

# Germanischer Subjektivismus und deutsche Mystik.

Von Dr. Herma Piesch, Wien.

---

Auf wenigen Gebieten hat die Geisteswissenschaft der letzten Jahrzehnte soviel Neues, die vordem herrschenden Ansichten von Grund aus Umstürzendes gebracht, wie in der Auffassung und Bewertung der Kultur des Mittelalters. Während die Romantik des beginnenden 19. Jahrhunderts dieser „Umwertung der Werte“ wohl vorgearbeitet hatte, ohne jedoch dem Traum- und Sehnsuchtsbild, das die Phantasie sich damals vom Mittelalter und insbesondere von der deutschen Vergangenheit schuf, auch schon die feste Unterlage gesicherter wissenschaftlicher Forschungsergebnisse bieten zu können, ist inzwischen durch unermüdliches, mühsam-schrittweises Bloßlegen und Erschließen der Quellen — historischer, philologischer, philosophischer, theologischer, kunsthistorischer und sonstiger Art — die Kultur der deutschen Frühe und des Mittelalters überhaupt aus dem Staub unserer Bibliotheken in immer deutlicheren Umrissen vor uns aufgestanden als ein Geistesbau von ehrfurchtgebietender Größe und Bedeutsamkeit. Sie, die einst so verachtete vermeintliche Nachtperiode der abendländischen Geistesgeschichte ließ sich jetzt nicht mehr bloß in romantischem Ueberschwang, nein, im Lichte wissenschaftlicher Einsicht erahnen als die hervorragendste, nie wieder erreichte Hochblüte germanischer Wesensentfaltung, als welche sie nun allgemeinste Bewunderung fand.<sup>1)</sup>

Aber auch damit scheint die Umwälzung in ihrer Beurteilung noch nicht zum Stillstand gekommen. Diesen Eindruck gewinnt man insbesondere aus einer Reihe gehaltvoller Arbeiten, die im Laufe der letzten Jahre aus dem Kreise des „Vereins zur Pflege der Liturgiewissenschaft“ hervorgegangen sind. Ildofons Herwegens kleine aber inhaltsreiche Schrift *Kirche und Seele*,<sup>2)</sup> Anton L. Mayers Dar-

---

<sup>1)</sup> Vgl. Landsberg P. S., *Die Welt des Mittelalters und wir*. Bonn 1923.

<sup>2)</sup> Herwegens, I., *Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter*. (Aschendorffs zeitgemäße Schriften Nr. 9), Münster i. W. 1926.

legungen über altchristliche Liturgie und Germanentum<sup>1)</sup> einerseits und über Liturgie und den Geist der Gotik<sup>2)</sup> andererseits sind da vor allem zu nennen. Die neuen Ansichten, zu welchen die genannten Autoren zumeist auf Grund liturgiegeschichtlicher, kunst- und literaturgeschichtlicher Beobachtungen hier gelangen, lassen sich im wesentlichen dahin charakterisieren, daß für sie die Kultur des Mittelalters durch eine bemerkenswerte Zäsur in zwei geistesgeschichtlich deutlich voneinander zu unterscheidende Hälften geteilt erscheint, deren spätere zwar in der früheren längst vorbereitet war, aber erst um die Mitte des 12. Jahrhunderts etwa zu spezifischer Aeußerung sich durchrang.<sup>3)</sup> Gemeinsam sei diesen beiden mittelalterlichen Kulturwellen, daß sie — im Gegensatz zur vorangegangenen altchristlichen Periode — vorwiegend von Germanen getragen waren, deren junges Volkstum sich nun auf allen Linien mit den aus der Antike übernommenen Lebensformen auseinanderzusetzen hatte. Durchaus verschieden aber ist nach Herwegen und noch mehr nach Mayer die Art und Weise dieser Auseinandersetzung im frühen „romanischen“ und dann im späteren „gotischen“ Mittelalter zu beurteilen. In der romanischen Kultur erscheine der wesentlich „subjektivistisch, individualistisch, ethizistisch“<sup>4)</sup> gerichtete Geist des Germanentums, sein Drang zu „Formlosigkeit und Innerlichkeit“ seine „starke gefühlbetonte Leidenschaftlichkeit und Ruhelosigkeit“, sein „im tiefsten Ursprung unbändiger Wille zu selbständigem Ausdruck“ noch überall gebunden und gebändigt durch die Normen und Formen des klassischen „ordo“ — wobei gerade „im erreichbarsten Ausgleich der beiden gegeneinanderstehenden Weltanschauungen und Kulturgestaltungen die vollkommenste Vollendung der Romanik beruhe — ohne die tragische Spannung zu verbergen“.<sup>5)</sup> In der Gotik dagegen werde der Gegensatz von Gesetzmäßigkeit und Freiheit, von gottgewolltem Ordo und individualistischem Eigenmachtgefühl zum offenen Konflikt.<sup>6)</sup> Hier durchbreche der „faustische Drang“, der germanische Hang zum Subjektivismus und Individualismus bereits

<sup>1)</sup> Mayer, A. L., *Altchristliche Liturgie und Germanentum*. (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft Bd. V), Münster i. W. 1925. S. 80—96.

<sup>2)</sup> Derselbe, *Die Liturgie und der Geist der Gotik*. (Ebenda Bd. VI), 1926. S. 68—97.

<sup>3)</sup> Vgl. Mayer l. c. S. 69. Herwegen setzt den Beginn dieses Umbildungsprozesses in die karolingische Zeit, die Verselbständigung des subjektiven Elements in die Mitte des 13. Jahrhunderts l. c. S. 16.

<sup>4)</sup> Mayer, l. c. Bd. VI, S. 70.

<sup>5)</sup> Mayer l. c. Bd. V, S. 81/82.

<sup>6)</sup> Mayer, l. c. Bd. VI, S. 70.

überall — in Kunst und Wissenschaft, in Staat und Kirche — die bisher anerkannte und aus der antiken Formenwelt übernommene Norm. Hier siege das subjektive Element über das objektive, das individualistische über das gemeinschaftsmäßige, — das Ethos über den Logos<sup>1)</sup> — nicht zuletzt im Religiösen, wo die Eigenart der bisher gebändigten, nun aber entfesselten germanischen Seele sich insbesondere in einer bedeutsam veränderten Einstellung zum kirchlichen Mysterium geltend mache, d. i. zur „kultischen Feier der Kirche als Gemeinschaft, insofern sie (im eucharistischen Opfer) Gegenwärtigsetzung des Heilswerkes (Christi) oder damit wesentlich verbunden ist“.<sup>2)</sup> Während nämlich die Teilnahme an der so verstandenen Kultgemeinschaft der Kirche für die altchristliche, aber auch noch für die frühe mittelalterliche Kultur von zentraler Bedeutung war, so daß sich damals auch die persönliche Heiligung des Lebens als selbstverständliche Konsequenz von hier aus ergab, erscheine dagegen die „gotische“ Frömmigkeit nicht mehr wesentlich an diesem objektiv-realen Heilsgeschehen orientiert, in dem sich die sakramentale Vereinigung des göttlichen und menschlichen Elements der Kirche verwirklicht. Vielmehr trete, parallel mit dem zunehmenden Ueberwiegen des germanischen Elements im späteren Mittelalter immer mehr zurück, was dem Mysteriencharakter des kirchlichen Lebens angehört<sup>3)</sup>: Der Mittelpunkt der Religiosität und des menschlichen Vollkommenheitsstrebens werde in eindeutig subjektivistischer, von der „unfaßbaren Welt der Gnade“ abführender Weise ins Innere der Einzelseele verlegt.<sup>4)</sup> Die Frömmigkeit, vorwiegend individuelle, betrachtende Andacht und persönliche sittliche Betätigung geworden, wende sich folgerichtig mehr und mehr dem Menschen, und insbesondere dem leidenden Menschen Christus zu, sein Vorbild in einseitiger Sentimentalität nachahmend,<sup>5)</sup> während der Sinn kultisch vermittelter Wesensgemeinschaft mit dem triumphierenden Christus — die „majestas Domini“ — ihrem Gesichtskreis entswinde.<sup>6)</sup> An Stelle der früheren, vom Heiligtum ausgehenden Verklärung des gesamten Daseins trete demgemäß in der

<sup>1)</sup> Mayer, l. c. Bd. V, S. 86.

<sup>2)</sup> Herwegen, I., *Kirche und Seele. Eine Entgegnung* (auf Adam K.: *Kirche und Seele Randbemerkungen zur gleichnamigen Schrift von I. Herwegen*). Theologische Quartalschrift Bd. 106. Tübingen 1925, S. 240. Vgl. S. 231 ebenda.

<sup>3)</sup> Herwegen, I., *Kirche und Seele*. S. 16.

<sup>4)</sup> Ebenda S. 19.

<sup>5)</sup> Herwegen. l. c. S. 22; Mayer, l. c. Bd. VI, S. 91.

<sup>6)</sup> Herwegen, l. c. S. 22.

Gotik eine deutliche Scheidung in zwei einander wesensfremde Lebenssphären: eine „profan“-natürliche und eine „übernatürliche“. <sup>1)</sup> Insbesondere aber entspreche dieser gesteigerten Tendenz zu subjektivistischer Isolierung <sup>2)</sup> auf religiösem Gebiet jene leidenschaftliche Hinwendung vom Objektiv-Sakralen zum Ethisch-Psychologischen, die in der Mystik ihre höchste Blüte entfalte. — Mystik, das ist nach Mayer „die Flucht des Einsamen zum Einsamen, die Verpersönlichung des Gotterlebens, das Einswerden der Einzelseele mit dem Gott, den sie sucht, ihr Ziel die Isolierung des inneren Lebens. Das Prinzip der individualistischen Seelen- und Gebetshaltung ist in der Mystik zu glänzendem Siege gelangt“, <sup>3)</sup> — ist sie doch nichts anderes als „asozialer, egozentrischer Individualismus“ <sup>4)</sup> im Religiösen, als „Subjektivierung der objektiven Offenbarung“ <sup>5)</sup> — kurz: Mystik und objektiv orientierte gemeinschaftsbezogene Frömmigkeit stehen — nach Mayer — in ausgesprochenem Gegensatz zueinander und Herwegens neueste wiederholte Berufung auf Georg Mehlis <sup>6)</sup> — der einen ähnlichen Standpunkt vertritt <sup>7)</sup> — läßt deutlich eine analoge Auffassung seinerseits durchblicken.

Es braucht nicht gesagt zu werden, daß die hiermit angedeuteten Ansatzpunkte zu einer neuerlichen Wendung in der Beurteilung der Kultur des Mittelalters eingehendste Beachtung verdienen. Kein Zweifel, — die stärkere Betonung des Seelischen in der mittelalterlichen Religiosität gegenüber der Väterzeit, die derlei weniger aufzuweisen hat, ist richtig beobachtet, desgleichen die Steigerung des „dynamischen“ Moments in der gotischen gegenüber der romanischen Periode. Auch ist nicht zu leugnen, daß seit dem Eintritt der Germanen in die Kirche eine gewisse Verschiebung der religiösen Aufmerksamkeit vom kultischen zum inner-menschlich, ethisch-religiösen Heilsgeschehen hin bemerkbar wird, der allerdings nicht zuletzt dadurch Vorschub geleistet war, daß eben diese Neubekehrten die Sprache, in der die

<sup>1)</sup> Herwegens, l. c. S. 23.

<sup>2)</sup> Herwegens, l. c. S. 19.

<sup>3)</sup> Mayer, l. c. Bd. VI, S. 85.

<sup>4)</sup> Ebenda.

<sup>5)</sup> Martin, A. v., *Romantischer Katholizismus und katholische Romantik* (Hochland XXIII, S. 330), zitiert bei Mayer, l. c., S. 86.

<sup>6)</sup> Bückeler, M., *Der hl. Hildegard v. Bingen: Wisse die Wege, Scivias, nach d. Urtext d. Wiesbadener Hildegardiskodex übertragen und bearbeitet. Mit einem Geleitwort von I. Herwegens.* Berlin 1928.

<sup>7)</sup> Mehlis, G., *Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen etc.* München 1927. Vgl. bes. S. 18, 19, 76, 77, 98.

heiligen Handlungen vollzogen wurden, nicht mehr verstanden wie ihre altchristlichen Brüder.<sup>1)</sup>

Aber folgen aus der Anerkennung dieser Tatsachen die von Herwegen und Mayer gezogenen Konsequenzen auch schon in ihrem vollen Umfang? Wird man sich wirklich entschließen können — und eben darin liegt ja das eigentlich „umstürzlerische“ ihrer Auffassung, — die gesamten Schöpfungen des „gotischen Geistes“ — seine Dome und Summen miteingerechnet<sup>2)</sup> — als Manifestationen eines überhandnehmenden Subjektivismus und Individualismus zu verstehen, — während man bisher gerade in der letztlich umfassend objektivistischen Zentriertheit der mittelalterlichen Kultur — nicht nur der frühen, romanischen — das Geheimnis ihrer überragenden Größe zu erblicken glaubte: in ihrer alle Teilgebiete des privaten und öffentlichen Lebens durchdringenden Orientierung an einem allgemeingültigen Objektiv-Wirklichen, — an Gott letzten Endes, als der absoluten Wirklichkeit schlechthin. Dem Mittelalter, auch dem gotischen, diese theozentrische Grundrichtung — das gerade Gegenteil einer Lebensentfaltung also, die den Menschen zum Maß aller Dinge macht, — abzusprechen, dürfte sehr schwer fallen. Mag es des Persönlichen, Subjektiven, Originellen, Besonderen, ja Grotesk-Individuellen damals auch noch soviel gegeben haben — es ordnete sich doch — so wenigstens empfand man es bisher — in Staat und Kirche in Kunst und Wissenschaft in Philosophie und Theologie, in Handel und Wandel zuletzt harmonisch ein in jene jedermann selbstverständliche, als allgemeinverbindlich durchwegs anerkannte, gott-bestimmte Grundhaltung, deren ideale Größe und Einheitlichkeit dadurch ebensowenig aufgehoben erscheint wie der Gesamteindruck eines gotischen Domes durch die Fülle der architektonischen, skulpturellen und sonstigen Details, die seiner Schönheit vielmehr erst einen höchsten, lebendigen Reiz verleihen.

Der Probleme und Fragen — allgemeinkulturgeschichtlicher, kunstwissenschaftlicher, nationaler, philosophischer, religiöser Art — die sich aus der von Herwegen und seinem Kreis angeregten Auffassung des Mittelalters ergeben, sind jedenfalls so viele, daß es ganz ausgeschlossen sein dürfte, ihnen auf einen Wurf gerecht zu werden. Um da zu fruchtbaren Ergebnissen zu gelangen, die sich mit ruhiger Sachlichkeit von leidenschaftlicher Abwehr und blindgläubiger Annahme gleich weit entfernt halten, wird es einer fachwissenschaftlichen Prüfung der genannten Gesichtspunkte von den verschiedensten

<sup>1)</sup> Vgl. Karrer, O., „Ueber Geschichte und Ideal der katholischen Liturgie“ (*Schweizer Rundschau* 27. Jahrg., Heft 11, S. 998 ff.).

<sup>2)</sup> Vgl. Mayer, l. c., Bd. VI, S. 72, 74/75.

Seiten her bedürfen. Mit apriorischen Allgemeinurteilen ist dabei gar nichts getan — nur Tatsachen können hier sprechen.

In diesem Sinne soll daher auch im folgenden nur ein kleiner, allerdings besonders bedeutsamer Ausschnitt aus dem bezeichneten Problemkreis eingehendere Erörterung finden, durch eine kurze Konfrontierung der von Herwegen und Mayer vertretenen Ansichten mit dem wohl bedeutendsten mittelalterlichen Mystiker: dem großen Meister Eckhart († 1329). Wenn irgendwo, so müßte doch wohl auf ihn, das Haupt der „deutschen Mystik“, jene Charakteristik der gotischen Religiosität zutreffen — vorausgesetzt, daß ihr so allgemeine und weitreichende Bedeutung zukäme, wie die Ausführungen der genannten Liturgiehistoriker vermuten lassen.

Wie steht es nun bei Meister Eckhart — vor allem mit jener Verlegung des Schwerpunkts der Frömmigkeit ins Innere der Einzelseele, die nach Herwegen gleichbedeutend ist mit „subjektivistisch-individualistischer Isolierung im Religiösen“<sup>1)</sup> und nach Mayer und Mehlis typisch für den asozialen und antikultischen Charakter aller Mystik überhaupt?

Fast klingt es wie die ausdrücklichste Bestätigung jener Theorien, wenn wir Eckhart sagen hören: „Warum beten wir? Warum fasten wir? Warum tun wir alle guten Werke? Warum sind wir getauft? Warum ist Gott Mensch geworden, was das höchste ist? Ich spreche: damit Gott geboren werde in der Seele und damit die Seele in Gott geboren werde. Darum ist alle Schrift geschrieben, darum hat Gott die Welt geschaffen“<sup>2)</sup> — und darum, so ließe sich ganz im Sinne des Uebrigen hinzusetzen, ist das hl. Meßopfer eingesetzt. Wird hier nicht deutlich das Zentrum des religiösen Geschehens in die Seele verlegt — so sehr, daß demgegenüber selbst die Menschwerdung Gottes und die permanente Gegenwärtigsetzung des Erlöseropfers im kultischen Mysterium nur als Mittel zum Zweck erscheint?

Aber was bedeutet nun diese „Gottesgeburt in der Seele“ bei Meister Eckhart? Wie die Eckhartforschung der letzten Jahre nachweisen konnte,<sup>3)</sup> nichts anderes als die objektiv-reale Zeugung

<sup>1)</sup> Herwegen, *Kirche und Seele*. S. 19.

<sup>2)</sup> Jostes, F., *Meister Eckhart und seine Jünger*. Freiburg i. Sch. 1895. S. 107/27 ff.

<sup>3)</sup> Karrer, O., *Meister Eckhart, das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit*. München 1926. S. 113 ff. — Derselbe, *Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart*. (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. Nr. 19). Würzburg 1928. S. 38 ff. — Piesch, H., *Einleitung zum inneren Charakter der Rechtfertigungsschrift* (Karrer-Piesch, *Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift von 1326*). Erfurt 1927. S. 25 ff. — Dieselbe, *Zum Kampf um M. E. (Hochland, Jg. 1927/28)*. S. 96 ff.)

des Logos im Schoße der hl. Dreifaltigkeit, sofern sie — nach urchristlich-katholischer Lehre — in uns „wohnt“,<sup>1)</sup> indem sie aufs innigste mit der Menschenseele vereinigt ist — durch Gnade. Durch jene „heiligmachende Gnade“, die uns eine neue göttliche Seins- und Lebensform verleiht,<sup>2)</sup> indem sie uns dem „corpus Christi mysticum“ einverleibt, uns so zu „Teilhabern göttlicher Natur“,<sup>3)</sup> zu Gliedern jenes einen selben objektiv-wirklichen mystischen Christus machend, der sich täglich auf unseren Altären von neuem unblutigerweise opfert.

Wohl ist es wahr: das Hauptaugenmerk des mittelalterlichen Mystikers liegt auf der subjektiv-ethischen Entfaltung und Vollendung dieses durch die Gnade in uns gesenkten göttlichen Lebenskeimes, nicht so sehr auf dessen Vermittlung aus den kirchlichen Kulthandlungen — allein nicht etwa deshalb, weil ihm diese letzteren als überflüssig und nebensächlich gälten, sondern weil er sie bei seinem Auditorium als selbstverständlich gegeben überall voraussetzen kann. Daß dagegen das objektive Heilsgut — die göttliche Gnade — die das kirchliche Mysterium vermittelt, auch wirklich von der Seele entsprechend aufgenommen und entfaltet werde, das bedarf nach seiner Erfahrung angelegentlichster Sorge — und aus dieser Sorge heraus ist es zu verstehen, wenn er mitunter sogar sehr scharfe Worte gegen jene Sorte von „Kirchlichkeit“ findet, die da meint mit dem „Kniebeugen und Nackensenken“,<sup>4)</sup> als solchem sei schon alles getan. Allein mit ganz ebensolcher Schärfe wendet sich ein Eckhart auch gegen die Exzesse eines ungesunden Subjektivismus und einer ins Sentimentale sich verlierenden Gefühlsreligiosität — etwa wenn er derer spottet, die da auf Visionen und Ueberschwänglichkeiten aus sind,<sup>5)</sup> statt in wahrer Selbstlosigkeit Gottes Dienst und Ehre vor allem zu suchen, oder wenn er seine Zuhörer davor warnt, sich allzusehr an die äußere Erscheinungsform des Menschen Christus zu hängen,<sup>6)</sup> statt den „weiselosen“ Gott, der durch die Gnade in uns wohnt, in seiner unsichtbaren Wirklichkeit zu ergreifen.

<sup>1)</sup> Vgl. Io. 14/23; Thomas, *S. th.* I, Heft 7. 43/3/2).

<sup>2)</sup> Vgl. Thomas, *S. th.* I, 2/110/4.

<sup>3)</sup> 2. Petr. 1/4.; vgl. Thomas, *S. th.* II/2., 19/7.

<sup>4)</sup> Karrer-Piesch, *Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift etc.* (Übersetzung). Erfurt 1927, S. 67.

<sup>5)</sup> Pfeiffer, F., *Meister Eckhart (Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts Bd. II)*. S. 19/17; 66/10; 240/19.

<sup>6)</sup> Ebenda S. 240. Vgl. u. a. *Meister Eckharts Johanneskommentar* (einzige bisher aufgefundene derzeit noch unedierte Quelle: Cues, St. Nikolaus-Hospitalsbibliothek, Cod. 21) fol. 128 rb: „Amor etiam Christi hominis in quantum natura impedit seu retardat amorem Dei.“

Hierher gehört auch seine durchaus gesunde Einstellung zur Praxis der Nachfolge Christi<sup>1)</sup>, die er ganz im Sinne der Herwegen'schen Forderungen geübt wissen will, nicht als ein äußeres sklavisches Kopieren des Heilandslebens,<sup>2)</sup> sondern vielmehr als eine immer mehr im gesamten Tun und Lassen sich ausprägende Christus-Förmigkeit von innen her<sup>3)</sup> — als „Gottessohnschaft“ aus jenem innersten Grunde der Seele heraus, der durch die Gnade eins ist mit „Gottes Grund“.<sup>4)</sup>

Wie es mit der ganz zentralen Rolle, die gerade diese Idee der gnadenhaft realen Gottessohnschaft des Gerechten bei Meister Eckhart spielt, vereinbar sein sollte, daß „in seiner Mystik Christus fast nicht mehr genannt“ würde,<sup>5)</sup> ist schwer verständlich. Gibt es doch kaum eine Eckhart-Predigt, in der er auf dieses, sein Lieblingsthema, nicht zu sprechen käme. Doch soll ja auch von Kirche und Sakramenten bei ihm kaum mehr die Rede sein<sup>6)</sup> — während in Wahrheit er es ist, der — im 13. Jahrhundert! — mit größter Wärme für den möglichst häufigen Empfang der hl. Kommunion eintritt: „Je öfter du zum Sakrament gehst, umso besser wirst du, und um soviel heilsamer und nutzer ist's für dich. Und darum laß dir deinen Gott nicht abreden ans abpredigen. Je mehr, desto besser und Gott umso lieber. Denn unsern Herrn gelüftet, daß er im Menschen wohne“.<sup>7)</sup> Und daß es ihm dabei auf alles eher als auf ein „Schauen“ und „Empfinden“ ankommt, beweist ein einziges Wort wie dieses, an gleicher Stelle: „Je weniger du empfindest und je inniger du glaubst, umso löblicher ist dein Glaube, und um so mehr soll er gelobt und geachtet werden. Denn vielmehr denn nur ein Wähnen in einem Menschen ist ein ganzer Glaube“.<sup>8)</sup>

Jener Charakteristik der gotischen Religiosität nicht minder entgegengesetzt ist u. a. auch Eckharts Einstellung zu Askese und Heiligen-

1) Vgl. Pfeiffer, l. c. S. 562/24 ff.

2) Herwegen, *Kirche und Seele* S. 24.

3) Karrer-Piesch, l. c. S. 132 ff. u. S. 134. Ferner: Cues, (Joh.) 94 vb: „Verbum enim caro factum in Christo extra nos, hoc ipso, quod extra nos, non facit nos perfectos, sed postquam et per hoc quod habitavit in nobis, nos denominat et nos perficit, ut filii Dei nominamur et simus“.

4) Pfeiffer, l. c., S. 66/2.

5) Mayer, l. c. VI, S. 86.

6) Ebenda.

7) Diederichs, Ernst, *Meister Eckharts Reden der Unterscheidung* (Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen, hrsg. v. H. Lietzmann, Nr. 117). Bonn 1913. S. 30/10.

8) Ebenda S. 31/36.

verehrung. Niemand hat eindringlicher als er davor gewarnt, an der Menge und Schwere äußerer Bußwerke den inneren Fortschritt messen zu wollen,<sup>1)</sup> und niemand energischer als er betont, daß es „Wahnsinn und Bitterkeit sei, die Heiligen zu ehren, das Heilige aber nicht zu lieben“<sup>2)</sup> — wengleich es andererseits ein Mißverstehen wäre, ihn auf Grund gewisser absichtlich paradox formulierter Predigttexte — die in ganz anderem Sinne gemeint sind — zum „Heiligenstürmer“ stempeln zu wollen.<sup>3)</sup> Beide Extreme liegen ihm gleich fern.

Am unzureichendsten aber erweisen sich die besagten Theorien — die ja das gerade Gegenteil vermuten lassen müßten — der ausgesprochen sozialen Note der Eckhartischen Mystik und Ethik gegenüber. Weit davon entfernt, dem Gemeinschaftsgedanken des Christentums entfremdet zu sein, ist es vielmehr gerade ein Eckhart, der sich mit besonderer Vorliebe in ihn versenkt, so angelegentlich wie vor ihm — im Westen mindestens — wohl nur noch Augustinus. Ausgehend von der durch und durch urchristlichen Idee der einen übernatürlichen Liebe, die alle Erlösten wie mit dem „Haupte“ so auch mit jedem „Gliede“ des „corpus Christi mysticum“ aufs innigste verbindet, ist ihm Gemeinschaft und Christumystik zutiefst nur eins.<sup>4)</sup> Und nicht nur spekulativ liegt ihm dieser, vor allem im Johanneskommentar wiederholt ausgeführte Gedanke einer übernatürlichen Liebes-Gemeinschaft besonders nahe, — nein, auch praktisch will er die Konsequenzen aus ihm gezogen wissen. Ist es doch kein anderer als Eckhart, der es für weit besser erachtet, bisweilen auf die höchste Beschauung zu verzichten, um einem Kranken, der

<sup>1)</sup> Ebenda S. 25/20 ff: vgl. Karrer, O., *Meister Eckehart etc.* S. 169: „Daran soll der Mensch nicht merken, ob er zunehme an gutem Leben, wenn er viel fastet oder viele gute Werke tut etc.“

<sup>2)</sup> Cues, Joh., 102/ra.

<sup>3)</sup> Vgl. Schulze-Maizier, F., *Meister Eckharts deutsche Predigten und Traktate.* Leipzig 1927. S. 422. Dagegen: Karrer, O., *Um Meister Eckhart (Literarische Berichte a. d. Gebiete d. Philosophie* 1928. Heft 17/18. S. 64).

<sup>4)</sup> Vgl. u. a. Cues (Joh.), 111/ra: „Vom Menschen, der durch Gottes Gnade heute Glied des Leibes Christi wurde, gilt, daß er eintritt in alles und teilhat an allem, was der Gesamtheit der Glieder Christi und Christus selbst gehört. Denn alle gläubigen und göttlichen Menschen sind als solche in Christus eins und eins in Gott wie die Glieder einen physischen Leib ausmachen . . . Daraus folgt, daß alles Wirken und Leiden eines jeden Gläubigen — Gliedes Christi und Gottes — allen Gläubigen gemein ist, die da Glieder sind . . . und daß (111 va) der göttliche und gottförmige Mensch am Guten in einem beliebigen andern Guten oder Seligen eben solche Freude hat wie an seinem eigenen!“ Vgl. Karrer-Piesch, Uebersetzung der *Rechtfertigungsschrift* S. 108, 109, 116, 117, 121.

dessen bedarf, ein Süpplein zu reichen<sup>1)</sup> und der uns in seiner „Martha“ die klassische Gestalt einer Mystikerin gezeichnet hat, die gerade aus ihrer tiefinnersten Gottverbundenheit heraus auch den Anforderungen des irdischen Lebens, der Nächstenliebe vor allem, in vollkommener Weise gerecht wird.<sup>2)</sup>

Wie von selbst ergibt sich hier zugleich die Unvereinbarkeit der eben gekennzeichneten Seelenhaltung mit einer Auffassung, der das Leben in eine „profane“ und eine „heilige“ Sphäre auseinanderklafft — Eckehart predigt ihr gerades Gegenteil: „Wie du in der Kirche bist oder in der Zelle — dasselbe Gemüt behalte und trage es unter die Menge und in die Unruhe und in die fremde Welt.“<sup>3)</sup> „Wer Gott so im Wesen hat (nicht nur im Denken) dem leuchtet er in allen Dingen . . . und dieser Mensch ist Gott um so wohlgefälliger, als er alle Dinge göttlich nimmt . . . er muß die Dinge durchbrechen lernen und seinen Gott darinnen ergreifen . . . und das kann der Mensch nicht durch Fliehen lernen indem er vor den Dingen flüchtet und sich zur Einsamkeit kehrt, weg von der Außenwelt.“<sup>4)</sup> „Wer da wähnt, in Versunkenheit und fühlbarer Andacht . . . mehr von Gott zu haben als beim Herdfeuer oder im Stalle“<sup>5)</sup> der betrügt sich selbst — denn „nicht die Werke heiligen uns, sondern wir sollen die Werke heiligen“.<sup>6)</sup>

Von der Herwegen-Mayer'schen Charakteristik der späteren mittelalterlichen Religiosität im allgemeinen und der Mystik im besonderen ist — an Eckhart gemessen — nicht viel, um nicht zu sagen nichts, übrig geblieben. Und dennoch wird man dem Meister von Hochheim das Prädikat des „Gotikers“ schwerlich absprechen können — an „faustischer Dynamik“ hat's ihm wahrlich nicht gefehlt. Ja ein letztes herbes, kühnes „trutziges“ Etwas in seinem Wesen ist so unübersetzbar „germanisch“, daß es seine Mystik von der sonst weitgehend kongenialen spanischen, eines Johannes vom Kreuz etwa, bei vollster inhaltlicher Uebereinstimmung<sup>7)</sup> doch immer noch ganz spezifisch unterscheidet. Allein all diese himmelstürmende, wie reinster „Autonomismus“ und „Autotheismus“<sup>8)</sup> sich gebärdende Unbändigkeit, die da den objek-

<sup>1)</sup> Pfeiffer, l. c. 553/38.

<sup>2)</sup> Pfeiffer, l. c. S. 48/10 ff.

<sup>3)</sup> Schulze-Maizier, l. c. S. 60.

<sup>4)</sup> Ebenda S. 62.

<sup>5)</sup> Pfeiffer, l. c. S. 66/10.

<sup>6)</sup> Ebenda S. 546/23.

<sup>7)</sup> Vgl. Baruzi, J., *Saint Jean de la croix et le problème de l'expérience mystique*. Paris 1924.

<sup>8)</sup> Schulze-Maizier, l. c. (Einleitung) S. 27.

tiven Rahmen der religiösen Norm schier zu sprengen scheint, — sie entpuppt sich, tiefer gesehen, selbst als positive, aufbauende Kraft und wird zum stärksten Ausdruck jener höchsten sittlich-religiösen Erhebung des Individuums, die dieses gerade erst im restlosen Verzicht auf sich selbst erreicht: in der objektiv-ontologisch durch die Gnade begründeten, subjektiv-psychologisch und ethisch in der mystischen Vereinigung vollendeten Gottessohnschaft des Gerechten.<sup>1)</sup>

Einem solchen Vollkommenheitsideal gegenüber noch von entfesseltem Subjektivismus und Individualismus, von einseitigem Ethizismus und asozialer Egozentrik sprechen zu wollen, wäre wohl absurd. Vielmehr erscheint in ihm gerade jene vorbildliche Harmonie zwischen subjektiven und objektiven, „nominalistischen“ und „realistischen“ religiösen Aufbaukräften erschaut, die auch einem Ildefons Herwegen als erstrebenswertes Ziel gilt<sup>2)</sup> — vorausgesetzt allerdings, daß man das Objektiv-Religiöse nicht im Kultisch-Sakralen allein repräsentiert sehen will, während doch dieselbe göttliche Wirklichkeit, der mystische Christus, auch im Seeleninnern jedes Erlösten, wengleich in anderer Daseinsform gegenwärtig und wirksam ist. Gewiß macht das unsichtbare „Reich Gottes in uns“ die Segnungen der sichtbaren Kirche, das *opus operantis* das *opus operatum* nicht überflüssig, — dessen ist sich ein Eckhart voll bewußt.<sup>3)</sup> Umgekehrt aber wird man doch immer mit ihm festhalten müssen, daß das Dasein des letzteren seinen heilsökonomischen Sinn verlöre, wenn nicht wie für die kultische so auch für die ethische Seite der Verwirklichung des Erlösungs-Mysteriums entsprechend gesorgt wäre. In der Kirche der Märtyrerzeit, die es noch mehr mit einer religiösen Elite zu tun hatte, mag dies eine Selbstverständlichkeit gewesen sein — aber mit solchen Verhältnissen war später nicht mehr zu rechnen und wird wohl nie mehr gerechnet werden können. Da war es nun, sollte die Religion nicht für einen Großteil der Gläubigen zu einer bloßen Summe von Aeußerlichkeiten werden, vielleicht gerade die providentielle Mission des germanischen Mittelalters, die innerliche Seite des einen objektiven Heilsgeschehens mehr in den Lichtkreis des religiösen Bewußtseins zu rücken, nicht um deren sakrales Korrelat zu degradieren, vielmehr um seine volle heilsökonomische Auswertung zu sichern. Daß dabei die in der Tat vorhandene subjektivistisch-individualistische Unterströmung der mittelalterlichen Kultur auch auf religiösem Gebiet

<sup>1)</sup> Vgl. Piesch, H. *Zum Kampf um M. E. (Hochland, I. c.)*

<sup>2)</sup> Herwegen, *Kirche und Seele*. S. 4.

<sup>3)</sup> Vgl. seine Ausführungen über Beicht, Kommunion etc. *Reden d. Unterscheidung*. I. c. 29/30 ff. und 33/18 ff.

überall da stärker zutage trat, wo die gegenteiligen objektiv-formgebenden Tendenzen sich nicht entsprechend geltend machen konnten, — wird niemand leugnen. Allein die gesamte Gotik, die gesamte Lebensentfaltung von der Mitte des 12. und 13. Jahrhunderts an — in Bausch und Bogen in diesem Sinne als Dokument sieghaft gewordener „germanischer Formlosigkeit“ und entfesselter Unbändigkeit zu kennzeichnen — das dürfte denn doch viel zu weit gegangen sein — dessen ist u. a. ein Meister Eckhart Zeuge. Dann später, im 14. und 15. Jahrhundert, als die Verfallszeit der Gotik einsetzte, der „Herbst des Mittelalters“<sup>1)</sup> der sich auf allen Linien kultureller Bewährung erkennen läßt — da waren es dann allerdings diese zum Subjektivismus und Individualismus hindrängenden Tendenzen, die auch in der Frömmigkeit die Ueberhand gewonnen — bis es in Luthers Reformation schließlich noch zum äußeren Bruch mit der Hüterin des religiösen Objektivismus in Kult und Lehre: mit der katholischen Kirche kam. Aber das war dann auch schon längst nicht mehr die Zeit eines Eckhart und seiner Predigt von der inner-seelischen und dennoch objektiven Wirklichkeit der „Gottesgeburt in der Seele“, sondern bereits die Periode des großgewordenen Nominalismus — im Zeichen eines Ockham und seiner Schule, — der sich auf religiösem Gebiet in ähnlich verheerender Weise auswirkte wie auf theologischem, philosophischem, politischem und sozialem.<sup>2)</sup>

Eine wenn auch vorerst nur schmale Bresche in die Herwegen-Mayer'schen Ansichten über das religiöse Mittelalter dürfte durch deren Gegenüberstellung mit Eckhart immerhin geschlagen sein — und sie erweitert sich noch dadurch, daß für seine Schüler, für den gesamten Kreis der sogen. „deutschen Mystik“ im wesentlichen dasselbe gilt — mag der Meister seine Jünger und Jüngerinnen übrigens auch noch so hoch überragen.

Doch auch über die engeren Grenzen der mittelalterlichen Religions- und Kulturgeschichte hinaus erscheinen die so gewonnenen Einsichten nicht ohne Bedeutung für eine fruchtbare Auseinandersetzung mit den gehaltvollen Anregungen der genannten Autoren.

<sup>1)</sup> Vgl. Huizinga, J., *Herbst des Mittelalters etc.* (deutsch von T. J. Mönckeberg). München 1924.

<sup>2)</sup> Vgl. Hollnsteiner, J., *Das Konstanzer Konzil in der Geschichte der christlichen Kirche (Mitteilungen d. österr. Inst. f. Geschichtsforschung. Erg. Bd. XI. Innsbruck 1929. S. 395—420.)*

Hier können nur noch die Richtungen kurz angedeutet werden, in welchen sie sich zu bewegen hätte:

Vor allem wäre da wohl die erwähnte allzu einseitige Theorie der Mystik einer gewissen Revision zu unterziehen, die mindestens so weit zu gehen hätte, daß im Rahmen der so zu gewinnenden Definitionen sich noch Raum fände für einen Meister Eckhart, bei dem von Subjektivismus im individualistischen, asozialen oder anti-kultischen Sinn keine Rede sein kann und der, trotz Théry,<sup>1)</sup> doch wohl Mystiker ist — der allergrößten einer.

Als offenes Problem dürfte sich ferner im Zuge der aufgezeigten Zusammenhänge jene Auffassung des Germanentums erwiesen haben, die der „gefühlbestimmten Leidenschaftlichkeit“ seines „zum Unendlichen drängenden“ Genius einzig den subjektivistisch-individualistisch-voluntaristischen Pol kulturbildender Tendenzen als genuinen Eigenbesitz zuerkennen will. Ein „tragischer Spannungsausgleich“ mit fremd-nationalen Formkräften würde von dieser Voraussetzung aus allerdings als die einzig positive Bewährungsmöglichkeit für den Kulturwillen der germanischen Rasse erscheinen — der in sich selbst genommen die Qualitäten der „anima naturaliter christiana“ mithin weitgehend abgesprochen werden müßten, während ihr ungestümer Freiheitsdrang von sich aus nur dazu praedestiniert wäre, sich in faustischer Unbändigkeit schließlich selbst aufzuheben. — Aber ist diese Voraussetzung zutreffend? Wird man dem Germanentum die immanente Tendenz zum Objektiven in solchem Maße absprechen dürfen, wie dies Herwegen und Mayer mindestens implicite tun — die dann folgerichtig dazu gelangen, in der Gotik nur mehr die tragische Manifestation eines sich selbst zerstörenden entfesselten Subjektivismus zu erblicken? Ihrer „ins Unendliche drängenden Dynamik“ bis in jene Weiten und Höhen zu folgen, wo sie ihrerseits ins Objektive „durchbricht“ — um so selbst zur stärksten positiven kulturellen Aufbaukraft zu werden, dazu ist eine solche Auffassung naturgemäß außerstande — was „umso schlimmer“ für die Gotik und die germanische Geistesgeschichte überhaupt wäre — wenn man damit den Tatsachen gerecht würde. Diese aber sprechen eine andere Sprache — und die deutsche Mystik, ein Meister Eckhart an ihrer Spitze, ist eine dieser Tatsachen.

---

<sup>1)</sup> Vgl. Théry, G., *Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart (Vie Spirituelle, Supplément Janvier 1926. S. [52].)* — vertritt die Ansicht, daß Eckhart in erster Linie als Dialektiker, nicht so sehr als Mystiker zu bewerten sei.

Endlich wäre auf Grund der an Meister Eckhart gewonnenen Einsichten der wertvolle Hinweis auf die religiöse Lage der Gegenwart, mit dem Herwegen seine Ausführungen beschließt, indem er die Notwendigkeit einer Verstärkung der objektiv-religiösen Kräfte für unsere Zeit hervorhebt, wohl dahin zu ergänzen, daß dieses Objektiv-Religiöse, das stärkere Betonung erheischt, dabei doch nicht im Kultisch-Sakralen, im „Liturgischen“ allein gesucht werden dürfte. Vielmehr wird es darauf ankommen, den Sinn für die gesamte objektive Realität der Offenbarungswelt — und nicht zuletzt für die innerseelische des Gnadenlebens — zu heben, in fortschreitender Verfolgung eines Ideals, dem die „deutsche Mystik“ zu ihrer Zeit sehr nahe kam.