

Zur Eckhart-Deutung der letzten 30 Jahre

Autor(en): **Schaller, Toni**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **16 (1969)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760425>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

TONI SCHALLER

Zur Eckhart-Deutung der letzten 30 Jahre*

Interpretation hat immer von dem zu interpretierenden Text auszugehen und sollte – auch wenn sie sich in sehr deduzierte Fragestellungen einläßt – zu einem vertieften Verständnis des Textes führen. Im Falle Eckhart könnte eine forschungsgeschichtliche Darstellung der reichen Interpretations-Literatur der letzten drei Jahrzehnte von der Frage ausgehen, inwieweit sich die Interpreten auf die kritischen Texte stützen und ob sie sowohl das deutsche als auch das lateinische Werk des Meisters zur Grundlage ihrer Deutung nehmen. Es ist ja nicht so, daß die Cäsur, die mit Erscheinen der kritischen Texte gesetzt werden kann, in dem Sinne zu verstehen ist, daß sogleich alle Interpreten sich auf diese Texte berufen hätten. Nach wie vor gibt es Leute, die sich auf frühere, überholte Eckharttexte und -darstellungen stützen und veraltete Eckhart-Ideologien weitertragen. Des weiteren könnte der Forschungsgeschichtler die vielen Interpretationen daraufhin prüfen, ob in ihnen die philosophisch-theologische Lehre Eckharts adäquat erfaßt werde und inwiefern das Denk-System, das der Interpret an die Texte heranträgt, dem Eckhartischen Geiste auch angemessen ist. Schließlich müßte der Gang der Eckhart-Deutung in den größeren Zusammenhang der Erforschung des Mittelalters überhaupt hineingestellt werden. Nicht nur die Tatsache, daß einzelne für das Verständnis Eckharts maßgebende Denker, wie Thomas von Aquin, Albertus Magnus, Maimonides, u. a. textlich und historisch neu erforscht worden sind und ihre wissenschaftliche Erfassung eine Wendung und Vertiefung erfahren hat, wäre zu berücksichtigen, sondern auch die Tatsache, daß die mittelalterliche

* Dieser Beitrag beschließt die Abhandlung d. Verf.: «Die Meister Eckhart-Forschung von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart» in FZPhTh 15, 1968, 262–316, 403–426.

Geisteswelt in unzähligen großen und kleinen Einzelstudien von Germanisten, Historikern, Theologen und Philosophen durchleuchtet wurde und so auch auf Meister Eckhart und die altdeutsche Mystik helleres Licht fiel¹. Eine solche Forschungsgeschichte der Eckhart-Deutung muß aber dem Forscher der hohen Zunft überlassen bleiben. Hier soll nicht mehr als ein literarischer Überblick geboten werden, in dem die einzelnen Publikationen lediglich nach thematischen Gesichtspunkten gruppiert werden. Die thematische Differenzierung kann allerdings nicht genau abgegrenzt sein, da sich die Fragestellungen stets innerlich berühren.

1. Zur philosophisch-theologischen Eckhart-Deutung

Otto Karrer ging es ehemals darum, Meister Eckhart als grundkatholischen Denker darzustellen. Karrers Interpretation mag aus neuer Sicht in manchem durchaus gerechtfertigt erscheinen. Als er aber damals seine Deutung auf der Grundlage von sauberen Texten in ihrer Richtigkeit und philologischen Exaktheit hätte ausweisen sollen, mußte er sich auf textliche Verderbnisse und Ungenauigkeiten berufen, die er in seinem eigenen Sinne zu harmonisieren suchte. Karrer rückte Eckhart in die Nähe von Thomas von Aquin und konnte dadurch – zumal er mehr handschriftliches Material zur Verfügung hatte als Denifle – diesen be-

¹ M. GRABMANN: *Mittelalterliches Geistesleben* (Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik), 3 Bde, München 1926 (1. Bd.), 1936 (2. Bd.), 1956 (3. Bd.). WILHELM DREES: *Katholische Mystik als soziologisches Phänomen*, Elberfeld 1929. HERBERT GRUNDMANN: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin (Histor. Studien, Heft 267) 1935¹, Hildesheim 1961². HERMANN KUNISCH: *Spätes Mittelalter (1250–1500)*, in: *Deutsche Wortgeschichte*, Bd. I, 211–262. Berlin 1943. W. STAMMLER: *Mittelalterliche Prosa in deutscher Sprache*, in: *Deutsche Philologie im Aufriß*, II, 1299–1632, Berlin 1954. HUGO KUHN: *Zum neuen Bild des Mittelalters*, in *Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgeschichte* 24 (1950), 530–544. DERS.: *Rittertum und Mystik* (Vortrag), München 1962. TH. STEINBÜCHEL: *Mensch und Gott in Frömmigkeit und Ethos der deutschen Mystik*, Düsseldorf 1952. DERS.: *Vom Menschenbild des christlichen Mittelalters*, (Vortrag), Basel 1953. F. OHLY: *Hoheliedstudien. Grundzüge einer Geschichte der Hohelied-Auslegung des Abendlandes bis um 1200*. Wiesbaden 1958. J. TRAUNBAUER: *Beiträge zum mystisch-asketischen Schrifttum des deutschen Spätmittelalters*. Wien: Diss. masch. 1955. M. BINDSCHEDLER: *Weltfremdheit und Weltoffenheit des mystischen Denkens*, in: *Theolog. Zeitschrift* (Basel) 7 (1951), 180–190. R. C. PETRY: *Social responsibility and the late medieval mystics*, in: *Church history*, 21 (1952), 3–19. CARL BOECKL: *Die Bedingtheiten der deutschen Mystik des Mittelalters*, in: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (Grabmann-Festschrift), *Beiträge z. Geschichte d. Philosophie d. Mittelalters* 1935, 1011 ff.

züglich Eckharts Pantheismus korrigieren und in einem damit die vulgäre «Deutschtum-betonte» Eckhart-Ideologie, die vor allem durch Büttner verbreitet worden war, als verfehlt abtun. In dieselbe Richtung weisend wie Karrer begann in den frühen 30er Jahren der Philosoph *Alois Dempf* sich mit Meister Eckhart zu befassen. In seinem «Meister Eckhart»² zeigt sich zunächst, daß er mit dem Eckhart-Werk, soweit es überliefert ist, durchaus vertraut ist. Als Kenner der mittelalterlichen Philosophie kann Dempf auch Eckharts Verhältnis zu seiner geistigen Umwelt zur Geltung bringen: Eckhart sei ein Dialektiker, dessen analogia entis durchaus scholastisch sei. Nur ein Ernstmachen mit der Dialektik der Scholastik ermögliche ein echtes Eckhart-Verständnis. Einfachhin ein neuplatonisches Denken zu beschwören, sei eine Flucht³. Diese These, Eckhart sei ein christlicher Dialektiker, der im Analogie-Denken das Ja und das Nein in richtiger Polarität zu erfassen vermocht habe, verschärfte Dempf in seinem Aufsatz: «Meister Eckharts Verhängnis»⁴. Die größten Dialektiker des 19. Jahrhunderts (Kant, Hegel, Kierkegaard) hätten versagt, und sogar ein Thomist wie Denifle habe die Dialektik eines Thomas von Aquin mißverstanden⁵. Dempf war mit *Heinz Heimsoeth*⁶ in guter Gesellschaft, wenn er wie dieser betonte, das Denken des 14. Jahrhunderts dürfe nicht einfachhin als Abfall von der Scholastik gesehen werden. Bei Eckhart sei die Gefahr des Pantheismus gegeben wegen seiner Nähe zum Emanatismus, doch habe Eckhart dieser Gefahr auszuweichen versucht⁷. In engem Zusammenhang mit Karrer und Dempf steht *Wilhelm Bange* mit «Meister Eckharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein (dargestellt mit besonderer Berücksichtigung der lat. Schriften)»⁸. Daß aber Banges Eckhart-Apologie wegen Textverdrehungen nicht gelungen ist, hat Meinrad Morard deutlich kritisiert (DTh 15 (1937) 433 ff.).

² Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk. Leipzig 1934. In Überarbeitung erschienen als Herder-Taschenbuch, Nr. 71, Freiburg/Br. 1961.

³ Leipzig, 1934, 31–47.

⁴ Hochland 32 (1934), 28–42.

⁵ Ebd. 29–37.

⁶ H. HEIMSOETH: Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, Berlin 1934 (2. Aufl.), 10 f. u. 27 ff. (1. Aufl. ebd. 1922). Ähnliche Eckhart-Deutung: Edward JAMES SCHUSTER: Meister Eckhart as Christian existentialist, in: Kentucky Foreign Language Quarterly 10 (1963), 204–214.

⁷ Heimsoeth, ebd. 34 f.

⁸ Limburg a. L. 1937.

Forscher wie Pahncke, Koch, Seeberg, Quint, Théry, u. a. hatten seit Jahren schon die Bedeutung neuplatonischen Denkens bei Meister Eckhart erneut hervorgehoben⁹. Doch mit diesem Hinweis auf Neuplatonismus war noch sehr wenig gesagt, solange die Traditionsfäden nicht literarhistorisch verfolgt und näher bestimmt werden konnten. Daß der Neuplatonismus ein recht buntes Traditionsgebilde ist, das sich nicht leicht aufschlüsseln läßt, kann man vom Fachmann Endre von Ivánka deutlich genug erfahren: «Aber der ganze Begriff des 'Christlichen Neuplatonismus' ist eine schwer faßbare, selten exakt umschriebene Größe. Was man meint, ist eine ganze Skala von Phänomenen, von der bloß äußerlichen Verwendung antiker Dokumente im christlichen Denken bis zur völligen Entstellung des christlichen Gehaltes durch die angewendeten hellenischen Denkschemen»¹⁰. *J. Koch* hatte in seiner Studie «Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie»¹¹ anhand von Maimonides-Texten den Weg gezeigt, wie den neuplatonischen Momenten im Denken Eckharts näherzukommen ist. In seinem Vortrag: «Meister Eckhart»¹² hat Koch erneut aus einer Gesamtschau der Texte Eckharts hervorgehoben, welch buntes Netz von Traditionssträngen sich in diesem Denker spiegeln: Bibel, Augustinus, Maimonides u. a. nehmen die Hauptpositionen ein; im gesamten aber ist ein platonisch-augustinisches Denken vorherrschend¹³. Diesen Platonismus, der in Köln schon seit Albertus Magnus hochgehalten worden war, suchte Koch näher zu bestimmen in

⁹ Auch DEMPFF hatte in früheren Darstellungen auf neuplatonische Elemente bei M. Eckhart hingewiesen, u. a. in: *Die Ethik des Mittelalters*, München-Berlin 1927, 105–110. DERS.: *Die Metaphysik des Mittelalters*, München-Berlin 1930, 120–140.

An einen weiteren Leserkreis wendet sich A. Dempf mit: *Vom inwendigen Reichtum (Texte unbekannter Mystiker aus dem Kreise Eckharts)*, übers. v. Angela Razumek, Leipzig 1937. DERS.: *Meister Eckhart als Mystiker und Metaphysiker*, in: *Der beständige Aufbruch (E. Przywara-Festschrift)*, Nürnberg 1959, 171–178.

¹⁰ *Scholastik* 31 (1956), 31.

¹¹ *Jahresber. d. Schlesischen Gesellschaft f. vaterländ. Cultur*, Breslau, 101 (1928), 134–148.

¹² In: *Die Kirche in der Zeitenwende*, 3 (1938) 277–309.

¹³ Ebd. 286. KOCH stellt hier eingangs Eckhart in den großen Zusammenhang seiner Zeitgeschichte.

HEINRICH EBELING bringt in seinem Buch: *Meister Eckharts Mystik (Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jh.s)*, *Forschungen z. Kirchen- u. Geistesgeschichte*, hrsg. v. E. Seeberg, Bd. 21, Stuttgart 1941, den Meister in zu engen Anschluß an Thomismus und Platonismus, indem er ihn (a. a. O. 344) als Eklektiker und Kompilator hinstellt. Einseitig überbetont wird das platonische Element im Aufsatz: *Eckhart-Probleme*, von ALBERT AUER OSB (*Salzburg. Jahrb. f. Philos. u. Psychol.*, 2 (1958) 7–82).

«Platonismus des Mittelalters»¹⁴. Der mittelalterliche Platonismus trage zwei Hauptspuren in sich: den augustiniischen Platonismus, geprägt von Plotin, und den pseudodionysischen, geprägt von Proklos. Die Schriften des Pseudo-Dionysius hätten dem Mittelalter in vielen lateinischen Übersetzungen vorgelegen, auf Johannes Scotus Eriugena und durch diesen auf Meister Eckhart und Nikolaus von Kues gewirkt. Der Eckhartische Platonismus jedoch habe auch von platonischen Strömungen der Chartres-Schule Einflüsse empfangen¹⁵.

Ähnlich wie Dempf versuchte auch *Theodor Steinbüchel* (1888–1949) Meister Eckhart philosophisch zu erfassen; er sah in ihm einen katholischen Analogie-Denker¹⁶. In seiner späteren Schrift: «Mensch und Gott in Frömmigkeit und Ethos der deutschen Mystik»¹⁷ entschlüsselt er die Eckhartische Dialektik, in der er eine Wesensverwandtschaft mit der Hegelschen sieht, anhand der christlichen *analogia entis*, dem Seinsbegriff des Ähnlich-Unähnlichen. Daß die deutsche Mystik, soll sie philosophisch aufgearbeitet werden, vor allem denkerisches Bemühen fordert, glaubt Steinbüchel besonders betonen zu müssen: «Deutsche Mystik ist nicht ein religiöser – oder muß ich sagen: irreligiöser – Genuß, sondern verlangt ein Mitgehen des Denkens bis in die Abgründe des Seins»¹⁸.

Mochten solche philosophische Beiträge zur Erhellung des Eckhartischen Denkens recht aufschlußreich sein, so waren historisch orientierte Fragestellungen einstweilen doch wertvoller. In diesem Sinne griff der Kirchenhistoriker *Hugo Rahner* SJ den zentralen Lehrpunkt (Gottesgeburt im Menschen) der Predigten Eckharts auf in einer motivgeschichtlichen Studie: «Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen»¹⁹. Rahner verfolgt die Linien der Gottesgeburt-Lehre bis zur frühpatristischen *theologia cordis*, die, auf der antiken Psychologie des Herzens aufbauend, von den ersten Kirchenvätern zu einer Tauftheologie und von Origenes und den Kappadoziern zur eigentlichen Sohnschafts-Theologie entwickelt worden ist. Nach Rahner gehen die Fäden von der östlichen Theologie zur westlichen

¹⁴ Akadem. Festrede geh. am 26. Mai 1948 zur Universitäts-Gründungsfeier Krefeld 1948.

Hierüber vgl. auch: B. GEYER: Albertus Magnus und Meister Eckhart, in: Festschrift Josef Quint, Bonn 1964, 121–126.

¹⁵ KOCH, ebd. 16–26.

¹⁶ TH. STEINBÜCHEL: Christliches Mittelalter, Leipzig 1935, 197–207.

¹⁷ 17 Vorlesungen aus dem Nachlaß, Düsseldorf 1952.

¹⁸ Ebd. 11.

¹⁹ Zeitschrift f. kathol. Theologie 59 (1935) 333–418.

über Ambrosius, Augustinus, Victoriner, Scotus Eriugena u. a. Scotus Eriugena komme eine wichtige Vermittlerrolle zu²⁰. Was Rahner motivgeschichtlich aufzeigen konnte, bekam durch die umfangreiche Wortstudie: «Der Seelengrund in Taulers Predigten»²¹ von *Paul Wyser* OP (1904–1964) eine neue Stütze. Der «Seelengrund» Taulers, den dieser von Eckhart übernommen hat, ist beheimatet in der Scholastik und Patristik. Wenn auch Wyser die Vorgeschichte dieses mystischen Zentralbegriffes textlich nicht in allen Einzellinien aufdecken konnte, so hat er doch aufgewiesen, daß die Fäden bis in den frühen Neuplatonismus reichen²².

In engem Zusammenhang mit der Lehre der Gottesgeburt steht die Frage nach der Geschaffenheit des Seelenfünkleins, jenes Seelengrundes also, wo die Gottesgeburt sich im Menschen vollzieht. *Marianus Müller* OFM, ein Schüler von B. Geyer, griff diese Frage auf in seiner Dissertation: «Meister Eckharts Seelenlehre und ihr Verhältnis zur Scholastik, insbesondere zur Lehre des hl. Thomas»²³. Müller geht von den Texten Eckharts aus, kann aber die Frage der Geschöpflichkeit nicht eindeutig lösen, läßt jedoch deutlich werden, daß von einem Pantheismus nicht gesprochen werden kann. Recht systematisch wird dieser Fragenkomplex

²⁰ Ebd. 411. Weitere Studien zum Thema «Gottesgeburt»: *LOTHAR SCHREYER*: Die Gottesgeburt im Menschen, Gespräch um Meister Eckhart. Regensburg 1935. *MECHTHILD DALLMANN*: Die Anthropologie Meister Eckharts. Tübingen: Diss. 1938 (Druck: Berlin 1939). *JOSEF HEMMERICH*: Über das Wesen der Gotteinung bei Meister Eckhart. Speyer a. Rh. 1939. *BARTHOLD PETERS*: Der Gottesbegriff Meister Eckharts. Harburg-Wilhelmsburg 1936. *B.-J. MULLER-THYM*: The establishment of the universality of Being in the doctrine of Meister Eckhart of Hochheim, in: Saint Michael's Mediaeval Studies, Monograph Series, New York-London 1939. *HELLFRIED NOLZ*: Die Erkenntnislehre Meister Eckharts und ihre psychologischen u. metaphysischen Grundlagen, Wien: Diss. 1949.

²¹ In: Lebendiges Mittelalter, Festgabe f. W. Stammer, Freiburg i. Ü. 1958, 204–311.

²² Ebd. 220–230. Weitere einschlägige Studien: *H. KUNISCH*: Das Wort «Grund» in den Texten der deutschen Mystik des 14. und 15. Jh.s, Münster i. W.: Diss. 1929. – *M. GRABMANN*: Die Lehre des hl. Thomas von der scintilla animae in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden, in: Jahrbuch f. Philos. u. Theologie, 1900. *E. v. IVÁNKA*: Apex mentis, Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus, in Zeitschrift f. kathol. Theologie 72 (1950) 149–155. *HIERONYMUS WILMS*: De scintilla animae, in: Angelicum 14 (1937), 194–211. *H. FISCHER*: Fond de l'âme, in: Dictionnaire de Spiritualité, Tome V, 650–661, Paris 1964. *KARL G. KERTZ SJ*: Meister Eckhart's teaching on the Birth of the Divine Word in the soul, in: Tradition 15 (1959), 327–363, New York (Fordham University Press). *E. BENZ*: Über den Adel in der deutschen Mystik in Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgeschichte 14 (1936), 505–535.

²³ Bonn: Diss. 1935. (Teildruck: M. Gladbach 1935.).

behandelt von *Hans Hof* in seiner umfangreichen Arbeit: «*Scintilla animae. (Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie)*»²⁴. Anhand der zentralen Texte Eckharts arbeitet Hof eine dynamische Ontologie²⁵ heraus, die er freilich nicht rein dialektisch, sondern analektisch zu verstehen sucht. Die Analogie-Lehre Eckharts dürfe also nicht streng dialektisch im Sinne Hegels gefaßt werden, sondern müsse in einer Analektik (einer Zwei-Einheit, in der das «analogon» als verbindende Mitte beiden Gliedern gemeinsam ist) verstanden werden²⁶. Es muß sich noch erweisen, ob die Deutung von Hof weiteren Forschungsergebnissen standhalten wird. (Vgl. K. Weiss über Hof, in *Theol. Lit. Zeit.* 1954, Sp. 685–688). Viel vorsichtiger als Hof drückt sich *J. Koch* aus in seinem Aufsatz: «Zur Analogielehre Meister Eckharts»²⁷, wo er gesteht: «... und ich kann trotz meiner langjährigen Beschäftigung mit ihm (= Meister Eckhart) nicht behaupten, daß ich alles verstehe, was er geschrieben hat»²⁸. Koch stellt hier die Analogie-Lehre als Angelpunkt des Eckhartischen Denkens dar und grenzt Eckhart gegenüber Thomas ab: «Der Punkt, an dem beide Denker sich voneinander trennen, ist der Begriff des geschöpflichen Seins. Beide stimmen als christliche Denker darin überein, daß die Geschöpfe als Geschöpfe vollständig und immer von Gott dem Schöpfer abhängen. Während nun Thomas dem geschöpflichen Sein Festigkeit, Dauer und Selbständigkeit zuspricht, lehrt Eckhart, daß dieses Sein so flüchtig und vergänglich ist wie der in die

²⁴ Bonn-Lund: 1952.

²⁵ Daß Eckharts Seinsbegriff – weil neuplatonisch – ein dynamischer sei, wurde in der Eckhart-Forschung schon wiederholt betont, u. a. von A. Dempf, J. Quint, E. Seeberg. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß RUDOLF OTTO mit seinem Buch «West-östliche Mystik» (Gotha 1926) nicht wenig dazu beigetragen hat, die Mystik und ihre Deutung von den streng aristotelisch-scholastischen Begriffen etwas zu lösen, wie E. BENZ in «Eckhartiana VI» (*Zeitschr. f. Kirchengesch.* 57 [1938], 566–596) dies annimmt. Vgl. auch E. Benz: Rudolf Otto in seiner Bedeutung für die Erforschung der Kirchengeschichte, *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 56 (1937), 375–398, bes. 383. Es müßte aber das sog. Dynamische eines Begriffes erst noch sprachtheoretisch näher bestimmt werden können. Auch G. THÉRY spricht in seinem Aufsatz: *Le développement historique des études eckhartiennes (La vie spirituelle, Suppl. Nouvelle Série, 7 [1948], 304–337, bes. 311 ff.)* von dynamischen Begriffen, ohne diese aber methodisch exakt aufzuweisen. Für ein aristotelisch-statisches Denken bei Eckhart plädiert BERNHARD WELTE in: *Philos. Jahrbuch* 69 (1961), 64–74.

²⁶ Hof, ebd. 154 ff.

²⁷ In: *Mélanges offerts à Etienne Gilson de l'Académie Française, Etudes de philosophie médiévale, Hors Série, Paris 1959, 327–350.* (Ist aufgenommen in K. RUH: *Altdeutsche u. altniederl. Mystik, 275–308.*) Zitate nach Ruh.

²⁸ Koch, ebd. 277.

Luft eindringende Sonnenstrahl»²⁹. Eng an Koch schließt sich *Karl Albert* an in seinem Aufsatz «Der philosophische Grundgedanke Meister Eckharts»³⁰, worin er den zentralen Satz Eckharts «Esse est Deus» nach der Analogie-Lehre aufzuschlüsseln sucht. In der systematischen Studie «Die Metaphysik Meister Eckharts»³¹ von *Joachim Kopper* wird der Versuch unternommen, Eckharts Denken in Heideggersche Terminologie zu transponieren. Ob aber der Autor dadurch dem Wesen von Eckharts Denken nicht untreu wird, muß mindestens in Frage gestellt werden. Viel überzeugender dagegen ist die umfangreiche theologische Arbeit: «Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart»³² von *Vladimir Lossky*. Auch Lossky legt das Hauptgewicht auf den Neuplatonismus, dessen theologische Konzeptionen er in umfassender Weite darstellt, bleibt sich aber bewußt, daß Eckhart auf kein festes System festzulegen sei: «En effet, rien n'est plus aisé que de réduire Eckhart en un système fondé sur son propre témoignage; l'ennui est qu'après avoir construit une telle synthèse, on s'aperçoit qu'on aurait aussi bien pu en élaborer une autre, toute différente et pourtant appuyée sur des textes non moins authentiques que la précédente»³³. Die von *Ernst von Brachen* in seinem Aufsatz «Meister Eckhart als Philosoph»³⁴ vorgetragene Meinung, Eckhart sei primär als Philosoph anzusprechen, der sich methodisch und sprachlich exakt ausdrücken könne, möchte man eher bezweifeln in Anbetracht der vielen inhaltlichen Schwierigkeiten, die die Werke Eckharts den Philosophen und Theologen bereiten. Die Frage, ob sich in Eckharts Hauptwerk (opus tripartitum) eine innere Entwicklung aufzeigen lasse, hat *Ernst Reffke* aufgegriffen in «Eckhartiana IV» (Studien zum Problem der Entwicklung Eckharts im opus tripartitum)³⁵. Reffkes Analyse bleibt sehr relativ. Denn weder weiß man, wann genau und wie lange Eckhart am opus tripartitum und dessen einzelnen Teilen gearbeitet hat, noch läßt sich genau ausmachen, wie viele Teile er außer den erhaltenen wirklich zu Ende führte.

²⁹ Ebd. 299.

³⁰ In: Tijdschrift voor Filosofie, 27 (1965), 320–339.

³¹ Schriften der Universität des Saarlandes, Saarbrücken 1955. – Unter unmittelbarer Anleitung M. HEIDEGGERS entstand die Arbeit: Meister Eckhart (Philos. Abh. Bd. 2, Frankfurt a. M. 1935, 1957/2. Aufl.) von KÄTE OLTMANNS.

³² Etudes de philosophie médiévale, 48, Paris 1960.

³³ Ebd. 69.

³⁴ Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch., 24 (1950) 32–52.

³⁵ Zeitschr. f. Kirchengesch., 57 (1938) 19–95.

Zum Abschluß dieses Überblicks über die philosophisch-theologische Deutung Eckharts darf gesagt werden, daß keiner der Forscher mehr von einem Pantheismus Eckharts spricht. Freilich, viele der Einzelfragen sind noch ungelöst, und eine systematische, auf dem gesamten Werke Eckharts aufbauende Deutung steht noch aus.

2. Zur Mystik Meister Eckharts

Auch die Frage nach dem Mystischen bei Meister Eckhart wurde mehrfach behandelt. Doch der Begriff Mystik ist nach wie vor ein sehr unbestimmter und umstrittener, und nicht jeder Autor, der über Mystik schreibt, hat sich vergewissert, ob sein Begriff von Mystik auch von Seiten der Religionsgeschichtler und -psychologen anerkannt wird³⁶. Oskar Bolza bestimmt in seiner religionspsychologischen Studie: «Meister Eckhart als Mystiker»³⁷ den Mystiker als einen Menschen, der Ekstasen hat; Wesensmerkmal der Ekstase sei die unio mystica³⁸. Bolza analysiert Eckharts Gottesgeburtstheorie und kommt zum Ergebnis, Eckhart sei mit Wahrscheinlichkeit ein wirklicher Mystiker gewesen; seine Mystik sei jedoch esoterisch und decke sich nicht mit dem Christentum. Bolza vermag aber auf Grund schlechter Textkenntnisse nicht zu überzeugen. Viel näher an Eckhart heran kommt der Religionswissenschaftler *Gustav Mensching* in seiner Arbeit: «Vollkommene

³⁶ Daß z. B. WALTER MUSCHG in seinem Buch: *Die Mystik in der Schweiz: 1200–1500*, (Frankfurt-Leipzig 1935) das Wesen der Mystik nicht erfaßt hat, ist mehrfach bemerkt worden. Vgl. H. KUNISCH in *Anzeiger f. deutsches Altertum u. deutsche Lit.* 56 (1937) 165–173. J. BETSCHARD in *Zeitschrift f. schweizer. Kirchengeschichte* 30 (1936) 70. Inwiefern etwa auch die moderne Psychologie zur Klärung des Phänomens Mystik beigetragen hat, bedarf erst noch der genauen Untersuchung. Einschlägige Literatur: J. M. CLARK: C. G. Jung and Meister Eckhart, in: *Modern Language Review* 54 (1959), 239–244. Herbert Urban: *Übernatur und Medizin*, Innsbruck 1946. DIETRICH MAHNKE: *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Halle 1937. EDOUARD MOROT: *Philosophie de l'expérience mystique, analyse des écrits de M. Eckhart*, Le Caire 1952. H. GRABERT: *Eine vergleichende Studie zur Psychologie der Mystiker und Psychopathen*, Tübingen 1928. E. BENZ: *Mystik als Seinserfüllung bei Meister Eckhart*, in: *Sinn und Sein*, 1960, 399–415. C. ALBRECHT: *Psychologie des mystischen Bewußtseins*, Bremen 1951. M. BINDSCHEDLER: *Die unzeitgebundene Fruchtbarkeit in der Mystik Meister Eckharts*, in: *Festschrift Josef Quint*, Bonn 1964, 29–33. C. G. JUNG: *Mysterium Coniunctionis (Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchimie)*, Zürich 1955.

³⁷ München 1938.

³⁸ Ebd. 7.

Menschwerdung bei Meister Eckhart»³⁹. Recht vorsichtig sucht er die *unio mystica* nach Eckhart als unmittelbare Vereinigung des Menschen mit Gott zu bestimmen: sie ist die Gottesgeburt im Menschen, im Kern der Seele, im Seelenfünklein⁴⁰. Mensching übersieht nicht den dynamischen Charakter in Eckharts Lehre von der Gottesgeburt, deren Ausgangspunkt die Abgeschiedenheit ist⁴¹. Fragwürdig jedoch bleiben seine Ausführungen über das Deutschtun (a. a. O. S. 82 f.) der Eckhartischen Mystik. *H. Müller-Echard* macht im Aufsatz «Die Mystik Meister Eckharts und der Bewußtseinszustand des 20. Jahrhunderts»⁴² besonders darauf aufmerksam, daß wir heute in einem andern Sprachbewußtsein stehen als das Mittelalter, und daß sich gerade von daher viele Schwierigkeiten in der Übersetzung und Deutung Eckharts ergeben. Mit der Frage, ob Meister Eckhart ein Mystiker gewesen sei, beschäftigt sich auch *Ludwig Hödl* in: «Metaphysik und Mystik im Denken Meister Eckharts»⁴³. Er relativiert die Frage durch seinen Hinweis darauf, daß sie vom Begriff Mystik abhängt, mit dem man messen wolle. Von einer etwas weiteren Schau der vergleichenden Religionswissenschaft her will *Gunther Stephenson* der Mystik Eckharts näher kommen in: «Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts»⁴⁴. Stephenson unterscheidet bei Eckhart ein doppeltes Sprechen: a) ein Sprechen aus dem Herzen über sein religiöses Erleben (= existentielle Haltung), und b) ein spekulierendes Sprechen über Gott (= theoretische Haltung). Beide Sprechweisen ständen aber in innerer Verbindung⁴⁵. Eine solche Differenzierung müßte aber viel exakter anhand von Texten analysiert werden als dies Stephenson tut.

Die Frage des Mystischen beschließt in sich nicht bloß eine religionsgeschichtliche und psychologische, sondern auch eine sprachtheoretische Problematik. J. Quint und viele andere haben in Einzelstudien die Sprache der Mystik zu erfassen gesucht⁴⁶. Diese Arbeiten bedürften einer gesonderten Darstellung.

³⁹ Amsterdam-Leipzig: Akad. Verlagsanstalt 1942.

⁴⁰ Ebd. 11–24.

⁴¹ Ebd. 40–47. Über «*homo iustus*» vgl. M. BINDSCHIEDLER: Meister Eckharts Lehre von der Gerechtigkeit (Vortrag), in: *Studia Philosophica*, Jahrb. der Schweiz. Philos. Gesellschaft, Bd. 13, Basel 1953, 58–71.

⁴² *Zeitschr. f. philos. Forschungen* 4 (1949/50), 402–411.

⁴³ *Zeitschrift f. kathol. Theologie* 82 (1960), 257–274.

⁴⁴ Eine Untersuchung zur Phänomenologie und Typologie der Mystik, Bonn: Diss. 1954.

⁴⁵ Ebd. 11 ff.

⁴⁶ Diese stilistischen und sprachtheoretischen Arbeiten müßten von ihrem

Die Frage des Mystischen bei Meister Eckhart bleibt einbezogen in die Gesamterforschung der Mystik überhaupt, der abendländischen sowohl wie der nichtabendländischen. Versteht man unter Mystik zugleich Ekstase, dann ist die Frage, ob Eckhart Mystiker war, eine

methodischen Ansatz her gegliedert und auf ihren sprachtheoretischen Hintergrund hin analysiert werden. Literatur: J. QUINT: zwei Aufsätze in Deutsche Vierteljahrschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. 6 (1928), 671–701; 27 (1953), 48–76. ROBERT RATTKE: Die Abstraktbildungen auf -heit bei Meister Eckhart und seinen Jüngern (Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Prosa), Jena: Diss. 1905 (Teildruck: Berlin 1906). FRIEDRICH VOGT: Der Bedeutungswandel des Wortes edel, Marburg 1908. O. ZIRKER: Die Bereicherung des deutschen Wortschatzes durch die spätmittelalterliche Mystik, in: Jenaer Germanische Forschungen, Bd. 3, Jena 1923. GRETE LÜERS: Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild v. Magdeburg, München 1926. RUDOLF FAHRNER: Wortsinn und Wortschöpfung bei Meister Eckhart, Marburg a. L. 1929. E. KRAMM: Meister Eckharts Terminologie in ihren Grundzügen dargestellt, Zeitschr. f. deutsche Philologie 16 (1884), 1–47. KURT BERGER: Die Ausdrücke der «unio mystica» im Mittelhochdeutschen. Germanische Studien, Ebering-Berlin 1935. M. KEIENBURG: Studien zur Wortstellung bei Predigten des 13. und 14. Jahrhunderts, sowie bei Joh. v. Saaz. Köln: Diss. 1934. THEOPHORA SCHNEIDER: Der intellektuelle Wortschatz Meister Eckharts. Berlin 1935. K. BRETHAUER: Die Sprache Meister Eckharts im Buch der göttl. Tröstung, Göttingen: Diss. 1931. WOLFGANG SCHANZE: Eckharts Buch der göttlichen Tröstung schallanalytisch untersucht und erklärt, Leipzig 1922. HERBERT SILBERER: Probleme der Mystik und ihrer Symbolik (Fotomech. Nachdruck der 1. Ausg. von 1914), Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellsch. 1961. GABRIELE VON HIPPEL: Licht und Finsternis in der Sprache Meister Eckharts. Bonn: Diss. masch. 1953. M. S. MORARD: Ist, istic, istigkeit bei M. Eckhart Freiburger Zeitschr. f. Philos. u. Theol. 3 (1956), 169–183. J. KOCH: Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und Mystik des Mittelalters, in: Studium Generale, 13 (1960), 653–669. LAURI SEPPAENEN: Studien zur Terminologie des Paradisus animae, in: Beiträge z. Erforschung der Sprache der mittelhochdeutschen Mystik u. Scholastik, Helsinki (Soc. Néophilol.) 1964. ERNST NÜNDEL: Ein Kernwort Meister Eckharts: bilde. Wirkendes Wort 13 (1964), 141–147. WOLFGANG FRÜHWALD: Formzwang und Gestaltungsfreiheit in Meister Eckharts Predigt Vom edelen menschen, in: Unterscheidung und Bewahrung, 1961, 132–146. INGEB. UDERT-LAMPHA: Die Paradoxie bei Meister Eckhart, Freiburg/Br.: Diss. masch. 1962. BRUNO SCHMOLDT: Die deutsche Begriffssprache Eckharts. (Studien z. philos. Terminologie), Heidelberg 1954. UDO NIX: Der mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung, Bonn: Diss. 1961 (Druck: Düsseldorf: (Sprache u. Gemeinschaft, hrsg. v. L. Weisgerber, Studien Bd. 2) 1963. DERS.: Sprache und Mystik, in: Muttersprache, 72 (1962) 129–135. GEORG STÖTZEL: Zum Nominalstil Meister Eckharts. Wirkendes Wort 16 (1966), 289–309. JOSEF ZAPF: Die Funktion der Paradoxie im Denken und sprachlichen Ausdruck bei Meister Eckhart, Köln: Diss. 1966. ROMANO GUARDINI: Die religiöse Sprache, in: Die Sprache, Sammelband, hrsg. v. der Bayerischen Akad. d. schönen Künste, München 1959. MANFRED LEIER: Ansätze zur Begriffssprache der deutschen Mystik in der geistlichen Prosa des 12. u. 13. Jahrhunderts, Hamburg: Diss. 1965. K. RUH: Die trinitarische Spekulation der deutschen Scholastik und Mystik, in: Zeitschrift f. deutsche Philologie 72 (1953), 24–53.

müßige. Denn es gibt keine Texte Eckharts, die zwingend den Schluß auf eigene mystische Erfahrungen dieser Art zuließen. *H. Fischer* läßt daher in seinem Aufsatz: «Zur Frage nach der Mystik in den Werken Meister Eckharts»⁴⁷ jede grundsätzliche Erörterung des Mystischen beiseite und befragt die Texte Eckharts lediglich danach, in welchem Sinne in ihnen von einem «sensus mysticus» die Rede sei. Eine mystische Exegese, die nach dem tieferen Sinn (sensus mysticus) der Hl. Schrift sucht, gab es schon in der frühesten Patristik; sie wurde von Origenes entwickelt und vor allem durch Dionysius und Scotus Eriugena in den Westen vermittelt⁴⁸. Mystische Sprechweise in der Form des Darlegens eines mystischen Sinnes der Hl. Schrift impliziert ja keineswegs schon das Erleben der «unio mystica». Es drängt sich überhaupt die Frage auf, inwiefern es berechtigt ist, die religiösen Texte etwa eines Meister Eckhart als mystisch zu bezeichnen. Die Geisteswissenschaftler des 19. Jahrhunderts haben vielleicht etwas zu großzügig diesen Namen (mystisch) zur Kategorisierung von religiösen Texten gebraucht, die ihnen nicht leicht verständlich erschienen. Seit Franz Pfeiffer ist der Begriff «mystisch» unter den Germanisten heimisch geblieben bis heute. Es ist durchaus anzunehmen, daß die Theologen, die mehr und mehr die lateinischen Werke Eckharts erschließen, den Germanisten das «Mystische» in den Eckhart-Texten klären und ins rechte Licht stellen werden. Es sind ja die Theologen unter den Eckhart-Forschern, die die Bezeichnung «Mystiker» für Eckhart in Frage stellen, wie etwa die kritische Bemerkung *H. Fischers* deutlich zeigt: «Es ist sicher, daß die Bezeichnung Meister Eckharts als Mystiker in die Zeit der ersten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts zurückgeht, als man mit der Durchforschung und Herausgabe der zahlreichen mittelalterlichen Handschriften begann. Und es kennzeichnet sehr gut den Stand der damaligen religiösen Bildung und theologischen Kenntnis, daß man schlechthin alles Religiöse, alles, was über dem gewohnten Alltäglichen lag, als «mystisch» bezeich-

⁴⁷ In: *La mystique rhénane*, Paris 1963, 109–132.

⁴⁸ Ebd. 130. *M. A. Schmidt* spricht in seinem Artikel «Eckhart» in: *Die Religion in Geschichte u. Gegenwart*, 2. Bd., 304 (Tübingen 1958) Eckhart mystische Erfahrung ab. Aufschlußreiche Zusammenhänge zum Wort Mystik bietet *Louis Boyer*: *Mystique; essai sur l'histoire d'un mot*, in: *La vie spirituelle*, Suppl. Nouv. Sér. 9 (1949), 3–23. Einschlägig sind ferner: *Joachim Seyppel*: *Mystik als Grenzphänomen und Existential*, *Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch.* 35 (1961) 153–183. *Ders.*: *Das Willensproblem bei Meister Eckhart*, in: *Zeitschr. f. deutsche Philologie* 83 (1964), 302–320.

nete, ohne sich weitere Gedanken darüber zu machen»⁴⁹. Unter den Editoren der lateinischen Werke Eckharts hat sich bereits eine textnahe Interpretation angebahnt, die Eckhart einfachhin als Theologen zeigt, als einen Theologen, der Lehre und Seelsorge, Schule und Leben in inniger Einheit verband⁵⁰. Eine historische Erforschung der Predigtweise und der Predigtfunktion im Mittelalter wird schließlich auch zu einer richtigen Auffassung und Bewertung der Predigten Eckharts und ihrer Stellung innerhalb seines Gesamtwerkes führen⁵¹.

3. Zu den geistesgeschichtlichen Studien über Meister Eckhart

Wie die Frage nach Eckharts geistigen Quellen die Forschung stets stark beschäftigte und noch nicht in allen Einzelheiten gelöst werden konnte, so nicht weniger die Frage nach dem Einfluß Eckharts auf seine Zeitgenossen und Nachfahren. Die Abhängigkeiten bzw. Nicht-Abhängigkeiten Taulers und Seuses von ihrem Meister werden dann näher aufgezeigt werden können, wenn die Texte von allen drei Mystikern in kritischer Edition vorliegen. *Konrad Weiss* gibt im Aufsatz: «Meister Eckharts Stellung innerhalb der theologischen Entwicklung des Spätmittelalters»⁵² einen knappen Überblick über die Forschungsergebnisse in der Frage der geistesgeschichtlichen Einordnung

⁴⁹ In: Geist und Leben (Zeitschr. f. Askese u. Mystik), 23 (1950), 73 f.

⁵⁰ Vgl. die Aufsätze von J. KOCH, H. FISCHER u. a. in: Meister Eckhart der Prediger (Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr), Freiburg-Basel 1960. Ferner: EBERHARD WINKLER: Exegetische Methoden bei Meister Eckhart, Tübingen (Beiträge z. Geschichte der biblischen Hermeneutik), 1965. BARDO WEISS: Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart, Mainz 1965.

⁵¹ So vor allem die beiden Studien von HERIBERT CHRISTIAN SCHEEBEN: Prediger und Generalprediger im Dominikanerorden des 13. Jahrhunderts, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 31 (1961), 112–141 und: Über die Predigtweise der deutschen Mystiker, in: Johannes Tauler, Gedenkschrift zum 600. Todestag, Essen 1961, 100–112. Zur Predigtweise des 15. Jahrhunderts gibt GERHARD EIS einen kurzen Beitrag: Johannes Praussers Predigt über die Unaussprechlichkeit Gottes, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 31 (1961), 323–325. Weitere Lit.: PETER RENNER: Spätmittelalterliche Klosterpredigten aus Nürnberg, in: Archiv f. Kulturgeschichte 41 (1959), 201–217. C. GREITH: Die deutsche Mystik im Prediger-Orden (von 1250–1350), Amsterdam, Editions Rodopi, 1965 (Anast. Nachdruck der Edition von 1861). KARL MÜLLER: Ein Zitat aus Meister Eckhart bei Tauler, Zeitschr. f. deutsches Altertum 72 (1935) 94–96.

⁵² In: Studien der Luther-Akademie, N. F., Eckhart-Studien, Heft 1, Berlin 1953, 29–47. Im selben Heft (S. 5–28) gibt KARL HEUSSI einen kurzen Einblick in die Deutungsprobleme M. Eckharts. Einschlägig ist ferner: EDUARD HOLZMAIR: Eckhart und Tauler, ein Vergleich. Wien: Diss. 1931.

Eckharts. Der Einfluß Eckharts auf Nikolaus von Kues wird vor allem in der kritischen Edition der Cusanus-Werke deutlich aufgezeigt⁵³. Dieser Aufweis ist besonders wegen der jahrzehntelangen Mitarbeit von J. Koch wissenschaftlich ertragreich. Einen wesentlichen Beitrag lieferte *Herbert Wackerzapp* (1927–1960) in seiner unter Leitung J. Kochs entstandenen Studie: «Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften Nikolaus' von Kues 1440–1450»⁵⁴. Wackerzapp konnte eindeutig nachweisen, daß Cusanus bereits vor 1444, also bevor er Eckhart-Texte abschreiben ließ, die lateinischen Werke Eckharts reichlich benutzt und ausgewertet hat. Der Einfluß Eckharts und der deutschen Mystik auf die Reformation ist von der Forschung ansatzweise aufgehell, aber noch nicht in entsprechender Systematik und Ganzheit angepackt worden⁵⁵. Eine gründlichere Aufhellung der geistigen Einflüsse der deutschen Mystik des Mittelalters auf die Reformation und die religiösen Bewegungen der beginnenden Neuzeit wird die Literaturgeschichte zu einem vertieften Verständnis des deutschen Barock führen können. *Winfried Zeller* weist in: «Eckhartiana V» (Meister Eckhart bei Valentin Weigel)⁵⁶ nach, daß Weigel nicht nur Tauler eifrig gelesen hat, sondern auch Eckhart namentlich zitiert. *Ernst Brachen* zeigt in seinem Buch: «Meister Eckhart und Fichte»⁵⁷ die geistigen Fäden auf, die von Eckhart über Cusanus, Böhme und Leibniz zum deutschen Idealismus führen.

Solche Studien sind aber erst dann für die Forschung wertvoll, wenn sie nicht bei formalen literarischen oder ideellen Abhängigkeits-

⁵³ Cusanus-Werke, Heidelberger Akademie, 1932 ff. Bes. J. KOCH: Vier Predigten im Geiste Eckharts (Cusanus-Texte, I, Predigten 2/5, Sitzungsber. d. Heidelberg. Akad. d. Wissensch., Phil.-histor. Kl. 1936/37, 2. Abh. 1937, 50 ff.)

⁵⁴ Hrsg. v. J. KOCH in: Beiträge z. Geschichte der Philosophie u. Theologie d. Mittelalters, Bd. 39, Heft 3, Münster 1962.

⁵⁵ E. SEEBERG: Eckhart und Luther, in: *Tatmensch* 12 (1936), 3 ff. GIUSEPPE FAGGIN: Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante (Storia universale della filosofia, 10,) Milano 1946. H. BORNKAMM: Eckhart und Luther, Stuttgart 1936. JOHANNES HESSEN: Der deutsche Genius und sein Ringen (Eckhart, Luther, Leibniz, Hegel, Kant, Fichte, Schleiermacher, Goethe, Nietzsche), München 1927 (2. Aufl.). PETER MEINHOLD: Luther und die deutsche Mystik, mit bes. Berücksichtigung Meister Eckharts, in: *Zeitschr. f. evangel. Religions-Unterricht an höheren Schulen* 46 (1935), 400–408. HEINRICH BOEHMER: Loyola und die deutsche Mystik, Leipzig (Sächsischer Akademie-Bericht) 1929. H. FELS: Dante und Meister Eckhart, in: *Deutsches Dante-Jahrbuch*, 27, N. F. 18 (1948), 171–187. DERS.: Dante und Meister Eckhart, in: *Neues Abendland* 1 (1946/47), 4–6.

⁵⁶ *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 57 (1938), 305–355, bes. 333 ff.

⁵⁷ Würzburg 1943.

fragen stehenbleiben, sondern sich auf eine gründliche geistesgeschichtliche Kenntnis der zum Vergleich herangezogenen Denker stützen können. Eine Systematisierung der Fragestellungen ist erst noch zu leisten ⁵⁸.

Einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der niederländischen Mystik liefert die große Studie: «Meister Eckhart und die devotio moderna» von *Maria Alberta Lücker* ⁵⁹. Lücker macht geltend, daß die mystischen Anregungen, die von Eckhart, Tauler und Seuse auf die niederländische Mystik ausgingen, sich oft nicht auseinanderhalten lassen, da der niederländische Raum die deutsche Mystik einfachhin als Einheit rezipierte, ohne nach einzelnen Autoren zu fragen. Teilweise aber lassen sich doch textliche Übernahmen vom Eckhart-Gut – besonders asketischen Inhalts – eindeutig nachweisen ⁶⁰.

In einem kurzen Überblick hat J. Koch die Namen jener, die Eckharts Geistesgut vom Mittelalter in die Neuzeit vermittelten, zusammengestellt ⁶¹.

4. Einführungen in Meister Eckhart und die deutsche Mystik

Eine umfassende Einführung in Leben und Werk Eckharts bietet *Jeanne Ancelet-Hustache*: *Maître Eckhart et la mystique rhénane*. (Série: *Maîtres spirituels*), Bourges 1956. Als weitere französische Darstellungen sind zu nennen: *J. A. Bizet*: *Mystiques allemands du XIV^e siècle: Eckhart, Tauler, Seuse*. (Bibliothèque de philologie germanique, 19), Aubier 1957. *Maurice de Gandillac*: *Maître Eckhart. Traités et sermons*. Paris 1942. Ders.: *Tradition et développement de la mystique rhénane: Eckhart, Tauler, Seuse*. (Mélanges de science religieuse, Tome 3, Cahier 1, 37–60), Lille 1946. *Jean Chuzeville*: *Les mystiques allemands du XIII^e et XIV^e siècle*. Paris 1935.

⁵⁸ Weitere Literatur: J. BERNHART: *Meister Eckhart und Nietzsche*, Leipzig 1935. FRIEDRICH WILHELM WENTZLAFF-EGGEBERT: *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*. Tübingen 1947 (2. Aufl.). J. KLEIN: *Meister Eckhart – H. Schell – Joh. Duns Scotus*, in: *Franziskan. Studien* 17 (1930), 306–307.

⁵⁹ *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, Bd. 1, Leiden 1950.

⁶⁰ Ebd. 1, 39 f., 58 f. Die Tatsache, daß im Umgang mit mystischen Texten weniger nach dem Autor als nach dem Inhalt gefragt wurde, ist nicht nur für den niederländischen Raum typisch, sondern eine Eigentümlichkeit des 14. und 15. Jahrhunderts überhaupt, wie J. KOCH in: *Die Kirche in der Zeitenwende*, 198, Anm. 15 bemerkt.

⁶¹ Meister Eckharts Weiterwirken im deutsch-niederländischen Raum im 14. und 15. Jahrhundert, in: *La mystique rhénane*, Paris 1963, 133–156. Zum Begriff «devotio moderna» vgl. MAGNUS DITSCHKE: *Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffes Devotio moderna*, in: *Histor. Jahrbuch* 79 (1960), 124–145.

Englische Darstellungen: *James Midgley Clark*: The great German mystics Eckhart, Tauler and Suso. (Modern Language Studies), Oxford 1949. Ders.: Meister Eckhart, An introduction to the study of his work with an anthology of his sermons. London 1957. *James M. Clark* – *John V. Skinner*: Meister Eckhart. Selected treatises and sermons, translated from Latin and German. London 1958.

Raymond Bernard Blakney: Meister Eckhart. A modern translation. New York/London 1941.

Italienische Darstellungen: *Maria Teresa Morreale*: Per la storia della filologia eckhartiana. (Estratto dagli Annali della Facoltà di Magistero, 2), Palermo 1961. *Galvano della Volpe*: Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici. Bologna 1930.

Die populäre Darstellung von *Friedrich Heer*: Meister Eckhart (Predigten und Schriften). Frankfurt a. Main (Fischer Bücherei, 124), 1956 ist von Grund auf verfehlt, da sie darauf ausgeht, Eckhart als Revolutionär darzustellen.

Von besonderem Wert sind drei Sammelbände mit Forschungsbeiträgen über die deutsche Mystik und Meister Eckhart: *Kurt Ruh*: Altdeutsche und altniederländische Mystik. (Wege der Forschung, Bd. XXIII), Darmstadt 1964. *Udo M. Nix* – *Raphael Öchslin*: Meister Eckhart der Prediger. (Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr). Freiburg/Br. 1960. La mystique rhénane (Colloque de Strasbourg 16–19 mai 1961). Paris (Presses Universitaires de France), 1963.

In einer Reihe von Nachschlagewerken findet sich ein dem neuesten Stand der Forschung entsprechender Überblick über Meister Eckharts Leben und Werk: *Heribert Fischer*: Eckhart (Meister). LThK² III, 645–649, Freiburg/Br. 1959. Damit hat die von Michael Schmaus redigierte Darstellung in der ersten Auflage (III, 527–530) von 1931, ihre Berichtigung und Ergänzung erfahren.

Raphael-Louis Oechslin: Eckhart (Maître). Dictionnaire de spiritualité, Tome IV, 93–116, Paris 1960.

Josef Quint: Mystik. Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte 4. Bd. (Nachträge), 65–88, Berlin 1931¹. Ferner: ebd. 2. Bd. 544–568, Berlin 1965².

Ders.: Meister Eckhart. Die großen Deutschen, Bd. 1, 246–259, Berlin 1956².

Josef Koch: Eckhart (Meister). Verfasserlexikon des deutschen Mittelalters, hrsg. v. W. Stammeler, Bd. I, 495–502, Berlin-Leipzig 1931. Nochmals in: Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon, hrsg. v. K. Langosch, Bd. V, (Nachträge) 163–171, Berlin 1955.

Ders.: Meister Eckhart. Neue Deutsche Biographie, Bd. 4, 295–301, Berlin 1959.

F. Vandenbroucke: Eckhart (Maître). Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique, Tome 14, 1385–1403, Paris 1960.

5. Das Verhältnis der deutschen Mystik zur nichtchristlichen Mystik

Dem Fachgebiet der vergleichenden Religionswissenschaft entstammt eine Reihe von Arbeiten, in denen die deutsche Mystik, besonders Meister Eckhart, mit der nichtchristlichen Mystik verglichen und gekennzeichnet wird. Bei solchen Vergleichen über einzelne Kulturräume hinaus komplizieren sich die Fragestellungen um ein vielfaches: wie steht es um die Konstitution der Vergleichstexte? Gibt es ein adäquates Erfassen der religiösen Texte und Vorstellungen in einer Terminologie, die beiden Seiten gerecht wird? Hinter den sprachlichen Schwierigkeiten liegen philosophische, theologische, kulturgeschichtliche und religionspsychologische Probleme, die erst noch der Aufarbeitung harren.

Karl Eugen Neumann: Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehre (Zwei buddhistische Suttas und ein Traktat von M. Eckhart). Leipzig 1891.

Otto Folberth: Meister Eckhart und Laotse. Mainz 1925.

Rudolf Otto: Meister Eckharts Mystik im Unterschiede von der östlichen Mystik. ZThK 6 (1925) 325–350. 418–436.

Ders.: West-östliche Mystik. Gotha 1926.

Hilko Wiardo Schomerus: Meister Eckhart und Mânikka Vâsagar (Mystik auf deutschem und indischem Boden). Gütersloh 1936.

Verschiedene einschlägige Aufsätze finden sich in: Eine heilige Kirche, (Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft, 22, Heft 1 (Östliche und westliche Mystik), München 1941.

Daisetz Taitaro Susuki: Der westliche und der östliche Weg (Mystik). Ullstein Bücher (Weltperspektiven, Bd. 5) 1957.

Ueda Shizuteru: Der Zen-Buddhismus als «Nicht-Mystik» unter besonderer Berücksichtigung des Vergleiches zur Mystik Meister Eckharts, in: Transparente Welt (Festschrift zum 60. Geburtstag von Jean Gebser), 291–313, Bern-Stuttgart 1965.

Heinrich Dumoulin: Östliche Meditation und christliche Mystik. Freiburg/Br. 1966. Dumoulin bleibt allen Vergleichen von östlichen und westlichen Denkern gegenüber recht zurückhaltend. Seine kritische Haltung soll diesen Literaturüberblick abschließen: «Alle christlichen Mystiker, bei denen Motive der negativen Theologie stärker aufklingen, stehen, direkt oder indirekt, über Augustinus oder Pseudo-Dionysius in der Einflußlinie Plotins. Die tiefe Verwandtschaft des plotinischen Denkens mit der indischen Geistigkeit wurde von vielen Forschern, sowohl Indologen als auch Theologen, erkannt. Doch läßt sich trotz vieler östlicher Anklänge in keinem einzelnen Falle mit geschichtlicher Sicherheit die direkte äußere Beeinflussung nachweisen» (a. a. O. 112 f.).