

Zu Prälat M. Grabmanns Eckehartkritik

Autor(en): **Karrer, Otto**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **5 (1927)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762486>

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.

Zu Prälat M. Grabmanns Eckehartkritik.

Von Otto KARRER.

In der Märznummer des « Divus Thomas » hat Prälat Grabmann auf 23 Seiten « Bemerkungen zu O. Karrers und P. Thérys Eckehartarbeiten », nebst der erneuten Ankündigung seiner neuen scholastischen Eckehartfunde aus der Frühzeit des Meisters vorgelegt. Grabmann erkennt den « reichen, aufklärenden, anregenden und in vielen Dingen auch weiterführenden Wert » meines Buches an (S. 85), ohne freilich dem Leser irgendwie zu verraten, worin das Buch weiterführt, inwieweit bisher irrige Anschauungen über den großen Mystiker zum Besseren geführt sind. Um so auffallender tritt die negative Kritik hervor, weniger in der Sache als dem Tone nach. Das ist in weiten Kreisen bedauert worden. Ich werde mich in meiner Stellungnahme auf die Sache beschränken.

1. Denifles Selbstkorrektur.

Im Nachwort meines Buches hatte ich folgendes mitgeteilt: « Die vorliegende Arbeit war vollständig vollendet; da erhielt ich aus dem Denifleschen Freundeskreis die briefliche Mitteilung, daß Denifle seine Auslegung der Eckehartischen Seinslehre in späteren Jahren selbst als verfehlt erkannt und dies offen ausgesprochen habe, jedoch durch andere Aufträge gehindert war, die Ehrenrettung des Verkannten selber durchzuführen. Es ist mir eine angenehme Pflicht, dies zur Ehre des großen Forschers nachtragen zu können. » Grabmann bemerkt dazu lakonisch: « Mir gegenüber hat Denifle hievon nie gesprochen » (85). Daß der Herr Prälat durch diese Glosse öffentlich einen Zweifel an meiner Wahrhaftigkeit ausgesprochen habe, wollte ich gern als bloß subjektive Empfindung meinerseits annehmen und übergehen, hätten nicht auch neutrale Leser es so gefaßt. Ich bin deshalb gezwungen, den betreffenden Brief hier mitzuteilen, indem ich gleichzeitig an Grabmann eine Photographie der betreffenden Briefstelle mit der Unterschrift des Absenders übermittle. Derselbe ist ein angesehener geistlicher Historiker, der in den ersten Jahren des Jahrhunderts einen wertvollen, auch von Denifle anerkannten Beitrag zur Eckehart-

forschung geschrieben hat. Ich unterbreitete ihm beim Abschluß meiner Arbeit das Resultat meiner Untersuchungen, um seine Meinung zu hören. Die Antwort lautete :

« Was Sie mir über das Ergebnis Ihrer Studien schrieben, setzt mich keineswegs in Erstaunen, weil es, ganz offen gesagt, auf der Linie meiner eigenen Auffassungen liegt, soweit ich sie mir bisher bilden konnte. . . . Ich kann Meister Eckehart gar nicht anders auffassen denn als rechtgläubigen Mann, der aber die Neigung hatte, seinen Gedanken einen äußerst kühnen und daher oft mißverständlichen Ausdruck zu geben, wie er selbst einmal bekennt. So hatten seine Widersacher, die nicht alle aus lautersten Beweggründen handelten, eine Handhabe, ihn zu verdächtigen. . . . (Im weiteren ist von der eigenen Arbeit des Korrespondenten die Rede.) . . . Denifle selbst war mit meiner Arbeit sehr zufrieden, wie ich von ihm selbst und auf Umwegen erfahren habe. Übrigens hatte ich schon früher einmal eine private Besprechung mit Denifle über Eckehart, bei der ich ihm ganz gerade heraussagte, daß er nach meinen Studien Eckehart viel zu hart beurteilt habe, und daß Eckehart mit dem « Sein » nur die Dinge berühren wollte, die wir jetzt mit *essentia* und *existentia* zum Ausdruck bringen. Denifle stimmte mir sehr freundlich zu und sagte mir : *« Ich hatte mich mit Meister Eckehart ganz verfahren und war froh, daß ich damals gerade nach Rom berufen wurde, weil ich so wieder aus der Sackgasse herauskam. »* Wenn auch nicht ganz wörtlich, so ist seine damalige Erklärung doch ganz gewiß dem Sinne nach wiedergegeben. Er lachte ganz vergnügt, als er mir das sagte und fügte hinzu, daß er später doch wieder zu den Mystikern zurückkehren wolle, wozu ich ihn sehr aufgefordert hatte. »

Soweit der Brief. Ich bemerke noch, daß mir der Inhalt dieses Briefes seither von anderer Seite noch bestätigt wurde. Grabmann mag nun auch den « bekehrten » Denifle kritisieren !

2. Die Gegenüberstellung von P. Théry und Karrer.

Die längeren und für den Eingeweihten überaus vielsagenden Grabmann'schen Ausführungen der Kritik gegen Karrer und der gehäuften Anerkennung für Théry gipfeln in der Zusammenfassung : « So stehen denn Karrer und Théry, welche die gleichen Texte und Materialien vor sich hatten und vor allem auch auf die Rechtfertigungsschrift Eckeharts sich stützen, in der Beurteilung der philosophischen

und theologischen Lehren des deutschen Mystikers, in der Bewertung des Kölner Prozesses und der Verurteilungsbulle, besonders auch in der Einschätzung der Eckehartinterpretation Heinrich Denifles in einem unverkennbaren Gegensatz einander gegenüber» (89). — *Antwort* : 1. Es ist nicht richtig (und Grabmann wußte es), daß beide «die gleichen Texte und Materialien» vor sich hatten. Théry hatte keine der lateinischen Handschriften Eckeharts eingesehen, die bei mir wesentlich sind und den Hauptteil meines Materials bestreiten. Es ist auch nicht richtig, wie an anderer Stelle insinuiert wird, daß ich nur verwertete, was Denifle gefunden : im Corpus des Textbuches allein zitiere ich nicht weniger als 119 Mal die Trierer Handschrift, die Denifle nicht bekannt war und von mir zum ersten Mal benutzt und als die beste (der Sorgfalt des Schreibers nach) auch zeitlich zuerst kopiert bzw. exzerpiert wurde. — 2. Es wäre ein Hinweis darauf am Platz gewesen, daß Théry meine Arbeiten nicht kannte, als er die seinen schrieb, und deshalb (bzw. mangels der Benutzung der Handschriften) in wichtigen Punkten meine Problemstellung gar nicht berührt. 3. *Nach* der Durchsicht meiner Arbeiten schreibt mir Théry : «Les petits points de divergence n'atténuent pas d'ailleurs l'accord fondamental». Auch wenn man die bekannte französische Höflichkeit in Rechnung zieht, ist also die Wirklichkeit umgekehrt, als Grabmann meint : nicht «direkter Gegensatz» im Wesentlichen und Übereinstimmung in Unwesentlichem, sondern umgekehrt. Es ist sehr zu begrüßen, wenn der gelehrte Franzose für den Einfluß der Pariser Bewegungen am Ende des XIII. Jahrhunderts auf den jungen Eckehart weitere Belege bringen kann. Was ich auf Grund des Vorgelegten in Abrede stelle, ist, daß Eckehart unkirchliche, mit verurteilten Sätzen sich identifizierende Lehren vorgetragen habe. Ich bestritt es, weil Théry dafür keine Beweise gebracht hat — und es wären strikte Beweise zu erbringen. Übrigens würde ein «fundamentaler» Gedanke meines Werkes nur angetastet, wenn Eckehart von einer unkatholischen, verurteilten Lehre nicht nur vorübergehend einmal angesteckt gewesen wäre, sondern sie auch in reifen Jahren unverändert fortgelehrt hätte.

3. Meine Kritik an Denifle.

Wie andere katholische Forscher, war ich durch meine Studien zur Überzeugung gelangt, daß Eckehart als katholischer Mystiker zu verstehen sei. Da von wissenschaftlichen Untersuchungen einzig

Denifles Arbeiten (im Archiv für Kirchengeschichte und Literatur des Mittelalters II) entgegenstanden, der mit seiner Autorität die Meinung beherrschte, mußte ich notwendig im Anhang meines Werkes zu Denifle Stellung nehmen. Ich habe ihm das « Hauptverdienst » an der Eckehartforschung ausdrücklich zuerkannt (S. 37), aber auch die Einschränkung beigefügt (ganz im Sinne des « Bekehrten »!), daß seine « Mängel mehrfach der Ergänzung oder Ausgleichung bedurften ». Indem Grabmann nur meine « Einschränkung » zitiert und die dazugehörige Anerkennung verschweigt, stellt er mich bei den Lesern als absoluten Gegner des großen Forschers hin. Das ist objektiv irreführend. Ich bin Denifles Gegner nicht mehr, als Denifle selbst sein eigener wurde. Aber ich habe auch den Satz geschrieben: « Auf ein gewisses Mißverhältnis zwischen den Exzerpten des Gerichtshofs, d. i. den Sätzen der päpstlichen Bulle, und der wahren Meinung Eckeharts hatte Denifle bereits für gewisse Punkte in diskreter Weise hingewiesen (Grabmann « zitiert » unverständlicherweise: « Auf ein gewisses Mißverhältnis zwischen den Sätzen der päpstlichen Bulle hatte Denifle . . . »), — wobei freilich die Diskretion gelegentlich bis zur Unterdrückung eines für die kirchliche Inquisition belastenden Sachverhaltes ging. » Grabmann dazu: « Ist sich O. Karrer bewußt, welcher schweren Vorwurf er hier gegen einen der allergrößten Forscher neuerer Zeit, an dessen lauterer Wahrheitsliebe bisher niemand gezweifelt hat, erhebt? Wer einen solchen Vorwurf erhebt, ist auch verpflichtet, dafür einen eingehenden Beweis zu erbringen, mit Vorlage des ganzen Materials. Diesen Beweis hat Karrer nicht erbracht » (82). . . . « Ich lege dagegen Verwahrung ein, daß gegen einen so großen Forscher und gegen einen Mann von so lauterer Wahrheitsliebe, wie Denifle es gewesen ist, ein derartig schwerer Vorwurf erhoben werde, ohne daß ein Beweis hierfür erbracht ist » (84). — *Antwort*: Grabmann hat meine Arbeit anscheinend flüchtig gelesen. Ich habe die Beweisführung für meine Behauptung von S. 305-307 meines Eckehartbuches erbracht. Um Peinliches, was aber zu sagen notwendig war, nicht in extenso zu wiederholen, verweise ich auf die betreffende Stelle, an der ich zeige, daß und wie Denifle die Verstümmelung und sinnverkehrende Auszugsmethode der Inquisition « vertuscht » hat. Ich habe ferner auf S. 279 meines Buches auf eine andere Mißhandlung, d. i. nicht nur ungenaue Wiedergabe, sondern Entstellung eines wichtigen Textes durch Denifle hingewiesen, wodurch Denifle ein Hauptbeweis für seine Interpretation der Eckehartischen Seinslehre in pantheistischem

Sinn geliefert zu haben schien, während der Originaltext die Lehre der Analogie zwischen Gott und Kreatur, das ist das Gegenteil, enthält. Die Entrüstung Grabmanns ist also zwecklos. Es wundert mich, daß er unter diesen Umständen den Mut hat, darauf hinzuweisen, daß «Denifle zwischen den Texten der Erfurter Handschrift und der Analogielehre des hl. Thomas eine Verschiedenheit gesehen hat». Er hätte sagen müssen «herausgelesen» hat: in des Wortes ursprünglicher Bedeutung. Nebenbei gesagt, ist es mir ziemlich gleichgültig, ob Eckehart eine Verschiedenheit vom hl. Thomas gelehrt hat, dessen Ausdrucksweise selbst wieder verschieden gefaßt wird; wenn er nur die Analogie in einem Sinne gelehrt hat, die nicht auf Pantheismus hinausläuft. Grabmann hätte es auch nicht so darstellen sollen, als ob ich Eckehart fortwährend schlankweg als «*Thomisten*» bezeichnet und hätte nicht zum Erweis dessen von mir «zitieren» sollen: «Eckeharts Seinslehre ist in Wirklichkeit die Augustins, Thomas' Heinrich Seuses und der Thomisten überhaupt» (82), da ich den Satz unmittelbar fortführe, «von denen die einen mehr, die andern weniger, je nach ihrer mystischen Färbung, die *neuplatonischen* Vorstellungen übernommen haben, am stärksten neben Eckehart wohl Seuse und Ruysbroek» (S. 21 m. Eigenberichts der Literatur-Berichte auf dem Gebiet der Philosophie, 1926, 8), und da ich kurz vorher schreibe: «seine Seinslehre ist nicht pantheistisch, nicht einmal pantheisierend, sondern *neuplatonisch-christlich* zu verstehen» (S. 20). Vgl. S. 275, m. «Eckehart». Wo ich von «purem Thomismus» redete, habe ich es jeweils in bezug auf bestimmte, freilich zahlreiche Einzellehren getan und erwiesen. Wo ich *allgemein* von der Geisteshaltung Eckeharts redete, habe ich zwar gesagt, daß er nirgends dem hl. Thomas oder Augustin «widerspreche», aber gleichzeitig die (unbewußte) «Vorliebe», «seelische Verwandtschaft», Wahlverwandtschaft» zu Plato und dem Neuplatonismus hervorgehoben, aus der sich eine «synkretistische», «harmonistische Verschmelzung» ergeben habe und habe «grundsätzlich» «diese Verbindung höchst erfreulich» genannt, sofern es sich um gegensätzliche Typen menschlicher Erkenntnisweise handelt und Alleinherrschaft einer ‚Schule‘ allzeit schlimmste Knechtschaft ist (S. 44 meines «Eckehart»). Demgemäß hat auch ein Referent meine These über Eckeharts Philosophie in die Worte zusammengefaßt: «So drängt sich uns die Erkenntnis auf, daß Eckeharts Gedankenwelt gewissermaßen einen Zusammenschluß zwischen aristotelisch-thomistischen und augustinish-neuplatonischen Ideen mit aus seiner Natur

fließender Voranstellung des *neuplatonischen* Elementes bedeutet, während Thomas umgekehrt eine ebensolche Synthese mit besonderer, ebenfalls naturbedingter Betonung *aristotelischer* Eigenart ist » (Weihnachtsnummer der Schweizerischen Rundschau 829), und Prof. Günther Müller in der «Deutschen Literaturzeitung» (1927, 601) hebt als Ergebnis meines Buches noch das andere Charakteristikum hervor: «Eckehart ist seiner Lehrsubstanz nach Thomist, aber in seiner paradoxie frohen, glühend aszetischen Denk- und Wollensweise legt er doch innerhalb des thomistischen Systems die Akzente anders als Thomas selbst. Nicht die «mystische» Spekulation als solche unterscheidet dabei Eckehart von Thomas, sondern, daß Thomas in seinen Schriften nur Gelehrter, Eckehart Gelehrter und Popularisator ist, sozusagen Spezialist für die Fragen, die aszetisch fruchtbar sind. Dazu kommt als wichtiger weiterer Unterschied, daß Thomas eine relative Autonomie der natürlichen Bereiche anerkennt, während Eckehart zu einer Ablehnung der natürlichen Welt neigt, die, wie Karrer treffend hervorhebt, gelegentlich extremistischen Ausdruck findet. . . . Im Deutschland des XIV. Jahrhunderts ist Eckehart ein hervorragender Vertreter dieses Spiritualismus.»

Grabmann will die *Abweichung Eckeharts vom Thomismus* beweisen, wie er S. 77-78 sagt. Wie dringend notwendig es wäre, zunächst die lateinischen Handschriften zu studieren und erst dann sich zu äußern, zeigt das einzige Beispiel, das Grabmann einstweilen zum Erweis der Abweichungen gegen mich vorzubringen hat. Er sagt nämlich S. 83 seiner Kritik: «Nun findet sich in einem lateinischen Sermo Eckeharts in der von Karrer viel zitierten Handschrift von Cues (fol. 15^{or}) — soll heißen 150^r — der Satz: ‚Hinc est, quod solet dici precepta prime tabule non esse dispensabilia, secus de aliis.‘ In diesem Satz liegt doch eine nicht undeutliche Zustimmung zur skotistischen Einschränkung der Unveränderlichkeit des Sittengesetzes auf die erste Tafel des Dekalogs.» — Der Text steht tatsächlich da, ohne nähere Erklärung. Hätte Grabmann die übrigen Kommentare *derselben* Handschrift studiert, so hätte er dort die Erklärung gefunden. Dort steht nämlich, nach einem längeren erklärenden Kontext, *derselbe* Text, Fol. 31: «Tertio patet, quod *omne* preceptum Dei est *simpliciter indispensable*, omne autem preceptum alii (sic) cuiuslibet hominis vel nature dispensabile est, sine exceptione. Ratio enim est: Deus, utpote bonum simpliciter, non hoc aut hoc bonum, precipit non bonum hoc aut hoc, sed bonum simpliciter in communi et per consequens prohibet

malum generaliter quaecumque. In hoc autem nulla cadit dispensatio, scilicet juste agere. V. gr. quod quis tollat alienum, manens alienum, invito domino, *indispensabile* est (Das 7. Gebot steht bekanntlich auf der zweiten Tafel!). Si vero tollatur non invito, sed volente et mandante domino, non jam alienum tollitur, nec injuste quid fit, quomodo filii Israel tulerunt spolia Egiptiorum. . . . (Es folgen die bekannten Beispiele von Abraham, Isaak und Osees adulterium, dispensante, mandante *domino*, also vom 5. und 6. Gebot = 2. Tafel.) Propter quod notandum, quod in omni casu, quod id, quod Deus precipit fieri, foret inutile sive malum et nocivum communi bono, jam Deus hoc non precipit fieri, sed precipit non fieri et prohibet fieri. . . .

Premisses plane alludit, quod *solet dici precepta prime tabule esse indispensabilia, eo scilicet, quod directe respiciunt Deum* (nicht nur das bonum commune). *Et hoc est, quod hic dicimus, quod omne preceptum Dei, quod videlicet solus Deus precipit, nihil preter ipsum aut cum ipso, est indispensable.* » Der geneigte Leser, der sich überzeugen will, daß dies aus *Thomas* ausgeschrieben ist, was Lehre und Beispiele angeht, lese nach: *Summa S. Thomae* 12. 94, 5 ad 2; 100, 8. Auf letzteren Artikel beruft sich Eckehart ausdrücklich im gedruckten Teil des Exoduskomentars (Archiv II, Denifle, 562, 22 f.). Ex professo für die gesamte Lehre von den precepta handelt er im ungedruckten Teil desselben Kommentars, und zwar für *jeden* Punkt in fortlaufender Beziehung auf *Thomas*, der hierüber «longe apertius et rationabilius (als die anderen) und sufficienter, pulchre et notabiliter» geschrieben habe (fol. 55 der Cueser Handschrift). Ich darf nun wohl die Hoffnung aussprechen, daß sich Grabmann in seinen weiteren Bemühungen, Abweichungen Eckeharts von *Thomas* festzustellen, erst etwas genauer in die Handschriften vertiefe. Wenn ich zu dem bekrittelten Satz etwas zu bemerken hätte, so wäre es in Anerkennung des persönlichen Charakters Meister Eckeharts, daß er die Treue gegen *Thomas* mit der Noblesse gegen die Skotisten verbunden und auf das Gemeinsame in der Meinungsverschiedenheit hingewiesen habe.

4. Meine « Ungenauigkeiten ».

Zum Gegenstoß gegen meine Kritik an Denifle versucht Grabmann, mich selbst durch den Hinweis auf gewisse Ungenauigkeiten zu belasten. Ich bin leider auch hier genötigt, eine auffallende, von den sonst so gediegenen Arbeiten Grabmanns abstechende Flüchtigkeit bei

diesem Unternehmen zu konstatieren und den Vorwurf ganz auf ihn selbst zurückfallen zu lassen :

I. An erster Stelle rügt Grabmann auf S. 83 : « In seinem Eckehartbuch bringt er (Karrer) S. 313 ff. in deutscher Übersetzung einen längeren Text aus dem Johanneskommentar Eckeharts, wo von der Ewigkeit der Welt die Rede ist. Hier ist in der Handschrift von Cues zu dem Satz : ‚Rursus septimo concedi potest, quod mundus fuit ab aeterno‘ (fol. 100^v), von der Hand des Kardinals Nikolaus von Cues selbst die Bemerkung ‚cave‘ angebracht. Karrer bringt wohl in dankenswerter Weise ein Facsimile von dieser Seite der Handschrift, auf welchem dieses ‚cave‘ deutlich zu lesen ist. Meines Erachtens hätte Karrer in seiner Übersetzung auch auf diese Randnotiz des Cusanus hinweisen müssen, zumal der nicht eingeweihte Betrachter des Facsimile nicht weiß, von wem diese Randglosse stammt. » Und noch weitere Randglossen des Kardinals zu anderen Texten hätte ich nach Grabmann anmerken müssen ; denn diese Randglossen des Cusanus seien in kritischem Sinn zu verstehen und hätten Fingerzeige geben können, daß im betreffenden Text etwas Verfängliches stecke.

Da bei der näheren Untersuchung des Sachverhaltes sich sehr interessante Dinge über *die Stellung des Kardinals Cusanus zu Eckehart* ergeben, so dürfte ein näheres Eingehen lohnend sein. Ich meine so : Die Randglossen des Kardinals hätte ich unter zwei Voraussetzungen anbringen müssen : entweder, wenn es sich um die Textausgabe der betreffenden Eckehartschrift mit Apparat handeln würde (weshalb diese Randglossen selbstverständlich in meiner bevorstehenden Ausgabe des Eckehartischen Johanneskommentars stehen werden) — oder wenn, wie Grabmann es meint, die Randglossen eine abweichende, kritische Stellungnahme des Kardinals verrieten. Aber das *Gegenteil* ist der Fall. Denn 1. im allgemeinen, Cusanus, der « große Kardinal », wie Grabmann ihn (S. 84) mit Recht nennt, ist so weit entfernt, Kritik an Eckehart zu üben, daß er ihn vielmehr nicht nur nach meinen Studien, sondern auch nach denen von J. Bach, H. Denifle und besonders E. Vansteenberges [lauter katholischer Forschern !] durchwegs verteidigt und seine Ansichten sich zu eigen gemacht, ja sogar der kirchlichen Verurteilung gegenüber ihn als rechtgläubigen Mann in Schutz genommen hat. 2. Im besonderen, a) das « cave » ist lediglich ein Hinweis, daß der betreffende Satz verurteilt ist, also vom Kardinal der heiligen Kirche nicht gut wörtlich, wohl aber sinngemäß zu gebrauchen sei (wie er es wenigstens tat). b) Auch die übrigen Rand-

glossen des Cusanus sind Notizen der Stoffsammlung, zur Verwendung in seinen eigenen Schriften bestimmt.

Beweis von 1: Denifle zitiert verschiedene Stellen des Cusanus über die « Ewigkeit der Schöpfung » (Arch. II, 478¹), die « Vereinerleung des göttlichen und kreatürlichen Seins » (495¹, 503¹, 519¹), von denen er bekennt, daß sie « unwillkürlich an Eckehart erinnern » und « im Munde des philosophisch nicht weniger (als Eckehart) unklaren (nach Grabmann « großen ») Kardinals Nikolaus von Cusa », des « Verteidigers » Eckeharts, einen Versuch darstellen, « Eckehart von diesem Vorwurf pantheisierenden Denkens rein waschen zu können ». Schon vorher hatte J. Bach in seinem bedeutenden Eckehartbuch, Wien 1864, die Übereinstimmung zwischen Cusanus und Eckehart festgestellt, insbesondere, daß « die Apologie der *docta ignorantia* geradezu eine Apologie des Meisters (Eckehart) aus dem Munde des Kardinals Cusanus ist » (214). E. Vansteenberge, der verdienstvolle Bearbeiter der Cusanus-Wenck-Kontroverse in den Bäumkerschen Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters VIII, 6, S. 16 sagt: « Indem Cusanus die von Wenck erhobene Anklage des Pantheismus zurückweist, il semble faire fi des condamnations portées par l'Eglise contre des panthéistes de marque, il prend ouvertement la défense de Maître Eccart » und interpretiert ihn « dans un sens vraiment orthodoxe, avec la largeur de vues qui lui est habituelle ». Und dabei waren dem « großen Kardinal » ausdrücklich zensurierte Eckehartsätze entgegengehalten worden, u. a. auch über das Seelenfünklein (bei Vanst., 25), über die Vergottung in der « Gottesgeburt » (30), über die « ewige Schöpfung » und « Vermengung des kreatürlichen und göttlichen Seins » (26) — und der « große Kardinal », der *mehr* Eckehartschriften gelesen und studiert hatte als Grabmann und ich (außer den Kommentaren und Predigten noch *disputata multa*) versichert, er habe bei Eckehart nie gefunden, daß er Geschöpf und Kreatur vermengt habe: « *nunquam legisse ipsum sensisse creaturam esse creatorem* » (Apol. doct. ign., Basel 1565, 71). Ich bin also mit meiner Eckehartauslegung in guter Gesellschaft: Seuse, Cusanus, J. Bach, Fr. X. Linsenmann, der bekehrte Denifle und mehrere angesehene katholische Forscher der Gegenwart (nicht einer, nicht zwei, nicht drei, sondern mehrere), die die Verurteilung als « zu hart » und Eckehart als « rechtgläubigen Mann » anerkennen, vielmehr, wie sie mir schreiben, schon *vor* meinem Buch anerkannten und es nur nicht öffentlich vertreten konnten, teils weil ihnen nicht alles Material zur Verfügung stand, teils aus anderen Gründen.

Beweis von 2 a) das «cave» betreffend: Schon aus dem soeben ausgeführten Tatbestand erhellt, daß es sich bei Cusanus lediglich um einen Hinweis darauf handelt, daß hier ein verurteilter Satz stehe und daß er, von persönlicher Kritik Eckeharts weit entfernt, sich lediglich gegen wörtliche Übernahme schützen wollte. Demgemäß entsprechen sich auch in seiner Handschrift dieses «cave» zum Text und der Hinweis darauf in seiner Liste der verurteilten Sätze (fol. 78 seiner Handschrift). Daß Cusanus den objektiven, von mir wie von Denifle (II 477 ff. mit 681) als orthodox verstandenen Inhalt nicht abgelehnt hat, ergibt sich daraus, daß nach Denifles eigener Beobachtung «diese ganze (mit ‚cave‘ signalisierte!) Ausführung Eckeharts die Grundlage für seine eigenen Ausführungen» bildet (Denifle, l. c. 681²). Siehe die ganz und gar aus Eckehart «ausgeschriebene» Predigt des Cusanus in der Basler Ausgabe seiner Opera, 1565, Excit. VII, 569 ff., wovon Denifle ein Stück abgedruckt hat (Arch. II 479).

Zu 2 b): Daß auch die übrigen Randglossen des Cusanus, *ohne Ausnahme*, nicht als kritische Noten zu betrachten sind, ergibt sich, von Bisherigem abgesehen, daraus, daß sie teilweise völlig neutralen, teilweise von Cusanus ausdrücklich applaudierten oder in seine Schriften übernommenen Inhalts sind. Näheres in meinem Johanneskommentar. Vorläufig einige Beispiele: Öfter heißt es bloß «nota», oder «exemplum» oder «exemplum bonum» oder «notandum exemplum», öfter sind es Bemerkungen, wie «filius a philos», «nomen a notitia» etc. oder solche, die in den Schriften des Cusanus weiter ausgeführt begegnen, z. B. fol. 5^v der Handschrift: «Notandum: in lapide esse absolutum a Deo, esse hoc a forma». — «Diversae causae eiusdem generis non ut duae causant»; fol. 14: «Conclusio: esse est finis omnis actionis»; fol. 15: «Deus quies et omnibus mobilibus mobilior»; fol. 118^v: «Transformaris in imaginem eius, quod cognoscis.» Alle diese Randglossen macht sich Cusanus häufig in seinen Schriften zu eigen; ich verweise besonders auf «Docta ignorantia», «De visione Dei», «Excitationes». Wenn ich also unterlassen habe, die Randglossen des Cusanus anzumerken, so habe ich unterlassen, Eulen nach Athen zu tragen, und habe versäumt, einen gewichtigen Kronzeugen für Eckehart für mich im einzelnen anzuführen (S. 55 meines Buches habe ich es in allgemeiner Bemerkung getan). Grabmann wird sich also nicht nur mit dem bekehrten Denifle, sondern auch mit dem «großen Kardinal» auseinanderzusetzen haben! —

II. Ein anderer Vorwurf der «Ungenauigkeit», zu dem ich auf

Wunsch meiner Freunde zur Aufklärung des Sachverhalts Stellung nehme, liegt nach Grabmann in folgendem: « Auf S. 326 seines Buches bringt Karrer zur Begründung seiner Auffassung, daß Meister Eckehart eine Geschöpflichkeit des Seelenfünkchens lehre, einen längeren Text aus einem Sermo der Cueser Handschrift (fol. 150^v) wiederum in deutscher Übersetzung. In diesem Texte findet sich auch folgender Satz: ‚Alles Sein außer dem reinen Erkennen ist Geschöpf und ist erschaffbar, ist von Gott verschieden.‘ Wenn man diesen deutschen Text liest, wird man unter dem reinen Erkennen gerade wegen der Bezeichnung *reines* Erkennen, Gott verstehen und alles in Ordnung finden. Im lateinischen Original heißt der Satz also: *Omne ens preter intellectum extra intellectum creatura est, creabile est, alius est a Deo, Deus non est.* Hier ist also von einem reinen Erkennen, von einem *intellectus purus*, von einem *intelligere purum* nicht die Rede. . . . Karrer hätte meines Erachtens nicht ohne weiteres das *preter intellectum extra intellectum* mit der für seine Deutung günstigeren Wendung: ‚außer dem reinen Erkennen‘ übersetzen dürfen, da hierdurch dem Leser, den den lateinischen Text nicht vor sich hat und der auch nichts von den Randbemerkungen des Kardinals Nikolaus von Cues weiß, das Bild des objektiven Sachverhaltes in einer gewissen Zurechtrichtung vor die Seele tritt. »

Antwort: Von einer « gewissen Zurechtrichtung » kann höchstens von seiten Grabmanns die Rede sein. Man lese meinen vollständigen Text S. 326 des Eckehartbuches. Er lautet: « In echt scholastischer Weise hat Eckehart sich zu dem Gegenstande ausgesprochen im *opus sermonum* (Cues, 150^v II). Da führt er aus, wie Gott allein schlechthin ‚einfach‘ sei, alles andere aber irgendwie zusammengesetzt: das Stoffliche aus Materie und Form, der Geist zum wenigsten aus Wesen und Sein (vgl. die Vorlage Thomas’, c. Gent. II 53-54). Auch die Seele ist also [das folg. ist Eckeharttext] — « nicht — *durch und durch* Erkennen — *sonst wäre sie nicht mehr erschaffbar* ». Bei jedem Ding kann ich die Frage stellen, ob in ihm Erkennen ist oder nicht. Wenn nicht, so ist es offenbar nicht Gott oder Erste Ursache. . . . Wenn aber in ihm Erkennen ist, so frage ich weiter: ist in ihm noch irgend etwas *außer dem Erkennen* oder nicht? Wenn nicht, so habe ich das Eine, Einfache, Unerschaffbare, Erste usw. — Gott. Hat es aber irgendein anderes Sein als Erkennen, so ist es schon zusammengesetzt, nicht schlechthin eins. Es ist also sonnenklar, daß Gott eigentlich *Solus* ist, — allein, daß er *das Erkennen selbst* und schlechthin *bloß Erkennen ohne anderes*

Sein! Es kann also nichts außer ihm reines Erkennen sein — *sonst wäre es nicht erschaffen*; sondern alles hat etwas vom Erkennen Verschiedenes, *sonst wäre es nicht erschaffen*. Denn 1. ist *das Erkennen als solches unerschaffbar* (erschaffbar als solches ist das Sein! siehe folgendes Alinea), und 2. *das erste Erschaffene ist das Sein* « (De causis 4; Thomas I, 45, 4). — » Das Erkennen kommt im eigentlichen Sinne Gott zu, und Gott ist Einer. Soviel also ein jegliches vom Erkennen oder vom Geistigen hat, soviel hat es von Gott, soviel vom Einen und soviel vom Eins-sein mit Gott. Denn der eine Gott ist Erkennen, und das Erkennen ist der eine Gott. . . . Alles Sein außer dem reinen Erkennen ist Geschöpf und ist erschaffbar, ist von Gott verschieden. Denn Gott *ist*; in ihm ist Akt und Potenz *nicht zweierlei*; die anderen sind ein Sein *durch Unterscheidung*, gehören grundsätzlich zum *geschaffenen* Sein. » — Dies die genaue Wiedergabe meines Textes (nur die Sperrung steht hier zum ersten Mal, zur Verdeutlichung). Kurz danach führe ich eine Stelle an, wo dasselbe, was hier vom Erkennen, vom Leben gesagt wird (denn im Geistigen ist beides eins, wie Eckehart öfter sagt). « *Vivum in ratione vivi increatum est et increabile. Hinc est, quod ubicumque invenitur pure et simpliciter vivere, ita ut non sit esse aliud preter vivere, increatum est. Terminus autem creationis esse est. Hinc est, quod omne ens habens esse aliquod preter vivere, factum est et creatum est ratione esse, nequaquam autem ratione vivere* » (Trier, I. Gen. 17, I).¹

Ich meine nun: aus meiner Übersetzung geht doch klar hervor, daß ich « bloßes Erkennen » und « reines Erkennen » und « Erkennen als solches » abwechselnd und sinngemäß ohne jede Zweideutigkeit

¹ Wenn man diesen Text und den obigen ähnlichen in Zusammenhang nimmt, könnte man auf die Vermutung kommen, daß überhaupt ein Schreibfehler des Kopisten vorliegt (wie oft in der Cueser Handschrift), und daß es lediglich heißen müßte: « Omne ens [habens esse aliquod] preter intellectum, extra intellectum, creatura est » etc. Aber ich lege keinen Wert darauf. Wohl aber dürfte zum Verständnis der Stelle die Fortsetzung des obigen (Genesis-) Textes interessant sein: « (. . . . nequaquam autem ratione vivere). *Verbi gratia, homo mortalis est ratione, que corporeum est aliquod, non autem ratione, qua animatus anima rationali; rursus, corpus est visibile ratione solius coloris, invisibilis prorsus ratione omnium aliorum, que in ipso sunt.* » Ebenso, sagt Eckehart in durchaus richtiger scholastischer Abstraktion, ist der menschliche Intellekt, in dem sich *existentia* und *essentia* (oder nach Cues, fol. 7¹ « an est, quid est et quale est ») unterscheiden läßt, geschaffen sub *ratione esse*, nicht sub *ratione intelligere*. Wäre in ihm *intelligere* schlechthin = *esse*, so wäre er ungeschaffen. Nun aber ist dieses *nicht* der Fall; also ist er geschaffen — geschaffen, wie der Körper sichtbar (und der Mensch sterblich) ist.

gleichbedeutend setze, und daß ich mit « reinem Erkennen » lediglich die Wiederholung « extra intellectum, preter intellectum » sinngemäß wiederzugeben suche. Es steht ja auch das « purum intelligere », « simpliciter intelligere » in der Vorlage ! Kurz vor dem « Exzerpt » Grabmanns, an das er seine Insinuation anknüpft, *steht doch klar*, was er « vermißt » und als unterdrückt denunziert : « Das Erkennen als solches ist unerschaffbar » (erschaffbar als solches ist das Sein), und ich verwies auf die folgende Alinea, wo ich synonym wiederhole : « Alles Sein außer dem reinen Erkennen ist Geschöpf und ist erschaffbar. » Das Exzerpt Grabmanns ist also doch wohl objektiv unkorrekt (ich nehme durchaus keine « Absicht » an), und seine daran geknüpfte Bemerkung eine Irreführung des Lesers, die für die Art seiner Kritik um so bezeichnender ist, als solche « Zitate » nicht allein stehen. Der Text gibt Anlaß, auf die Frage des « unerschaffenen Seelenfünkleins », des höchsten geistigen Erkennens im Menschen, näher einzugehen.

5. Das « ungeschaffene Seelenfünklein » bei M. Eckehart.

Der erwähnte Text ist von mir neben anderen zum Erweis der Eckehartischen Lehre von der Geschaffenheit des Seelenfünkleins verwertet. Grabmann möchte aus ihm die Unerschaffenheit und Unerschaffbarkeit beweisen, also die Vermengung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen. Das « Erkennen als solches », das « bloße Erkennen », das « reine Erkennen », ist ja laut dieser Stelle und der parallelen Avignontexte ungeschaffen und unerschaffbar ! Allein ich bleibe getrost bei meiner Erklärung, wonach diese und parallele Stellen (wozu u. a. die im Kontext von mir angeführte, vom « Leben als solchem » gehört) in der scholastischen Sprache Eckeharts *den kreatürlichen Charakter des menschlichen Erkennens beweisen*.

Zur Begründung. Es ist eine bekannte Eigenschaft der Scholastik und Eckeharts insbesondere, in scharfen, begrifflichen Abstraktionen zu reden. Gott allein, sagt er, ist actus purus ; in ihm ist Sein und Erkennen eins. Er *ist* und sein Sein ist schlechthin Erkennen : « Intelligest », könnte man diese absolute göttliche Identität in Nachbildung des Cusanischen « Possesit » nennen. In allem anderen kann man unterscheiden, sei es zwischen Materie und Form, sei es wenigstens, wie in der Seele, zwischen Sein und Wesenheit, Sein und Erkennen, und eben darum ist es nicht actus purus, nicht ungeschaffen, sondern geschaffen. Geschaffen aber ist es nicht sub ratione vivere oder intelligere, wie es an den angeführten Stellen heißt, sondern sub ratione

esse = nicht sofern es Leben, Geist, Erkennen (auch nicht sofern es unum oder bonum, justum etc. ist), sondern einfach, sofern es *ist*. Und daran erkennt man präzise das Geschaffene und Erschaffbare, daß es nicht schlechthin bloßes, reines Erkennen ist, sondern zusammengesetzt aus Sein und Erkennen. Wäre dies nicht, so wäre es ungeschaffen und unschaffbar — Gott. Nun aber *ist* es zusammengesetzt und nicht schlechthin Erkennen, nicht simpliciter et pure intelligere vel intellectus als solcher — also geschaffen. Und überall, wo man unterscheiden kann: hie esse, hie intelligere (vivere) — hie Sein, hie Wesenheit: da ist zwar umsomehr Gottähnlichkeit, je mehr etwas vom Erkennen hat (denn im geistigen Intellekt liegt die imago Dei, die Göttähnlichkeit, nach den Thomisten!) — aber da ist noch immer Zusammengesetztheit, Geschöpflichkeit, nicht actus purus. Wenn Gott die Seele schafft, so schafft er sie nequaquam ratione vivere vel intelligere, sondern ratione esse: terminus creationis esse est. — Was ist aber dann das Intelligere, der Intellekt und geistige Wille dieses zusammengesetzten Seele-seins? Darüber hat sich Eckehart an anderen Stellen ausgesprochen, «im Verein mit seinen (thomistischen) Mitprofessoren»: es ist *concreatum*, «mitgeschaffen». So in seiner Verteidigung in Köln (Arch. II, 632) und in seinen früheren Schriften (Strauch, Trostbüchlein 8, 10; Trierer Hds., 2. Gen. 61 II, bei mir im lat. Original zitiert S. 325). Und wenn man etwa zweifeln sollte, ob dieses *concreatum* etwa die Geschöpflichkeit antaste, so sagt er an weiterer Stelle kurz und bündig: *intellectus creatus est*: «*Visio Dei per essentiam impossibilis intellectui creato ex puris naturalibus*» (Trier, Ex. 94 I).

So hat er nach seiner öffentlichen Erklärung nicht nur persönlich gelehrt, sondern «im Verein mit seinen Mitprofessoren» und er hat damit, nach Denifle's Prädikat, «durch und durch thomistisch» gelehrt. «Hätte doch Eckehart immer so nüchtern gelehrt! Wäre (nämlich) in der Seele der Verstand identisch mit ihrem Wesen, so wäre sie reiner Akt, mithin Gott selber und ungeschaffen, s. Thomas I 54, 3).» So Denifle (Hist. pol. Blätter 75, 920). Also auch nach Denifle ist der Intellekt schlechthin, der bloße Intellekt, der Intellekt als solcher, der nichts anderes als Erkennen ist und hat, das reine Erkennen, ungeschaffen und unschaffbar, nämlich = actus purus = Gott; und umgekehrt, alles, was nicht «Intellekt» schlechthin und einfach, was, wie der menschliche Intellekt, zusammengesetzt ist aus Sein und Erkennen, ist nicht actus purus, nicht ungeschaffen und nicht unschaffbar.

« Hinc est, quod intellectus, quanto est nobilior, tanto intellectum et intellectus magis sunt unum. Propter quod in *primo* intellectu, qui *se toto intellectus* est, *non habens esse praeter intelligere*, non solum verbum a patre exiens est *in patre* » — Jo. 140 : « Ego in patre » —, sed *unum* cum patre : supra Jo. 10^o : « Ego et pater unum sumus » (Cues, Joh. 129). Wir haben eine Menge von Eckehartsätzen, in denen es ausdrücklich heißt, daß die *Seele* geschaffen ist (Pf. 27, 34, 234, 35 ; 305, 28 ; Strauch, Parad. 129, 22), daß das *Seelenfünklein* geschaffen ist (Pf. 113, 34 ; Strauch, Parad. 109, 7 ; Trostbüchlein 8, 10 ; Exod. Trier 94 I ; 2. Gen. Trier 61 II), daß das Seelenfünklein nur der Funktion nach, nicht dem Sein nach höher ist als die niederen Seelenkräfte, schon wegen der vielfach von Eckehart nach Thomas gelehrt *Einheit* der Seele : bei Jostes 46, 3 ; Sievers 399, 37 ; Strauch, Parad. 77, 22 ; Trostbüchlein 8, 3 ff. : Cues, Joh. 129^v : es ist die Funktion der « Geistseele, nicht der Leibseele, qua forma corporis », die den Menschen umsomehr mit Gott *eint*, je mehr es ein Gott-Denken und -Lieben ist, so daß, « nach Augustinus (De immort. an.) ex *adhaesione* rationis superioris, supremi scilicet et intimi animae, sortitur et accipit anima humana suam immortalitatem » (Cues, Joh. 130). Ich werde nächstens an anderer Stelle eine Menge von weiteren, bisher nicht herangezogenen Texten aus den lateinischen Handschriften veröffentlichen, in denen ausdrücklich die Geschaffenheit des menschlichen Intellekts (der *ratio superior*, des Seelenfünkleins) gelehrt wird. Die von den Skotisten und neuerdings von Grabmann in Eckeharts Worte hineingelegte Anschauung von einem ungeschaffenen, höchsten Teil der Seele lehnt Eckehart ausdrücklich als einen « Unsinn » ab ; in seiner Entrüstung redet er gar von der « Geistesbeschränktheit oder auch Bosheit » seiner Gegner (Rechtf. bei Daniels 34, 24, bei Karrer-Piesch 101), und er *bestreitet mit allem Nachdruck*, « solches jemals gelehrt oder *auch nur gedacht* zu haben » (Arch. II 632) : « So wäre ja die Seele zusammengestückelt aus einem Geschaffenen und einem Ungeschaffenen » — und das Gegenteil habe ich gelehrt und geschrieben (l. c.). Vgl. auch Karrer-Piesch, Rechtf. 104, 8 und besonders 149, 6.

Es ist bemerkenswert, daß nur Skotisten aus den Worten Eckeharts über das intelligere increabile die Ungeschaffenheit des menschlichen Geistes herausgelesen haben. So nach Grabmanns Funden der Franziskaner Gonsalvus *vor* dem Kölner Prozeß (über dessen « verfängliches » Exzerpt ich schon jetzt einiges sagen könnte, aber einstweilen abwarte bis zum Erscheinen des vollen Textes) ; so die Kölner Kommissäre,

im Gegensatz zum päpstlichen Visitator Nikolaus von Straßburg. Hingegen hat *das päpstliche Gericht* den Vorwurf in den geschriebenen Texten Ekeharts, um die es sich hier handelt, *nicht berechtigt* gefunden, *trotz der Anklage Gonsalvus'* gegen geschriebene Texte. Es hat von der Ungeschaffenheit des Seelenfünkleins lediglich gesagt, daß es Ekehart « vorgeworfen wurde » (Arch. II 639), nämlich von Gegnern, die ihn nicht verstanden, auf Grund von nachgeschriebenen Predigten. Auch der « große Kardinal » Nikolaus von Cues, der die von Grabmann inkriminierten Stellen studierte, erklärt formell, daß er Ekehart dagegen in Schutz nehmen müsse, daß er an irgend einer Stelle Gott und die Kreatur vermenge (l. c.).

Mit dem Hinweis Grabmanns auf die neue *Jugendschrift* des großen Mystikers hat es überhaupt eine eigene Bewandnis. Man weiß ja, wie sehr gerade die großen Geister in ihren Anschauungen sich entwickelten und wandelten. Von Augustin abgesehen, hat man selbst bei einer so ausgeglichenen Natur wie Thomas gelernt, zwischen Jugendschriften und reifen zu unterscheiden. Und was die betreffende Jugendarbeit Ekeharts angeht, so glaubt Grabmann selbst darauf hinweisen zu müssen, daß die darin vertretene Seinslehre eine andere sei als die spätere; dabei heben aber die früheren wie die späteren Texte die absolute Andersheit des Göttlichen und Kreatürlichen hervor. Der angeblich *unthomistische Intellektualismus* des jungen Ekehart, wofür der Beweis noch zu liefern ist, mündet jedenfalls in einen gemäßigten Intellektualismus des reifen, wie aus vielen Stellen zu sehen. Da ist ihm, wie dem hl. Thomas, der Intellekt die ratio der Ebenbildlichkeit Gottes (l. c.), und die Seligkeit besteht demgemäß « in cognitione et intellectu substantialiter » (Cues, Joh. 129^v I), « quia amorem semper praecedat notitia » (l. c. 127), aber das Erkennen ist wesentlich von der Liebe begleitet, es ist « cum amore notitia, secundum Augustinum, nec posset esse sine amore » (l. c. 118^v I), woraus über die göttliche Einigung folgt: « Quod actu cogitas et meditaris, cognoscis et intelligis, cum ipso unum es, in ipsius imaginem eandem transformaris facie ad faciem, eius amore inspirans et inspiraris » (l. c. 118^v II). Und die Ekehartischen Stellen über die *Liebe* Gottes suchen ihresgleichen im Schrifttum der Schule, wofür ich auf mein Textbuch verweisen darf. Ich habe vor kurzem unter anderem eine *bisher nicht bekannte* Ekehartpredigt gefunden, die über den Gegenstand handelt im Anschluß an das Wort des Herrn: « Das ist das ewige Leben » etc., worin nach Anführung « der griechischen Meister und unserer Heiligen, der

größten, denen ich allerbest glaube », der entscheidende Beweisgrund eingeleitet wird mit dem Wort: « Nun kommt der Meister, dem ich glaube vor allen Meistern, dessen Person eine ist in der Gottheit (und spricht): ‚Das ist das ewige Leben, daß sie erkennen dich‘ » Und der Schluß: « Das ist wohl wahr, daß die Minne nützlicher ist in diesem Leben; denn sie verdient den Lohn; aber Vernunft in dem ewigen Leben empfängt den Lohn. » —

Grabmann hält meine theologische Bewertung der Eckehart'schen *Verurteilungsbulle* — daß es sich nämlich nicht um eine feierliche Kundgebung des unfehlbaren Lehramtes handle — für nicht hinreichend bewiesen. Die Antwort, die ich hierauf unter Beratung durch theologische Fachleute fertiggestellt habe, verlege ich auf Wunsch der Redaktion des « Divus Thomas » auf eine andere Gelegenheit. Das Problem ist übrigens in erster Linie ein historisch textkritisches — indem ich zu beweisen glaube, daß nicht alle in der Bulle verurteilten Sätze wirklich Eckehartische sind.

6. Zusammenfassung.

Grabmann hat seine Eckehartkritik *vor* dem Studium der lateinischen Handschriften des Meisters geschrieben. Wäre das Studium vorangegangen, so hätte sich wohl der Angriff erübrigt. Ich kann ihn nur bitten, nun das Versäumte nachzuholen (und das gleiche gilt allen, die je über Eckehart etwas Wissenschaftliches schreiben möchten). Ich darf ruhig sagen, daß ich bisher der einzige bin, der das gesamte Quellenmaterial, soweit es erreichbar ist, studiert hat. Wie dessen Studium mich selbst und vor mir Denifle von einem Kritiker zum Verteidiger Eckeharts gemacht und auf die Seite des großen Kardinals Cusanus und des seligen Heinrich Seuse hat treten lassen, so habe ich das Vertrauen, daß es auch Grabmann ergehen werde, nachdem er sich nun die Abzüge der Cueser Handschrift hat kommen lassen. Vielleicht darf ich ihn bitten, nach dem Studium derselben gelegentlich auf die Eckehartfrage zurückzukommen und dann die folgenden Fragen in aller Offenheit und mit dem wissenschaftlichen Ernst zu beantworten, den wir sonst bei seinem Arbeiten gewohnt sind:

1. Ob und inwiefern er die mir insinuierten Ungenauigkeiten (Randglossen des Cusanus, unrichtige, irreführende Wiedergabe von Texten) in irgend einem entscheidenden Punkte aufrecht halten könne?

2. Ob und inwiefern er seine Interpretation von der Ungeschaffenheit des Seelenfünkleins (Intellekts) bei Eckehart einer Revision zu unterziehen geneigt sei?

3. Ob und inwiefern er etwas Entscheidendes gegen die von mir nachgewiesenen Unstimmigkeiten in der Widergabe der Texte durch die Inquisition (gleichgültig ob Kölner oder Avignoner) geltend machen könne?

Ich bin überzeugt, daß dabei nicht das Bestreben, mich widerlegen zu wollen, maßgebend sein werde, nicht einmal das Bestreben, die Bulle zu « retten », sondern allein das sachliche Studium pro veritate, wie wir es sonst bei Grabmann gewohnt sind.

ERWIDERUNG

Ich habe in meinem Artikel « Neue Eckehartforschungen im Lichte neuer Eckehartfunde » nur an der Stelle, an welcher ich Karrers Angriffe auf Denifle zurückwies, ganz gegen meine sonstige Art einen etwas schärferen Ton angeschlagen und mich dabei mit Hinweis auf meine persönlichen Beziehungen zu diesem großen Forscher, dem ich viel zu verdanken habe, entschuldigt. Der Leser, der meinen Artikel nochmals durchliest und damit den Ton in Karrers Erwiderung vergleicht, wird gerne zugestehen, daß mein Verfehlen damit reichlich aufgewogen ist und wird es mir auch nachfühlen, daß ich am liebsten überhaupt gar nicht antworten möchte. Es lag mir ferne, an der Echtheit des Briefes, in welchem ein Anonymus über spätere Äußerungen Denifles in der Eckehartfrage berichtet, irgendwie zu zweifeln; ich habe nur Tatsächliches, mit dem schlichten Satze, daß mir gegenüber Denifle davon nichts gesagt habe, mitteilen wollen. Es war nicht notwendig, daß Karrer mir ein Faksimile dieses Briefes zugesendet hat. Die Art und Weise, in der nun Karrer mit dem « bekehrten » Denifle operiert, scheint mir doch den realen Verhältnissen nicht zu entsprechen. Es lassen sich aus solchen mündlichen Äußerungen, die von einem Dritten nach der Erinnerung wiedergegeben sind, keine sicheren Schlüsse auf deren Tragweite und Sinn machen. Daß die Eckehartarbeiten von P. Théry von mir eine viel zustimmendere Beurteilung gefunden haben, hat seinen Grund darin, daß Théry allenthalben die strengen Wege der nüchtern und sorgsam abwägenden wissenschaftlichen Methode geht, während bei Karrer sich eine Mischung von glänzender, mehr essayistischer und popularisierender Darstellung mit wertvollen wissenschaftlichen Ausführungen zeigt und in ihm ein hochbegabter Schriftsteller mit dem Wissenschaftler ringt, wobei nicht immer der letztere Sieger bleiben dürfte. Die literarische Form der Florilegien, wenn auch eine noch so gute Auswahl getroffen wird, der vom Text losgelösten Anmerkungen, der Anhänge, sowie die

Anführung der lateinischen Eckeharttexte nicht im Original, sondern in Übersetzung, erschwert ungemein die wissenschaftliche Benützung der Schriften Karrers. P. Théry, der in der *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 16 (1927), 239, soeben die Eckehartschriften Karrers bespricht und als eine « Etude sérieuse » als « un travail de grande érudition » rühmt, kann sich auch mit der literarischen Form von Karrers Eckehartbuch nicht recht befreunden: « Ces sortes de florilèges me paraissent dangereux et risquent, semble-t-il, d'induire en erreur. Ces extraits sont nécessairement isolés de leur contexte; dans ce cas, nous n'avons qu'une juxtaposition de formules; ou bien, on les groupe de telle façon que le groupement lui-même fasse contexte; dans ce second cas, on n'est plus sûr de reproduire la véritable doctrine de l'auteur. Qu'on regarde ces florilèges comme des répertoires, rien de plus juste; mais qu'on leur accorde une valeur de reconstitution doctrinale authentique, c'est là qu'est le danger; et ce danger est loin d'être une chimère quand il s'agit d'Eckehart. » Übrigens kann sich Théry der Grundauffassung Karrers nicht anschließen: « Je ne peux cependant pas me rallier à son point de vue. » Jedenfalls wird P. Théry, der vor Karrer den Vorzug viel größerer Vertrautheit mit der gedruckten und ungedruckten Scholastik des XIII. und XIV. Jahrhunderts besitzt, in seinem Werke über Meister Eckehart, an dessen Vollendung er arbeitet, sich eingehend mit Karrers Eckehartinterpretation und Eckehartrechtfertigung auseinandersetzen.

Ich möchte an Karrers Eckehartarbeiten zweierlei unterscheiden. Das erste ist die Vertrautheit mit den Schriften des Meisters Eckehart und ein hohes Maß von psychologischer Einfühlung in dessen Seelenleben, deren Wirkung durch eine große sprachliche Gestaltungskraft verstärkt wird. Erfreulich und besonders aner kennenswert ist die sehr reichhaltige Benützung der ungedruckten Eckehartschriften in den Handschriften von Trier und Cues. Ich möchte letzteren Gesichtspunkt besonders rühmend hervorheben, und ich sehe auch erwartungsvoll der Herausgabe und Auswertung dieser ungedruckten Materialien durch Karrer entgegen. Das zweite ist die Einfügung Eckeharts in die geistigen Zusammenhänge der damaligen Scholastik und die Interpretation der Lehren Eckeharts vom scholastischen Standpunkte aus. In dieser Hinsicht stehe ich den Arbeiten Karrers trotz der Fülle von Zitaten aus Patristik, Scholastik und aus der Mystik der verschiedenen Jahrhunderte nach wie vor mit vieler Reserve gegenüber. Wenn ich den Apparat in Denifles Abhandlungen und Texteditionen mit den Anmerkungen Karrers vergleiche, so kann ich mich des Eindruckes nicht erwehren, daß ich dort Erforschtes und hier Gesammeltes vor mir habe. Wenn man lange auf diesem Gebiete gearbeitet hat, bekommt man ein gewisses Empfinden dafür, was organisch gewachsenes und ausgereiftes Forschungsgut und was rascher erworbener und literarisch gut verwerteter Besitz ist. Es ist so verständlich, daß gerade die Forscher auf dem Gebiete der Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters dem scholastischen Teile und den daraus gezogenen Schlußfolgerungen in den Eckehartarbeiten Karrers ihre ernstesten Bedenken entgegenbringen. Ich weiß mich einig mit den hervorragendsten und maßgebendsten

Vertretern dieser Forschungsgebiete. Für die Einreihung Eckeharts gerade in die geistigen Strömungen der Scholastik des endigenden XIII. und beginnenden XIV. Jahrhunderts ist mit der Fülle von Anmerkungen, die Karrer bringt, wenig geleistet. Ich verlange und erwarte dies auch nicht von Karrer. Es ist dies ja auch nur *eine* Seite der Eckehartforschung. Dazu ist er erst zu kurze Zeit auf diesem Gebiete tätig, zudem läßt ihm seine rastlose, überaus fruchtbare und wirkungsvolle literarische Tätigkeit in allen Jahrhunderten der katholischen Frömmigkeit und Mystik nicht die Ruhe und Zeit, das hier in Betracht kommende Quellenmaterial, das zudem größtenteils ungedruckt ist, auch nur einigermaßen hinreichend kennen zu lernen. Man wird es mir nach einer mehr als 25-jährigen Forschungstätigkeit, die ausschließlich der strengen nüchternen Wissenschaft gewidmet ist, nicht als eine Überhebung anrechnen, wenn ich in dieser Hinsicht die Dinge doch vielfach anders sehe als O. Karrer. Ich habe über die verschiedensten Gebiete der Theologie und Philosophie, besonders der Erkenntnislehre und Metaphysik des hl. Thomas von Aquin Bücher und Abhandlungen geschrieben, habe eine Fülle von Untersuchungen über die ältesten, größtenteils mit Eckehart zeitgenössischen Schüler des Aquinaten veröffentlicht, habe scholastische Werke der deutschen Mystiker Johannes von Sterngassen und Nikolaus von Straßburg entdeckt; ich habe in das Geistesleben Alberts des Großen und seiner Schüler mich versenkt; ich habe mich mit der Franziskanerschule und dem scholastischen Augustinismus befaßt; ich habe in den letzten Jahren mich vor allem mit der Philosophie der Artistenfakultät, besonders dem Pariser lateinischen Averroismus beschäftigt, große Werke von Siger von Brabant aufgefunden und in letzter Zeit eine Menge neuen Materials zur Geschichte dieser mächtigen Bewegung gesammelt. Ich möchte mir nach dieser langen mühsamen Forschungsarbeit doch auch gestatten, in der Frage über die Einreihung Eckehartischer Texte in das scholastische Denken damaliger Zeit mitzureden und Eckehartische Sätze und Lehren vom scholastischen Standpunkte zu beurteilen. Vor allem möchte ich auf Grund meiner bisherigen Forschungen es mir zutrauen, das Verhältnis des Meister Eckehart zur thomistischen Metaphysik einigermaßen beurteilen zu können. Nun, Karrer hat ja in seiner Erwiderung in bezug auf den Thomismus Eckeharts Abschwächungen und Konzessionen gemacht, die ich doch als eine gewisse Wirkung meines Artikels buchen kann.

Nicht einverstanden kann ich mich erklären mit der Art und Weise, wie Karrer sich mit den von mir entdeckten neuen Eckehartquästionen, deren wichtigsten Inhalt ich in meinem Artikel mitteilte, abgefunden hat. Er geht auf das Inhaltliche nicht ein und begnügt sich damit, dieselbe als Jugendschrift des großen Mystikers zu behandeln. Nun, Meister Eckehart war, als er die im Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon erhaltenen Quästionen schrieb, ungefähr 42 Jahre alt, ein Alter, in welchem man keine Jugendschriften mehr schreibt. Er war zuvor schon Prior von Erfurt und Vicarius von Thüringen und ist unmittelbar nach der Entstehung dieser Pariser Quästionen zum Provinzial der neuerrichteten Ordensprovinz Saxonía gewählt worden. Von einer unreifen Jugendarbeit Eckeharts kann

bei dieser Sachlage wahrlich nicht geredet werden. Die Gegenschrift des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona gegen Eckehart wird von Karrer, noch ehe er den Text gesehen hat, als ein « verfängliches » Exzerpt abgetan, weil sie eben gegen seine Deutung von Eckeharts Lehre vom Seelenfünklein zeugt. Nun, ich bringe in der der Edition dieser neuen Texte vorangehenden Untersuchung eine eingehende ideengeschichtliche Analyse sowohl der Quästionen Eckeharts wie auch der Gegenschrift des Gonsalvus de Vallebona im Zusammenhang mit der damaligen gedruckten und ungedruckten Scholastik. Ich werde dabei nur an einer einzigen Stelle mich mit Karrer auseinandersetzen müssen, wobei ich jede Polemik vermeide, nämlich in der Frage von der Geschöpflichkeit des Seelenfünkleins. Ich werde hiebei auch meine von Karrer abweichende Deutung des Textes auf fol. 150^v und 151^r der Cueser Handschrift begründen und brauche deshalb hier auf diesen Punkt nicht weiter einzugehen. Es hat übrigens soeben auch Ph. Strauch in seiner recht günstigen und anerkennenden Besprechung von Karrers Eckehartbuch sich mit Karrers Deutung der Eckehartischen Lehre vom Seelenfünklein nicht einverstanden erklärt (*Zeitschrift für deutsche Philologie* 52, 1927, 179). Das letzte Wort ist hier, wie in so vielen anderen Fragen der Eckehartforschung nicht gesprochen. Vor allem wird Karrer gut daran tun, in der Beurteilung von für seine Eckehartinterpretation schwierigen Texten nicht allzu häufig das *deus ex machina* der Verderbtheit von Texten zu Hilfe zu rufen. In Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift, S. 149, bemerkt Karrer von der Stelle Pfeiffer 193, 15 ff., wo Eckehart unzweideutig die Ungeschaffenheit des Seelenfünkleins ausspricht: « offensichtlich verderbter Text, wie ich im Eckehartbuch 323 gezeigt habe. » Im Eckehartbuch 323 steht: « Daß die beanstandete Stelle tatsächlich verderbt ist, läßt sich mit hinreichender Wahrscheinlichkeit dartun (um nicht mehr zu sagen). » Den eigentlichen philologischen Beweis bleibt Karrer uns hier schuldig.

Um wieder auf die Pariser Quästionen Meister Eckeharts, namentlich auf diejenigen aus dem Jahre 1302, und auf die Quästio des Franziskaners Gonsalvus de Vallebona zurückzukommen, so ist durch deren Auffindung die Frage der Einwirkung des Pariser Aufenthaltes auf die geistige Entwicklung Meister Eckeharts ernstlich zur Diskussion gestellt. Es hat auf dieses Problem schon Théry, ehe diese neuen Materialien bekannt waren, auf Grund der von Denifle edierten lateinischen Eckehartquästionen mit sehr guten Bemerkungen hingewiesen. In dieser Frage haben nun gerade die Forscher, welche in jahrelangen, auf ausgedehnten handschriftlichen Studien beruhenden ideengeschichtlichen und literarhistorischen Untersuchungen die Strömungen und Richtungen dieses Pariser Milieus, die überaus komplizierte geistige Struktur dieser scholastischen Übergangsperiode kennen gelernt haben, in erster Linie das Recht und die Aufgabe mitzureden. Wir dürfen nicht vergessen, daß es für die Beurteilung des Verhältnisses Eckeharts zu Thomas von Aquin nicht gleichgültig ist, wenn der Dominikaner Eckehart als Magister der Theologie an der Pariser Universität als Mitglied des Dominikanerklosters St-Jacques, in welchem damals eifrige Verteidiger der thomistischen Lehre, ich nenne bloß Herveus

Natalis, wirkten, in streng scholastischen Quästionen philosophische Anschauungen vertritt, an deren weitgehendster Verschiedenheit von Grundlehren der thomistischen Erkenntnislehre und Metaphysik nicht gezweifelt werden kann. Ich hatte das gute Recht, auf Grund dieser neuen Texte gegen die von Karrer namentlich auch gegenüber Denifle so sehr betonte thomistische Richtung Eckeharts meine Bedenken geltend zu machen. Karrer hat nun in seiner Erwiderung etwas Wasser in den Wein seines Eckehartthomismus gegossen. Es ist weiterhin keineswegs so ausgeschlossen, wie Karrer meint, daß Eckehart sich dem Einflusse des in Paris mächtigen lateinischen Averroismus Sigers von Brabant nicht entzogen hat. Die neuen Texte dürften in mancher Hinsicht die meines Erachtens recht guten Bemerkungen Thérys stützen. Wenn ein anderer deutscher Mystiker, Johannes von Sterngassen, der auch Magister der Theologie an der Pariser Universität gewesen ist, gerade in der Hauptlehre des lateinischen Averroismus, in der Lehre von der Einheit des Intellekts, ein so merkwürdiges Entgegenkommen gezeigt hat, dann ist es nicht a priori unmöglich, daß auch Eckehart von diesen Einwirkungen des Pariser Milieus nicht frei geblieben ist. Die Untersuchung wird hier freilich sehr sorgfältig und vorsichtig sein müssen. Nun, Karrer sieht auch hier eine Deckung seines Rückzuges vor, wenn er in seiner Erwiderung schreibt: « Übrigens würde ein «fundamentaler» Gedanke meines Werkes nur angetastet, wenn Eckehart von einer unkatholischen, verurteilten Lehre nur vorübergehend einmal angesteckt gewesen wäre, sondern sie auch in reifen Jahren unverändert fortgelehrt hätte. » Es wird in diese Frage jedenfalls das Eckehartwerk von P. Théry viel Licht bringen. Ich habe in meiner im Druck befindlichen Akademieabhandlung mir lediglich die Aufgabe gestellt, die Pariser Eckehartquästionen Meister Eckeharts und die gegen diesen gerichtete Quästio des Franziskaners Gonsalvus de Vallebona aus meiner Kenntnis der scholastischen Strömungen und Richtungen damaliger Zeit heraus ideengeschichtlich zu untersuchen und zu beleuchten. Diese meine Untersuchungen bringen rein tatsächliche Feststellungen und haben keine polemische Absicht, auch nicht gegenüber Karrer, mit dessen mehr ins Große und Ganze gehenden Arbeiten die Spezialforschung auf dem Gebiete der Scholastik des beginnenden XIV. Jahrhunderts wenig Berührung hat. Es ist schließlich dem Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis auch mehr durch positiv schaffende Arbeit als durch polemische Auseinandersetzungen, bei welchen man leicht aneinander vorbeiredet, gedient.¹

M. Grabmann.

¹ Hiemit möchten wir diese Kontroverse im Divus Thomas abschließen.

Die Redaktion.