

Werkes und wird ohne Zweifel von den Thomisten und anderen Schulen des Aquinaten erhoben werden: manche wichtige Lehrpunkte, etwa über Materie und Form, Akt und Potenz, Universalien, Kategorien werden nicht erschöpfend herausgearbeitet. Die große Linienführung geht über manche dialektische und metaphysische Feinheiten hinweg; infolgedessen setzt die Kritik gelegentlich zu allgemein und sicher ein (vgl. bezüglich Materie-Form und moderne Naturwissenschaften meine Auseinandersetzung mit A. Mitterer in *StimmZeit* 113 [1937/1938] 329—333). In ähnlicher Weise sind manche historische Übersichten gehalten; sie fallen in ihrer Allgemeinheit etwas aus der fachwissenschaftlichen Art heraus.

Es ist erfreulich, daß ein so tüchtiges Werk in entsprechender buchtechnischer Aufmachung erscheinen konnte.

B. Jansen S. J.

Peters, B., *Der Gottesbegriff Meister Eckharts. Ein Beitrag zur Bestimmung der Methode der Eckhartinterpretation.* gr. 8^o (301 S.) Hamburg 1936, Prieß. M 5.—.

Seit Bach (1864) und Lasson (1868) ist der Versuch, Meister Eckhart aus der Ideenwelt des deutschen Idealismus heraus zu interpretieren, mehrfach erneuert worden. P. nennt seine Untersuchung einen „Beitrag“ dazu, allerdings mit dem Anspruch auf absolute Gültigkeit. In welchem Sinn diese neue „idealistische“ Auslegung gemeint ist, ergibt sich aus Zielsetzung und angewandter Methode. Voraussetzung bildet ein scholastischer Eckhart, um bald „die Wendung zum Idealismus in den Pariser Quästionen“ darzulegen (13—23). Denn hier wird nach P. bereits der Übergang von der Ontologie zum Idealismus deutlich, „zwar noch im sprachlichen Ausdruck und in gewissen Grenzen auch gedanklich“ verhaftet der Tradition; im ganzen aber liegt ein „radikaler Bruch mit der traditionellen Scholastik“ (13) vor. Durch die „Vorordnung des Erkennens vor das Sein“ (15) wird die Logik oder Dialektik zur Grundwissenschaft Eckharts „im substantiellen wie im methodisch-formalen Sinn“ (2). Es ist eine schöpferische Logik aus dem Logos platonischer Art, der aristotelischen Metaphysik zwar entsprechend, aber in grundsätzlicher Umdeutung: „Keine Aussagen über ein Dasein“, sondern über „ursprüngliche Erzeugungsbedingungen, die ein Sein erst in und durch Aussagen konstituieren“ (2). „Der logisch absurde Begriff der analogia entis“ (3), „jenes metaphysische Monstrum“ (37), wird ersetzt „durch den logischen Begriff der korrelativen Immanenz und der polaren Einheit“ (3).

In den späteren Schriften erfolgt die konsequente und endgültige Begründung einer idealistischen Theologie mit Hilfe der neuen Logik-Dialektik. An den beiden Relationen „Gott-Kreatur“ (58 bis 140) und „Gott-Ich“ (141—301) wird diese Theologie aufgewiesen. Die von Eckhart vollzogene Umdeutung in das rein Logische verändert bekannt scheinende Begriffe gemäß dem zugrundeliegenden Schema; an die Stelle der Substanz tritt der Logos in der funktionalen Bedeutung der Sinnbegründung des Daseienden. Diese Bestimmungen sind exklusiv und total aufzufassen, somit umfassen sie auch das „Theologische“ — „Theologie“ gemeint als Ausdruck der wissenschaftlichen Gegenständlichmachung des religiösen Erlebens (3). „Die Trinität hat kein Dasein“ (48), „ist nichts dem Ich total Transcendent“ (141), „sie ist ein logisches Schema, das auch nicht von einem Dasein abstrahiert wird, sondern das die Glieder der Trinität erst aus sich und in sich konstituiert“

(48), „umgedeutet zu einer Erlebnisaktualität“ (170). Der Gottesbegriff läßt sich demnach so bestimmen, daß „erst aus der Vernunft gesagt werden kann, was Gott ist“, nicht daß „aus Gott bestimmbar ist, was Vernunft sei“ (61).

Schöpfung besagt, daß „dem Nichts das Sein zu Grunde gelegt, das Nichts ins Sein aufgehoben wird“ (80). Das Problem der Sorge, der Vorsehung Gottes, wird durch Eckhart „ins Aesthetische abgedrängt: Gott hat ein Dasein und es entspricht seinem Lebensstil, sich in dieser Weise zu seinen Geschöpfen zu verhalten“ (91); die *causa efficiens* wird „immanent der *causa formalis* angeglichen und gleichgesetzt“ (92). Die entsprechenden Texte sind so zu deuten, daß Gott kein Sein, sondern auch Werden ist; er wird „nämlich in der Aktivität überhaupt erst existent“ (99). Die Immanenz Gottes in den Dingen ist zugleich „polare Transzendenz“ und „beliebig vertauschbar“ (131). „Der Mensch als Gerechter ist grundsätzlich dem Bereich der Kreatürlichkeit enthoben“, „Gott und Ich stehen als Ungeschöpflichkeiten in demselben Wesensbereich“ (161), Gott wird „zur Wesensform des Ich“ (182). Der Begriff der Erbsünde wird „unausgesprochen erledigt“ dadurch, daß „die Menschennatur Christi wesensidentisch gesetzt wird mit jeder anderen Menschennatur“ (281). „Die Sünde ist Strafe in sich selbst“, „Gott ist kein Gott der Strafe“; er „zürnt über den Verlust unserer eigenen Seligkeit“ (282). Sünde ist im Heilsplan Gottes „ein Erziehungsmittel des Menschen zu seinem eigenen Wesen und zu Gott, und das Ich nimmt die Sünde in froher Bejahung auf sich“ (283). Der Gnadenbegriff kommt zwar „in sehr vielen Predigten und Traktaten vor“, wird aber „in den meisten systematisch bedeutsamen Predigten“ nicht erwähnt, da „die Unzulänglichkeit der dürftigen Kreatur bis zur Absolutheit gesteigert“ zum Nichts wird, so daß „Gott die Kreatur überhaupt nicht erreichen kann“ (274 f.).

Der Unterschied Natur-Gnade wird „wenn nicht direkt aufgehoben, so doch zumindest für belanglos erklärt“ (274). „Die Gnade wirkt also kein neues Wesen, sondern sie weckt und erfüllt nur das vorhandene, sie bringt nur zur Erscheinung, was schon da ist“ (279), wird zwar „notwendige Gabe Gottes“, ist aber „dem Ich gegenüber belanglos geworden“ (280). „Welt“ ist infolge unmitelbarer Gotteserkenntnis nicht mehr Hindernis, sondern „gleichsam der Gegenstand, an dem das Licht Gottes zur Erscheinung kommt“ (287). Die Seligkeit liegt „in der schöpferischen Weltanschau“, „in dem tätigen Weltwirken“ (290). Das Glaubensproblem spielt bei Eckhart keine Rolle, es ist „religiös überflüssig geworden“ (294). Die historische Gestalt Christi verblaßt zu einem bloßen Vorbild (297). Die Kirche „wird ausdrücklich abgelehnt“ (299); „daher ist auch der Gottesdienst für das Ich nicht erforderlich, denn es hat ja alle Lehre und Wahrheit in sich und realisiert sie unausgesetzt in dem Anschauen und Wirken der Welt in und aus Gott“ (299). P. gibt zwar zu, daß Eckhart „sich durchaus bewußt als Glied und Vertreter der Kirche gefühlt hat“; „er würde sich wahrscheinlich streng gegen den Vorwurf verwahrt haben, er lehne die Kirche ab und hebe sie auf“ (299); „aber er hebt ihre religiöse Funktion auf, er weist sie zurück auf den ihr eigentümlichen Aufgabenbereich, der nicht im Religiösen liegt“ (300). Das „ist für sie nicht eine Verarmung, sondern nur eine Zurückweisung unrechtmäßiger Ansprüche“ (301).

Der Durchblick dieser Gedankengänge läßt die in der Einleitung gestellte Zielsetzung verstehen: Eckhart „ist kein Mystiker, weil er die Mystik überwindet dadurch, daß er sie abklärt zu einer

systematischen, exakten Theologie“; „er ist kein Scholastiker, weil er die Scholastik vernichtet“ (1).

Die Untersuchung geht sowohl der Tendenz wie auch den Ergebnissen nach weit über die angekündigte methodische Frage hinaus. Das historisch gegebene Material wird unter gewissen Gesichtspunkten „interpretiert“ und die so gewonnene Interpretation wiederum durch die unter dem Namen Eckharts gehenden Texte gerechtfertigt. Die hierzu verwendeten Begriffe werden der Wissenschaftslehre A. Görlands entnommen, insbesondere dessen „Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus“ (1922) und „Prologik“ (1930). Darüber hinaus schreibt P. Eckhart selbst „ein immanentes Systembewußtsein“ (7), eine „konsequente Durchbildung der idealistischen Haltung“ (58) zu, wenn auch zugegeben wird, daß diese ihm „in der dargestellten Weise nicht bewußt gewesen sein mag“ (57). Als Folge dieser zwespältigen Stellungnahme zeigt sich häufig die Unterscheidung in methodisch wichtige Texte und für die Interpretation nicht belangreiche, zwischen denen P. dann „die Bewertungsakzente verteilt“ (11). Es fehlt nach P. bei Eckhart nicht an Stellen, wo unter dem äußeren Gewand scheinbar korrekt scholastisch klingender Begriffe sich ganz andere Auffassungen verbergen (vgl. 11, 13, 15, 16, 21, 23, 127, 170), als nicht ohne geschichtliche Gewaltbarkeit umgeschmolzene Ausdrucksmittel „für sein eigenes System, mit dem er den Reigen der großen deutschen idealistischen Systeme eröffnet“ (7). Und so ergibt sich das Merkwürdige: Eckhart spricht „seine grundsätzlichen Neuerungen nicht aus, sondern er verfährt nur in ihrem Sinn und richtet so unter den peinlichen scholastischen Distinktionen die größte Verwirrung an“ (200). Läßt sich aber trotzdem die für eine methodische Bestimmung erforderliche Übereinstimmung nicht erzielen, so scheidet P. manche Gedankengänge als „für eine systematische Interpretation nicht maßgeblich“ (174, Anm. 318), „nicht belangreich“ (131), als „nicht konstitutiv“ (127) aus oder läßt sie interpoliert sein (205, 240, 276).

Eine Kritik dieser Eckhartinterpretation ergibt sich aus dem hier Gesagten. Die Kenntnis des Verf.s von der „traditionellen Scholastik“ und von Thomas insbesondere ist, wie aus der Zitation und deren Verständnis hervorgeht, auch für den benötigten negativen Zweck nicht ausreichend. Bezüglich der Rechtfertigungsschrift (vgl. Schol 3 [1928] 557 ff.) nimmt P. unter dem Vorbehalt einer eigenen weiteren Untersuchung eine ablehnende Stellung ein.

Das nach dem Stande der heutigen Eckhartforschung entscheidende Problem jedenfalls, das der Arbeit von P. jegliches Fundament und jede Beweiskraft entzieht, ist die Frage nach der Textgestalt und der Echtheit. P. legt seiner Untersuchung lateinische und deutsche Texte nebeneinander unterschiedslos zu Grunde. Für die lateinischen Werke sind das die Ausgaben von Denifle, Théry, Grabmann, Geyer, Spamer und die Anfänge der Dominikanerausgabe. Für die deutschen Texte werden angegeben außer den Reden der Unterscheidung und dem Buch der göttlichen Tröstung (Hrsg. durch Strauch und Diederichs) die Arbeiten von Greith (1861), Jundt, Jostes, Langenberg, Pahnke, Skutella, Brethauer, grundlegend jedoch Pfeiffers Ausgabe (1857). Die verwirrende Fülle der Texte und Zitate darf aber nicht hinwegtäuschen über die Fragwürdigkeit dieses Materials. P. hat offenbar die Schwäche und das Unerquickliche dieser Lage selber empfunden; er kann gerade noch die 1. Lief. der im Auftrag der deutschen Forschungs-

gemeinschaft herausgegebenen Werke (vgl. Schol 13 [1938] 134) erwähnen. Er glaubt allerdings, daß dadurch das Bild vielleicht „an Farbe und Umfang gewinnen“ könne, die Substanz aber sei „dennoch klar und umfassend“ bereits ohne das erkenntlich. Dabei bleibt er aber befangen durch die Unsicherheit seines Textmaterials. Quints Besserungsvorschläge (Die Überlieferung . . . , 1932) werden soweit ersichtlich angebracht; Jos. Kochs kurze, im Rahmen einer Karrer-Kritik angeführten Auszüge aus der Trierer Hs werden bereitwillig hinzugenommen (ThGl 20 [1928] 173—189). P. spricht von den „wenigen bisher edierten Texten“, hält das aber für „nicht so entscheidend“ (9). Dazu wird nicht verschmäht, sozusagen nebenbei Verbesserungen anzubringen (vgl. 168, 172, 198, 205, 226f., 242, 252). Für die lateinischen Texte gilt ähnliches.

Auch die Echtheitsfrage, so schwierig sie in sich ist, läßt sich nicht ganz umgehen, da sie doch geradezu über Wert und Wertlosigkeit aller an solche Texte geknüpften Folgerungen für das „Eckhartische System“ entscheidet. P. vermengt beide Fragen in unliebsamer Weise (10); er gibt zwar eine Auswahl vorliegender Aufstellungen (10), betont aber zugleich, es würde den Eckhartischen Gedankenkreis zu sehr „verengen und beschneiden, wenn man sich nur auf die so gesicherten Predigten stützen wollte“ (10). Als ein neues sehr wichtiges Kriterium führt er das der „Motivverwandtschaft“ weitgehend ein. Eine Begründung wird nicht gegeben, vielmehr zeigt die Handhabung den Zweck an, wenn auch das Fehlen des äußeren Kriteriums der direkten handschriftlichen Bezugung bedauert wird. An einer Stelle werden einmal 28 solcher Texte und damit ihr Predigtzusammenhang als systematisch bedeutsam zusammengestellt (275), anderes dagegen wird als systematisch irrelevant abgetan. Es ist klar, daß so dem subjektiven Ermessen in der Echtheitsfrage Tür und Tor geöffnet ist. Daher muß zuerst die objektive Untersuchung der Echtheit vorangehen. Danach erst wären die von P. angeführten Texte auf Richtigkeit der Interpretation und des Verständnisses im einzelnen nachzuprüfen.

Es bleibt also nach allem nicht nur der begründete Zweifel an der Richtigkeit dieser „idealistischen“ Eckhartinterpretation. Auch die Eckhartforschung und die Bemühungen um ein Verständnis der geistigen Eigenart des Meisters erhalten auf diese Weise keine Förderung und keinen sachlichen Beitrag. H. Fischer S. J.

Spanische Forschungen der Görresgesellschaft.

1. Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. In Verb. mit K. Beyerle [bzw. M. Honnecker] u. G. Schreiber hrg. v. H. Finke. gr. 8°. Münster, Aschendorff. 5. Bd. 1935 (VIII u. 507 S.) *M* 20,50; geb. *M* 22.50. — 6. Bd. 1937 (VIII u. 461 S.) *M* 18,60; geb. *M* 20,70.

Die früheren Bde. dieser Sammlung wurden von mir bereits in Schol 7 (1932) 93—95; 9 (1934) 124; 10 (1935) 115f. eingehend gewürdigt. Die gleiche Anerkennung verdienen die beiden neuen Bde. mit 34 Beiträgen. — Der 1. Artikel des 6. Bds. bringt eine ungemein wertvolle kritische Übersicht über die „Revistas españolas de Ciencias históricas“ von *J. Vives*; der Untertitel „Guía del investigador“ ist berechtigt. Eine ähnliche Handreichung für den Forscher ist der letzte Aufsatz dieses Bds. „Katalonien in der deutschen Wissenschaft“ von *L. Klaiber*, der eine gründliche, wertende Überschau, nach Disziplinen (darunter auch „Philosophie“) und nach Schulen (Finke-Schule, Hamburger Kreis usw.) geordnet,