunst, das Ja und Nein gleichmäßig ernst zu nehmen;

Eckhart, so schreibt er, sei der „erste große Meister der dialektischen Kunst im Abendlande“. Was hier gemeint ist, sollen uns zwei religiöse Menschen sagen, denen zugleich die Gabe des verdichtenden Wortes geschenkt ist. Zuerst Peter Lippert: „Ich muß jeder Wahrheit, die ich finde, gleich das Gegenteil entgegenhalten, das ebenso wahr ist. Jedes Wort, das ich sage, ist wie ein armer Bote, dem gleich ein anderer nachgeschickt wird, und der von dem zweiten verleugnet wird. Dies liegt an Deiner Unendlichkeit, die ich nie in meine armen, kleinen Worte und Formeln fassen kann“ („Der Mensch Job redet mit Gott“ [1934] 82). Dann E. Hello: „Großartige Lehre von Bejahung und Verneinung: Offenbarung des Lichts, die durch eine Sonnenfinsternis hervorgerufen wird“ („Der Mensch“ [1935] 234). Wer also Eckhart nicht mißverstehen will, darf seine Sätze nie aus ihrem dialektischen Zusammenhang lösen, darf nie einen Satz von seinem jeweiligen ergänzenden Gegensatz trennen. Dazu kommt aber etwas, das mir Dempf nicht stark genug zu unterstreichen scheint: Eckhart ist sich seiner „dialektischen Kunst“ selbst nicht bewußt; er ist kein nüchterner Dialektiker, sondern ein gottbegeisterter Prediger, nicht ein ausgeglichenes System ist der naturgemäße Ausdruck seines Denkens, sondern der jubelnde Hymnus, zu dem ihn seine „Glutgedanken“ entflammen. Darum muß der Erforscher Eckhartscher Lehre oft lange suchen nach dem Gegensatz zu einem Satz, nach der Antithese zu einer paradoxen These. O. Karrer hatte schon zehn dialektische Satzpaare gefunden und zusammengestellt; A. Dempf fügt aus seinen Forschungen neue hinzu (M. E. 197 ff.). Bisher hat der ernste Forscher noch immer eine Stelle gefunden, wo klar ausgesprochen war, was anderswo unklar blieb. So muß als Forschungshypothese gelten: Eckharts Denken ist ohne Riß; nur im äußersten Notfall dürfte man „Begriffswirrwarr“ annehmen.

Mit dem Dialektischen hängt die zweite Art Eckhartschen Denkens eng zusammen; man darf sie vielleicht bezeichnen mit einem Ausdruck aus der Musik: Variation über das gleiche Thema. Wie er zu Lieblingstexten der Heiligen Schrift zehn bis zwanzig verschiedene Erklärungen gibt, so packt er auch die metaphysischen Fragen immer wieder von einer andern Seite, vielmehr er umkreist in ständig steigendem Stauen das Unfaßbare und Unsagbare, immer höher steigend bis zu schwindelnder Höhe. Ein paar Beispiele: „Wir haben einmal gesagt, der Mensch solle so leben, daß er weder sich selbst noch der Wahrheit noch Gott lebe. Aber jetzt sagen wir anders und wollen mehr sagen: Der Mensch, der diese ‚Armut‘ hat, soll so leben, daß er nicht weiß, daß er nicht lebt, in keiner Weise, weder sich noch der Wahrheit noch Gott, ja, er soll so frei sein von allem Wissen, daß er nicht wisse noch erkenne noch feststelle, daß Gott in ihm lebt: ja, er soll frei sein von allem Erkennen, das in ihm lebt“ (Pfeifer 282, 3 f.). „Ich habe oft gesagt, und auch große Meister sagen es, der Mensch soll frei sein von allen Dingen, äußerlichen und innerlichen, daß er ein Raum sei, der Gott zu eigen ist, daß Gott darin wirken könne. Jetzt sage ich anders. Ist der Mensch frei von allen Dingen, von allen Geschöpfen, von sich selbst und von Gott, und ist dies in ihm so, daß Gott in ihm einen Raum findet zu wirken, so ist der

Mensch nicht ‚arm‘ nach der höchsten Armut, sondern diese ist die Armut des Geistes, daß der Mensch so frei sei von Gott und allen seinen Werken, daß Gott selbst, wenn er in der Seele wirken will, der Raum sei, in dem er wirken will“ (283, 10 ff.). „Das Fünkeln der Seele, das nie weder Zeit noch Raum berührt, verneint alle Geschöpfe und will nichts als Gott unverhüllt, wie er in sich selber ist. Es findet sein Genügen weder an Vater noch an Sohn noch an Heiligem Geist noch an den drei Personen, insofern eine jede besteht in dem ihr Eigenen. Ich sage in Wahrheit, daß dies Licht kein Genügen findet an der Einheit der fruchtbringenden Beschaffenheit göttlicher Natur. Ich will noch weitergehen und aussprechen, was noch wunderlicher klingt: Ich sage mit guten Gründen, daß dieses Licht kein Genügen findet an dem einfachen stillestehenden göttlichen Wesen, das weder gibt noch nimmt, sondern es will wissen, woher dies Wesen komme, es will in den einfachen Grund, in die stille Wüste, wohin nie eine Geschiedenheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist gelangt“ (193, 32 ff.).

Das dritte endlich, was der Form Eckhartschen Denkens eigentümlich ist, scheint mir das wichtigste zu sein; jeder Eckhart-Forscher muß es sich klarzumachen suchen. A. Dempf und J. Koch haben es unabhängig voneinander gefunden. Man kann es kurz so ausdrücken: Sein Denken nimmt den Standort stets in Gott. Den Aufstieg vom Geschöpf zum Schöpfer setzt er als bekannt und selbstverständlich voraus; er selbst aber dringt nicht wie Thomas von Aquin, und auch Augustinus, vom natürlichen zum übernatürlichen, sondern umgekehrt vom übernatürlichen zum natürlichen Sein vor; er kennt nur die Bewegung von oben nach unten. Er schließt vom Allergewissesten, dem geoffenbarten innertrinitarischen Prozeß, auf das weniger Gewisse, die metaphysische Ordnung in den geschaffenen Dingen; er erschließt das Niedere aus dem Höheren, die Wirkungen aus der Ursache. Seine Erkenntnis ist „apriorisch“ im strengsten Sinne des Wortes. Wiederum soll ein dichterischer Denker deutlicher sagen, was hier gemeint ist: „Er (Dionysius Areopagita) ist der Begnadete, der kühn und sicher, ohne Verwegenheit und ohne Furchtsamkeit, in den heiteren Gefilden des Lichtes dahinfliegt. Von so hoch her beherrscht er die Schöpfung, daß er sie schon im Lichte zu schauen scheint. Man möchte sagen, als Bewohner des Mittelpunktes der Einheit, wo alles in einem Wort gesagt wird, koste es ihn Anstrengung, wenn er diese vielfältige Welt anredet und sich zum menschlichen Wort herabläßt, das die Dinge im Verlauf nacheinander sagt“ (E. Hello a. a. O. 231). Als Beispiel diene die berühmte und „berüchtigte“ Stelle aus der 87. Predigt. Eckhart spricht hier von dem ungeschaffenen, dem „Ewigen Ich“, das wohl zu unterscheiden ist von dem geschaffenen zeitlichen Ich, dem naturhaften wie begnadeten zeitlichen Ich. Vorausgeschickt sei eine Stelle aus der 84. Predigt: „In Gott sind die Ideen aller Dinge gleich; aber sie sind die Ideen ungleicher Dinge. Der höchste Engel und die Seele und die Mücke haben eine gleiche Idee in Gott“ (Pfeifer 289, 13). Von diesem „Glutgedanken“ entflammt bricht der Meister aus in einen Jubelhymnus auf das „Ewige Ich“: „Als Ich in meiner ersten Ursache stand, da hatte Ich keinen Gott und war Mein eigener Herr; Ich wollte nicht, Ich begehrte nicht,

denn Ich war ein reines Sein und ein Erkenner Meiner Selbst im Genuß der Wahrheit; da wollte Ich Mich Selber und wollte kein anderes Ding; was Ich wollte, das war Ich, und was Ich war, das wollte Ich, und hier stand Ich frei von Gott und allen Dingen. . . . Da wollte Ich Mich Selber und erkannte Mich Selber, diesen Menschen zu machen; und darum bin Ich Ursache Meiner Selbst . . . darum bin Ich ungeboren, und nach meiner ungeborenen Weise kann Ich niemals sterben. Nach meiner ungeborenen Weise bin Ich ewig gewesen, bin Ich jetzt und werde Ich ewig bleiben. In Meiner Geburt wurden alle Dinge geboren, und Ich war Ursache meiner selbst und aller Dinge; und hätte Ich gewollt, ich wäre nicht, und alle Dinge wären nicht; wäre Ich nicht, so wäre auch Gott nicht. Ich bin die Ursache, daß Gott Gott ist. Wäre Ich nicht, so wäre Gott nicht Gott“ (291, 20 ff. und 283, 39 ff.). Solche Stellen wird nur der richtig deuten, der vertraut ist mit der Art Eckhartschen Denkens, der drei Dinge nicht verlißt: Eckhart sagt an keiner einzelnen Stelle Alleingültiges und Endgültiges (das Dialektische; die Variationen) und er sieht alles immer vom höchsten Standort aus, den es gibt. Damit ist das Formale, das dem Denken des Meisters eigentümlich ist, kurz umschrieben.

Es bleibt noch ein Wort zu sagen über das inhaltliche Eigengut Eckharts. Gerade dies aber ist bei dem heutigen Stand der Eckhart-Forschung schwer zu greifen, zum guten Teil wohl noch gar nicht auszudrücken. Zunächst soll uns der Meister selbst sagen, was er für den Kern seiner Lehre hält: „Auf das Wörtlein ‚quasi‘, das die Kinder in der Schule ein Beiwort nennen, habe ich es in allen meinen Predigten abgesehen. Denn Gott nannte sich selber ein Wort. Der Mensch soll allezeit bei Gott sein und ihm gegenwärtig. Darauf läuft meine ganze Predigt hinaus, daß der Mensch immer mehr bei Gott sei, erhoben über alle irdischen Dinge, bei dem Wort ein Beiwort. . . . Die Seele soll ein Beiwort sein und mit Gott ein Werk wirken, in der drinschwebenden Erkenntnis ihre Seligkeit zu empfangen in demselben, in dem Gott selig ist“ (271, 10 ff.). Er hat sich einen Vergleich ausgedacht; könnten den seine Zuhörer recht verstehen, so verständen sie, sagt er, den Kern all seiner Gedanken, die er jemals in seinen Predigten ausgesprochen hat: „Wird mein Auge aufgetan, so ist es ein Auge. Ist es zu, so ist es dasselbe Auge, und will man ein Stück Holz ansehen, so hat das Stück Holz davon weder Gewinn noch Verlust. Nun paßt gut auf! Geschieht es aber, daß mein Auge, das in sich selber eins und einfach ist, aufgetan und auf das Stück Holz geworfen wird, es anzusehen, so bleibt ein jedes (d. h. das Auge und das Stück Holz), was es ist, und doch werden sie in der Tätigkeit (im Akt) des Sehens wie eins, so daß man sagen kann: Auge-Holz und: Das Holz ist mein Auge. Wäre aber das Stück Holz ohne Stoff (Materie) und ganz und gar geistig, wie das Sehen meines Auges, so könnte man in Wahrheit sagen, daß in der Tätigkeit (im Akt) meines Sehens das Stück Holz und mein Auge in einem Wesen bestünden. Gilt dies von körperlichen Dingen, so gilt es vielmehr von geistigen Dingen. . . . Ihr sollt wissen, daß mein Auge viel mehr Einheit hat mit den Augen eines Schafes, das jenseits des Meeres ist, das ich nie sah, als mit meinen Ohren, mit denen es doch eins im Wesen ist. Das

kommt daher, daß das Auge des Schafes dieselbe Tätigkeit hat, die auch mein Auge hat, und deshalb spreche ich ihm mehr Einheit in der Tätigkeit (im Akt) zu als meinen Augen und Ohren, weil diese verschieden sind in den Tätigkeiten (Akten). Nun habe ich bisweilen von einem Licht in der Seele gesprochen, das ungeschaffen und unschaffbar sei. Dasselbe Licht pflege ich immer in meiner Predigt zu berühren; dies Licht nimmt Gott wahr ohne Mittel, unverhüllt, bloß, wie er in sich selber ist, nämlich in der Tätigkeit (im Akt) der Eingebärung. Deshalb kann ich in Wahrheit sagen, daß dies Licht mehr Einheit hat mit Gott als mit irgend einer Seelenkraft, mit der es doch eins ist im Wesen.... Wenn man die Seelenkräfte im Wesen betrachtet, so sind sie alle eins und gleich edel; wenn man sie aber in ihren Tätigkeiten (Akten) betrachtet, so ist die eine viel höher als die andere“ (192, 30 ff.).

Der Kern der Lehre Eckharts ist demnach die Frage nach dem Beisammensein von Schöpfer und Geschöpf (Beiwort bei dem Wort), ja, von dem Einssein von Schöpfer und begnadetem Geschöpf, von dem die Heilige Schrift spricht, und Eckhart nimmt die Worte der Heiligen Schrift ernst. Es ist, theologisch gesprochen, die Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade; mehr in der Sprache der heutigen Philosophie ausgedrückt, die Frage nach dem persönlich-existentiellen Verhältnis der Seele zu Gott und Gottes zur Seele, die Frage, wie durch das Werk der Gottperson die letzte existentielle Tiefe der Menschenperson erreicht wird, die Frage, wie die ewige Gottperson mit der geschaffenen Tiefe der Menschperson innerhalb der personalen Seele zusammenwirkt (vgl. Steinbüchel a. a. O. 200), oder endlich, noch anders ausgedrückt, die Frage: Worin besteht der metaphysische Vorgang, der also nicht im Bereich der Erfahrung liegt, sich nicht im bewußten Denken und Wollen vollzieht, der metaphysische Vorgang der Einigung des Seelengrundes mit Gott, worin besteht die Seinsumwandlung der Seele in der Wiedergeburt durch die Gnade, nicht die psychologische, sondern die ontologische Umwandlung, die Umwandlung im Grund, im tiefsten Sein der Seele, deren Endergebnis ein neues geistliches Sein ist, die Gotteskindschaft?

Welches ist die Antwort, die Eckhart auf diese Frage gibt? Dies scheint mir die fruchtbarste Frage heutiger Eckhart-Forschung zu sein. Bis heute ist es noch nicht gelungen, alle dunklen Stellen in seiner Antwort aufzuhellen. Aber vielleicht liegen gerade in diesen dunklen Ecken die wertvollsten Perlen der Lehre des Meisters. Er selbst war sich klar bewußt, daß sein Denken durch eine schwere und dunkle Materie gehe. Dies beweist nicht nur seine erste Rechtfertigungsschrift, dies beweisen auch manche Stellen in seinen Predigten. In der ersten Predigt hatte er von dem Seelengrund gesprochen, wo die Gottesgeburt geschieht. „Dieser Ort, wo die Geburt geschieht, ist das Lauterste, Edelste, Feinste, was die Seele leisten kann, was sie von Gott empfangen, was Gott Vater ihr gegeben hat. Dorthin kam nie ein Geschöpf, noch ein Bild (Vorstellung, Begriff). Dort hat die Seele weder Wirken noch Verstehen.... Die vom Adel der Seele geschrieben haben, wissen nicht, welchen Adel Gott in die Natur gelegt hat.“ In der zweiten Predigt nun macht er sich selbst den Einwand: „Da

das Werk der Geburt in dem Grund der Seele geschieht, so geschieht es ebensogut in einem Sünder wie einem guten Menschen, denn der Grund der Naturen ist in beiden gleich; ja, denen, die in der Hölle sind, bleibt der Adel der Natur ewig.“ Dies der Einwand. Nun die Erwiderung: „Man muß unterscheiden: Es ist die Eigentümlichkeit dieser Geburt, daß sie immerfort mit neuem Licht geschieht; in dieser Geburt ergießt sich Gott mit Licht so in die Seele, daß das Licht im Wesen und Grund so groß wird, daß es sich hinauswirft und überfließt in die Seelenkräfte und auch in den äußern Menschen. . . . Von diesem Licht kann der Sünder nicht empfangen, er ist seiner nicht würdig, weil er voll ist von Sünde und Bosheit, das heißt von Finsternis. . . , weil die Wege, auf denen das Licht eindringen sollte, versperrt sind mit Falschheit und Finsternis; Licht und Finsternis aber können nicht miteinander bestehen“ (Pfeifer 11, 27 ff.).

Mit diesem Einwand und der Erwiderung, die uns wenig befriedigen kann, ist eine Dunkelheit bezeichnet, die der Eckhartforschung noch aufzuhellen bleibt. Der Meister scheint das übersinnliche, geistige Sein der Seele von ihrem religiös übernatürlichen, geistlichen Sein, die natürliche Gottesebenbildlichkeit der Seele von ihrer übernatürlichen Gotteskindschaft nicht deutlich genug zu scheiden. Hat Eckhart überhaupt, so fragt Seeberg (M. E. 20 u. 37), streng genommen eine Psychologie in unserem Sinn? Betrachtet er überhaupt in seiner Seelengrund-Lehre die konkrete Seele, oder nicht vielmehr die Seele als solche, schlechthin, als eine Art Emanation aus dem Urwesen? Dies wäre dann noch ein Rest eines nicht ganz ausgegorenen Neuplatonismus. Das mag genügen als Andeutung der Dunkelheit und Schwierigkeit der noch aufzuhellenden ur-eigenen Lehre Meister Eckharts.

Zum Schluß sei noch kurz eine Frage berührt, mit der das Ende unseres Berichtes zu seinem Anfang zurückkehrt, um einen dort aufgestellten Satz etwas einzuschränken. Man hat von einer „Tragik“ Meister Eckharts gesprochen. A. Dempf meint, darin bestehe sein Verhängnis, daß er in der Wissenschaftsgeschichte um 120 Jahre zu früh gekommen sei (M. E. 88); an einer andern Stelle aber spricht er auch davon, daß ihm „die strenge Selbstbescheidung seines Meisters Thomas von Aquin gefehlt habe“ (188). Und O. Karrer schreibt: „Schuldig, verantwortlich für sein Schicksal, erscheint er, sofern ein Mensch für seinen Charakter schuldig, verantwortlich genannt werden kann. Eckhart büßte die Kühnheit seiner Spekulation und seines ‚emphatischen‘ Wortes. Er sah die Gefahr, und er ging am Abgrund, in vollem Bewußtsein“ (M. E. 366). Und J. Quint stimmt ihm zu: „Ich muß gestehen, dieses ‚letzte Wort‘ Karrers über Eckhart scheint mir den echten Meister treffend zu deuten“ (Zeitschr. f. d. Philol. 1927, 276). J. Koch endlich sagte uns in seinem Berliner Vortrag, Meister Eckhart habe vergessen, daß wir Menschen in die irdische Welt hineingestellt sind. Also nahezu alle heute maßgebenden Eckhart-Forscher scheinen der Verurteilungsbulle recht zu geben, die erklärt: „Plura voluit sapere quam oportuit.“ „Er wollte mehr (höher) sinnen, als zu sinnen recht war“ (vgl. Röm. 12, 3). Dieser große, edle, hochstrebende, heiligmäßige deutsche Dominikaner entstürmte in seiner Gottbegeisterung, gedrängt von

der erbschuldbeladenen Anlage seines Stammes, entstürmte der „mâze“ — ein „Herzwort“ der großen Dichtung des hohen Mittelalters — entstürmte der „mâze“, auf den Lippen nicht das maßvolle Wort der Selbstbescheidung: „So bleibe denn die Sonne mir im Rücken“, sondern das kühne Wort des Stürmers: „Das Helle vor mir, Finsternis im Rücken!“ Dieses mußte er büßen. 108 Sätze, die er vor allem in seinen Predigten gesprochen haben sollte, wurden beim Erzbischof von Köln der Häresie angeklagt, in eben den Jahren, in denen gerade in Köln wegen Häresie ein Priester verbrannt wurde und sich mehrere andere im Gefängnis befanden (1326). Es war die Zeit, in der gerade am Rhein die „Brüder und Schwestern des freien und hohen Geistes“ viele verführten. Eckhart, der fast siebzigjährige Greis, scheute nicht den beschwerlichen Weg nach Avignon — damals dauerte eine Reise vom „Großen Meer“ bis nach dem Elsaß gut drei Wochen — er scheute nicht den beschwerlichen Weg, um sich vor dem Papst selbst sein Recht zu erstreiten. Und der Papst, der wohl um seine Tragik wußte, hat ihm das Bitterste erspart: Er wurde in Avignon nicht verurteilt; die Verurteilungsbulle wurde erst nach seinem Tode veröffentlicht, als er bereits eingegangen war in Den, dem all sein Denken und Wirken gegolten hatte, in Ihn, in dem alle Tragik sich löst.

Dionysisches und christliches Opfer

Von Erich Przywara S. J.

Wie es bezeichnend ist, daß all die „geistigen Wenden“, die seit Ende des Weltkriegs aufgebrochen sind, in der Romantik der Görres, Baader, Adam Müller ihre entscheidenden Wurzeln haben¹, so kann es auch im Grund nicht mehr befremden, zu sehen, wie auch und gerade das umwälzende Erdbeben, das das ganze Abendland erschüttert, im selben 19. Jahrhundert seine Propheten hat: die nicht nur vorkündeten, sondern auch deuten und die Richtung weisen. Es sind Donoso Cortés, der große katholische Staatsmann Spaniens, und Friedrich Nietzsche, der Schöpfer des „Zarathustra“².

Ihr Leben verläuft beinahe hintereinander: Donoso Cortés, geboren am 6. 5. 1809, gestorben am 3. 5. 1853; Friedrich Nietzsche, geboren am 15. 10. 1844, gestorben am 25. 8. 1900. So umspannen sie, in diesem Nacheinander, jenes ganze Jahrhundert, das damit, so gewiß es in seiner Oberfläche das Absterben der Jahrhunderte der Neuzeit bleibt, in seiner Tiefe doch als tragender Schoß eines Neuen sich enthüllt. — Beide sind die unversöhnlichen Feinde des Liberalismus, der ihre Zeit beherrscht, und beide

¹ Vgl. in dieser Zeitschrift 119 (1929/30 II) 280 ff., sowie im Schrifttum des Verfassers.

² Wir zitieren für Donoso Cortés die uns praktisch zugängliche (von der Familie veranstaltete) französische Ausgabe der Werke (I—III, Paris 1858), dagegen von dem „Ensayo sobre el catolicismo“ usw. die vorzügliche neue deutsche Ausgabe von Ludwig Fischer (Der Staat Gottes, Karlsruhe 1933). — Für Nietzsche zitieren wir die Musarion-Ausgabe der Werke I—XXI, München 1922 ff., und die Ges. Briefe I—V, Berlin-Leipzig 1902 ff.