

Digitales Brandenburg

hosted by Universitätsbibliothek Potsdam

Geschichte der deutschen Philosophie

Die deutsche Mystik

Bergmann, Ernst

Breslau, 1926

Zweiter Abschnitt. Meister Eckart und sein System.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-7925

Meister Eckart und sein System

Die Philosophie der Scholastik krankt an einem tragischen Konflikt, dem inneren Zwiespalt von philosophischer Gedanken- und Bewegungsfreiheit und dogmatischer Gebundenheit durch die Kirche. Das Problem des ganzen Menschen durfte sie nicht ergreifen; denn das Schicksal des praktischen Menschen war festgelegt in christlich-kirchlichem Sinne. So blieb ihr nur der theoretische Mensch als Betätigungsfeld übrig, und so ist es gekommen, daß die scholastische Philosophie aus ursprünglich genialen Anfängen heraus (Eriugena, Roscellin) sich mit der Zeit immer mehr in ein abstrakt-theoretisches Verstandenspiel (Theosophistik) verlor, das die lebendigen Gefühlsgründe des Menschen unaufgerufen ließ. Philosophie wurde schließlich zu einem Betrieb, der Jahrhunderte lang in Disputationen um Nichtigkeiten, in logischen und dialektischen Kunststücken und Kunstfertigkeiten ohne Gewinn für Jemanden automatisch auf den Kathedern abrollte.

Die spekulative Mystik, die schon in der Frühscholastik (Bernhard von Clairvaux) und dann wieder am Ende der Scholastik, um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts, in Frankreich und Deutschland erscheint, bildet die Reaktion des nichtverstandesmäßigen Menschen gegen die Orgien der scholastischen Gelehrsamkeit. In Deutschland bedeutet sie zusammen mit dem Minnesang den Anfang selbständigen Geisteslebens, ja geradezu eine Art Vorreformation im 14. Jahrhundert, die bereits stark häretische Züge trägt und außerdem vor der lutherischen Reformation dies voraus hat, daß sie zwar weniger kirchlich, aber dafür ungleich philosophischer ist, ja den ersten Höhepunkt der deutschen Philosophie in deutscher Sprache darstellt und ein originelles und tiefsinniges System enthält. Luther selbst, der Herausgeber der „Theologie Deutsch“, steht unter den Nachwirkungen der Eckartschen Mystik, die bis ins 16. und 17. Jahrhundert, bis zu Angelus Silesius und bis zu den Schwarmgeistern und Pietisten reichen. „Von da aus floß der goldene Strom tiefgeistigen Wissens durch die Gemüter der Deutschen noch zwei Jahrhunderte lang, endlich im Sande der Aufklärung versickernd“ (Joseph Bach). In der deutschen Romantik des 19. Jahr-

hunderts (Fr. v. Baader, Novalis, Fichte) lebt die alte deutsche Mystik wieder auf. Und inmitten der Erneuerung der mittelalterlichen Ritter-, Kloster- und Kaiserpoesie duftet auch die blaue Blume der Kölner Mystik, einer Philosophie voll Tiefe und Kraft, voll Anmut und Innigkeit des Gedankens.

Es ist nicht viel, was wir von der Person des Urhebers dieser weit durch die Jahrhunderte fortwirkenden geistigen Bewegung wissen. Görres nennt ihn eine „nebelverhüllte Gestalt“. In Hochheim bei Gotha 1255 geboren, genoß Johann Eckart seine Bildung auf der Klosterschule des Dominikanerordens zu Erfurt, dessen Mitglied er war. Ums Jahr 1300 finden wir ihn in Paris als Lesemeister der Philosophie an der Dominikanerschule. Dann ist er Prior in Sachsen (1304), Generalvikar in Böhmen (1307), Professor der Theologie in Straßburg, Köln, Frankfurt (1317) und wieder in Köln. Er reist umher und predigt zum Volk wie Savonarola in Florenz. Er predigt in deutscher Sprache. Sein Ruhm wächst, und viele Tausende strömen ihm zu. Seine Predigten, in denen er seine Lehre freimütig verkündet, werden nachgeschrieben und sind so auf uns gekommen. Das Leitmotiv dieser Predigten ist, daß jeder Mensch, auch der schlechteste, die Gottheit in sich trage und selbst entwickeln könne, daß es also zum Heile des Mittlers Jesu Christi nicht bedürfe, daß vielmehr Christus nichts anderes sei als der erste Gottmensch auf Erden, ein Ideal der sittlichen Vervollkommnung und Vergottung unseres Wesens verkörpernd, dem wir nachfolgen sollen. Dies bedeutet eine Abkehr vom Grundgedanken des Christentums und seiner Erlösungsmetaphysik, die den Menschen als sündhaft und ungöttlich betrachtet und als der Selbsterlösung unfähig. Das christliche Grunddogma der Menschwerdung Gottes in der Person Christi ist preisgegeben, wenn jede menschliche Seele gleichsam „ein eingeborener Sohn Gottes auf Erden“ ist. Der Bannstrahl der Kirche konnte nicht ausbleiben. Eckart wurde nach Venedig zur Verantwortung gerufen, leistete aber dem Ruf keine Folge. Am 4. Januar 1327 stellte das Kölner Inquisitionstribunal 28 häretische Thesen aus seinen Schriften und Predigten zusammen und lud den Ketzer vor. Kurz darauf starb Eckart, der das 70. Lebensjahr bereits überschritten hatte. Seine Lehre von der mystischen Deificatio und Selbsterlösung des Menschen, die das ganze Christentum entbehrlich machte und weit über Luthers Reformation hinausging, wurde am 27. März 1329 durch eine päpstliche Verdammungsbulle geächtet. Im Tenor der Bulle kommt zum Ausdruck,

worin das Neue und der ethische Kern der Eckartschen Lehre bestand, nämlich im Gedanken der monistischen Einheit der Seele mit Gott und im beinahe schon kantischen Glauben an die sittliche Eigenkraft des Menschen. Der Mensch ist kein armes Südenschaf, mit dem die Kirche hantiert, sondern eine Knospe Gottheit, die wir selbst zum Blühen bringen können und sollen.

Schon hieraus erhellt die Bedeutung Eckarts. Die Kluft, die das Christentum zwischen Gott und Mensch befestigt und durch die Vermittlergestalt Christi wieder ausgefüllt hatte, ist beseitigt. Gott und der Grund der Menschenseele sind metaphysisch unmittelbar eins und können es auch ethisch werden. Mystik geht ohne Christentum, wenn sie auch die Sprache der christlichen Symbole noch benutzt. So weit aus dem Zeitschema herausgetreten ist kein zweiter mittelalterlicher Philosoph, wie der deutsche Eckart. Die päpstliche Bulle vom Jahr 1329 ist hierfür ein unzweideutiger geschichtlicher Beleg. Welche Lebenserfahrungen den Dominikanermönch zu dieser sittlichen Höhe und Selbständigkeit des Denkens geführt haben mögen, können wir aus manchen Wendungen seiner uns überlieferten Predigten erschließen. „Das schnellste Tier, das Euch trägt zur Vollkommenheit, das ist Leiden.“ Ungenügen am Intellektualismus der Scholastik kommt hinzu und bildet das Motiv zur Entstehung der eigenartigen Gedankenwelt des Eckart, die in seinen deutschen Schriften und Predigten unmittelbar hervortritt als in seinen lateinischen, in denen er zumeist der thomistischen Ordens-tradition folgt (*Opus tripartitum*). Wenn Eckart aber in deutscher Sprache zum Volk redet, scheint er ein anderer zu sein, nicht mehr Durchschnittsscholastiker, sondern Pantheist, aus dem Neuplatonismus, vor allem aus Dionysius Areopagita schöpfend, wohl auch aus dem größten aller abendländischen „Gottesfreunde“, Augustin, im übrigen aber von der Ethik seines eigenen Wesens erglühend. Ganz persönlich muß Eckart, in seelischen Krisen und Offenbarungen wie Luther, den Gottesgedanken erlebt haben, dem er einen ganz untraditionellen, beinahe untheologischen Inhalt gibt. Gott bedeutet ihm das psychische Wunder, das sich zum Weltmirakel vergrößert. In ihm schwebt er berauscht und verkündet das Glück und die Glut seiner Erkenntnis.

Man kann daher getrost sagen, daß Eckart überhaupt kein Scholastiker mehr ist. In seinen deutschen Predigten und Schriften findet sich nur noch wenig vom traditionellen Diskussionsstoff der Scholastik. Die Frage nach dem Unterschied von Glauben und

Wissen, Theologie und Philosophie, mit der sich alle Scholastiker breit auseinandersetzen, ist für ihn gegenstandslos geworden. Auch der Streit um die Universalien oder die Formen des Aristoteles spielt keine entscheidende Rolle bei Eckart. Wichtigere Dinge, der Mensch und seine Schicksale, stehen auf dem Spiel. Eckarts Wahrheiten sind Gefühlsgewißheiten, nicht Glaubens- oder Vernunftwahrheiten. Erkenntnistheoretisch ist er Intuitionist und Irrationalist, metaphysisch Monist. Vom scholastischen Dualismus von Gott und Welt kann bei ihm nicht mehr die Rede sein. Gott (das psychische Weltseiende) ist in meiner Seele unmittelbar da. „Gott ist mir näher, als ich mir selbst bin.“ Es bedarf daher auch keiner Gottesbeweise für Eckart. Nicht einmal möglich sind sie von seinem Standpunkt aus. Denn der scholastische Gottesbeweis bedeutet bereits einen Succurs der Vernunft, die dem unsicheren oder wankenden Glauben zu Hilfe eilt. Und ein Irrewerden des Glaubens mußte kommen, weil der Gott der scholastischen Denktechnik in gar zu großer Welt- und Seelenferne schwebte. Daher die gewaltigen Zurüstungen der theoretischen Vernunft seit Anselm von Canterbury, diese großartige Stützungsaktion der Schulphilosophie für einen unpsychologischen Gottesgedanken. Eckarts Gott ist intrapsychisch. Wenn der Mensch ist, so ist auch Gott. Die Parallele zu Kant und den Nachkantianern liegt offen zutage. In der „scintilla animae divina“ (göttlicher Seelenfunken) gipfelt die Welt. Man beweist dies nicht mehr, man erlebt es.

Andererseits ist es klar, daß Meister Eckart zu den zeitgenössischen Auflösungsformen der Spätscholastik kein Verhältnis haben konnte. Weder Duns Scotus, der 1308 in Köln starb, noch Wilhelm von Occam, der 1349 in München starb, waren ihm irgendwie nahestehende Denker, wie man vielleicht glauben könnte. Beide Engländer sind Aufklärer und Skeptiker. Wenn sie erklären, Gottes Dasein sei keine Vernunftwahrheit, sondern lediglich eine Glaubenswahrheit, so liegt der Nachdruck auf dem negativen Inhalt des Satzes und bedeutet in der kirchlich gebundenen Sprache jener Zeit bereits den Nichttheismus. Namentlich der „Doctor subtilis“ (Scotus) mit seinem unmystischen, weihelosen, scharfanalytischen Radikalismus ist ein Antipode des Eckart. Und der nüchtern-logische Subjektivismus des Occam (die Universalien sind bloße Denkgebilde, Konzeptualismus, Nominalismus) hat mit dem Psychologismus Eckarts nichts zu schaffen. In ganz anderem Sinne ist das Denken Eckarts revolutionär und modern. Es ist konstruktiv, nicht de-

struktiv, eine lebendige, philosophische, zeitlose Religiosität dem Schematismus und den Erstarrungsformen der ergrauenden Scholastik gegenüberhaltend, nicht in einer kalten, rein negativen Polemik und Kritik sich erschöpfend wie jene beiden englischen Vorläufer des David Hume.

Was das Verhältnis Eckarts zur Mystik der Frühscholastik anlangt (Bernhard v. Clairvaux, die Victoriner), so bildet die Abkehr vom christlichen Dogmatismus den Unterscheidungszug bei Eckart. Der Abt von Clairvaux, „das religiöse Genie des 12. Jahrhunderts“ (Harnack), denkt noch streng dogmatisch. Das Dogma von der Menschwerdung Gottes im Gekreuzigten bleibt unangestastet. „Scire Jesum et hunc crucifixum“ ist der Leitgedanke dieser strengchristlichen Mystik. Ähnlich die Victoriner. Im mystischen Akt steigt Gott herab zur Seele, die Seele wird ihm ähnlich, aber ist nicht metaphysisch eins mit ihm wie bei Eckart. Die Mystik der Frühscholastik ist christlich-religiös, nicht philosophisch-zeitlos wie die Eckarts, der etwas Neues und Eigenartiges bringt.

„Ich habe der geschrift viel gelesen von heidnischen meistern“, heißt es bei Eckart. Auch die christlichen Meister, „die in eime viel hoeheren lichte bekanten“, kennt der gelehrte Mann sehr genau. In den 110 Predigten, 18 Traktaten, 70 Sentenzen, sowie im „Liber positionum“ des Eckart (Pfeiffers Ausgabe, 1857) werden zitiert Augustin 145mal, Dionysius Areopagita 84mal, Bernhard von Clairvaux 10 mal, Origines 7mal, Thomas 6 mal, Johannes Damascenus 5mal, dann vereinzelt Albertus Magnus, Ambrosius, Anselm von Canterbury, Hugo und Richard von St. Victor, Avicenna, Sokrates, Plato, Aristoteles, Ptolemaeus, Seneca, Boethius usw. Aus dieser Zusammenstellung (N. Heidrich) kann man das Interessengebiet bestimmen, in dem sich der Geist des Kölner Lesemeisters bewegte. Augustin mit seiner flammenden Seele steht ihm am nächsten und ist sein Geistesverwandter. *Cor nostrum inquietum est, usque ad requiescat in deo.*

Das metaphysische Prinzip des Eckart trägt in der damaligen Zeitsprache den Namen Gott. Dies beweist nichts gegen seinen philosophischen Charakter, bei Eckart noch viel weniger als in der Scholastik. Eckart unterscheidet einmal zwischen got und gotheit. Sie verhalten sich zueinander wie Wirken und Nichtwirken. „Got ist heimelich verborgen unter der klârheit der schönen gotheit.“ Unter „Gottheit“ ist also eine Art Überexistenzialität, ja Überessenzialität zu verstehen, dem Einen des Plotin oder dem Absoluten

Schellings ähnlich, während „Gott“ das dem menschlichen Geist begreifbare, in die Welt wirkende Göttliche ist, das sich dann in Vater, Sohn und Heiliggeist zerlegt. In der Konzeption des freilich widerspruchsvollen, denktechnisch nicht haltbaren Begriffs der „Gottheit“ entläßt sich nun der spekulative Drang des gottinnigen Mystikers. In farbenreichen Bildern malt er, was doch dem Menschen unbegreiflich und undefinierbar sein soll. Er nennt sein Absolutes „den unbekanntem Übergott“, der noch ungeteilt und unvermischt, auch keiner Teilung und Vermischung fähig ist, sondern „eine einveltige substancie“ ist, ein Stehen in sich selber über allen Dingen (causa sui), auch Grund, Boden, Wurzel, Quelle, Wesen. Dann in starken Bildern „die wüeste gotheit“, „die stille wüeste“, „die wüstenunge der gotheit“, womit die Leere der Erkenntnis, die wir vom Urseienden haben, ausgedrückt werden soll. Gott schwebt „in einer unberüerlichen stilheit“, er ist höher über allem Wesen, wie ein Engel über einer „muggen“ (Mücke). Er ist dem menschlichen Verstand so unerfaßbar, daß er wie ein Nichtseiendes erscheint. Dies der Sinn des merkwürdigen Satzes, vor dem die Kirche schauderte, Gott sei „sein eigenes Nicht“. „Swer sprêche, daz ez iht wêre, daz wêre mê gelogen dan wâr.“ Gott ist „ein überswebende wesen (Überrealität) und ein überwesende nichtheit“. Von ihm überhaupt etwas auszusagen, wäre gerade so, als wenn man die Sonne bleich oder schwarz nennen wollte. Dieser seltsame Urgott des Eckart ist auch nicht Geist und Vernunft oder sollte es doch nicht sein. Er ist „über nâtûre“, „über namen“, „vor aller Vernunft und Minne“, überexistenziell, *achron* und *atopisch* im Sinne des Dionysius Areopagita. Denn „Zeit und Statt“ gehören schon zum Seienden. Dann wieder „oberste bloße Klarheit“, „reines wandelloes Licht“, was ebenfalls, wenn grade bildlich, die Indeterminierbarkeit des angenommenen, vor- und überweltlichen Urwesens ausdrücken soll. Gott ist, heißt es einmal, „von Formen formlos, von Werden werdelos, von Wesen weselos, von Sachen sachelos“. Am Schweigen dieses Gottes, von dem unser Denken nur seine Unfaßlichkeit abtastet, labt sich die Spekulation des Meisters. In einer „stillen Stillheit“ brennt dieser Gott über seinem Haupte, nah und fern zugleich und von Denkseligkeiten glänzend. Die Überwindung des Seienden wird geahnt, die Abstreifung der Welt auch in ihrer Geistform. Das Denken steigt auf in eine selige Öde, ins Unendliche des „Nicht“ oder Über-Icht, wo sich Gott unter der Klarheit der schönen Gottheit „heimelich verbirgt“, in jene „stille

Wüste“, ein mystisches Glückserlebnis, das mit dem Nirwana (Wüstenung) der Inder verwandt ist und in dem sich alle zarten seelischen Dinge ereignen.

Das Drama in Gottes Geist. — Vor aller Welt vollzog sich nun im Schoße der Gottheit die trinitarische Selbstschöpfung, ein vorkosmisches Werden, ein geistiger Lebensprozess, der in der noetischen Welt abrollt, wie wir sie aus Plato und Hegel kennen. Die Einheit des göttlichen Wesens zerlegt sich in die Dreiheit der Personen: Vater, Sohn und heiliger Geist, wobei der Sohn die logische Schöpfung verkörpert. So entsteht eine Philosophie der Trinität, wie sie sich schon in der Scholastik (Abälard, die Victoriner), ja schon bei Augustin findet und dann in der Dreiteilung der Hegelschen Religionsphilosophie (Reich des Vaters, des Sohnes und des Geistes) wiederkehrt. Eckart erscheint hier orthodox, die christliche Dogmensprache ist nicht nur rein äußerlich benutzt. Und dennoch ist sein Denken auch hier originell. Schon der Gebrauch der deutschen Volkssprache erfüllt das alte Gehäuse mit neuem Erlebnisinhalt. Der Vater „gebiert“ den Sohn, kraft seiner „vermügentheit“ und seinem „verständnis“. Er gebiert ihn, indem er ihn „spricht“ (logisiert). Der Sohn ist das „ewig wort“ (logos), und die Gottheit des Vaters geht in ihn über. Die Sohnlichkeit ist der „Unterstoß“ (Attribut) der Vaterlichkeit, das Bild, die „Glichnis“ des Vaters, seine Entgießung und Entgossenheit, während der heilige Geist eine Art zweite Entgießung darstellt, eine „Ausblut“ beider, des Vaters und des Sohnes, die „sich beide an ihm minnen“. In dieser Tätigkeit des logischen „Gebärens“ liegt die Seligkeit des Vaters. Die „stille wüste Gottesheit“ wird durch die Dreifaltigkeit zum lebendigen Gott „in einem klaren Schein“. Der Vater ist der „Bildenere“ und der Sohn „aller Dinge Bilde an ihm“ (Ideenwelt, logische Urwelt). Ein Wiedersehen seiner selbst hat der Vater am Sohn, d. h. doch wohl, der absolute Geist wird zum wissenden Geist, zum Urwissen (Schelling). Gelegentlich heißt es, der Vater sei das Leben (die Macht) und der Sohn das Licht (Weisheit, Vernunft), der heilige Geist dann das liebende (ethische) Band beider.

Neu ist nun in der Eckartschen Trinitätsphilosophie, daß der Vater „âne underlaz“ gebiert. Der Sohn ist nicht einmalig erzeugt, wie in der kirchlichen Theologie, sondern wird stets geboren, und zwar auch im menschlichen Denken, das ja Seele, also nach Eckart unmittelbar Gottheit ist. „Der Sohn ist der erste Ausbruch aus der Fruchtbarkeit göttlicher Natur, und dieser Ausbruch ist ohne Mittel

des Willens, darum er heißet ein Bild und Wort des Vaters. In diesem Worte spricht der Vater meine und deine Seele. Er gebiert seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, als er ihn in der Ewigkeit gebiert, und nicht anders. Er muß es tun, es sei ihm lieb oder leid“ (fol. 268, 299, 304). Und an einer anderen Stelle: „Der Vater gebiert seinen Sohn in sich und in mir. Warum in sich und in mir? Ich bin eins mit ihm, er vermag mich nicht auszuschließen“ (fol. 251). „Der Vater ruhet nicht, es sei denn, daß der Sohn in mir geboren werde, und er jaget und treibet mich allezeit, daß ich ihm den Sohn gebäre“ (fol. 245). Der „Sohn“ ist also der im menschlichen Denken zur vorstellungs- und bilderreichen Bewußtheit strebende unbewußte Urgeist (Hegel, Ed. v. Hartmann). Es liegt im Sinne der Leitidee der Eckartschen Spekulation (Menschenseele Gott), daß die logische Welterschöpfung (Sohnesgeburt) im Menschengestalt gipfelt, weil hier der „Sohn“ (logos) bewußt wird. Eckart behauptet aber nicht, daß die Sohnesgeburt (Weltlogisierung) nur im Menschengestalt stattfindet. Das „Bild“ des Vaters (Ideenwelt) wird eine ewige (auch transhumane) Geburt genannt. Andere Stellen bei Eckart, z. B. in seiner Erkenntnislehre, lassen nämlich auf eine Überwindung des mittelalterlichen Objektivismus schließen. Dann aber wäre die Sympathie der Hegelianer für Eckart unerklärlich. Eckart subjektivistisch auszulegen, hieße den Tatsachen Gewalt antun. Den Nominalismus lehnte er ab. Doch soll nicht geleugnet werden, daß die Spekulation dieses flutenden Geistes tiefgründige Dunkelheiten enthält. Es heißt von ihm¹⁾, er sei „in subtilitäten natürlicher und göttlicher künsten so hoch bericht, das viel gelerter leut zu seinen zeitten in nit wol verstanden“.

Die Kreatur geht aus Gott hervor, und der Pantheismus Eckarts erscheint hier. Die ganze Schöpfung ist gottdurchflutet. „Dürstete ein Mensch noch so sehr, er würde doch nicht einen Trunk begehren, wäre nicht Etwas Gottes darin“ (fol. 259). „Gott gibt sich allen Dingen, kein Ding gibt sich selbst. Seine Gottheit hanget daran, daß er sich gemeine allem. In allen Kreaturen ist Etwas Gottes, aber in der Seele ist Gott göttlich“ (fol. 287, 254). Der Pantheismus des Eckart ist also dualistisch gebrochen. Wenigstens gilt dies für die unseelische Natur, die „zergänglich“ ist. Die Kreatur ist eine doppelte, eine logisch-ewige (ideale) und eine wirklich-zeitliche (reale). In letzterer ist nur „Etwas Gottes“. Das zeitliche

¹⁾ Einleitung zu seinen Predigten in der Basler Ausgabe von Taulers Predigten von 1521/22, fol. 242.

Werden der Dinge ist ein „Entwerden Gottes.“ Aber in der logischen Kreatur (Welt-, „Sprechung“) ist Gottes Werden ganz und ungeteilt da. Sie ruht in Gott wie die Phantasievorstellung im Geist des Künstlers, wobei der heilige Geist die Rolle des platonischen Demiurgos, des Werkmeisters und Wirkers des Werdens aus der Ewigkeit in die Zeit hinein übernimmt. In Gott sind unzählige Weltbilder „vorgehend“, ein „Widerwurf aller Dinge“, dazu ein „lustlicher“ Drang, „daß er möchte schöpfen tausend Welten“. Diese Lehre vom Absoluten als Weltbildgebärer ist nach- und neuplatonisch (Plotin, Dionysius). Sie enthält ein Moment des Beweglichen und Möglichen (Leibniz), das in der Starrheit der platonischen Ideenwelt fehlt. Der ästhetische Gesichtspunkt kommt in der Freude am Kreieren hinzu, der ebenfalls aus der Antike stammt. Ein sonniger Optimismus, der oft ganz unchristlich anmutet, lagert über dieser Lehre, die im Bewußtsein des göttlichen Weltzentrums unserer Seele gipfelt. „Alle Dinge, die in der Zeit sind, haben ein Warum. Warum lebst Du? Wahrlich, ich weiß es nicht, aber ich lebe gerne.“ (fol. 259.) Man erinnert sich an Goethes Worte: „Wie es auch sei, das Leben, es ist gut.“

Eine Betrachtung der körperlichen Natur liegt diesem hochgetriebenen Spiritualismus naturgemäß weniger nahe. Das Prinzip der Materie spielt kaum mehr eine Rolle in diesem Panlogismus. Das Auge des Meisters sieht die geistigen Formzüge der Welt, das „Etwas Gottes“, durch die kreatürlichen Dinge der niederen Wirklichkeitswelt als das Seiende durchrauschen. Die stoffliche Bekleidung, die die „Sohnesgeburt“ anlegt, interessiert ihn fast gar nicht. Ein geistiger Organismus ist seine Welt, unaristotelisch und plotinisch geschaut. Das Göttlich-Geistige taucht emanatistisch hernieder in den Nebel des verwehenden Staubes. Die Kreatur für sich genommen ist nichtig, brüchig, „zergänglich“, „ein lüfer nicht“, weniger als klein oder etwas, wesenlos. Schwiege das ewige „locutus“ Gottes, sie würde zerstieben. „Wer alle Welt mit Gott nähme, der hätte nicht mehr als der, der Gott allein nähme.“ Aber die Gottheit ist in die Dinge „darein geflöbet.“ Jedes Ding ist „voll gotes und ist ein buoch.“ Gott ist in den Dingen „inneger“, als sie sich selbst sind. Durch seine „Einwohnung“, durch seinen „Ruf“ stehen sie metaphysisch. Über das nicht-göttliche Prinzip am Ding äußert sich Eckart aber nicht. Die Welt hört für ihn auf, wo das Geistig-Göttliche aufhört. Wenn Eckart also sagt: Gott und Welt, so meint er: „Vater“ und „Sohn“ und bleibt monistisch im Rahmen

Gottes. Es ist auch nur unser Auge, unser Ohr, das zwei Welten schaut und hört, nicht aber das göttliche Auge und Ohr. „Semel locutus est deus, duo haec audivi“ (Psalm 62,12). „Gott sprach eins, ich aber hörte zwei.“ Auch hierin entfernt sich der Meister weit vom orthodoxen Theismus. Eine Schöpfung aus dem Nichts im biblischen Sinne wird nirgends gelehrt. Die Welt ist ein ewiges „Sprechen“ Gottes (Hegel). Unsere Seele aber ist „Spruch“ und Lauschen zugleich.

Die Seele. — Dies das Kernstück der Lehre Eckarts. Die Seele ist gottgleich „untödlich“, gestaltlos, rätselhaft und unbegreiflich wie Gott, seine Entgossenheit. Nur durch ihre „Geschaffenheit“ und „Gesprochenheit“ unterscheidet sie sich von Gott. Ja, vielleicht nicht einmal dies. Im „Fünklein“ (scintilla) der Seele ist Gott selbst da. Dort, im „göttlichen Seelengrund“, ist die Seele gleichsam mit Gott verwachsen. Das Fünklein ist das unzerreißbare Band zwischen Seele und Gott. „Hier ist Gott ohne Mittel in dem Bilde und das Bild ist ohne Mittel in Gott.“ „Es ist etwas in der Seele, das über die Geschaffenheit der Seele ist. Es ist göttlicher Art, einfältig in sich selber, ein lauterer Nichts, mehr ungenannt, denn genannt. Von diesem pfleg ich zu sprechen in meinen Predigten und unterweilen habe ich es genannt eine Kraft, unterweilen ein ungeschaffen Licht, unterweilen ein göttliches Fünklein. In dieser Kraft blühet und grünet Gott mit all seiner Gottheit.“ Seele ist also Sohnesgeburt, geistig-göttlicher Weltgrund. Über dieses Fünklein fehlt uns die Verfügungsgewalt. Echt pantheistisch! „Niemand tut den Grund rühren in der Seele, denn Gott allein.“ Kreatur kommt nicht in den Seelengrund, nur in die Kräfte der Seele, die platonisch-scholastisch in höhere (Vernunft, Gedächtnis, Wille) und niedere (Bescheidenheit, Zorn, Begierde) gegliedert werden. Unten aber im Grunde, da glutet Gott. Und dort ist mein Wesen. „Gott ist mir näher, als ich mir selber bin.“

Die Seelenlehre Eckarts ist weitläufig, aber gänzlich unanthropologisch, ein platonisch-romantisches Gebilde. Über ihr Verhältnis zum Leib wird nur gesagt, daß sie im kleinsten Glied ebenso vollkommen sei wie im ganzen Leib, was wiederum den Logismus und Objektivismus Eckarts beweisen würde. Die Seele ist raum- und zeitlos. Jerusalem ist ihr so nahe, wie die Stätte, an der ich stehe. Ethisch heißt es, die Seele sei zur Läuterung mit dem Leib verbunden. Das Auge der Seele übe sich am Medium der Welt, Gott und sein Licht zu ertragen. Am 40. Tage nach der Empfängnis wird die Seele von Gott „gesprochen.“ Dies das Außenwerk. Immer aber kehrt der Hauptgedanke wieder, daß jeder Mensch Gottes „Sohn“

sei, wie Jesus. „Der Mensch ist ewig in der Gottheit gewesen wie der Sohn.“ „Das Allerinnerste der Gottheit wohnt in ihm wie im Sohne.“ Christus ist nicht unser Erlöser, nur „unser Bruder“. Wohl ihm, daß er gefahren ist über alle Chöre der Engel. Aber „was hülft mich, hätt ich einen Bruder, der da wäre ein reicher Mann und wäre ich dabei ein armer Mann?“ (fol. 266). In jeder Menschenseele schlummert der natürliche Reichtum Christi, die Gottessohnschaft. Untheistisch ausgedrückt: das Seelische, wo es erscheint, ist der vollkommenste Ausdruck des Weltsinnes. Aber die nüchterne Sprache der Wissenschaft drückt nicht aus, was selige Geister empfinden. Lebendige Philosophie hört mit dem Bilde auf.

Eckart war sich übrigens des Ungewöhnlichen seiner Seelenlehre wohl bewußt. „Viele gelehrte Leute mögen nicht leiden, daß man die Seele so nahe ins göttliche Wesen setzt und ihr so viel göttliche Gleichheit zueignet. Das ist davon, daß sie den Adel der Seele aufs allerhöchste nicht erkennen“ (fol. 278). Plotin und der mythische Areopagite sind der Ursprungsboden dieser unscholastischen Seelengottlehre Eckarts.

Eckarts Erkenntnislehre. — Hier erscheint nun einer der rätselhaftesten Züge der Eckartschen Philosophie, eine Anschauung, die subjektiv-idealistisch anmutet. Man lese solche Sätze wie: „Gott und ich sind eins im Erkennen. Gottes Wesen ist sein Erkennen und Gottes Erkennen macht, daß ich ihn erkenne. Darum ist sein Erkennen mein Erkennen“ (fol. 305, 315). „Das Auge, darin ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, darin Gott mich sieht. Mein Auge und Gottes Auge ist ein Auge und ein Gesicht und ein Erkennen und eine Liebe“ (fol. 313). Der Erkenntnisakt im Menschengestalt ist also ein Akt göttlicher Selbstanschauung, was zunächst noch ganz im Rahmen der pantheistischen Lehre Eckarts liegt, die Seele sei unmittelbar ein Stück Gottheit. Gott erkennt sich in meinem Erkennen; denn in meiner Seele vollzieht sich die Sohnesgeburt. Anders ausgedrückt: menschliches Erkenntnisobjekt und göttliches Erkenntnisobjekt sind in meinem bewußten Ich wechselseitig eins. Daraus erhebt sich nun der Satz: ohne Ich kein Gott, ein Satz, der die ganze erkenntnistheoretisch-idealistische Konsequenz enthält: „Gott hat alle Dinge durch mich gemacht, da ich in dem unergründeten Grunde Gottes stand (fol. 581). In meiner Geburt wurden alle Dinge geboren, und ich war die Ursache meiner selbst und aller Dinge.“ Ich, d. h. Gott, der mit mir und mit dem ich eins bin. Noch deutlicher (fol. 284): „Wäre ich nicht, so wäre Gott nicht.“ Oder (fol. 583): „Alles, das

verstanden ist, das bin ich.“ Gott schafft die Welt „in einem gegenwärtigen Nun“, d. h. wohl im bewußten Menschen-Ich. Der Mensch, heißt es weiter, wirkt mit Gott, was Gott vor tausend Jahren gewirkt hat und was er nach tausend Jahren wirkt. Der jüngste Tag ist in diesem „Nu“ da, wie der gestrige Tag.

Man denkt an das berühmte Wort von Angelus Silesius:

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben;

Werd ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben.“

Man denkt, wenn man obige Sätze liest, auch an die Fichtesche Ichlehre und den Schopenhauerschen Vorstellungsidealismus. Die Welt ist mein „Verstandenes.“ Ohne mein Verstehen keine Welt. Nur übersehe man nicht die theistische Deutung, die Eckart dem Ich gibt. Meine Vorstellung ist Gottes Vorstellung, mein Denken und Erkennen göttliches, also ein überindividuelles Denken und Erkennen, was ungefähr dem gereiften Standpunkt Fichtes in der Religionslehre von 1806 entspricht. In der Gleichsetzung von Gott und Ich bleibt der Nachdruck auf dem Göttlichen liegen, und der Objektivismus Eckarts ist nicht durchbrochen, etwa im kantischen Sinne. Schon deshalb nicht, weil Eckart oft genug auch von der ewigen Sohnesgeburt spricht, die außerhalb des Menschengestes stattfindet. Dennoch sind diese mystischen Entgleisungen in den Subjektivismus hochinteressant und im übrigen durchaus in der Konsequenz eines Systems liegend, wo Gott de facto nichts ist als das seelische Wunder schlechthin. Eckarts äußerst bewegliche Spekulation spielt auf ganz natürliche und folgerichtige Weise in die subjektivistische Möglichkeit hinüber und durchkostet auch den Gedanken, daß die göttliche Weltlogisierung lediglich im „Nu“ des Bewußtseins stattfindet. Auch die „wüste Gottheit“ ist ja schließlich nichts als ein seelisches Erlebnis, das Eckart gehabt haben mag in Stunden, wo nichts in ihm war als ein stiller, rätselhafter Glanz. Alsdann erwachte Gott oder der Seelengrund wieder und fing an, in ihm zu tönen und zu „bilden“ und zu „sprechen“ und den „Sohn zu gebären“, d. h. die Fülle der Denkgestalten, auf denen die Welt ruht. Freilich sind wir hiermit an das tiefste Problem der modernen Philosophie herangeführt, die zwischen dem „An sich“ oder „Von uns“ der Denkgestalten noch immer zu entscheiden hat.

Systematisch ist Eckarts Erkenntnislehre im Stile der Zeit nach dem Gesichtspunkt der natürlichen und der übernatürlichen Erkenntnis gegliedert. Die natürliche Erkenntnis hat „einen Schatten an sich.“ Ihr Objekt ist die „Washeit“ (Quidditas) der

äußeren Erscheinungswelt, vermittelt durch die Sinne. Neu ist hier nur Eckarts deutsche Terminologie, ein halbes Jahrtausend vor Wolff, Kant und Fichte. Die Theorie selbst ist die übliche sehr primitive Abstraktions- und Transformierungstheorie der Scholastik¹⁾. Die Kräfte der Seele berühren die Kreatur und schöpfen Bilder und Gleichnisse von ihr. Der Gegenstand „muß kleinlich in der Luft geläutert werden, noch kleinlicher muß er getragen werden in meine Bilderin (Phantasie), in meiner Erkenntnis wird er eins.“ Die göttliche Erkenntnis ist unmittelbar, die natürliche mittelbar durchs Bild. Die „wirkende Vernunft“ rüstet den „Fürwurf“ (Objekt) und schwängert mit ihm die „leidende Vernunft“, die ihr geistiges Bild in ihm gebiert. So entsteht das „Enthalten“ (Begriff, Konzeption).

Aber die Vernunft ruht nicht bei der natürlichen Erkenntnis. Unruhe treibt sie zu Gott. Die göttliche Erkenntnis erfolgt durch Gnadenlicht (*lumen gratiae*), ein scholastisches Dogma, das, wie alles Traditionsgut, bei Eckart psychologisch vertieft erscheint. Die Seele läßt alle Dinge (Außenanschauung) fahren und „kehrt sich in Gott“, d. h. in sich selbst. Mehr noch: sie wird ichlos und selbstvergessen. Dann kommt das Wissen „in ein lauter Unwissen und in ein Vergessen Deiner selbst und aller Kreaturen“. Auch dieser Begriff stammt aus Dionysius und kehrt in der „*Docta ignorantia*“ des Cusaners wieder. Gott muß man „göttlich wissen“, d. h. auf nichtverstandesmäßige Weise, durch ein unmittelbares Haben und Sein Gottes in uns. „Daß Gott mit Gnaden in der Seele ist, das trägt mehr Lichtes in sich, als alle Vernünftigkeit leisten mag.“ Eckart ist Intuitionist, ein Verächter von Vernunft und Wissenschaft im üblichen Sinne (Gottesbeweise), ein — sagen wir — Eudämonist des Seelenglanzes. „Da wird sie (die Seele) bewegt von einem Licht in das ander, solange bis sie kommt in die höchste Wahrheit, in der alle Dinge enden.“ Die Seele tut eine „Überfahrt“, kommt in ein „überformtes Wissen“, erkennt Gott „namlos und bildlos“. Sie „erleidet“ Gott. Gott ist „der Seele Seel“. „*Cognosco, in quantum cognoscor.*“ Die Seele ist ein Mitbeteiligtes beim göttlichen Selbstschauungsakte. Darin liegt ihre Seligkeit, und sie kann die Entstehung des „göttlichen Unwissens“ in ihr vorbereiten durch mystische Reinigung und Tilgung ihrer kreatürlichen „Gebreste“. Hier setzt die Ethik ein.

Das erkenntnistheoretische Problem ist bei Eckart spekulativ wie bei den meisten mittelalterlichen Theisten. Unser Erkenntnispro-

¹⁾ Vergl. Bergmann, Einführung in die Philosophie, 1926, Bd. I, S. 85 f.

blem, das Problem der außenweltlichen Wirklichkeit (seit Descartes) ist für ihn beinahe reizlos. In den göttlichen Seelengrund, d. h. in den geistigen Weltgrund, geht sein Erkenntnisstreben und ist dabei mehr praktisch als theoretisch interessiert. Etwas, was nicht mehr nur Wissen, eben „Un-Wissen“ ist, wird gesucht: seliges seelisches Sein. Hierin liegt ein in seiner Einseitigkeit großartiger Ethizismus und Eudämonismus, der unser modernes wissenschaftliches Bedürfnis allein nicht mehr befriedigt und den schon die englischen Nominalisten der damaligen Zeit nicht mehr aufrecht erhielten. Es offenbart sich eben hier innerhalb des internationalen Rahmens der Mystik ein Stück echten deutschen Gedankenwesens, wie es in der Zeit der großen nachkantischen Systeme wieder Gestalt gewonnen.

Die Ethik. — Ihre Grundlinien sind damit bereits gezogen. Mystische Ethik ist in allen ihren Teilen ein „itinerarium mentis in deum“ (Bonaventura). Wege zu Gott werden gesucht und gewiesen. Und nicht nur die Seele, die ganze Kreatur ist auf dem Wege in die „stille Wüste“ begriffen. In allen Dingen ist ein „Rufen“, ein Eilen und Ziehen zu Gott. „Fragt man mich, was der Schöpfer meinte (ersehnte), als er alle Kreaturen schuf, antworte ich: Ruhe. Fragt man mich zum zweitenmal, was alle Kreaturen suchen in ihrer natürlichen Begierde, ich spreche abermals: Ruhe. Fragt man mich zum drittenmal, was die Seele suche auf allen ihren Wegen, ich spreche abermals: Ruhe“ (fol. 292). Unter „Ruhe“ möchte man Entelechie, göttlichen Endzustand im Sinne des Aristoteles verstehen: Vollendungsruhe suchen die Dinge. Wüßte ein Stück Holz, wie nahe es Gott ist, es wäre seliger als ein Engel. Das unerklärliche Welt selige (Gott) grünt und blüht in allen Dingen, daß sie „fließen“ von Gott, der alle Dinge „verborgenlich“ in sich trägt. Sie suchen ihre Form, in der sie Ruhe finden, ihr „locutus dei.“ „Gott ruhet nicht da, wo er ist ein Anfang, sondern wo er ist ein Ende alles Wesens. Nicht als ob dies Wesen zu nichts würde, sondern es wird vollbracht nach seiner höchsten Vollkommenheit“ (fol. 256). Die Welt „suchet heimlich Gott“ (fol. 289). „Gott liebt sich selber (in der Welt) und seine Natur und sein Wesen und seine Gottheit. Ich will sprechen, wie ich nie sprach: Gott schmeckt sich selber, und in dem Geschmack, darin er sich selber schmecket, schmeckt er alle Kreaturen“ (fol. 307).

In dieser vom göttlichen Liebesblick entzündeten Welt empfindet der Meister mit trunkener Lust das Vorrecht, Seele zu sein, mehr als Holz, Stein, Erde, Ding. Gottes los zu sein, ist „größer als das Weh

aller Welten.“ Um sich ganz zu vergotten, muß aber die Seele der Welt entsagen und „die Dinge nur soviel minnen, als man Gott in ihnen minnet.“ Sie muß auch die „Eigenminne“ aufgeben. „Nimmer entstehet ein Unfrieden in Dir, außer er komme vom eigenen Willen, man merke es oder man merke es nicht.“ Der kategorische Imperativ des Eckart lautet: „Laß Dich!“ Gib Dein Ich preis, dann folgen auch alle übrigen Dinge. „In Wahrheit, ließe ein Mensch ein Königreich und alle die Welt und behielte sich selber, so hätte er nichts gelassen.“ Das Ich mit seiner ruhelosen Eigenminne trennt uns von Gott und der Seligkeit. „Es ist eine Frage, was in der Hölle brenne. Die Meister sprechen gemeinlich: das tut Eigenwille.“ Schopenhauer berief sich auf diese Stelle und glaubte, Meister Eckart sei ein Gesinnungsverwandter von ihm, weil er die Willensverneinung und Mortifizierung lehre. Die Totmachung unseres der Kreatur gehörenden Ich ist aber bei Eckart nur die Vorbedingung zur Befreiung, Bejahung und höchsten Lebendigmachung unseres wahren göttlichen Kerns. Zwischen dem göttlichen Seelengrunde Eckarts und dem finstern, alogischen und unseligen Weltwillen Schopenhauers besteht schlechterdings keine Art von Ähnlichkeit. Die Schopenhauerschen Verzweiflungsschreie nach Erlösung, die für ihn eine radikale Hinrichtung unseres gesamten qualerfüllten Wesens bedeutet, sind in der schuldlosen, logisch-lichten und wunderbar gottdurchsilberten Welt Eckarts ohne jede Begründung. Laß Dich, d. h. das „Zergängliche an Dir!“ Aber niemals das „Fünklein“ im Seelengrund, das wie ein Korn Weihrauch in der Hand des Ewigen glüht¹⁾.

Eine Erlösung gibt es nicht für Eckart. Die Welt ist eine Theophanie, und wir alle sind „gesalbt“ wie unser reicher Bruder Christus. Der Begriff der Sünde verblaßt vollkommen. „Sünden verschwinden schneller im Abgrund Gottes, als ich mein Auge schließen kann.“ Da bedarf es keines Redemptor. Wenn der Mensch bereit ist, muß Gott kommen. „Alle Kreatur muß du unter Deine Füße tun.“ Du mußt Dich „in nicht gebilden“, dich gleichsam leer machen. Dann kommt Gott, der „nichts leer lassen“ kann. „Wie er Dich findet, so nimmt er Dich.“ Und Du „erleidest Gott“. „Gott zu entrinnen, ist unmöglich.“ Haben wir die Weihe der Deifikatio öfters empfangen, dann sündigen wir nicht mehr. Wir sind wiedergeboren, mehr Gott als Kreatur. Wir sind selig, weise und frei.

Der Gottmensch des Eckart weiß nichts von den Gnadenmitteln der christlichen Kirche: Taufe, Konfirmation, Abendmahl. Die Sa-

¹⁾ Vergl. E. Bergmann, Die Erlösungslehre Schopenhauers. München 1920.

kramente sind allenfalls gut, um die zerstreuten Sinne zu sammeln. Die Heilige Schrift ist für Eckart keine Autorität, das Wort „Glaube“ fehlt im Sinne der christlichen Heilslehre bei ihm ganz. Ebenso Schuldgefühl, Sündenvergebung, Sühnopferidee. Dagegen scheint die Überzeugung von einem Fortleben nach dem Tode nicht ganz ausgelöscht. Aber das Fegefeuer hat keinen Zweck. „Sich nach dem Tode zu bekehren, ist unmöglich. Wie man stirbt, so bleibt man.“ Die Hölle ist für die Gottlosen da, die aber auch dort den Adel ihrer göttlichen Natur behalten. Ihre Hölle besteht in der Abgeschiedenheit von Gott, deren Qual sie schon auf Erden erlitten. Es scheint, daß der Meister hier in Bildern orakelt, für „die groben liut“, die das Feine seiner Gedanken nicht ergreifen können. Wer so viel und gern in Kernsprüchen redet wie Eckart, kann des Bildes nicht entbehren. Sicher ist, daß der christliche Himmel für Eckart nichts sonderlich Himmlisches bedeutet. Aller Glanz ruht auf den Akten der Seele während des Erdendaseins. Das „Fünklein“ brennt und duftet, und wir steigen auf und fühlen, daß wir ewig und unzergänglich sind in der „stillen Stillheit“ Gottes.

Es ist noch nachzutragen, daß sich bei Eckart eine ziemlich ausgebauten Engellehre findet, ähnlich wie bei Plotin und Areopagita. Die Engel betrachten Gott und sehen, wie „der Sohn aus des Vaters Herzen sproßt“, ein freudenreicher Anblick. Sie pflegen und bewahren die Schöpfung und helfen mit, wenn Gott in der Seele geboren wird. Man könnte unter ihnen die Naturkräfte verstehen. Aber so weit geht wohl die Symbolik nicht. Sie stellen einen schönen Weltluxus dar, der sich aus hellenischem Geist heraus erhalten hat, wie so vieles bei Eckart, dem Unchristen.

Das Ende der Dinge ist bei Eckart im Sinne des Origenes geschaut, der zugleich der Endsinn aller Mystik ist: Wiederbringung (Apokastasis) aller Dinge und der Seelen in Gott. Der Vergottungsprozeß der Kreatur vollendet sich, die Theosis aller Seelen ist vollzogen. Aus dem Werden wird ein „Entwerden“, die Welt stürzt wieder in Gott. Auch der heilige Geist und der Sohn kehren dann in den Vater zurück, und schließlich versinkt dieser selbst wieder im Abgrund der „wüsten Gottheit“ (fol. 527), dem Absoluten. Der Zirkel ist durchlaufen, der „Fluß“ verfließen in sich selbst (fol. 387).

Neuerdings ist der Streit um die Originalität dieser Lehre entbrannt, an der die Hegelianer noch keinen Zweifel hegten. Büttner sieht in ihr „deutsche“ Religion, während Walter Lehmann das Internationale aller Mystik in seiner Einleitung zu Taulers Predigten

stark betont. Der Gottesbegriff, die Verwandtschaft, ja Identität von Seele und Gott, das Hin- und Herpendeln zwischen Theismus und Pantheismus, die Trinitätsphilosophie, ferner die Herkunft und Rückkehr der Welt [aus dem und in das erscheinungslose, absolute Sein, die Vernachlässigung des historischen Jesus, die Engellehre, das alles ist in der Tat Gemeingut der abendländischen Mystik, wie sie durch Plotin und den ersten Bischof von Athen, Dionysius, begründet wurde und auch in die arabische, ja über Bar Sudaili in die jüdische, türkische und persische Mystik hinüberwirkte. Namentlich Dionysius Areopagita, der im 5. Jahrhundert geschrieben haben soll, ist es, aus dessen „Theologia mystica“ Meister Eckart geschöpft zu haben scheint. Dennoch hat man das Gefühl, daß das übernommene Gedankengut aus höchst persönlichem Erleben heraus neu geschaffen vor uns tritt, im Geist und Stil einer neuen, eben der deutschen, Sprache und eines andersgearteten Volkempfindens, sowie gestützt und geschmückt mit einer Fülle ganz neuer packender Bilder und Gleichnisse, die dem Meister unerschöpflich zu quellen scheinen. Bald innig und bald herb und gewaltig entläßt sich der ernste, hohe Geist des deutschen Mönches in feierlich gemeißelten Denksprüchen, die unvergeßlich im Gemüt haften, in „Blumen der Kontemplation“ (Martensen), die in der Seele weiterblühen. Die Glut seines Erlebens brennt durch seine Kanzelrede, die in den düstern Domen von Straßburg und Köln das Herrliche einer gottesgeistdurchrauschten Welt malt und den Seelengrund Tausender im dunklen Chorgestühl aufleuchten läßt. Die Art der Lebendigmachung einer Jahrhunderte alten, längst erstarrten Geistesarbeit, die doch lediglich das Gerippe der Eckartschen Gedankenwelt bildet, ist das Neue und Eigenartige, das uns berechtigt, hier zum erstenmal von einer „Philosophie Deutsch“ zu sprechen. Auch in der Dichtung fließen die Bilder- und Legendenströme durch alle Völker, und jedes nationale Epos gestaltet die Stoffe auf neue und eigene Weise. Daß wir in der Eckartschen Mystik die philosophische Ur-Kunde vom deutschen Volksethos und seiner spekulativen und religiösen Grundanlage erhalten, kann keinem Zweifel unterliegen.

Diese früheste Gestaltgewinnung deutscher Philosophie geschieht im 14. Jahrhundert, einer weltgeschichtlich bedeutsamen Zeit. Das ganze Abendland ist in Bewegung. Der Katholizismus „hat kulminiert“ (Martensen), die Scholastik ihren Höhepunkt überschritten. Eine Übergangszeit voller Gärung, Verworrenheit und Lärm. Der Kaiser kämpft mit dem Papst. Dante schreibt seinen

Inferno. Die ersten Ketzer treten auf, die Volkssprachen entstehen, und die Völker lösen sich heraus aus der einen Christenheit. Überall bilden sich Sekten. Im Jahr 1330 verdammt Papst Johann XXII. „die Brüder des freien Geistes“. Die Reformation bereitet sich vor. In dieser Zeit heftigster Erregung der abendländischen Psyche entsteht die rheinische Mystik, ein Lebendiges, heiß und feucht geboren aus dem Schoße der Zeit. Am Politischen hat sie kein Interesse. Sie will keinen Konflikt mit der Kirche. Sie will „Gott erleiden“. Deshalb widerrief Eckart, der Philosoph. Er protestiert nicht wie der trotzig Luther. Er will keinen irdischen Kampf. Was bedeutet ihm die weltliche Wirklichkeit, Kirchenpolitik und Konfessionen! Nicht mehr als Schale. Was bedeuten ihm Dogmen und Kulte, heilige Stätten und geschichtliche Überlieferungen! Seine heilige Stätte ist der Seelengrund und das süße Schweigen Gottes.

Entweltlichung, Kontemplation! Und eben darum Philosophie, nicht nur Religion. Mystik ist zeitlos, unsozial, unpolitisch, eine Angelegenheit immer des Einzelnen in seiner Beziehung zum Urgrund aller Dinge, nicht zur Gemeinschaft des Menschen. Die Sozialethik fehlt bei Eckart und in aller Mystik. Die Mystik gibt nur Individualethik, metaphysische Ethik. Menschen tun weh. Der Mystiker sieht ihr Kreatürliches, Allzukreatürliches, ihr „Gebreste“. Und dennoch predigt der Meister zu den Vielen, um den verschütteten Adel der Seele zu befreien aus dem Zergänglichen.

Zartes Geflüster des Gemüts, das an den Wölbungen widerhallt, der Fächer der Denkgestalten ausgebreitet in unserm Innern, das Auf und Nieder der glänzenden Scintilla! In uns erkennt sich das Absolute, in uns gebiert der Vater seinen Sohn, das Geistanaloge im Weltgrund das Bewußt-Geistige in der Menschenseele (Hegel). *Cognosco, in quantum cognoscor.* Das Auge der „wüsten Gottheit“, dieses große, schlafende Auge, öffnet sich in meinem Geist. In meiner Liebe zu Gott minnet Gott sich selbst, so wie er sich selbst in mir erkennt. *Amo, in quantum amor* (Spinoza). Mache Dich innerlich identisch mit dem göttlichen Geistgrund der Welt (Schelling), laß das Gottleben in Dir fließen und vernichte Dein Ich in ihm (Fichte). Und endlich: „Alles, das verstanden ist, das bin ich“ (Kant). Die Motive zu fast allen großen Denkrichtungen der neueren deutschen Philosophie liegen in der gedankenreichen Spekulation des Eckart da. Es dürfte nicht zu viel gesagt sein, wenn die Hegelianer (Joseph Bach) Meister Eckart den „Vater der deutschen Spekulation“ genannt haben.