

Zum Verständnis Meister Eckhardts

Meister Eckhardt teilt mit allen Großen die Tragik des Mißverständen-werdens. Sie ist ebenso einem Paulus, einem Luther, einem Kant widerfahren. Das liegt nicht nur an der Kleinheit der Nachfahren, sondern auch an der Dunkelheit und Tiefe der Großen. Das Neue, das in ihnen emporsteigt, ist oft unter der Hülle des Alten verborgen; vieles wirkt auch wiederum zu neu, zu überraschend, zu kühn, ja übertrieben. So erklären sich die Mißverständnisse der Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfahren. Späteren Generationen wird durch ihren größeren Abstand der Überblick erleichtert. Meister Eckhardt war ein kühner und tiefer Geist. Sein Denken umkreist die höchsten Geheimnisse des Glaubens und will die Tiefen der Gottheit ergründen. Kein Wunder, daß er, obwohl ein Meister der Sprache, mit dem sprachlichen Ausdruck für seine Gedanken ringt. Er hat eine Vorliebe für kühne, überspitzte Formulierungen. Aufreizende Paradoxien finden sich nicht selten. Versteht man sie nicht als überpointierte Wahrheiten und im Rahmen einer weitgespannten Dialektik, so müssen sie als unerträgliche Einseitigkeiten wirken. Die Gefahr des Mißverständnisses wurde noch erhöht durch die Eckhardt aufgenötigte deutsche Sprachschöpfung. Nach Beschluß seines Ordens hatte er die hohen Lehren der spekulativen Theologie auch den Frauenklöstern der Dominikaner zugänglich zu machen versucht. So stand er vor der Aufgabe, eine deutsche theologische und philosophische Kunstsprache zu schaffen, denn eine solche war noch nicht vorhanden. Der Gedankenvermittlung diene in diesem Falle vor allem die Predigt, nicht das fest formulierte Buch; wie nahe liegt auch hier das Mißverständnis bei dem nicht genügend geschulten Hörer! Der Möglichkeiten des Mißverstehens sind in der Tat viele. Die modern-katholische Deutung zieht daraus den Schluß: Eckhardt ist bei seiner Verurteilung durch die Kirche 1329 das Opfer eines Mißverstehens geworden. Wir werden diese Deutung des Meisters noch näher betrachten müssen.

Jedenfalls hat seine Verurteilung die Verbreitung seines Hauptwerkes, des *opus tripartitum*, in so starkem Maße verhindert, daß nur noch Bruchstücke davon erhalten sind. Sein Geist lebt zwar in seinen großen Schülern Tauler und Seuse bis zu einem gewissen Grade weiter, aber der gefährlichen Spekulation sind die Schwingen beschnitten. Die Hinwendung zum Nominalismus im 14. Jahrhundert erschwert das Verständnis. Erst 1444 ist Eckhardt wieder entdeckt worden durch Nikolaus von Kues, diesen einsamen Denker und Polyhistor, der in starkem Maße eigene Wege gewandelt ist. Er ließ das Hauptwerk des Meisters zum großen Teil abschreiben. Der Kodex von Kues ist noch heute unsere reichste Überlieferungsquelle. Nikolaus Cusanus hatte Sinn für das spekulative Element bei Eckhardt. Freilich stand er selbst im Geruche des Pantheismus. So konnte er der Gedankenwelt Eckhardts nicht zur vollen Auswirkung behilflich sein. Nur in einer verborgenen Unterströmung gewinnt seine Gotteslehre Einfluß auf Paracelsus, Weigel, Jakob Böhme, Angelus Silesius. Die offizielle Linie läuft in einer anderen Richtung.

Im 19. Jahrhundert setzt erneut die Beschäftigung mit Meister Eckhardt ein, um seither nie mehr völlig abzureißen. Görres war einer der ersten, der

die Traditionen der spekulativen Mystik wieder aufnahm. Er hat Anteil an den drei Geistesbewegungen, die der vollen Wiederentdeckung Meister Eckhardts den Weg bahnten, am deutschen Idealismus, an der Romantik und an der jungen Germanistik. Der Idealismus erneuert das metaphysische Interesse. Er schafft eine Geistlehre und damit eine Vorbedingung für ein Eckhardt-Verständnis. Die Romantik als Gegenschlag gegen die Platttheit der Aufklärung erweckt das Interesse am Außergewöhnlichen und die Neigung zum Mysteriösen und Katholischen. Die Germanistik verschafft das sprachliche Rüstzeug. Der Philosoph und Theosoph Franz Baader hatte sich viel mit Jakob Böhme beschäftigt und erkannte von daher die Bedeutung Meister Eckhardts. Er veranlaßte den Germanisten Franz Pfeiffer zur Herausgabe der mittelhochdeutschen Predigten Eckhardts. Über 500 Jahre hat es gedauert (bis 1857), ehe diese hochbedeutsamen Erzeugnisse einem weiteren Leserkreise zugänglich wurden. Damals erscheint auch das beachtliche Buch von Joseph Bach „Meister Eckhardt, der Vater der deutschen Spekulation“ (Wien 1864), das in Eckardt einen kirchlichen Denker, frei von Pantheismus, erblickt. Durch Baader werden Hegel und seine Schule auf Eckhardt aufmerksam. Adolf Lanson („Meister Eckardt, der Mystiker. Zur Geschichte der religiösen Spekulation in Deutschland“ 1868) gibt eine pantheistische Auslegung Eckhardts mit hegelschen Begriffen. Nunmehr tritt auch der Protestantismus mit einem eigenen, groß angelegten Werke hervor, es ist die „Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter“ (3 Bände, 1874—1892) von Wilhelm Preger. Preger ist Germanist und Protestant. Er stellt die Mystik in Gegensatz zur Scholastik und rechnet sie zu den „Vorläufern der Reformation“.

Gegen die Auffassung Prägers protestiert der gelehrte Pater Heinrich Denifle bereits 1875 auf Grund der vorliegenden deutschen Schriften. Eckhardt ist ohne die Scholastik, speziell ohne den Thomismus, nicht denkbar. An Hand der Liste des Trithemius sucht darum Denifle nach lateinischen Schriften des Meisters, findet auch manches und veröffentlicht es 1886 im „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters“. Denifle hat damit das Verdienst, als erster auf die lateinischen Schriften Eckhardts den Blick gelenkt zu haben. Aus ihnen ergibt sich: Eckhardt ist Scholastiker, aber ein schlechter. Er bleibt nicht streng genug bei Thomas. Andere Einflüsse, von Avicenna, von der franziskanischen Erkenntnislehre (*cogitare in rationibus aeternis*), von einem falsch verstandenen Augustin, schieben sich dazwischen und schaffen eine greuliche Begriffsverwirrung. Eckhardt scheidet nicht klar zwischen dem *esse commune* und dem *esse dei* und verfällt damit dem Pantheismus. Die Scholastiker haben Eckhardt mit Recht ignoriert. Als das Spezifische der „deutschen Mystik“ gilt die Lehre vom Seelengrund, von der Geburt Gottes in der Seele. Was daran gesund ist, stammt aus der Scholastik. Die Wirkung der deutschen Predigten (in den Frauenklöstern!) erklärt sich einfach daraus, daß die Hörer hier zum erstenmal mit den hohen Gedanken der Scholastik bekannt wurden. Auch als Prediger ist also Eckhardt nicht originell, wenn auch seine Verdienste um die deutsche Sprache nicht zu leugnen sind. Das Bild Eckhardts ist von Denifle mit wenig Liebe gezeichnet. Zweierlei aber kann als bleibendes Ergebnis gebucht werden: 1. Scholastik

und Mystik sind kein Gegensatz. Ohne Kenntnis des scholastischen Lehrhintergrundes bleibt die Beschäftigung mit der „deutschen Mystik“ dilettantisch. Für das Verständnis Meister Eckhardts darf man sich nicht auf seine deutschen Schriften beschränken. 2. Die „deutsche Mystik“ ist eine Blüte des katholischen Mittelalters; sie darf nicht als protestantische Strömung verstanden werden. In beidem stimmt Harnack Denifle zu; letzteres übersteigert er mit dem gewagten Satz: „Ein Mystiker, der nicht Katholik wird, ist ein Dilettant“.

Was von Denifle an Eckhardt getadelt wird, wird von den Neuromantikern und religiösen Individualisten der jüngsten Vergangenheit gerade emphatisch begrüßt. Eine neue Welle der Begeisterung hat Meister Eckhardt noch vor dem ersten Weltkriege hoch emporgetragen. Man las ihn in der Übertragung von Büttner (1903 bei Eugen Diederichs in Jena); seine Einleitung hat ein geschichtliches Verständnis in weiten Kreisen verhindert. Zu ihren Opfern zählt auch Alfred Rosenberg. Auch im katholischen Lager regte sich Widerstand gegen Denifle; es sei dafür auf die Arbeiten von Otto Karrer verwiesen. Durch die Darstellung, die Meister Eckhardt durch Alfred Rosenberg in seinem „Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts“ erfuhr, und durch den Widerstand, der sich mit Recht gegen dieses Bild erhob, wurde Eckhardt vorübergehend in das Scheinwerferlicht der öffentlichen Diskussion gerückt, für das er, der vornehme und ganz nach innen gekehrte Mystiker, so gar nicht geschaffen ist. Zwei Auffassungen standen sich schroff gegenüber: Die neuromantische der deutschen Glaubensbewegung und die neukatholische, der es um eine kirchliche Ehrenrettung des Meisters ging.

Das Eckhardtbild der deutschen Glaubensbewegung geht zurück auf Hermann Büttner. Für ihn ist Eckhardt der Apostel des religiösen Individualismus. Eckhardts Tat ist die „Zurückbringung des Christentums in das Reimenschliche“. Seine Religion ist jeder konfessionellen Ausprägung des Christentums entwachsen. Sie „ist dem Protestantismus genau so etwas Fremdes und Ungeheuerliches wie dem Katholizismus“. Sie ist unvereinbar mit der Knechtsgesinnung der „Jahve-Religion“, während das kirchliche Christentum gerade den Rückfall in diese Jahve-Religion verkörpert. Im Gegensatz dazu vertritt Eckhardt die völlige Freiheit des religiösen Individuums von Kirche und Überlieferung, ja selbst von der Bibel. Es braucht einen nicht zu wundern, daß dieses Eckhardtbild in den Kreisen des religiösen Individualismus und Liberalismus in der Zeit vor und nach dem ersten Weltkriege begeisterten Widerhall fand. Merkwürdiger ist schon die Tatsache, daß dieses Bild auch von der Bewegung des Deutschglaubens im sogenannten „Dritten Reich“ aufgenommen wurde. Sie wirft ein interessantes Schlaglicht auf die geistige Herkunft dieser Kreise. Die öffentliche Verächtlichmachung von Individualismus und Liberalismus konnte nicht verhindern, daß man in den zentralsten Fragen unserer Existenz, in den religiösen Fragen, eben diesem Individualismus und Liberalismus kritiklos huldigte. Freilich ging das nicht ab ohne die Beimischung einiger Farbtöne aus der neuen germanischen Rassenlehre. So erklärt sich die Anschauung, die Alfred Rosenberg in seinem „Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts“ von Meister Eckhardt vertritt. Sie gehört heute

samt ihrem Vertreter der Vergangenheit an. Da aber ihre Nachwirkung vermutlich noch nicht völlig verschwunden ist und sie überdies als typisch bezeichnet werden kann, lohnt es sich noch, kurz auf sie einzugehen. Eckhardt wird hier gefeiert als der Bahnbrecher einer artbewußten Religion. „In ihm kam die nordische Seele zum erstenmal ganz zum Bewußtsein ihrer selbst.“ „In seiner Persönlichkeit liegen alle unsere späteren Großen eingebettet.“ Bei Eckhardt sind bereits die „Urdogmen des deutschen Glaubens“ vorhanden. Es ist der Glaube an die freie, adelige, schöne Seele, die sich ganz unabhängig weiß von Gott (sic!) und Mensch, erst recht von der Kirche. Sie ist allein verantwortlich dem „Blut“ und der Rasse. Denn „das Blut ist das Edelste im Menschen“ (ein Satz, der von Eckhardt natürlich ganz anders gemeint ist). Eckhardt berufe sich daher nie (!) auf kirchliche Lehrsätze, nicht einmal auf die Bibel. Es genügt allein die Stimme des Blutes. Das ist aristokratische Lebenshaltung. Gott ist demnach ganz im Feuerbachischen Sinne nur ein Produkt dieser adeligen Seele, eine Idee, eine Art Postulat, um sich der untergründigen Elemente unseres Daseins bewußt zu werden. Diesem von ihr selbst geschaffenen Gott steht die Seele natürlich in Autonomie gleichwertig gegenüber, „in Ehre und Freiheit“. Diese „deutsche Religion“ der Freiheit und Ehre wird von Eckhardt verkündigt gegen die Welt der Dogmen, Kirchen und Päpste. Aus dem „Reinmenschlichen“ Büttners ist hier das „Nordische“ geworden, das ist der ganze Unterschied. Eckhardt ist der „größte Apostel des nordischen Abendlandes“.

Daß diese Deutung völlig verfehlt ist, liegt auf der Hand. Der Rassegedanke liegt dem Zeitalter Eckhardts und ihm selbst ganz fern. Unter den von Eckhardt verehrten und benutzten „Meistern“ finden sich auch arabische und jüdische Philosophen. Den Gipfel des Grotesken ersteigt die Behauptung, Eckhardt wisse sich unabhängig von Gott. Jede Zeile beweist das Gegenteil. Daß der moderne Deutschglaube Feuerbachischer Deszendenz ist, ist offenkundig. Die Anschauung Eckhardts ist das diametrale Gegenteil. Für ihn ist Gott so sehr schlechthinnige Wirklichkeit, daß beinahe alle andere Wirklichkeit von ihr aufgesogen wird. Eckhardt fühlte sich auch nicht unabhängig von der Kirche. Das beweisen nicht nur seine Bemühungen um kirchliche Rechtfertigung während seines Prozesses, das geht vielmehr aus seinen Anschauungen selbst hervor. Er ist freilich weithin eigene Wege gegangen. Aber er glaubte damit gerade das Wesen der kirchlichen Lehre entdeckt zu haben. Er schöpft durchaus nicht aus der „Tiefe seiner nordischen Seele“. Er ist ohne Thomas von Aquin nicht denkbar, aber ebenso wenig ohne den „Halbafrikaner Augustin“. Weitere Autoritäten sind für ihn die alten Neuplatoniker — vom Standpunkte der Rosenbergschen Rassenlehre aus höchst verdächtige Gestalten —, sowie arabische und jüdische Philosophen. Selbstverständlich lebt Eckhardt in der Bibel Alten und Neuen Testaments, auch wenn er ihr mit Hilfe der zeitgenössischen allegorischen Methode mitunter einen merkwürdigen Sinn abgewinnt. Der Höchstwert ist darum auch für Eckhardt, wie für die gesamte Christenheit, nicht „Ehre und Freiheit“, sondern die Liebe, die im übrigen keineswegs in einem Gegensatz zur recht ver-

standenen Ehre und Freiheit steht. Darum wäre auch die „aristokratische Haltung“ ohne die Liebe „nichts“.

Teils unabhängig von dieser deutschgläubigen Deutung, teils in Abwehr gegen sie hat sich in unseren Tagen die modern-katholische Interpretation Eckhardts entwickelt. Sie rückt aufs stärkste von Denifle ab und sucht Eckhardt ganz zu dem Ihren zu machen. Bezeichnend dafür ist die Haltung der „Studien“ gegen den „Mythos“, sowie das Buch von Alois Dempf „Meister Eckhardt“ (1934). In den „Studien“ wird Eckhardt gefeiert als „eine der zartesten Blüten am weithin schattenden Baum der Weltkirche und eine der geistvollsten und lautersten Persönlichkeiten deutscher Katholizität“. Seine Verurteilung war „tragisch“; er ist „unschuldig-schuldig“ verurteilt worden. Eckhardt war mißverständlich; darum mußte die Kirche eingreifen. Sie hat aber nicht den ganzen Eckhardt verurteilt, sondern nur die 28 Sätze. Für die Kirche war dieser Akt ebenso tragisch wie für den Betroffenen selbst. Die bona fides Eckhardts wurde von der Kirche selbst anerkannt, weshalb er sich auch in Demut unterwirft. „Irren kann ich, aber ein Ketzer sein nie; denn das Erste geht den Intellekt an, das Zweite aber den Willen“.

Alois Dempf stellt Eckhardt direkt neben Thomas, ja über Thomas. Alles Unglück kommt daher, daß man seine Dialektik nur halb verstand. Eckhardt stellt eine höhere Synthese zwischen Augustin und Thomas dar. Er ist auch über den falschen Gegensatz zwischen Luther und Pelagius im voraus hinaus. Sein Hauptthema ist die analogia entis. „Nichts ist so ähnlich und nichts ist so unähnlich wie Gott und die Kreatur“, so wird sie für Eckhardt von Dempf gedeutet. Daraus erklären sich die mißverständlichen Äußerungen, die mißverstanden werden müssen, wenn man die Dialektik nur halb oder viertels mitmacht. Die verurteilten Sätze sind überspitzte Paradoxien, deren gut kirchlicher Sinn aus der Rechtfertigungsschrift des Meisters (herausgegeben von Augustinus Daniels, Münster 1923) hervorgeht. Eckhardt vermochte sein neues geistiges Wollen nicht in neue Formen zu gießen; in den alten mußte es mißverständlich wirken. „Plura voluit sapere quam oportuit“, stellt die Verurteilungsbulle fest, aber Eckhardt wollte nichts anderes als die katholische Wahrheit. So glaubt auch Dempf von einer Tragik des Prozesses reden zu sollen.

Auch dieser modern-katholischen Deutung gegenüber ist Skepsis geboten. Schon der Gegensatz zu Denifle gibt zu denken. Wenn sie sich hauptsächlich auf die lateinischen Schriften stützt, welche die deutschgläubige Deutung überhaupt nicht berücksichtigt, so hat doch Denifle aus diesen lateinischen Schriften, auf die er als erster hinwies, ganz andere Resultate gewonnen. Im modernen Katholizismus ist schon gelegentlich das Bestreben sichtbar geworden, einen Mann, der gerade galt, als katholisch hinzustellen. Die Deutung schmeckt ein wenig nach Modernismus. Sie könnte wohl eines Tages ebenso sang- und klanglos verschwinden wie der Modernismus selbst. Die Verurteilung Eckhardts ist nun einmal eine Tatsache, die sich nicht einfach aus der Welt schaffen läßt. Sie als „Tragik“ zu deuten, erscheint als Ausflucht. Schließlich ließe sich auch die Verurteilung Luthers als Tragik deuten. Es fragt sich, wie weit man den Begriff „katholisch“ mit gutem Gewissen

spannen kann, und ob man dafür die kirchliche Sanktion erlangt. Die Dialektik Eckhardts ist von den Synthesen eines Thomas wesensverschieden. Herrscht hier der Wille zur Vorsicht und zum Ausgleich, so dort die Freude an der Kühnheit und an der Paradoxie. Die katholische Grundtugend des gesunden Maßhaltens ist bei Eckhardt nicht zu finden. Die offizielle Kirche wird Eckhardt wahrscheinlich auch heute nur schwer ertragen können.

Der Streit um Eckhardt war für eine wahrhaft geschichtliche Interpretation insofern ein Nachteil, als sie dadurch in die weltanschaulichen Kämpfe der Gegenwart hineingezogen wurde. Freilich hat er zugleich im höchsten Maße anregend gewirkt. Es dürfte nunmehr die Zeit für eine tendenzlose, geschichtliche Eckhardtforschung gekommen sein. Nachdem im letzten Jahrzehnt eine modernen Ansprüchen genügende Herausgabe von Eckhardts gesamtem Schrifttum in Angriff genommen wurde — dieses Unternehmen darf als Hauptgewinn des Streites um Eckhardt betrachtet werden —, ist eine der wesentlichsten wissenschaftlichen Voraussetzungen dafür geschaffen. Hoffentlich gelangt das Unternehmen trotz der Ungunst der Zeit zu baldigem Abschluß. Für eine richtige Beurteilung Meister Eckhardts sind zwei Fragen von größter Wichtigkeit: 1. Wie verhalten sich die deutschen zu den lateinischen Schriften? An Umfang ragt das lateinische Schrifttum weit über das deutsche hinaus; ob aber auch an Bedeutung? Offenbart sich das eigentliche Wollen des Meisters nicht sehr viel klarer in den deutschen Schriften? Hier erscheint er kühner, origineller, freier, dort traditionsgebundener, schulmäßiger. Hier redet mehr der Mystiker, dort der Scholastiker. Welches Bild soll den Ausschlag geben? Oder besteht der Gegensatz in Wirklichkeit gar nicht? Ist der Scholastiker in Wahrheit ein Mystiker oder ist die Mystik nur eine erbauliche Fassung seiner Scholastik? Eine volle Klärung dieser Fragen scheint noch nicht erreicht zu sein. 2. Wie steht es mit der Herkunft von Eckhardts Ideen? Welches ist seine Stellung innerhalb der mittelalterlichen philosophischen Tradition? Gehört er auf die Seite des Thomismus oder auf die des Neuplatonismus? Handelt es sich in seinem System, wenn er überhaupt ein solches hat, um eine fruchtbare Synthese oder um eine unhaltbare Vermischung zwischen beiden? Wie weit läßt sich ein Einfluß skotistischer Theorien bei Eckhardt feststellen? Ist Eckhardt mit seinem System vielleicht das Opfer einer ungelösten innerscholastischen Problematik geworden? Findet das scholastische Urproblem der Auseinandersetzung zwischen Augustinismus und Aristotelismus hier noch einmal eine besondere Zuspitzung? Einen bedeutsamen Vorstoß in der Richtung dieser Fragestellung bildet das gelehrte Werk von Heinrich Ebeling, „Meister Eckhardts Mystik“ (1941). Es darf wohl den Anspruch erheben, die Eckhardtinterpretation aus einem mehr oder minder dilettantischen Manövrieren auf eine solide wissenschaftliche Basis gestellt zu haben. Es dürfte ferner bewiesen haben, daß das ohne eine ganz gründliche Kenntnis der Scholastik nicht geht. Auf seine höchst diffizile Problematik kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden. Die Mystik Eckhardts hat nach Ebeling ihren Grund in den Kontroversen der zeitgenössischen Scholastik, die er mit Hilfe des Neuplatonismus zu lösen versucht. Das Neue liegt nicht in seinem System, sondern in seiner

Tendenz. Diese Tendenz besteht in einer Spiritualisierung neuplatonischer Art. Material und Handwerkszeug sind dabei gut römisch-scholastisch und heidnisch-neuplatonisch. So erklären sich auch die Widersprüche und Mißverständlichkeiten. Der Streit um Eckhardt wird von daher begreiflich. Wenn man von dieser erstaunlichen Leistung eines jungen Gelehrten aus der Schule Johannes v. Walters doch nicht mit voller Befriedigung Abschied nimmt, so liegt das daran, daß man die Frage nicht los wird: Wird eine solche scharfsinnige, aber kühle Analyse, welche die Gedankenwelt Eckhardts sozusagen mit dem Seziermesser in ihre historischen Bestandteile zerlegt, dem innersten Anliegen des Meisters wirklich gerecht? Übersieht eine solche Fixierung innerhalb der zeitgenössischen Kontroversprobleme nicht doch die überragende, außerordentliche Eigenart des Meisters? Darf er überhaupt in dieser Weise von der schulmäßigen philosophisch-theologischen Problematik her gedeutet werden, oder ist er überwiegend als ein rein religiöses Phänomen zu verstehen, trotz seines unverkennbaren intellektuellen Eros?

Eckhardt erscheint trotz alles philosophischen Apparates als ein vorwiegend religiöser Denker. Er war ein brennender Geist, nicht ein stilles, klares Licht wie Thomas. Er war kein Mann des Ausgleichs, sondern der Paradoxien. Das innere Erlebnis sprengt die wohl abgemessenen Formen. Das ward ihm zum Verhängnis. Sein Zentralanliegen ist die Geburt Gottes in der Seele, die Vergottung, das Gott-förmig-werden. Der „edle Mensch“ ist „Gottes Sohn“. An sich sind Gott und Mensch durch eine tiefe Kluft geschieden. Gott ist das reine, unendliche Sein, hoch erhaben über allem menschlichen Begreifen. Eckhardt teilt das Anliegen aller Mystik: Er singt das hohe Lied von dem Unnennbaren, Unsagbaren, von dem „Hyper“ des Areopagiten. Gott ist so hoch über allem menschlichen Sein und Begreifen, daß alles Reden von ihm nur anzulängliches Gleichnis bleibt. Gott ist neque bonus neque melior neque optimus. Gott gut zu nennen, ist so sinnvoll, wie wenn man ihn schwarz oder weiß nennen wollte. Seine Eigenschaften sind sein Wesen und umgekehrt, er ist „das Eine“. Der Mensch als Einzel-Ich, als Individuum, als Sonderexistenz ist eben darin von Gott geschieden. Er gehört der Welt der Vielheit, der Besonderheit an. Wesen und Dasein sind bei ihm zweierlei. Er ist Geschöpf, Sünder. Ein starkes Sündengefühl sollte man Eckhardt nicht absprechen.

Aber die Geschiedenheit ist nicht das Letzte. Der Religiöse verlangt leidenschaftlich nach Einheit. Sie ist möglich, weil das Sein Gottes nicht einfach als beziehungsloses Gegenüber verstanden werden darf. Vielmehr teilt sich das Sein Gottes der Welt mit. Sofern die Welt und der Mensch überhaupt wahres Sein haben, ist dieses Sein Ausfluß aus Gottes Sein und Wesen. Das Sein der Welt ist nicht gleich Gottes Sein. Eckhardt ist kein reiner Phanttheist. Aber alles Sein ist echtes Sein nur, soweit es Anteilnahme am Sein Gottes ist. Alles echte Sein ist „Sohn Gottes“. Zweifellos erscheint hier der biblische Schöpfungsgedanke stark neuplatonisch umgebogen. Die Schöpfung wird zur Wesensmitteilung. So besteht zwischen Gott und Welt ein Doppelverhältnis: Nichts ist so unähnlich und nichts ist so ähnlich wie das Sein Gottes und das Sein der Welt. Das gilt im besonderen vom Menschen. In seinem

innersten Sein findet sich der Einheitspunkt mit Gottes Sein. Ohne den „Seelengrund“, ohne das „Seelenfünklein“ gäbe es überhaupt keine Beziehung zu Gott. Bei den meisten Menschen ist freilich das Fünklein zugeschüttet wie mit Asche. Sie sind hingegeben an die Vielheit, an das „Dies und Das“, gefangen von den Dingen, von der „Eigenheit“, von der Besonderheit. Die Sonderung ist Sünde. Der Mensch soll aber zu seinem wahren Sein und damit zu Gott zurückfinden. Voraussetzung dafür ist die Gelassenheit, das „ledige Gemüt“. Gelassenheit kommt von lassen. Alle Dinge dieser Welt, vor allem aber sich selbst muß man lassen, will man zu Gott gelangen. Eckhardt weiß genau wie Luther, daß man alles verlassen kann, ohne sich selbst zu lassen. Klosterleben und Weltflucht hat zwar einen relativen Wert, es genügt aber nicht. Umgekehrt kann man gelassen sein auch mitten in der Welt. Eckhardts Mystik ist nicht bloß für Klosterleute, sondern für jeden Christen gedacht. Auf das „haben als hätten wir nicht“ kommt alles an. Das ledige Gemüt ist frei für das Eine, was not ist. Es ist mit nichts beladen noch verwirrt, ganz versenkt in Gottes Willen. So muß das Auge „ledig“ sein, wenn es den Eindruck der Außenwelt aufnehmen will; so muß der Film noch frei sein, wenn ein Bild entstehen soll.

Wenn so der Mensch ledig von aller Vielheit wird, dann wird das wahre Sein im Menschen herrschend, das eins ist mit dem Sein Gottes. „Das Eine machet uns selig!“ Das ist die Geburt Gottes in der Seele. Denn dieses Negative ist zugleich das höchste Positive. Das Entwerden ist Wiedergeburt, ist Gottes Geburt. „So weit du aus den Dingen herausgehst und des Deinen dich begibst, so weit, nicht weniger und nicht mehr, geht Gott in dich ein mit all dem Seinen.“ Der „edle Mensch“ wird so zum „Sohne Gottes“. Christus ist für Eckhardt weniger der Mittler als das Urbild. So sind wir von Gott gedacht: Ecce Homo! Der wahre Mensch ist der Gottmensch. Das ist wohl himmelstürmender Idealismus, der vor kühnsten Äußerungen nicht zurückschreckt, aber nicht aus Überheblichkeit, sondern aus Gottesehnsucht. Dieses Gott-förmig-werden ist höchste Seligkeit. In dem wundervollen „Buch der göttlichen Tröstung“ malt Eckhardt es aus, wie einen solchen Menschen kein Leid mehr umwerfen kann. Es muß ja alles durch Gott hindurch, was an den Menschen herankommt, so wie meinen Leib niemand berühren kann, er berühre denn mein Kleid. Der gottförmige Mensch ist ganz von Gott umschlossen. Nicht einmal die Sünde darf dann noch anfechten. Ein solcher Mensch „wollte gar nicht, daß sie nicht geschehen wäre“. Es geschieht ja nichts ohne Gottes Willen. Das ist wiederum nicht in Leichtsinne oder Überheblichkeit geredet, sondern in tiefster Ergebung, wenn es auch gewiß „frommen Ohren anstößig“ klingt. Alle Werke sind nur ein Ausfluß aus diesem Wesen. „Denke Heiligkeit nicht zu gründen auf ein Tun; man soll Heiligkeit gründen auf ein Sein.“ Das erinnert an Luther. Aber es fehlt die Reflexion auf die Rechtfertigung. Man könnte es als überspitztes johanneisches Christentum verstehen. Mit alledem will Eckhardt keiner geistlichen Genußsucht das Wort reden. Er ist skeptisch gegen mystische Schwärmerei. „Wäre der Mensch so hoch in Verzückung wie ehemals Sankt Paulus, und er wüßte einen siechen Menschen, der eines Stüppleins von ihm bedürfte, ich

halte es weit besser, du liebest aus Liebe von der Verzückung und dienstest in größerer dem Bedürftigen. Da soll der Mensch dann auch nicht meinen, daß er dadurch um Gnaden komme. Denn was man willig läßt aus Liebe, das empfängt man um so herrlicher zurück.“ Das ist Mystik der Tat, männlich und klar.

Die protestantische Theologie steht von Ritschl bis Barth in breiter Abwehrfront gegen die Mystik. Man wirft ihr Neuplatonismus und Weltabkehr vor. Sie sei prononziert katholisch. Sie gehe am Worte vorbei, sie sei geraubte Unmittelbarkeit, „feinstes Destillat des Heidentums“. Aber hat der Neuplatonismus nicht tatsächlich verwandte Züge mit dem Christentum? Ist alles an ihm „falsch“? Soll das „alles ist euer“ gar nicht mehr gelten? Hat ein allzu bürgerlich und weltbejahend gewordener Protestantismus das Recht, sich über Weltabkehr zu entrüsten? Gibt es zwischen evangelischem und katholischem Denken gar kein Gemeinsames? Auch der Mystiker kennt die Gnade und lebt von ihr. Auch er bedarf des „Wortes“ und weiß von dem „Gegenüber“. Ist darum die Tendenz auf Einheit verwerflich? Muß 2. Kor. 12 aus der Bibel gestrichen werden? Diese Fragen sollen die Bedenken nicht aufheben, aber vor voreiliger Lösung warnen.

Die Mystik ist eine Randmöglichkeit christlicher Frömmigkeit. Sie verbindet das Christentum mit einer allgemein menschlichen religiösen Sehnsucht. Christenglaube und menschliche Religion stehen nicht nur im Gegensatz zueinander. Vielmehr ist das Christentum die Erfüllung menschlicher Religion. Es kann darum wohl auch Mystik in sich aufnehmen. Wenn sie sich bei Tersteegen, ja selbst bei Joh. Seb. Bach findet, so sind sie darum doch die unseren.

Die besondere Bedeutung der Mystik scheint in folgendem zu liegen:

1. Sie stellt uns immer wieder vor das ineffabile Gottes. Sie lebt von der Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes. Sie hat ein starkes Bewußtsein von der Unzulänglichkeit alles Redens von Gott. Sie kann die Theologie an den Symbolcharakter aller ihrer Aussagen erinnern.
2. Sie drängt auf Verinnerlichung, auf Konzentration auf das Eine. Äußere Kirchlichkeit ist notwendig, aber sie muß sich als Gefäß wissen, sie darf nie Selbstzweck werden. Die Mystik erinnert die Kirchlichkeit an die „Religion in der Religion“.

So liegt sie gewiß nicht in der Hauptsache des christlichen Domes, aber sie ist wohl eine seiner Seitenkapellen. Manchmal sind diese Seitenkapellen am stimmungsvollsten, und oft findet man dort die frömmsten Beter. Mystische Frömmigkeit hat ihre Gefahren, aber ohne sie würde die gewöhnliche kirchliche Frömmigkeit etwas entbehren. Die Beschäftigung mit der deutschen Mystik kann jedenfalls dazu dienen, daß uns das wundervolle Wort Meister Eckhardts immer lebendiger wird, das hier am Schlusse stehen mag: „Darauf setze all dein Studieren, daß dir Gott groß werde!“

Erlangen

D. Walther v. Loewenich