

## Die neueren Eckehart-Forschungen

Von Peter Browe S. J.

Eckehart ist einer jener Männer, die zu heftigen und leidenschaftlichen Kämpfen Veranlassung geben, mit denen sich die Menschen, wie es scheint, nicht ruhig und sachlich auseinandersetzen können. Die einen hingen dem deutschen Predigerbruder mit Eifer und Liebe an, die andern traten ihm erregt und empört entgegen. Schon zu seinen Lebzeiten hat er das erfahren müssen. Während ihn seine Schüler, wie Tauler und Seuse und die vielen Nonnen und Beginen, die seine Predigten gehört, verehrten und verteidigten, haben ihn seine Gegner unerbittlich verfolgt und seine Verurteilung erreicht. Etwa im letzten Drittel des 14. Jahrh. hörte der Kampf auf; der Name „Eckehart“ wurde nur noch selten genannt; seine lateinischen Schriften wurden kaum mehr abgeschrieben und sind, von einzelnen Männern wie Nikolaus von Kues abgesehen, ohne Nachwirkungen geblieben; durch den Druck nie veröffentlicht, sind erst in der Neuzeit einige wieder entdeckt und für die Darstellung seiner Lehre verwertet worden<sup>1</sup>. Auch der direkte Einfluß seines deutschen Schrifttums war nicht groß und weitreichend; über einen Teil des deutschen Sprachgebiets ist es nicht hinausgedrungen<sup>2</sup>; nur im Anhang der alten Tauler-Ausgaben ist einiges davon gedruckt worden. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts setzte wieder ein eifriges Studium seiner Predigten ein, nachdem sie Franz Pfeiffer in einer handlichen Ausgabe zugänglich gemacht hatte<sup>3</sup>. Sie ist später von Sievers, Wackernagel, Strauch,

---

<sup>1</sup> Zuerst hat Heinr. Denifle Auszüge aus zwei Hss. (Cod. Amplon. Fol. n. 181 der Erfurter Bibliothek und Cod. 21 der Kueser Hospitalbibl.) gegeben (Archiv für Litt.- u. Kirchengesch. des M. A., 2 [1886] 533 673). Ad. Spamer hat einige wenige Proben aus dem „opus sermonum“ gegeben: Texte aus der deutschen Mystik des 14. u. 15. Jahrh. (Jena 1912). Auch Otto Karrer hat außer den beiden obigen Hss. noch den Cod. 72/1056 der Trierer Stadtbibliothek ausgiebig benützt. Martin Grabmann hat im Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon und im Cod. Vat. lat. 1086 einige Quästionen aus der Pariser Lehrzeit Eckeharts entdeckt, herausgegeben und ausführlich kommentiert: Neuaufgefundene Pariser Quästionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange (München 1927; Abhandl. der Bayr. Ak. d. Wiss., philos.-philolog. u. hist. Kl. XXXII 7). Die Quästionen der Avignoneser Hs. hat gleichzeitig auch Ephr. Longpré O. F. M. herausgegeben (RevNéo-scolPh 28 [1927] 69). Vgl. zu diesen beiden Editionen G. Théry, RevScPhTh 17 (1928) 297.

<sup>2</sup> Natürlich wird damit sein großer indirekter Einfluß, besonders auch auf niederländische Kreise nicht geleugnet; über seine Einwirkungen auf die niederdeutsche Mystik vgl. Wolfg. Stammer, ArchRelWiss 21 (1922) 122.

<sup>3</sup> Deutsche Mystiker des 14. Jahrh. II (Leipzig 1857).

Jostes, Spamer u. a. ergänzt und berichtigt worden<sup>1</sup>, ohne daß dadurch die Fragen, welche Schriften und Predigten echt oder unecht sind, schon allseitig beantwortet worden sind. Ebenso hat die Rechtfertigungsschrift, in der sich Eckehart im Jahre 1326 gegen die Anlagen der vom Kölner Erzbischof ernannten Untersuchungsrichter verteidigte und die in der Soester Stadtbibliothek wieder entdeckt und veröffentlicht wurde<sup>2</sup>, zwar einige Traktate und Predigten, die vorher als zweifelhaft oder unecht galten, als echt erwiesen, aber doch noch lange nicht alle Zweifel gelöst.

Auch diese Wiedererweckung der Eckehartschen Schriften hatte heftige Kämpfe für und wider zur Folge. W. Preger<sup>3</sup> und andere Protestanten sind begeistert für den deutschen Dominikaner eingetreten, weil sie ihn für einen Vertreter des freien, mittler- und dogmenlosen Christentums<sup>4</sup> oder für einen Vorläufer der Reformation ansahen; manche Modernen lasen aus ihm ihre pantheistischen Ansichten über den Weltgeist und die Allgottheit heraus und erklärten ihn für das größte religiöse Genie, das die Germanen hervorgebracht. Das reizte den großen Kenner der mittelalterlichen Philosophie und Theologie, Heinrich Denifle, zu heftigem Widerspruch. Seine oben angeführte Arbeit, die zum erstenmal auch lateinische Traktate verwertete und auszugsweise bekanntgab, bildete dann die Grundlage, auf der alle andern weiterbauten, und seine Beurteilung blieb für die katholischen und die meisten protestantischen Forscher maßgebend. Wenn auch einige Katholiken, wie z. B. A. Pummerer<sup>5</sup> und F. Vernet<sup>6</sup>, milder urteilten und den Wert der deutschen Schriften höher einschätzten, haben sie doch an der Hauptthese Denifles festgehalten und

<sup>1</sup> Die Titel dieser Werke sind u. a. angegeben bei Xav. de Hornstein, *Les grands mystiques allemands du 14<sup>e</sup> siècle* (Luzern 1922) und bei Franz Meerpohl, *Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein* (Würzburg 1926; *Abhandl. z. Philos. u. Psychol. der Religion* 10). Neuestens hat J. Quint eine eingehende Korrektur der Pfeiffer-Ausgabe begonnen (*Zeitschr. für deutsche Philologie* 52 [1927] 271).

<sup>2</sup> August Daniels O. S. B., *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meisters Eckhart* (Münster i. W. 1923; *Beiträge zur Gesch. der Philos. des M. A.* XXIII 5). Eine bessere Ausgabe bietet G. Théry O. Pr. (*Arch. HistDoctrLittMA* 1 [1926] 129); ausführlich behandelt er diese Rechtfertigungsschrift auch in seinem Werke: *Contribution à l'hist. du procès d'Eckhart* (Ligugé 1926). Übersetzt und kommentiert wurde sie von Otto Karrer und Herma Piesch, *Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326* (Erfurt 1927).

<sup>3</sup> *Geschichte der deutschen Mystik im M. A. I* (Leipzig 1874).

<sup>4</sup> So neuestens auch Schulze-Maizier, *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate* (Leipzig 1927), Einleitung; gegen ihn schrieb Karrer, *Das neue Ufer*, Beilage der *Germania*, 14. Januar 1928.

<sup>5</sup> *Der gegenwärtige Stand der Eckhartforschung I* (Feldkirch 1903).

<sup>6</sup> *Dictionnaire de théol. cathol.* IV (1920) 2057.

in Eckehart einen Theologen und Prediger erblickt, der in grundlegenden Dogmen geirrt hat.

Die Irrtümer, die man Eckehart vorwarf, lassen sich irgendwie auf den einen zurückführen, daß er das göttliche Sein und Wesen nicht scharf genug vom kreatürlichen getrennt, d. h. daß er in irgend einer Form dem Pantheismus gehuldigt habe. Daß er allerdings nicht, etwa wie später Spinoza, die Gleichung „deus sive natura“ gelehrt und die Welt mit Gott gleichgesetzt oder als seine Emanation betrachtet hat, geht aus seinen Schriften klar hervor und wird mindestens seit Denifle fast allgemein anerkannt. Gott hat die Welt aus dem Nichts erschaffen, sagt Eckehart an vielen Stellen seiner lateinischen und deutschen Schriften. Aber von den Neuplatonikern und von Avicenna her kam, wie Denifle meint, eine Anschauung in seine metaphysischen Gedankengänge hinein, die ihn doch, ohne daß er es wollte und bemerkte, zum Pantheisten machte. Er ging von dem Grundsatz aus, daß zwar in Gott das Sein (esse) und die Wesenheit (essentia) identisch, in allem kreatürlichen aber real unterschieden sind und sich zu einander verhalten wie Akt und Potenz. Er stellte sich dann die Frage: was ist dieses allem Erschaffenen gemeinsame Sein? — und seine Antwort führte ihn in die Irre, weil er nicht wie die übrigen Scholastiker das geschaffene Sein von dem unerschaffenen scharf unterschied, sondern die beiden vermischte und gleichsetzte. Während die Wesenheit Gottes nach ihm ganz verschieden ist von der Wesenheit der Geschöpfe, ist das Sein in beiden dasselbe, nur mit dem Unterschied, daß Gott es gibt und die Kreatur es empfängt.

„Die Kreatur hat nur insofern ein esse, als sie im esse Gottes subsistiert, wie die Materie im esse der Form, die Teile im Ganzen, die menschliche Natur in Christo im esse der zweiten Person. Das esse dei ist das esse formale omnium.“<sup>1</sup> Folgerichtig ergibt sich der von Johann XXII. verworfene Satz: „Item concedi potest mundum fuisse ab aeterno.“

Diese Erklärung der Eckehartschen Ideen, die Denifle in ausführlichen Erörterungen gegeben<sup>2</sup>, blieb im großen ganzen maßgebend. Die im Jahre 1923 veröffentlichte Rechtfertigungsschrift, in der Eckehart die Anklagen seiner Kölner Untersuchungsrichter zu entkräften suchte, änderte daran nichts; auch diejenigen, die sie bei ihren Arbeiten zu Grunde legten, wie z. B. Karl Richstätter<sup>3</sup> und Franz

<sup>1</sup> Denifle a. a. O. 519.

<sup>2</sup> Karrer zitiert einen Brief, den Denifle später an einen andern Eckehartforscher geschrieben und in dem er ungefähr sagte: „Ich hatte mich mit Meister Eckehart ganz verfahren und war froh, daß ich damals gerade nach Rom berufen wurde, weil ich so wieder aus der Sackgasse herauskam“ (DivThom[Fr] 5 [1927] 202). Ob sich aber Denifle, wie Karrer meint, völlig bekehrt habe und er der völligen Rechtfertigung Eckeharts zustimmen würde, ist durch diesen Brief durchaus nicht bewiesen.

<sup>3</sup> StimmZeit 107 (1924) 441.

Meerpohl<sup>1</sup> hielten an der Auffassung Denifles fest. Auch Martin Grabmann ist für sie eingetreten; die Quästionen, die er aus einer Avignoneser Hs. herausgegeben hat, zeigen allerdings, daß Eckehart diese Ideen während seines ersten Pariser Lehramts (1302—1303) noch nicht vertrat, aber damals einer Ansicht vom Wesen Gottes huldigte, die ebenfalls irrig war und zu pantheistischen Folgerungen führte. Während die Scholastiker das reine, mit keiner Potenzialität vermischte Sein als das eigentliche Wesen Gottes ansahen und aus ihm alle seine Vollkommenheiten ableiteten, stellte hier Eckehart das Erkennen über das Sein (*intelligere est altius quam esse*); ja das Erkennen ist das Fundament des Seins<sup>2</sup>. Gott ist lauterer Denken; er erkennt nicht deswegen, weil er ist, sondern er ist, weil er erkennt. Eckehart kam zu dieser Auffassung, weil er das Erkennen als etwas Ungeschaffenes und Ungeschöpfliches betrachtet, während es zum Begriff des Seins gehört, daß es erschaffen ist<sup>3</sup>. Deshalb ist Gott nicht das Sein, und nichts Seiendes ist in ihm.

Die Lehre von der Seinslosigkeit Gottes hat Eckehart später, wie aus den obigen Darlegungen hervorgeht, aufgegeben, aber die Lehre von der Ungeschöpflichkeit des Verstandes wirkte auch noch in seinem späteren Denken nach und hat seine Anschauung von dem „ungeschaffenen Seelenfünklein“ mit hervorgebracht. Wenn der *intellectus* und das *intelligere* als solches etwas Unerschaffenes ist und zwar das einzige Unerschaffene und das einzige, das nicht erschaffen werden kann<sup>4</sup>, so muß auch der Verstand der Engel und Menschen etwas

<sup>1</sup> A. a. O. 38. Dagegen meinte J. Zahn in einer Rezension Daniels, Eckeharts Denkweise sei zwar von Unstimmigkeiten und dialektischen Künsteleien nicht freizusprechen, aber die Kölner Zensoren hätten ihm in vielem Unrecht getan und ihn nicht unbefangenen beurteilt (ThRev 24 [1925] 388).

<sup>2</sup> „Tertio ostendo, quod non ita videtur mihi modo“ (d. h. im Gegensatz zu seiner früheren Ansicht und zu der der andern Thomisten): „ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit ideo est, ita quod Deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse. Quia dicitur Ioann. I: ‚In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum.‘ Non autem dixit Evangelista: In principio erat ens et Deus erat ens“ (Grabmann a. a. O. 102).

<sup>3</sup> „Unde statim cum venimus ad eum (ad esse), venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis et ideo dicunt aliqui, quod in creatura esse solum respicit Deum sub ratione cause efficientis, essentia autem respicit ipsum sub ratione cause exemplaris. Sapientia autem, que pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis. Et si dicatur quod immo, quia Eccli. 24: ‚Ab initio et ante secula creata sum‘, potest exponi creata, i. e. genita. Sed aliter dico sic: Ab initio et ante secula creata sum et ideo Deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse.“ Ebd.

<sup>4</sup> Eckehart sagt in einer Predigt der Kueser Hs.: „Uniri, unum est unum esse cum Deo esse. Deus enim unus est. Omne esse preter in-

Ungeschöpfliches sein. Das stimmt mit dem Satz überein, den Johann XXII. verurteilt hat: „Aliquid est in anima quod est increatum et increabile, si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus.“ Auch in einer seiner Predigten brachte Eckehart diesen Gedanken zum Ausdruck: „Ain chraft ist in der sele von der ich och me gesprochen han, und were die sele alle also, so wer si ungeschaffen und unschoepflich. Nuo enist des nit an dem anderen taile; so hat si ain zuosehen und ain zuchangen zuo der zeit, und da rüret si geschaffenheit und ist geschaffen vernunftikait.“<sup>1</sup> Eindeutig hat er ein andermal gepredigt: „ich han etwenne gesprochen von einem lichte, ist in der sele, daz ist ungeschaffen und unschepflich. Diz selbe licht pflige ich alwege ze rüerende in miner predic.“<sup>2</sup>

Auch in vielen anderen Predigten kommt Eckehart auf dieses „aliquid in anima“, das er Licht, Kraft, Funken nennt, zu sprechen; die Texte sind von vielen Autoren, z. B. von Max Pahncke<sup>3</sup>, Franz Meerpohl<sup>4</sup> und Otto Karrer<sup>5</sup> zusammengestellt worden. Zweifelsfrei wird in den meisten dieser Stellen von dem Seelenfünklein als von etwas Geschaffenem gesprochen. „Das funkelin der sele, daz dá ist geschaffen von gote und ist ein licht, oben ingedrúcket und ist ein bilde gotlicher nature.“<sup>6</sup>

Ebenso wie hier lassen sich auch zu den andern Ideen Eckeharts von dem einen Sein in Gott und der Kreatur<sup>7</sup>, von der Ungeschaffenheit alles Erkennens und jedes Verstandes Sätze finden, die das Gegenteil sagen und ihn als orthodoxen Denker und Lehrer erweisen. Trotzdem haben fast alle Gelehrten, die sich mit seinen Schriften abgegeben

tellectum extra intellectum creatura est, creabile est, aliud est a Deo, Deus non est. In Deo enim non est aliud actus et potentia“ (am Rande steht von der Hand des Kardinals Nikolaus von Cusa: „omne esse extra intellectum creatura est“). Der ganze Text im Zusammenhang abgedruckt bei Grabmann a. a. O. 81; Karrer hat ihn in seinem „Meister Eckehart“ 326 und in seiner „Rechtfertigungsschrift“ 149 in verkürzter Form übersetzt, aber, wie mir scheint, unrichtig ausgelegt. Der Text enthält nicht, wie er meint, „die klare, durch und durch thomistische Lehre von der geistigen aber geschaffenen Seele“. Vgl. Grabmann a. a. O.

<sup>1</sup> A. Jundt, *Hist. du panthéisme populaire au moyen-âge et au 14<sup>e</sup> siècle* (Paris 1875) 218; zitiert von M. Grabmann a. a. O. 77.

<sup>2</sup> Pfeiffer a. a. O. 193, 16; vgl. unten S. 569 Anm. 1.

<sup>3</sup> Meister Eckeharts Lehre von der Geburt Gottes im Gerechten (*Arch. RelWiss* 23 [1925] 15 252).

<sup>4</sup> A. a. O. 69.

<sup>5</sup> Meister Eckehart 321.

<sup>6</sup> Pfeiffer a. a. O. 113, 34.

<sup>7</sup> Karrer hat solche Texte zusammengestellt und kommentiert, Meister Eckehart 273 und *Literar. Berichte* aus dem Gebiete der Philosophie 8 (Erfurt 1926) 25; auch dafür, daß Eckehart, wenigstens später, den „intellectus“ als „concreatus“ oder „creatus“ erklärte, hat er Beispiele gegeben (*DivThom[Fr]* 5 [1927] 214).

haben, ihn für einen Theologen und Prediger gehalten, der fundamentale Fragen irrig beantwortet hat und deshalb mit Recht von Johann XXII. in seiner Bulle „In agro dominico“ verurteilt wurde<sup>1</sup>.

Erst Otto Karrer hat den Nachweis versucht, daß der deutsche Mystiker objektiv und subjektiv ganz rechtgläubig gewesen und seine Verurteilung nur auf Verleumdung und falsche Berichterstattung zurückzuführen sei. Er ist zwar am Anfang seiner Studien auch von der Ansicht Denifles ausgegangen, aber dann im weiteren Verlauf zu der entgegengesetzten Überzeugung gekommen und immer energischer dafür eingetreten<sup>2</sup>. Von der gründlichen Kennerin des Eckehartschen Schrifttums, Herma Piesch abgesehen, ist seine These fast nur auf Widerspruch gestoßen<sup>3</sup> und hat eine heftige literarische Fehde hervorgerufen, an der sich, um nur Katholiken zu nennen, Martin Grabmann<sup>4</sup>, Wilh. Schleußner<sup>5</sup>, B. Geyer<sup>6</sup>, J. Koch<sup>7</sup> u. a. beteiligten. Es wäre zu wünschen, daß der Kampf mit leidenschaftsloser Sachlichkeit ausgefochten würde; nur so können diese Fragen mit Nutzen erörtert und schließlich geklärt werden.

Wie rechtfertigt Karrer seine neue Eckehart-Erklärung? Zunächst macht er geltend, daß die scholastische Art in scharfen, begrifflichen Abstraktionen zu reden, viele Mißverständnisse veranlasse. Rein dialektisch fragt Eckehart nach der „essentia metaphysica“, nach der Urvollkommenheit Gottes, aus der sich alle andern Eigenschaften ableiten lassen; er fragt nach dem letzten Unterschied zwischen Gott und Kreatur, nach der „ratio formalis“ des Unerhoffenen. Ist es das Sein, das Leben, das Erkennen? Er glaubt es in dem Erkennen

<sup>1</sup> Die Bulle ist abgedruckt bei Denifle a. a. O. 636 und auszugsweise bei Denzinger, *Enchir. symbol.*<sup>16 u. 17</sup> n. 501—529.

<sup>2</sup> Hochland 23 (1925/26) 535 660; Eigenbericht über neue Eckehart-Forschungen (*Literar. Berichte* 25); Meister Eckehart spricht. Texte mit Einleitung (München 1926); dazu das oben S. 558 Anm. 2 zitierte Werk.

<sup>3</sup> Fast alle Rezensenten seiner Bücher haben sich gegen ihn ausgesprochen oder seine These für unbewiesen erklärt, so K. Bihlmeyer (*ThQschr* 108 [1927] 369); B. de Gaiffier (*AnalBoll* 45 [1927] 447); J. van Mierlo jr. S. J. (*Ons Geestelijk Erf*, 1927, 225 337) und besonders scharf B. F. M. Xiberta O. C. (*Estudis Franciscans* 40 [1928] 260). Dagegen hat sich F. Jansen S. J. mit einigen Vorbehalten den Hauptgedanken Karrers angeschlossen (*NouvRevTh* 54 [1927] 504).

<sup>4</sup> *DivThom(Fr)* 5 (1927) 72; dagegen Karrer 201 und wiederum Grabmann 218. Außerdem das oben S. 555 Anm. 1 zitierte Werk.

<sup>5</sup> *Literarischer Handweiser* 63 (1926/27) 487; dagegen Karrer, *Literar. Berichte* aus dem Gebiete der Philosophie (Erfurt 13/14 [1927] 34).

<sup>6</sup> *ThRev* 26 (1927) 394.

<sup>7</sup> *ThRev* 26 (1927) 414; dagegen Karrer 27 (1928) 26; wiederum J. Koch (*ThGl* 20 [1928] 173). Darauf erwiderte Karrer, dem wiederum Koch antwortete (ebd. 390 398).

als solchem zu finden, weil es allein ganz einfach, ohne jede Zusammensetzung und Potenzialität sei, weil es nichts als spontane, immanente Bewegung besage. Diese dialektische Wesensanalyse kann dann leicht, wie z. B. in den obigen Pariser Quästionen, den Verdacht erwecken, daß Eckehart Gott das Sein abgesprochen und jeden Verstand für ungeschaffen gehalten habe<sup>1</sup>.

Wenn er wirklich bloß das sagen wollte, hat er es sehr ungeschickt angefangen und ganz unnütz überspitzte und gewagte Formulierungen gewählt, so daß ihn auch sein wissenschaftlicher Gegner und Pariser Kollege Gonsalvus de Vallebona O. Min. nicht richtig verstanden und seine Lehre als glaubenswidrig bezeichnet hat<sup>2</sup>. Andere Scholastiker seiner Zeit haben ähnliche Spekulationen und subtile Unterscheidungen eindeutig und unmißverständlich darzustellen gewußt. Und wenn er tatsächlich, *dato non concesso*, den obigen Gedanken ausdrücken wollte, wäre er doch noch gegen die allgemeine (skotistische und thomistische) Lehre gewesen, die die Ordnung des Seins vor die Ordnung der Werte stellte. Logisch zu Ende gedacht, müßte dieser Gedanke zu einem übersteigerten Intellektualismus führen.

Andere mißverständliche Sätze Eckeharts erklärt Karrer durch die sog. negative Theologie. — Die scholastische Theologie und Mystik hat in zweifacher Weise versucht, das Wesen Gottes, das „ineffabilis, incomprehensibilis“ ist, zu umschreiben und irgendwie zu verdeutlichen. Man kann positiv alle lautereren Vollkommenheiten auf ihn häufen, alles was groß, schön, gut ist, in der höchsten, von allem Kreatürlichen freien Weise von ihm aussagen, oder man kann negativ von allen Dingen die Schranken wegnehmen und ihn „nicht zeitlich, nicht räumlich, mit keinem Maß zu messen, unermesslich, unendlich“ nennen. Ja, man kann sagen, Gott ist das Nichts, und damit „nichts von der Kreatur“ meinen. Das haben alle Mystiker getan und sind öfters zu Paradoxen gekommen, die fast blasphemisch klingen und doch nur die tiefste Ehrfurcht und Demut ausdrücken wollen.

Diese negative Theologie soll nach Karrer manche bedenklichen Sätze Eckeharts erklären und rechtfertigen. Das ist sicher weitgehend richtig, ohne ihn aber ganz zu entlasten. Die Kölner Zensoren haben den Satz beanstandet, der auch in die Verurteilungsbulle Johannis XXII. aufgenommen wurde: „*Quod Deus non est bonus neque melior neque optimus; ita male dico, quandocunque voco Deum bonum ac si album*“

<sup>1</sup> So, wenn auch mit andern Worten, Karrer, *DivThom(Fr)* 5 (1927) 213.

<sup>2</sup> „*Cum addunt, quod Deus est intelligere et non esse, dico, quod Deus non est esse quantum ad modum nostrum intelligendi et significandi, prout ipsum esse videmus esse in rebus, sed Deus ipse et ipsum esse quantum ad rem significatam, et dicere contrarium manifeste est contra Sanctos et contra Scripturam.*“ Grabmann hat eine Quaestio dieses späteren Franziskanergenerals, die sich zum Teil gegen Eckehart richtete, ebenfalls in der Avignoneser Hs. gefunden und herausgegeben (a. a. O. 110).

vocarem nigrum.“<sup>1</sup> Da man doch wohl auch an der Kurie in Avignon etwas von der negativen Theologie wußte, hat man mindestens die Formulierung für verfänglich und gefährlich gehalten. — Eine große Rolle spielt aber diese Theologie bei Eckehart nicht; er hat sie im Vergleich zu andern nur sehr wenig verwendet.

Hauptsächlich betonen O. Karrer und H. Piesch für ihre neue Auffassung einen andern Punkt, auf den sich die Kontroverse mit ihren Gegnern heute zu konzentrieren scheint. Was bei Eckehart den meisten Anstoß erregte und auch die größten Wirkungen, gute und schädliche, auslöste, waren seine mystischen Lehren vom Seelen- grunde, von der Vergottung des Menschen und all die Kon- sequenzen, die er daraus zog. O. Karrer und H. Piesch glauben die vielen bedenklichen Texte durch die katholische Lehre von der heilig- machenden Gnade und der Gottähnlichkeit der Seele, die Eckehart tief erfaßt und in neuplatonischen Ideen verarbeitet habe, erklären zu können<sup>2</sup>.

Die Seele jedes Menschen ist nach dem Bilde Gottes geschaffen; nach thomistischer Auffassung ist es der Intellekt, der sein Wesen am schönsten widerspiegelt und in natürlichem Drange zu ihm hin- blickt. Im begnadeten Menschen ist nun die Seele noch zur über- natürlichen Gottähnlichkeit erhöht; sie erhält in der heiligmachenden Gnade ein neues Sein, das ihr die „*participatio divinae naturae*“ ver- leiht, sie zu „Gottes Sippe“ macht. Hier ist er gegenwärtig, nicht wie in jedem kreatürlichen Wesen, sondern in einer ganz neuen Weise; die heilige Dreifaltigkeit kommt in die „Seelenburg“ und nimmt Wohnung in ihr. Wenn die Hülle des Leibes fällt, bringt uns dieses neue Sein, das schon hier auf Erden eine „*praelibatio vitae aeternae*“ ist und eine solche ermöglicht, in der Ewigkeit in unmittel- bare Lebensgemeinschaft mit Gott, den wir von Angesicht zu An- gesicht sehen werden.

Aus dieser katholischen Lehre, die H. Piesch in der Einleitung zur Rechtfertigungsschrift schön und innig auseinandersetzt, glaubt sie ebenso wie Karrer die eigenartigen Anschauungen des deutschen Mystikers verteidigen zu können. Dieses neue Sein ist das Seelen- fünkeln, die geheimnisvolle Berührungsstelle, in der sich Gott mit der begnadeten Seele trifft. Eckeharts befremdende Sätze, daß wir ganz in Gott verwandelt werden, wie im Sakramente das Brot in den

<sup>1</sup> Der deutsche Text steht in einer Predigt der Basler Taulerausgabe. „In Gott ist weder gütt, noch bessers, noch aller bestes. Wer spricht das got güt were, der thet im als unrecht, als der die sonnen schwartz hiesse.“ Zitiert von Théry (Archives 262). In seiner Rechtfertigungsschrift erklärt Eckehart diesen Text im Sinne der negativen Theologie (ebd. 263; vgl. De- nifle a. a. O. 452).

<sup>2</sup> Karrer-Piesch a. a. O. Wie mir Karrer mitteilt, wird er darüber nächstens eine eigene Arbeit veröffentlichen.

Leib Christi („gebirt der vatter seinen sun in der seel, in der selben weise, als er in der ewigkeit gebirt, und nitt anders“)<sup>1</sup> sollen dadurch ihre orthodoxe Deutung finden. Auch seine ethisch-asketischen Folgerungen von der völligen Abgeschiedenheit, von der Passivität der Seele; daß der Vollkommene Gott um nichts bitten solle; wenn er tausend Todsünden begangen habe, daß er nicht wünschen solle, sie nicht begangen zu haben, wären einer richtigen Erklärung fähig. Man müsse nur Sinn dafür haben, daß hier ein tief religiöser Mensch ganz in diesen Gedanken lebe, alles aus ihnen heraus erfasse, diese Gottergriffenheit hinausrufe und auch vor gewagten und rhetorisch übertriebenen Sätzen nicht zurückschrecke, um den Menschen einen solchen Schatz zu zeigen und sie zur innigsten Gottvereinigung zu bringen.

Ohne Zweifel haben Karrer-Piesch durch diese Erklärungen einen Weg gewiesen, auf dem die Eckehart-Forschung und -Erklärung weiter kommen kann; viele anstößigen Texte lassen sich dadurch befriedigend erklären. Auch Eckehart selbst hat sich auf diese Weise vor seinen Kölner Untersuchungsrichtern gerechtfertigt. Allerdings ist es, wie mir scheint, weder ihm noch seinen modernen Verteidigern gelungen, die Anklagen seiner Gegner in vielen wesentlichen Punkten zu entkräften. Manche Erklärungen lassen immer noch ein Dunkel oder eine Zweideutigkeit zurück; andere bestehen darin, daß der von den Zensoren gerügte Satz in versteckter Weise zurückgenommen wird<sup>2</sup>; wieder andere An-

<sup>1</sup> Pfeiffer (a. a. O. 205, 4); Eckehart verteidigt sich u. a. folgendermaßen: „Dicendum quod verum est, quia nec alium filium nec aliter generat pater in me quam in eternitate. In deo enim nec cadit aliud nec aliter, nec habet filium in eternitate nisi unum qui est ‚primogenitus in multis fratribus‘, in eandem ymaginem transformatis, qui non dividitur in multis, sed multos in se unit, nimirum cum ipse sit deus, qui utique unus est in omnibus, etiam per essentiam.“ Théry (Archives 242). Auch die päpstliche Bulle verurteilte ähnliche Sätze, u. a.: „Pater generat me suum Filium et eundem filium. Quidquid Deus operatur, hoc est unum; propter hoc generat ipse me suum filium sine omni distinctione.“

<sup>2</sup> Nur ein Beispiel sei angeführt. Der angeklagte Satz, der auch in der Bulle Johanns XXII. verurteilt wurde, lautete: „Nos transformamur et convertimur in deum totaliter eodem modo quo in sacramento panis convertitur in corpus Christi. Quicumque sint multi panes, tamen non fit nisi unum corpus omnium. Quidquid convertitur in aliud fit unum cum eo. Sic ego convertor quod ipse operatur me suum esse unum, non simile.“ (Die Bulle fügt noch bei: „per viventem Deum verum est, quod ibi nulla est distinctio“). Eckehart verteidigt sich folgendermaßen: „Quod autem sequitur ultimo in eodem articulo: ‚transformamur et convertimur in deum‘, error est. Homo enim sanctus sive bonus quicumque non fit ipse Christus nec primogenitus nec per ipsum salvantur alii, nec est ymago dei, filius dei unigenitus, sed est ad ymaginem dei, membrum ipsius qui vere et perfecte filius est primogenitus et heres, nos autem coheredes, ut dictum est,

klagen werden von Eckehart einfachhin geleugnet, obwohl sie, wie es scheint, aus seinen Schriften belegt werden können.

Kein Wunder, daß diese Rechtfertigung seine Kölner Gegner und die meisten Zeitgenossen nicht befriedigte und auch heute noch den Angeklagten nicht freispricht. So mühevoll und ertragreich die Arbeiten Karrers sind, so ist es ihm doch meiner Ansicht nach nicht gelungen, den deutschen Meister als ganz rechtgläubigen Theologen und Prediger zu erweisen. Seine Behauptung: „in keinem Punkte hat Eckehart die kirchliche Doktrin verlassen“<sup>1</sup>, eilt den Beweisen voraus und hat fast niemand überzeugt.

Bei der Beurteilung Eckeharts muß man davon ausgehen, daß er die tiefsten und schwierigsten Fragen der Scholastik und der theoretischen und praktischen Mystik behandelte, daß es darum nicht merkwürdig und tadelnswert ist, wenn er nicht immer den richtigen Ausdruck fand und wenn ihn viele mißverstanden haben. Aber andere, wie Bernhard, Bonaventura, Thomas, haben auch all diese Probleme behandelt und sind doch richtig verstanden und ausgelegt worden. Warum nur Eckehart nicht? Karrer betont öfters, daß Eckehart schließlich nichts anderes gelehrt habe als jene Theologen oder als Johann vom Kreuz und Theresia. Warum ist er allein so allgemein mißverstanden und verurteilt worden?

Zunächst trägt daran seine Ausdrucksweise, seine stilistische Art bzw. Unart die Schuld. Er liebte es, seine Ansichten pointiert, paradox, emphatisch, wie er selbst sagt, auszudrücken; er will durch eigenartige und unerhörte Bilder und Vergleiche, durch Übersteigerung des Gedankens die Aufmerksamkeit erregen, den Zuhörer überraschen und zum Nachdenken zwingen; vielleicht reizte es ihn auch, die behäbigen und geruhsamen Laien und Kleriker, die ihn umgaben, aufhorchen zu machen und aufzuschrecken. Das trieb ihn dann oft zu Formulierungen, „die sich“, wie die Bulle Johans XXII. sagt, „nur noch mit vielen Erklärungen und Ergänzungen in katholischem Sinne erklären lassen.“<sup>2</sup> Auch andere Mystiker haben „emphatische“ Ausdrücke und Beschreibungen gewagt und brauchten wohlwollende Leser und Schüler, um richtig verstanden zu werden; aber sie haben sich doch in gewissen Grenzen gehalten, und die Kirche hat sie gewähren lassen. Eckehart hat die zulässigen Grenzen oft überschritten und Bilder und Gleichnisse verwendet, die vielleicht noch von seinen Zu-

---

et hoc sibi vult similitudo que inducitur. Sicut enim panes multi in diversis altaribus convertuntur in ipsum verum unicum corpus Christi, conceptum et natum de virgine, passum sub Pilato, remanentibus tamen accidentibus singulorum, sic mens nostra per gratiam adoptionis, et nos unimur vero filio dei, membra unius capitis ecclesie, qui est Christus“ (Théry, Archives 177 199; vgl. auch 44).

<sup>1</sup> Meister Eckehart 43.

<sup>2</sup> Dénifle a. a. O. 639.

hören, die in seinem persönlichen Banne standen, richtig erfaßt wurden, aber nicht mehr von den vielen andern<sup>1</sup>.

Dazu kommt die Unklarheit und der Mangel an Zusammenhang und Einheitlichkeit in seinem Denken, die besonders seine lateinischen Schriften schwer verständlich oder mißverständlich machen. Auch die Neigung zu paradoxen, überspitzten und über-subtilen Fragestellungen und Formulierungen teilen sie mit den deutschen Predigten und Traktaten. Wenn man etwa von Bonaventura oder Thomas herkommt, sieht man klar, daß dieser Lesemeister nicht nur im Inhalt seines Denkens der beginnenden Verfallzeit der Scholastik angehört. Denifle sprach von „grenzenlosem Durcheinander“, von „Verschwommenheit und greulicher Begriffsverwirrung“<sup>2</sup>. Das sind schroffe, zu schroffe Vorwürfe; aber wie man Eckehart klar und durchsichtig nennen und ihm ein einheitlich aufgebautes Lehrsystem zuschreiben kann, verstehe ich nicht.

Durch diese Eigenart seines Stils und Charakters war er vielen Mißverständnissen ausgesetzt; aber auch seine grundlegenden Lehren selbst sind von Irrtümern nicht frei. Wenn man die ausführliche Anklage- und Rechtfertigungsschrift liest, bekommt man ebenso wie in seinen theologischen und mystischen Schriften den Eindruck, daß etwas nicht stimmt, daß Anschauungen zum Ausdruck kommen oder zu Grunde liegen, die nicht orthodox sind. Karrer hat früher von einem beinahe pantheistischen Lebensgefühl gesprochen<sup>3</sup>; das ist durchaus vorhanden, wohl aus dem bewußten oder unbewußten Empfinden heraus, so das tiefe, gnadenvolle Geheimnis von der Wiedergeburt im Menschen, von der „deificatio“, besser erfassen zu können. Aber es ist noch mehr; auch Eckeharts Gedankenwelt ist irgendwie neuplatonisch-pantheistisch orientiert, und seine lateinischen und deutschen Traktate weisen Abschnitte und einzelne Sätze auf, die fast allgemein so verstanden wurden. Und doch hat er in seiner Selbstverteidigung immer wieder behauptet, daß er sie nicht im pantheistischen, sondern

<sup>1</sup> Nicht jedes Bild, das Augustin erlaubt war, durfte im Mittelalter ohne weiteres in Predigten wiederholt werden. Manche Lehren, z. B. vom Altarsakrament, waren unterdessen klarer hervorgetreten und in eindeutige Formeln gebracht worden; weshalb ein Vergleich, der im Altertum ganz im allgemeinen eine innige „unio“ versinnbildete, im Mittelalter sofort eine „unio consubstantialis“ nahelegte. Vgl. oben S. 565 Anm. 2.

<sup>2</sup> A. a. O. 679 519.

<sup>3</sup> „Freilich weder bei andern Mystikern noch bei Meister Eckehart fehlt es an gewissen schwelgerischen Wendungen, die hart an die Grenze, vielleicht auch über die Grenze des theologisch Zulässigen gehen, wenn man die Worte preßt und nicht die Selbstverbesserung (sei es im Zusammenhang, sei es an anderen Stellen) berücksichtigt. Und ich wäre der letzte, zu leugnen, daß dem ein Lebensgefühl zu Grunde liegen mag, das unbeschadet der verstandesmäßigen Unterscheidung zwischen Göttlichem und Endlichem dem pantheistischen nahe verwandt ist“ (Hochland 23, 543).

im katholischen Sinne verstehe. Wie ist das zu erklären? Hier stehen wir ohne Zweifel vor einer psychologischen Schwierigkeit. Gelogen hat er gewiß nicht; sein lauterer Charakter, sein reines Leben, das ihm so viel Ansehen und Ehren in seinem Orden verschafft hat, ist unbestritten und steht durchaus im Einklang mit den erhabenen Lehren, die er andern gegeben. Auch war er kein formeller Häretiker; in feierlicher Weise erklärte er sich bereit zu widerrufen, falls er etwas Irrtümliches gelehrt habe<sup>1</sup>. Aber läßt nicht seine öfters wiederholte Definition des Häretikers, in der er mit Nachdruck hervorhebt: „solum pertinax adhesio erroris, heresim facit et hereticum“, darauf schließen, daß er die Möglichkeit geirrt zu haben zugibt? Bekennt er sich nicht auch tatsächlich zu Irrtümern, wenn er von einer Reihe ihm vorgeworfener Falschlehren sagt: „Ubi autem errorem implicant vel saltem generant in animis auditorum, ipsos reprobo et detestor“?<sup>2</sup> Auch die Bulle Johannis XXII. behauptet, daß er die Irrlehren zugegeben habe<sup>3</sup>.

Kann nicht in Eckeharts theologisch-mystischen Erörterungen etwas Pantheistisches gewesen sein, das er, später darauf aufmerksam gemacht und zur Selbstbesinnung genötigt, nicht mehr wahr haben wollte oder an das er sich nicht mehr erinnerte? Ist das wirklich psychologisch so unmöglich, wie Karrer meint? Besonders da ja sein Denken, auch in grundlegenden Fragen, teils einen Fortschritt erlebt, teils Änderungen durchgemacht hat, und da er ja trotzdem immer glaubte, die orthodoxe Lehre zu vertreten. Kann er nicht früher das „aliquid in anima“ irgendwie für ungeschaffen gehalten haben, ohne sich bewußt zu sein, wie irrig diese Lehre ist und wie verhängnisvolle Folgen sie haben muß?<sup>4</sup> Jedenfalls kann man nicht

<sup>1</sup> Denifle a. a. O. 631.

<sup>2</sup> Théry a. a. O. 206.

<sup>3</sup> „Ex inquisitione siquidem contra eum super hiis auctoritate venerabilis fratris nostri Henrici Coloniensis Archiepiscopi prius facta, et tandem auctoritate nostra in Romana Curia renovata, comperimus evidenter constare per confessionem eiusdem Ekardi, quod ipse predicavit, dogmatizavit et scripsit 26 articulos, tenorem, qui sequitur, continentes“ (Denifle a. a. O. 637).

<sup>4</sup> Auch H. Piesch schreibt diese Lehre Eckehart zu und scheint sie selbst zu teilen: „Die Seele gehört somit mitsamt ihren obersten Kräften, Verstand und Willen, der Natur an, insoferne sie ein Geschaffenes und nur Seele ist. Dennoch trägt sie durch Gnade ein ‚Etwas‘ in sich, nicht als Teil ihrer selbst und dennoch ihrem Wesen zugehörig — die heiligmachende Gnade wird ja nach Thomas dem Wesen der Seele selbst verliehen —, darin sie ‚Gottes Sippe‘ ist und Ewigkeitsrechte genießt. Insoferne daher Eckehart das eine Mal von der Seele und ihren Kräften als solcher spricht, kann er von sich sagen, daß er ein Ungeschaffenes als zu ihr gehörig nicht annehme. Umgekehrt: Insoferne er die übernatürlich erhöhte, begnadigte, die durch die ‚ipsa iustitia‘ gerechte, ‚aus Gott geborene‘ Seele meint, ist jenes ‚aliquid in anima‘ allerdings als ein Ungeschaffenes und Unschaff-

Stellen, die eindeutig von dem Seelenfünklein als „ungeschaffen und unschepflich“ sprechen, dadurch entfernen, daß man sie als falsch nachgeschrieben oder verderbt ansieht, besonders da die Kölner Zensoren schon ebenso lasen<sup>1</sup>.

Ein starker Beweis für die allgemeine Auffassung, die dem deutschen Mystiker objektive Irrlehren pantheistischer Art zuschreibt, bleibt die Anklage in Köln und die Verurteilung durch den Papst. Karrer geht darüber zu leicht hinweg. Nach ihm sind die Minoriten, die vom Kölner Erzbischof zu Untersuchungsrichtern ernannt waren, nur aus Übelwollen und Unwissenheit zu der Verurteilung gekommen. Das hatte schon Eckehart selbst behauptet und oft von ihrer „ruditas, brevitatis intellectus und malitia“ gesprochen<sup>2</sup>. Auch schon früher hatte er geklagt, daß ihn viele Geistliche nicht verstünden. „Und etliche pfaffen die verstent des niht, daz etwaz si, das gote also sippe ist und also ein ist . . . disem ist verre unde vremde alliu geschaffenheit und alliu schepflichkeit“; „hie hinken manige pfaffen an“<sup>3</sup>. Daß man aber in Köln zu „inquisitores haereticae pravitatis“ gerade solche ungebildete „Pfaffen“, die von der katholischen Gnadenlehre nichts verstanden, genommen, ist doch wohl nicht anzunehmen; auch daß sie falsch exzerpiert oder nur aus Übelwollen gegen Eckehart oder seinen Orden gehandelt hätten, kann Karrer nicht beweisen<sup>4</sup>. Dann

---

bares eins mit ihr, verleiht ihr Anteilhaft am ‚reinen Intellekt‘, der Gott ist, — doch niemals insoferne sie als Seele einen geschaffenen Verstand besitzt“ (Hochland 25 [1927/28] 98).

<sup>1</sup> Karrer argumentiert folgendermaßen: Eckehart hat diesen Satz vom unerschaffenen Seelenfünklein nicht gelehrt; denn er hat ihn feierlich abgestritten; also muß der Text verderbt sein (Meister Eckehart 322; vgl. oben S. 567 f.). Das ist ein „circulus vitiosus“; denn gerade dieser Satz ist einer der Hauptbeweise dafür, daß die Verteidigungen Eckeharts nicht immer den objektiven Tatbestand wiedergeben. Hier hat zudem eine eingehende Textkritik das letzte Wort.

<sup>2</sup> Théry a. a. O. 202 205 208.

<sup>3</sup> Pfeiffer a. a. O. 234, 36; 261, 9.

<sup>4</sup> Einen lehrreichen Beitrag zur Arbeitsweise der Kölner Kommission liefert J. Koch. „In der ersten Liste von 1326 befindet sich unter den aus den Predigten ausgezogenen Artikeln folgender: „Item alibi [ergänze: dicit] quod in anima sit una virtus vel potentia que non sit creata vel creabilis; et si tota anima esset huiusmodi, ipsa esset increata et anima, in quantum esset natura, intantum esset increata. Sed anima reportationem habet, quod anima in quantum est creata, intantum est ipsa natura.“ . . . (Daniels 32, 9; Théry 179, n. 7 A.). Wer den Text aufmerksam liest, sieht ohne weiteres, daß der Satz „Sed anima reportationem habet“ sinnlos ist. . . Der Text ist aber sehr einfach in Ordnung zu bringen. Die Hs. hat nämlich „reportatio“, nicht „reportationem“, wie Théry und Daniels verbessern. Und statt „anima“ ist „alia“ zu lesen: also „Sed alia reportatio habet, quod. . .“ Mit andern Worten: Die Inquisitoren haben zwei verschiedene Nachschriften der betreffenden Predigt vor sich und notierten deren Ver-

darf man nicht vergessen, daß die Prozeßakten an den Papst nach Avignon gesandt wurden, der aus den vielen angeklagten Sätzen 28 heraushob und verurteilte. Karrer sucht dies aus kirchenpolitischen Gründen zu erklären; ohne jeden Beweis sagt er: „Daß die Franziskaner (Skotisten) die Hauptinteressenten im Eckehartprozeß waren, geht aus den Aktenstücken im ganzen, besonders auch n. 1793 der Regesten<sup>1</sup> hervor, wo sie Reklamation beim Papst erheben (im Jahre 1328). Ihre Motion hat wohl in Avignon den Schlag gelenkt, der Eckehart traf — und den Thomismus meinte. Von diesem Gesichtspunkt aus war die Verurteilung Eckeharts die ‚Sühne‘ (bzw. Beschwichtigung) für die Kanonisation Thomas’ von Aquin.“<sup>2</sup> Dem Papste, der feierlich für die ganze Christenheit eine Bulle erläßt, ohne schwerwiegende Beweise einen solchen Vorwurf zu machen, geht doch nicht an.

Es ist auch nicht richtig, daß der Papst einfach die Anklagen der Kölner Franziskaner übernommen und die 28 Sätze ohne neue Prüfung verdammt habe. „Wir wissen aus den Mitteilungen Kardinal Ehrles<sup>3</sup>, daß der Kardinal Jakobus de Furno, der spätere Papst Benedikt XII., ein hervorragender (dem Zisterzienserorden angehörender) Theologe, im Auftrage des Papstes Johann XXII. ein ausführliches Gutachten über Sätze (dicta) des Meisters Eckhart, des Wilhelm von Ockham, des Petrus Johannis Olivi, des Joachim von Fiore und des Michael von Cesena ausgearbeitet hat. . . . Es ist sehr beachtenswert, daß dieses Gutachten des Jacobus de Furno aus dem Jahre 1324, also zwei Jahre vor dem Kölner Prozesse stammt.“<sup>4</sup> Wie das Gutachten gelautet hat, ist nicht bekannt; wenn es aber zu Gunsten Eckeharts ausgefallen wäre, hätte der Papst in seiner Bulle wohl nicht so scharfe Ausdrücke gegen ihn gebraucht.

Auch die Kölner Akten ließ der Papst noch einmal durcharbeiten und eine neue Untersuchung anstellen<sup>5</sup>. Da er das gespannte Verhältnis zwischen den beiden Orden doch wohl kannte, ist nicht anzunehmen, daß er wieder Franziskaner damit betraut hat. Auch diese Zensoren entdeckten pantheistische Irrlehren in Eckeharts Schriften, obgleich sie doch wohl vom Unterschied der skotistischen und thomistischen Lehren etwas wußten und über die heiligmachende Gnade und das Innewohnen Gottes in uns unterrichtet waren. Auch daß die Mystiker aus dem Franziskaner- und Predigerorden in ihren

---

schiedenheiten. Ob das aus purer Gehässigkeit geschah?“ (ThGl 20 [1928] 401).

<sup>1</sup> Regesten der Erzbischöfe von Köln, hrsg. von W. Kisky IV (Bonn 1915).

<sup>2</sup> Rechtfertigungsschrift 19.

<sup>3</sup> Kardinal Fr. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters v. Candia, des Pisaner Papstes Alexander V (Münster 1925) 85.

<sup>4</sup> M. Grabmann (DivThom[Fr] 5 [1927] 78).

<sup>5</sup> Oben S. 568 Anm. 3.

Schriften und Predigten gewagte und übertreibende Ausdrücke gebrauchten, werden sie gewußt haben. Wenn sie trotz alledem die Sätze Eckeharts verdammenswert fanden, so muß das doch wohl einen objektiven Grund haben, es sei denn, daß man auch diesen Richtern „ruditas et imbecillitas intellectus“ vorwerfen würde, was allerdings ganz logisch wäre.

So scheint nach alledem die These Karrers von der völligen Rechtgläubigkeit Eckeharts unbewiesen. Trotzdem sind seine Arbeiten anregend und wertvoll; sie haben die Erörterung wichtiger historischer und systematischer Fragen erneut in Fluß gebracht, und es ist nicht unmöglich, daß weitere Untersuchungen noch manches aufklären und zu Gunsten Eckeharts entscheiden werden. Nur glaube ich nicht, daß sie ihn als ganz orthodox erweisen und von jedem Irrtum freisprechen werden. Vonseiten der Bulle stünde diesem Ergebnis nichts im Wege; der Papst hat zwar behauptet, daß Eckehart tatsächlich die verdammten Sätze geschrieben und gelehrt habe, aber seine Unfehlbarkeit dafür nicht eingesetzt. Ob das so ist oder so, ist eine Frage der historischen Untersuchung, die aber erst dann ganz geführt werden kann, wenn alle Schriften Eckeharts, die lateinischen und deutschen, in textkritischen Ausgaben vorliegen. Sein undiszipliniertes Denken, seine unklare und paradoxe Ausdrucksweise werden es allerdings erschweren, sein System darzustellen und in vielen Fragen seine eigentliche Meinung zu erfahren.

Schon diese Eigenart scheint mir zu verbieten, daß man, wie es heute oft geschieht, Eckehart als den größten und wertvollsten Mystiker unserer Kirche darstellt. H. Piesch meint, seine Verurteilung sei damals wegen der vielen Freireligiösen und „kleinen Geister“ nötig gewesen und zu Recht erfolgt, heute aber sei das anders; heute könne er vielen treuer Führer sein „zu den lichtesten Höhen, hinein in die heimlichsten Heimlichkeiten des kirchlich überlieferten Offenbarungsglaubens“<sup>1</sup>. Gewiß, in jener Zeit, da Tausende von Begarden und Begutten in der Provence, längs des Rheins und in Brabant ihre Schwarmgeistereien trieben, als das Konzil von Vienne seinen strengen Kanon gegen sie erlassen mußte, waren die Lehren des deutschen Mystikers besonders irreführend und gefahrbringend. Viele zogen aus ihm ethische Folgerungen, an die er nicht im entferntesten gedacht hatte. Aber sind diese oder andere Gefahren heute geringer? Sind Ideen von mittler- und dogmenloser Frömmigkeit, von Pantheismus weniger verbreitet? Sicher ist es wertvoll, das Wahre, Schöne und Edle aus Eckeharts Schriften herauszuheben und in ansprechender Übersetzung darzubieten, aber ihn als den tiefsten und genialsten Vertreter echt katholischer Frömmigkeit und Mystik hinzustellen, ist falsch und gefährlich.

---

<sup>1</sup> Hochland 25 (1927/28) 100.