

Eckhartiana I.

Von Erich Seeberg.

Im nationalsozialistischen Deutschland hat sich der gute Grundsatz durchgesetzt, daß zu sachlichen Fragen sich zu äußern nur der berechtigt ist, der etwas von ihnen versteht. Ich nahm an, daß dieser Grundsatz in der deutschen wissenschaftlichen Kritik immer in Geltung gestanden hat. Neuerdings muß ich aber zu meinem Bedauern feststellen, daß sich zum Thema Meister Eckhart, sei es in besonderen Besprechungen, sei es in ebenso langweiligen wie unfruchtbaren Literaturberichten, eine Reihe von Gelehrten äußert, die wenig oder nichts von ihrem Thema verstehen. Diese Herren können nämlich von Eckhart gar nicht genug verstehen, weil die Handschriften, auf die es hier vor allem ankommt, sich in der Behandlung der Meister-Eckhart-Kommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft befinden; es ist mir nicht bekannt geworden, daß sich einer von ihnen um Einsichtnahme in diese Handschriften bemüht hat. Aber auch abgesehen von den Eckhart-Handschriften, selbst das gedruckte Material aus Eckhart haben die betreffenden Kritiker nicht wirklich durchdrungen, geschweige denn, daß es ihnen geglückt wäre, demselben eigene Gesichtspunkte abzugewinnen. Sie begnügen sich damit, von anderen zitierte Stellen nachzuschlagen, anderer Gedankengänge — übrigens dies unvollkommen — darzustellen und dieselben nach altbekannten Kategorien zu messen. Ich kann nicht finden, daß derartige Literaturübersichten oder Besprechungen irgendwie nützlich sind. Erst recht dann nicht, wenn sie in scheinbarer Objektivität geistesgeschichtliche „Konstruktionen“ auf Kommata oder Druckfehler aufzuspießen versuchen. Da die Geschichte nun einmal Geist gewordenes Geschehen ist, so kann man nicht einmal bei Meister Eckhart, wenn man ihn richtig interpretieren will, den eigenen Geist ausschalten, es sei denn, daß dieser nicht vorhanden ist. Ich möchte mir das Wort von O. Karrer zu eigen machen, das dieser auch in einer Eckhartbesprechung in der Theologischen Revue (1955, 2) anwendet: „Ihr armen Philologen, die ihr Sätze statt Werke erklärt!“

Ich muß mich auch über den Ton beschweren, den die Herren Kritiker gerade mir gegenüber anzuschlagen für gut befinden. Ich weiß nicht, welche Erziehung Herr Bascour genossen hat. Da er aber Priester und Benediktiner ist, so darf ich vielleicht annehmen, daß er sich der gehässigen Sätze und der im Niveau tiefer als üblich stehenden Rezension

schämen wird, die er gegen mich zusammengeschrieben hat. Herr Bornkamm ist mir persönlich bekannt; trotzdem bin ich über die Überheblichkeit und Geringschätzung erstaunt, die er sich mir gegenüber herausnimmt, und die vielleicht in seiner schönen Karriere, zu der ihm ja manche verholfen haben, jedenfalls aber nicht in seinen bisherigen Leistungen begründet ist. Von Herrn Piper will ich schweigen.

Das Ganze ist um so peinlicher, als diese Zänkereien mit dem Streit um die von der Eckhartkommission der deutschen Forschungsgemeinschaft getragene große Eckhartausgabe verknüpft sind. Bekanntlich erscheint eine zweite Ausgabe der lateinischen Werke des Meisters unter der Leitung des aus Deutschland emigrierten Dr. Klibansky, der eine große Weltclique in Bewegung zu setzen verstanden hat, die in genau berechneter Methode die deutsche Ausgabe und ihre Mitarbeiter zu diffamieren sucht. Das wird nicht gelingen; denn trotz aller Verneblungen pflegt sich die echte Leistung schließlich immer durchzusetzen. Aber es ist bedauerlich, wenn deutsche Gelehrte so wenig Instinkt haben, daß sie sich diesem Reigen freiwillig — aus verschiedenen Motiven — einreihen. Man lasse mich mit dem Geschwätz von der „objektiven Wissenschaft“, das in die Rumpelkammer gehört, in Frieden! Sie ist auch in diesem Fall sehr viel weniger objektiv, als sie sich gibt; und es ist lediglich der Wunsch, nicht weiter zu verschärfen, der mich daran hindert, die kleinen Subjektivitäten hinter dieser so großartig sich gebenden „Objektivität“ aufzudecken.

Zweierlei möchte ich aber an dieser Stelle mit allem Nachdruck feststellen. Erstens: Die Priorität kommt der deutschen Eckhartausgabe zu, nicht derjenigen Klibanskys, wie das, wie auf ein Zeichen hin, überall in der Literatur behauptet wird. Den Beweis dafür werde ich an anderer und schmerzhaft sichtbarer Stelle führen. Zweitens: Ich weiß nicht, wer es gewesen ist, der die Vorstellung erzeugt hat, als diene die deutsche Eckhartausgabe den Ideen Alfred Rosenbergs. Nun, Herr Rosenberg interessiert sich natürlich für diese unsere Ausgabe, hat es aber in absolut korrekter Loyalität vermieden, der Eckhartkommission in ihre Angelegenheiten hineinzureden; eine Haltung, die seiner Grundanschauung von Wissenschaft durchaus entspricht. Er hat ferner mir gegenüber die Distanz seiner Eckhartanschauung von der meinen stärker betont, als es nach meinem Gefühl nötig gewesen wäre¹⁾.

1) Man hat mir vorgeworfen, daß ich Rosenberg in der Literatur zu meinem Vortrag über Eckhart angeführt habe. Selbstverständlich habe ich das getan, weil Rosenberg nämlich ein Gesamtbild von Eckhart gibt, das die verstreuten gelehrten Einzelstudien nicht erreicht haben. Außerdem ist es nach meiner Meinung richtig, Eckharts Christentum als überkonfessionelles Christentum zu beurteilen. Eckhart gehört zu den großen deutschen Spiritualisten. Der Spruch des Papstes gegen Eckhart besteht daher, vom Standpunkt der katholischen Kirche gesehen,

Die deutsche Ausgabe steht also in niemandes Diensten, außer in denen am deutschen Volk; und ihre Mitarbeiter werden sich freuen, wenn ihre Leistung so wird, daß auch Forscher anderer Länder sie benützen können, wie das in der Wissenschaft Brauch ist.

Mein kleiner Vortrag über Meister Eckhart ist auf Grund langjähriger Materialstudien geschrieben worden. Er bezweckte nichts anderes, als eine Einführung in die Probleme der Eckhartforschung zu geben, und versuchte freilich an seinem Teil, zu einem Gesamtbild von Eckharts Denken und Frömmigkeit vorzudringen, was bisher nicht gerade vielen Gelehrten gelungen ist. Ich habe aber absichtlich kein Buch über Eckhart geschrieben, obwohl das Material zugelangt hätte, weil ein solches Buch erst nach Erschließung des ganzen Materials durch unsere Ausgabe sinnvoll werden wird. Außerdem war ich wie beim Vortrag durch die Zeit, so bei seiner Drucklegung durch den Raum beschränkt, den der Verlag Siebeck bei aller Großzügigkeit seinen Autoren in der Sammlung „Philosophie und Geschichte“ zur Verfügung zu stellen pflegt, und den ich bereits mit meinen eben deshalb beschränkten Anmerkungen überschritten hatte.

Um die Ausgabe zu diskreditieren, ist man über den Vortrag hergefallen. Unter denen, die sich dabei hervorgetan haben, steht Herr Dozent Dr. Herbert Grundmann in Leipzig voran, mit dem bereits ein fataler Briefwechsel wegen seiner einseitigen Begeisterung für die Ausgabe Klibanskys voraufgegangen war. Die Methode des Herrn Grundmann, der als junger braver Positivist alter Schule mit dem Hochmut des Philologen die Erkenntnis des „Ganzen“ verdächtigt, ist noch ein wenig schülerhaft; er prüft die Texte nach, revidiert die Kommata und bringt aus der von ihm benutzten Literatur hie und da aufgelesene Gesichtspunkte bei; eine eigene Anschauung von Eckhart, die wirklich den Autor bezwingen oder zweifelhaft machen würde, besitzt er nicht; ja, es fehlt ihm sogar die Übersicht über die publizierten Texte, von den Handschriften ganz zu schweigen.

Wie Grundmann vorgeht, zeigt etwa sein entrüsteter Ausruf, ich behandelte die „tabulae“ zu der Genesisvorlesung Eckharts als echt, die doch unecht seien. Die angebliche Unechtheit jener tabulae hat Grundmann einer kurzen Bemerkung in der Besprechung meines Vortrags durch meinen Freund und Schüler Lic. K. Weiß in der D.L.Z. entnommen. Aber er hatte natürlich keine Ahnung, auf was für einen schwankenden Boden er dabei getreten ist. Weiß selbst empfindet

zu Recht. Von hier aus — Eckhart, der deutsche Spiritualist — kann man auch sehen, wo sich meine Eckhartauffassung mit der von Hauer oder auch von Hermann Schwarz berührt, und wo sie sich von ihnen trennt. Die Ernsthaftigkeit der Bemühungen dieser Männer um ein Gesamtbild Eckharts abzustreiten, haben wir übrigens durchaus kein Recht!

heute bei der Druckvorbereitung der tabulae die Frage nach ihrer Echtheit noch immer als offen. Von den Gründen der hier vorliegenden Schwierigkeiten, die im Rahmen dieses Aufsatzes nicht aufzuzeigen sind, hat Herr Grundmann weder eine Ahnung noch eine Vorstellung. Aber hat Grundmann etwa einmal überlegt, daß es wie bei den deutschen auch bei den lateinischen Schriften Eckharts so liegt, daß keine der vorhandenen Handschriften auf den Meister selbst zurückgeht? Ich habe lang mit dem Gedanken geliebäugelt, den Erfurter Codex auf Eckhart selbst zurückzuführen; leider habe ich mich von der Unmöglichkeit dieser Annahme überzeugen lassen müssen. Auch die lateinischen Handschriften sind Erzeugnisse des Fleißes der Schüler oder späterer Abschreiber Eckharts; ja ein Vergleich des Erfurter Codex mit dem Trierer könnte zu Ergebnissen führen, die einen sehr skeptisch in bezug auf die wörtliche „Authentic“ der gesamten lateinischen Schriften machen; man muß nämlich auch da überall mit Einschüben der Schüler oder mit einer Umarbeitung des Textes und mit einer Gestaltung des Aufbaus rechnen, so daß man erwägen muß, ob nicht die Überlieferung der lateinischen Werke Eckharts in ähnlicher Weise gelagert und ungesichert ist wie die der deutschen Predigten. Wenn die Dinge in Wahrheit so verwickelt liegen, wie kann man mir da in dieser groben Weise die Verwertung der tabulae als „Fehler“ anstreichen! Hätte Herr Grundmann seine abweichende Meinung schlicht gesagt oder gar begründet, so hätte man seine Stimme gewogen. So macht das, was er vorbringt, den Eindruck der gereizten Nörgelei, die sich ohne Kenntnisse Material sucht, wo sie es findet, um „Fehler“ zu häufen. Ich wünschte wirklich, daß die Frage der Überlieferung der Eckharttexte immer so einfach läge, daß Herr Grundmann mit seinen sehr bescheidenen Kenntnissen sein „echt“ oder „unecht“ dazu sprechen könnte. Ich halte die tabulae nach wie vor für echt; ich bin aber bereit, so wie das Grundproblem nun einmal gelagert ist, mich eines Besseren belehren zu lassen. So ganz einfach mit Kommata und Ausrufungszeichen wird das nicht zugehen.

Aber ich gehe nicht deshalb auf Herrn Grundmanns Besprechung meines Vortrags ein. Er hat vielmehr eine sachliche Behauptung aufgestellt, die von Herrn Bornkamm ungeprüft, aber tief befriedigt übernommen worden ist, wie überhaupt der belgische Benediktiner Bascour es nicht unterläßt, die Anzeige Grundmanns meines Vortrags zu Propagandazwecken in die *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 1936/II aufzunehmen. (Vielleicht wäre — gerade vom Standpunkt des Gegners — weniger auch in diesem Fall mehr gewesen!) Diese Behauptung betrifft die Lehre Eckharts vom Sein. Ich hatte — soviel ich weiß als Erster — gesagt, daß Eckhart Sosein und Sein unterscheidet, und daß er darin ein „höheres Sein“ unterscheidet. Dies „höhere Sein“ soll nun nach den Gelehrten Grundmann und Bornkamm „schlechterdings“

nirgends bei Eckhart aufzufinden sein; ja es soll von mir durch Weglassung eines von Denifle gesetzten Kommas fälschlich aus einer einzigen Stelle herausgelesen worden sein. Wie schön wäre es auch in diesem Fall, wenn das Problem sich durch Setzung oder Nichtsetzung eines Kommas entscheiden ließe! Man könnte dann die Arbeit an Eckhart getrost den Herren Grundmann und, auf ihm fußend, Bornkamm überlassen!

Abgesehen davon, daß der Mensch ein Herr auch der Kommata in Handschriften ist, besagt auch das von mir gestrichene Komma in dem Satz: „omne ens ... non habet ex se, sed ab alio superiori(.) esse, quod sit, esurit et appetit“ für die Sache gar nichts. Denn diese Lehre ist tief in Eckharts Denken und mit Notwendigkeit verwurzelt und von ihm auch sonst ausgesprochen worden.

In einer berühmten Pariser Quaestion: Ob Gott Sein oder Denken sei, entscheidet Meister Eckhart dahin, daß Gott Denken sei. Assumo primo, quod intelligere est altius quam esse et est alterius conditionis. (Meister Eckhart, Die lat. Werke 5. Bd. S. 42, 1.) Oder — um nur das zu zitieren — cum igitur omnia causata sunt entia formaliter, deus formaliter non erit ens (l. c. S. 46, 9). Daraus ergibt sich der Schluß: Dico, quod deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius ente (l. c. S. 47, 14).

Ich habe seinerzeit geglaubt, den Widerspruch zwischen dem Satz: Gott ist Sein, und dem andern Satz: Gott ist Denken, damit erklären zu können, daß ich auf die trinitarischen Hintergründe hingewiesen habe, die für Eckhart hinter „Sein“ und „Denken“ stehen. Das „Denken“ ist nämlich der Logos, der mit dem Vater, der das „Sein“ ist, wesenseins ist. Vielleicht genügt diese Erklärung allein nicht, für die sich jedoch auch einige im Anhang dieser Abhandlung angeführte Stellen ausbeuten lassen. Aber das jedenfalls ist klar, daß zwischen dieser Lehre von Gott als dem „Denken“ und jener andern vom „Seelengrund“, in dem der „Sohn“ geboren wird, ein tiefer Zusammenhang besteht.

Aber bevor ich darauf eingehe, will ich beispielsweise einige andere Stellen anführen, die die Lehre vom höheren Sein — und nicht aus der Pariser Quaestion — stützen, und die, wie die aus der Pariser Quaestion, zum Nachdenken hätten ermuntern dürfen. „Daz ich aber gesprochen hân, got ensi niht ein, wesen und si über wesene, hie mite enhân ich im niht wesen abegesprochen, mêr: ich hân ez in im gehoehet. Nime ich kupfer in dem golde, sô ist ez dâ und ist dâ in einer hoehern wise, dan ez ist an im selber.“ (DW. I, 146, 4.) Die anderen Stellen finden sich in dem von Philipp Strauch 1919 herausgegebenen paradisus animae: „Got ist in allin creaturen also si wesen habin, und ist doch da in pobin.“ (73, 20.) „Daz selbe daz he ist in allin creaturen, daz ist he doch da in pobin, waz da in fil dingin

ist, daz muiz fon noit p obin di dinc sin.“ (ibid.) „Got wirkit p obin wesin ... he wirkit in unwesine ... e dan wesin were, du wordte got ... he ist so hoch p obin wesin, alse der uberste engil ist p obin einer muckin.“ (74, 7.)

Diese Stellen besagen, mit denen zusammengenommen, die ich als bekannt voraussetzen darf, daß Eckhart einmal das Sein als Existenz kennt. Das hat mit Gott unmittelbar nichts zu tun, und darüber wird, soviel ich sehe, kein Streit sein. Dem Platoniker Eckhart kommt es wenig auf dies Sosein an; aber er vermeidet mit dieser Scheidung den Vorwurf des Pantheismus.

Eckhart weiß sodann von dem geformten Sein, das die Art der Gattungen bestimmt. Alles geschaffene Sein hat ein formales Sein, das „außen in der Natur der dinge“ liegt, in den eigenen Formen, in denen das Geschaffene ist. Dies formale Sein ist lebendiges Sein, sofern es lebt und denkt; und in diesem Sinn, im Sinn des Lebens und Denkens, ist das Geschaffene in Gott. Das ist im Ansatz platonisch gedacht; aber durch den Lebensbegriff, der das Sein zugleich zum Denken erhöht, geht Eckhart hier über Plato hinaus; es ist etwas von dem Vitalismus oder Voluntarismus des Meisters hier spürbar. *Totum compositum, puta lapis, habet esse lapidis a forma lapidis, esse vero absolute a solo deo, utpote a prima causa.* (Prol. op. prop. nr. 25.) Auch der Stein, sofern er lebt, ist Sein Gottes. Denn alles, was wirklich „ist“ oder „lebt“, ist Gott. Das erinnert — ich will das wiederholen — an die Gottesanschauung Luthers nach ihrer einen Seite in den Abendmahlsschriften; denn auch Luther empfand wie Eckhart in seiner Frömmigkeit Gott als den ewig lebendigen, ewig schöpferischen, ewig tätigen, auch „in dem geringsten baumblatt“. Gott „ist“ alles, was lebt; aber er „ist“ doch zugleich über allem Lebendigen.

Eckhart drückt das auch so aus: Jede Kreatur hat ein esse formaliter und ein esse virtute. Aber das esse virtute sive virtuale est longe nobiliter et praestantius quam esse rerum formale. (In Gen. I [n. 83] Bd. I 63, 34.) Oder: „Super terram“, quia altius esse habet res in ratione sua seminali, quam sit esse terrenum. (In Gen. I [n. 100] I 68, 9.) Oder: Recte ergo bona sunt quae viva sunt ... Vivum in ratione vivi increatum est et increabile. Hinc est, quod ubicumque invenitur purum et simplex vivere, ita ut non sit esse aliquod praeter vivere, increatum est. (In Gen. I [n. 112] I 71, 16.) Für Eckharts Seinslehre im Ansatz kämen hier auch noch die bekannteren Stellen im „defensorium“ in Betracht, die auf S. 28 und 29 der Danielsschen Ausgabe abgedruckt sind.

Schließlich aber — und darauf kommt es hier an — kann Eckhart sich nicht mit dem Satz zufriedengeben, daß alles Sein als Leben Gott ist. Gott ist mehr als Sein und anderes als Sein. Gott ist Sein und doch höher als Sein. In diesem Gedanken vom „überwesentlichen Sein“ Gottes

schwingt das echte religiöse Gefühl mit, das in allem Leben Gottes Gegenwart spürt, und das doch diese Gegenwart Gottes als über allem Leben lebendig empfindet. Wenn Eckhart sagt, was der Stein oder der Mensch lebt, ist Gott, so meint er doch damit schwerlich, daß die Geburt des Sohnes in der Seele, in der der Mensch ein neuer Mensch wird, dasselbe Sein sei wie das des Steines, soweit er lebendig ist. Ait autem „sunt“, quia esse *justorum* in deo est, non solum ut deus esse, quomodo omnes creaturae in ipso, ut creator, sed in deo sunt, ut retributor est. (Théry, Archives III 372, 5.) Diese Stelle ist deutlich; der Gedanke wird fortgeführt, indem Eckhart von den Gerechten sagt, daß sie auch deshalb in Gott sind, denn pro nihilo habent esse, quod non in deo est, nec se ipsos quidquam esse, vivere et operari, quod non in deo et secundum deum sunt, vivunt et operantur. (Théry l. c. III, 372, 12.)

Und hier zeigt sich auch der Zusammenhang der Lehre vom „höheren Sein“ mit der Auffassung Gottes als des Denkens, und des Seelenfunkens oder der „Vernunft“ als der Stätte, wo der Sohn geboren wird. „Sumus“ enim ab esse descendit ... sensus est quod „facta“, id est creata — aeterna enim facta non sunt — „facta“ vero, creata sc., „per ipsum“, deum scilicet, „sunt“, id est habent esse formale extra, in rerum natura, sub formis propriis, quibus sunt; sed in ipso nondum sunt, ut sunt, puta: leo, homo, sol et huiusmodi. Sunt autem in ipso, non sub ratione esse talium rerum, sed sub ratione vivere et intelligere ... Vita enim hominis, ut homo, est intelligere et intellectus. (Théry l. c. III, 351, 13; 352, 5.) Deshalb ist auch „fornuftikeit der tempil Godis“, in dem das „funkelin“ seinen Sitz hat, und Vernunft ist „edilir dan wille“. (Parad animae 75)²⁾. Das Sein als Leben ist bei Eckhart also Denken; und in dieser Sphäre spielt sich auch die Geburt Gottes und die Erlösung des Menschen ab. Man muß die Tiefe des Eckhartschen Seinsbegriffes empfinden, die etwa aus dem Satz hervorleuchtet, daß

2) Vgl. auch In Gen. I (n. 77) I 62, 15: Omnis creatura dupliciter habet esse: unum in causis suis originalibus, saltem in verbo dei, et hoc est firmum et stabile. Propter quod scientia corruptibilium est incorruptibilis, firma et stabilis; scitur enim res in suis causis. Aliud esse rerum extra in rerum natura, quod habent res in forma propria. Primum est esse virtuale, secundum est formale, quod plerumque infirmum et variable. (Siehe ferner In Gen. I [n. 78] I 62, 31). — Hier unterscheidet also Eckhart ein doppeltes Sein, das formale Sein und das virtuelle oder ideelle Sein, das letzten Endes im Logos oder Wort Gottes urständet. Von dem „Sosein“ ist an dieser Stelle, wie häufig, nicht die Rede; es genügt Eckhart eben gerade, das formale Sein und das höhere Sein zu trennen.

Gottes Wort oder Sprechen „Sein“ ist³⁾. Es ist also keineswegs so, wie Herr Grundmann einigermaßen unbeschwert dekretiert, daß Eckhart in einer früheren Zeit seines Lebens Gott als Denken und später als Sein bezeichnet habe. Erstens dürfte sich dies Dekret kaum chronologisch reimen⁴⁾. Zweitens aber greift die Anschauung von Gott als dem Denken immer wieder in die andere von Gott als dem Sein ein, und weist von hier auch auf die Zusammenhänge mit der Lehre vom Seelenfunken hin, der in dies Gewebe hineingehört. Dabei ist es charakteristisch und nachdenkenswert, daß die Bezeichnung Gottes als des Denkens außer in der Pariser Quaestion vor allem in den beiden Vorlesungen über die Genesis vorkommt.

Ich bin übrigens auch nicht der Meinung, daß Dempfs Formel für Eckhart, er sei „dialektischer“ Denker, zutrifft und etwa hier zur Hilfe geholt werden müßte. Alle mittelalterlichen Denker sind — das bedingt die Form ihres Denkens — dialektische Denker; aber sie alle streben ja — und daraus wird ihr System — über die Dialektik der Gegensätze hinaus; mir scheint, daß auch Eckhart davon keine Ausnahme macht.

Vielleicht darf ich, trotz des Verbots des Herrn Grundmann, noch eine Anregung geben. Ich glaube, daß in die Lehre vom Sein auch die Reintegration des Seins hineinzubeziehen ist; dies also, daß das Sein, das von Gott, dem Einen über Einem, stammt, gerade durch die Gottesgeburt in der Seele wieder empor- oder zurückgeworfen wird in Gott selbst. Denn das ist ja die Aufgabe der Seele; sie ist es, die den „goldenen Eimern“, die herabgekommen sind, wieder den Auftrieb nach oben gibt. Es bedeutet schon etwas, wenn Eckhart von der Seele, die wirklich liebt, nicht bloß Abgeschiedenheit und ein Leben im Stil der Lea und der Rahel fordert, sondern auch einen „klimmenden Geist“ (Pfeiffer 264).

Im Grunde sind es Selbstverständlichkeiten, die ich hier ausgeführt habe; ich habe es auch nur getan, um das Geschrei des Herrn Grundmann und sein Echo in Herrn Bornkamm abzudämpfen. Man kann es sich ja an der eigenen Seele abhören, daß Eckhart das Gottesleben im Stein von dem Gottesleben des Frommen unterscheidet. Was Eckhart will, läßt sich in einem Satz zusammenfassen: Gott ist, was ist; aber Gott ist „überwesentlich“. Dieser Gedanke ist aber verwurzelt in der

3) Auch dieses Wort aus dem Kommentar zum Johannesevangelium (Joh. n. 226; siehe im Anhang) erinnert an Luthers Wort in der Genesisvorlesung: „Unser Herrgott hat einen großen Pflug, der heißt dixit“; und doch wie anders ist hier die Sache gesehen!

4) Die schwierige Frage, ob wir eine Entwicklung Eckharts beobachten können, hat auf meine Anregung E. Reffke in Berlin an Hand der Handschriften behandelt. Die Arbeit wird demnächst im Druck erscheinen.

Anschauung von Gott als dem Denken, in der Idee vom Seelengrund, in dem „der Sohn“ geboren wird, und in der Vorstellung von der Reintegration des Seins zu seinem Ursprung.

Gegenüber diesem Aufriß besteht allerdings eine letzte wirkliche Schwierigkeit, von der freilich die Kritiker nichts ahnen. Ich denke an die Gnadenlehre Eckharts. Im Grunde entscheidet sich hier die Frage nach seinem Katholizismus. Man hat mir vorgeworfen, ich wüßte nicht, daß Eckhart nicht bloß die *gratia creata* sondern auch die *gratia increata* kennt. Dieser Vorwurf ist wieder blanker Unsinn. Ich habe auf den Satz des Meisters in seiner Verteidigungsschrift (bei Daniels S. 26) aufmerksam gemacht, und ich glaube schon damit bewiesen zu haben, daß mir das, was Eckhart über die Gnade sagt, durchaus bekannt ist⁵⁾. Man könnte aber denken, daß Eckharts Seinslehre zu folgender Konsequenz führt: Was lebt, lebt durch Gott; was nicht durch Gott lebt, also was sündigt, lebt nicht und ist nichts. Ob Stein oder Mensch, ist gleichgültig. Aber gerade weil Eckhart die *gratia gratis data* wie die *gratia gratum faciens* kennt⁶⁾, ist dieser Schluß unmöglich. Denn der Stein kennt keine Gnade. Indessen, gerade hier setzt die Schwierigkeit ein; denn der Meister kennt als höchsten Zustand den, in dem die Gnade dem Menschen „entgleitet“, und in dem die höchste Wirklichkeit, Gott zu Gott, in der Seele des Menschen bleibt. „Also wirdit di sele foreinit mit Gode und beslozin, und da intglidit ir di gnade, daz si mit der gnade nicht me inwirkit sunder in Got gotliche. Da wirdit di sele wondirliche bezobirit und cumit fon ir selber, alse der einen trophin wazzeris guze in eine budin vol winis, daz si fon ur selber nicht inweiz und wenit daz si Got si.“ (Parad. animae 110⁷⁾.) Die Seele wird über sich selbst gehoben durch die Mannigfaltigkeit der Lust, die sie in Gott findet, und durch die Lauterkeit, die ihr Gott schenkt; ferner auch „durch die saminheit, di si in Gode vindit, wan da inist kein underscheit. Wisheit und gude ist ein in Gode ... Der unmezliche Got, der in der sele ist, der begrifit den Got der unmezlich

5) Qui ex simplicitate crederet ... aliquid increatum in anima ut partem animae, non esset haereticus ... Et addit, quod magister sententiarum sic mortuus est, quod credidit ... non esse in anima habitum aliquem creatum caritatis, sed ipsam moveri a solo spiritu sancto increato. (Daniels 26.)

6) Théry l. c. IV, 359, 362.

7) Vgl. *ibid.* 111. — S. Bernhard will, „daz ez file grozir si daz Got in uns si, dan daz wir in Gode sin, daz Got sin wesin in uns sezze und sich in uns bewege und lebe, daz ist also vil alse daz di sele ir lebin setze noch Gode ... und lebe alse Got in ur uzmissit und uzgibit. Aber ich lege den dritten sin dazu, daz Got alle der sele wesin und lebin alzumale si, und ur alzumale nicht insmecke dan Got alleine an alle urin bewegungen und werkin.“ (Par. an. 112, 16 ff.; vgl. 125, 52; 114, 10; 82, 35.)

ist, da begriffit Got Got, da wirkit sich Got selber in der seie und bildet sie noch ume“; schließlich kommt noch die „unmezlichkeit“ Gottes in Betracht, da alles in Gott ist, „sunder nu und zit“ (Parad. an. 123). Man könnte denken, daß diese Lehre von der Gotteswirklichkeit in der Seele, die — ganz unkatholisch — schon hier jenseits der Gnade steht, die Lehre vom höheren oder überwesentlichen Sein Gottes beiseite schiebt oder unmöglich macht. Hier sieht es so aus, als genüge die zweistufige Seinslehre Eckharts, um ihn ganz zu verstehen, als schließe sich so der Ring. Dann wäre der Meister ganz unkatholisch; denn das „höhere Sein“ hängt ja nicht bloß mit dem Neuplatonismus zusammen, sondern auch mit der Gnadenlehre, wenn man den ganzen Eckhart ins Auge faßt. Meine Kritiker jedenfalls schlagen mit ihrer Position ihre eigene Absicht, die gewiß nicht auf diesen — sozusagen — nackten Eckhart hinzielt, der allein von der Scheidung des formalen Seins und Soseins vom ideellen und göttlichen Sein leben würde. Aber es geht eben auch an sich nicht, den Meister so einheitlich zu deuten; denn, wie gesagt, er kennt sehr wohl die Gnade; aber er kennt auch den Zustand der Seligkeit in diesem Leben, in dem die Seele, von Gott ergriffen, selbst Gott zu sein glaubt. Und all die Betrachtungen über Gott als Denken, über den intellectus und den Seelenfunken bezeugen Tendenzen in Eckharts Denken und Religion, die über die Ontologie hinaus wollen, und die einer anderen Motivenreihe bei ihm entspringen. Ein Zeuge dieser andersgearteten Tendenzen bei Eckhart ist auch die Lehre vom „höheren Sein“. Wieder möchte man fragen, ob nicht die Eigenart des Meisters, nicht durch die Dialektik, wohl aber durch die Verschiedenartigkeit der geistigen Motive bei ihm charakterisiert wird, deren letzte Einheitlichkeit wir heute vielleicht zu ahnen, aber noch nicht sicher zu durchschauen vermögen.

Ich will als A n h a n g zu diesen Bemerkungen noch einige andere Stellen zur Frage des „Seins“ bei Eckhart zu Nutz und Frommen künftiger Kritiker oder Literaturberichterstatter anfügen, die ich der Stellensammlung aus den lateinischen Schriften der Deutschen Eckhartkommission entnehme. Ich nehme mir dabei die Freiheit, nach der von J. Koch geschaffenen Paragrapheneinteilung unserer Ausgabe zu zitieren; wer nachprüfen will, muß sich also, soweit die einzelnen Stücke noch nicht erschienen sind, vorläufig an die Handschriften selbst begeben. Die Stellen sind nicht vollständig und sind nur den lateinischen Schriften Eckharts entnommen; aber auch so mahnen sie die Kritiker, sich nicht von persönlichen Sympathien und Antipathien oder von dogmatischen und politischen Vorurteilen leiten zu lassen, sondern erst in Eckhart zu arbeiten und dann besser zu wissen oder sogar besser zu machen. Die angeführten Stellen sind auch geeignet, die im Text aufgestellten Behauptungen teils zu stützen, teils in die Fülle der Probleme einzuführen, die hier vorliegen. Ich verzichte auch hier aus den oben

angegebenen Gründen auf eine umfassende Darstellung und Analyse, hoffe aber doch, daß auch die Dilettanten oder Böswilligen aus diesem Material ersehen, daß das, was ich über Eckhart sage, auf einiger Vertrautheit mit dem Material beruht.

Sicut creatura habet esse suum, et suum esse sive sibi esse est accipere esse, sic deo esse est dare esse, quia universaliter ipsi agere sive operari est esse (Gen. I, § 146).

Igitur ipse est (sc. deus) necesse esse (Ex. § 21, cf. § 22).

Accipiat verbum Avicennae VIII Metaphysicae capitulo ultimo, ubi dicit, quod prima proprietates de deo est, quia est, id est esse (Ex. § 36).

Per ipsum nomen „saday“ signatur, quod deus est ipsum esse et essentia ipsius est ipsum esse (Ex. § 158).

Sic sequitur conclusio, sc. quod esse est primum et proprium nomen dei inter omnia. Propter quod Avicenna frequenter valde specialiter in Metaphysica sua vocat et nominat deum „necesse esse“ (Ex. § 164).

Dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit: „ego sum, qui sum“. Non dixit simpliciter „ego sum“, sed addidit: „qui sum“. Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse (Q 1, § 9).

Cum deus sit principium vel scilicet ipsius esse vel entis, deus non est ens vel esse creaturae; nihil quod est in creatura, est in deo nisi sicut in causa, et non est ibi formaliter. Et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi. (Q 1, § 9.)

Deus autem se toto est esse et operatur in creaturis per ipsum esse et sub ratione esse. (Sap. § 23.)

Omne autem ens divisum a deo dividitur et distinguitur ab esse, quia deus est ipsum esse. (Sap. § 91.)

In deo non cadit numerus nec multitudo nec negatio, sed mera affirmatio et plenitudo esse (Sap. § 112.)

Deus est esse. (Sap. § 134, § 145, § 162, § 164, § 220, § 256.)

Casus deo non competit, cum sit primus, et iterum cum ipse sit esse ... nec casus in ipso est, quia ipse primus est et esse. (Sap. § 152.)

Deus, utpote primum in entibus et causa prima omnium, est esse purum, et propter hoc amat omne, quod est et quod esse habet. (Sap. § 255.)

Deus ipse est esse ipsum. (Sap. § 284.)

Nota, quod dei et divinatorum omnium, in quantum divina sunt, est inesse et intimum esse. (Joh. § 54.)

Omne citra deum est ens hoc aut hoc, non autem ens aut esse absolute, sed hoc est solius primae causae, quae deus est. (Joh. § 52.)

Deus est esse plenum, de cuius plenitudine accipiunt, mutant, participant ... universa. (Joh. § 207.)

Deus esse est et ab ipso immediate omne esse. (Joh. § 238.)

Deus est simplex et merum esse. (Joh. § 242.)

Deus secundum id, quod est, est esse. (Joh. § 463.)

Deus ... est ipsum esse, praehabens omne esse, verum et bonum. (Joh. § 613.)

Dicamus resumendo quod principium huius capituli docet generalia totius entis, tam increati quam creati. Quantum enim ad ens increatum docet primo in divinis esse emanationem personarum, et quod tres sunt personae, et ipsarum ordinem originis ad invicem . . .

secundo docet personarum procedentium, specialiter filii, de cuius incarnatione hic intendit, proprietates, in quantum deus . . .

tertio docet totius trinitatis generalem causalitatem . . . Quantum ad ens creatum distinguit quattuor gradus entium in universo. (Joh. § 82f.)

. . . eo quod esse, lux, est prior et communis et omnibus distinctis, indistincta in se . . . lux enim, quae est esse, adest omnibus immediate, antequam distinguantur. (Joh. § 151.)

Ratio omnis dulcoris est esse, ratio omnis miseriae est privatio sive carentia esse alicuius; fieri ergo, prout opponitur ipsi esse, amarum est. (Joh. § 324.)

Esse enim generaliter omnes volunt, omnes appetunt (Joh. § 409; vgl. Ex. § 158).

Constat . . . , quod esse necessario est in omnibus et ubique; ubi enim et in quo non est esse, nihil est nec locus est. (Sap. § 142.)

Esse non novit praeteritum nec futurum, sed tantum praesens, praesto et actu ens. Non ergo in tempore sed extra tempus est. (Sap. § 162.)

Quo res est, sive esse rei . . . , quod res est, sive essentia et quidditas. Haec enim duo differunt in omni creato et sunt rerum creatarum omnium principia et proprietates. In solo autem increato id ipsum est, quo est, et quod est, hoc ipso quod increatum est. Hoc est ergo quod hic dicitur: In principio creavit deus caelum et terram, id est creavit duo principia: 'quo est' scilicet et 'quod est' omnium entium, quae creata sunt, hoc ipso, quod creata sunt. Sunt enim haec duo, non unum in omni creato et in solo creato. (Gen. II, § 34.)

Est enim, quod ordinem retinet servatque naturam; quod vero ab hac deficit, esse, quod in sua natura situm est, derelinquit, ut ait Boethius. (Gen. I, § 121.)

Patet igitur, quod esse ipsum quietum est et quiescit in se ipso, non autem in altero, tum quia in ipso sunt omnia, tum quia extra ipsum esse utique nihil est. Igitur ipsum esse quiescit in se ipso solo. (Gen. I, § 145.)

Tantum bonum est esse, quod tam beati quam miseri volunt esse, ut ait Augustinus. (Gen. I, § 244.)

„Erat“ est verbum substantivum praeteriti imperfecti. (Joh. § 55, vgl. 517.)

„Sum“ ... deo proprium est. (Joh. § 502.)

„In propria venit.“ ... Propria ista, in quae deus venit, sunt esse sive ens, unum, verum, bonum. Haec enim quattuor deus habet propria, utpote primum, quod est dives per se. Habet ista, quia dives; habet propria, quia per se. Praedicta enim quattuor omnibus citra primum hospites sunt et advenae, domestica deo. (Joh. § 97.)

Haec quattuor: esse, unum, verum, bonum proprie deo conveniunt; convertuntur et sunt communia participata ab omnibus. (Joh. § 512; vgl. § 560.)

Objectum intellectus proprie est ens nudum simpliciter et absolute, prius, simplicius et praestantius non solum bono sed et vero et uno. Verum enim non est objectum intellectus, sed potius consequens intellectum, cum sit adaequatio rei et intellectus. (Joh. § 677.)

Praeterea ens, unum, verum, bonum sunt prima in rebus et omnibus communia, propter quod assunt et insunt omnibus ante adventum cuiuslibet causae non primae et universalis omnium; et rursus insunt a sola causa prima et universali omnium. (Prol. in op. trip. § 11.)

Esse omne a deo est et in deo est, in quantum esse est. (Sap. § 190.)

Esse autem omnium et omne esse artis et naturae, in quantum esse, id est in ratione esse, a deo et a solo deo est. (Gen. I, § 145.)

Deus est principium omnis formalis perfectionis, utpote primus actus formalis, qui est esse. (Sap. § 80.)

Non negat rerum alias causas esse, sed hoc vult dicere, quod a nulla aliarum causarum effectus habet esse, nisi a solo deo. (Joh. § 52.)

Esse omne et omnium ab ipso solo deo est, et immediate. (Sap. § 268.)

Esse verbum est, quo deus dicit et alloquitur omnia. (Joh. § 226.)

Sic perfecte diligis omnia, quae sunt, ipsa et ipsorum esse, ut etiam oderis ipsorum nihil, id est ipsa non esse et ipsorum non esse. (Sap. § 221.)

Ens tenet infimum gradum in creaturis. (Joh. § 65.)

Cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa. (Q 1, § 9.)

Esse ergo habet primo rationem creabilis. (Q 1, § 4.)

Esse ... est formae sive forma ipsa, non autem materia. (Gen. I, § 55.)

Esse per formam substantialem est et generationem. (Sap. § 29.)

Omne ens formale extra in rebus est ab ipso esse dei, per ipsum et in ipso. (Sap. § 242.)

Esse est finitum, determinatum ad genus et speciem. (Q 2, § 1.)

Habes ordinem processus sive originis a patre procedentium tam in increatis ... quam in creatis, ubi primo procedit ens cognitivum et ab ipso descendit extra in rebus naturalibus, utpote sub illo et posterius illo. Sic enim, ut dictum est, verum descendit immediate ab uno, bonum autem ab uno mediante vero. (Joh. § 518.)

Veritas enim in solo intellectu est, non extra. Igitur perfectiones in rebus extra non verae perfectiones sunt. (Ex. § 177.)

Adhuc autem primum, quod cadit in intellectu, secundum Avicennam et universaliter in apprehensione est ens. (Ex. § 169.)

Quae ergo ad intellectum pertinent, in quantum huiusmodi, sunt non entia. (Q 1, § 7.)

Ens ergo in anima, ut in anima, non habet rationem entis et ut sic vadit ad oppositum ipsius esse. (Q 1, § 7.)

Ens in anima dividitur contra ens, quod dividitur in decem praedicamenta et contra substantiam et accidens, ut patet VI Metaphysicae. Sed condivisum contra substantiam et accidens non est ens; ergo ens in anima non est ens. (Q 2, § 4.)

Ipsum autem esse nullo indiget, quia nullo eget. Sed ipso indigent omnia, quia extra ipsum nihil. (Ex. § 21.)

Rerum creatarum ipsum esse est prima causa earum, id est finis. (Sap. § 26; vgl. § 31.)

Esse est, extra quod inquieta sunt omnia et ipsum appetunt omnia et quae non sunt, ut sint. Iterum ... in ipso quiescunt singula. (Joh. § 205.)

Esse cum ente non ponit in numerum, nec universaliter forma cum formato. (Ex. § 60.)

Entia solum analogice ad unum ens absolute, quod est substantia. (Ex. § 54.)

Ens in sua causa non est ens. (Q 1, § 10.)

Omne ens divisum a deo dividitur et distinguitur ab esse, quia deus est ipsum esse. (Sap. § 91.)

Quantum vero ad ens creatum distinguit quattuor gradus entium in universo. Sunt enim in entibus primo gradu, quae sunt tantum entia. Secundo gradu sunt viventia. Tertio gradu est intellectus humanus. Quarto gradu est intellectus angelicus, et si quis sit alius a materia et phantasmate liber, separatus. (Joh. § 83.)

Bonum hoc aut illud et ens hoc et illud totum suum esse habet ab esse et per esse et in esse. Igitur hoc aut illud circulariter non refundit aliquod esse ipsi esse, a quo causaliter recipit esse, sicut est videre exemplariter in omnibus. (Prol. in op. trip. § 25.)

Nihil tam prope enti, nihil tam intimum quam esse ... omne quod non est ipsum esse, foris stat ... Adhuc autem esse intimius est unicuique etiam quam ipsa essentia illius. (Joh. § 238.)

Quod in patre est, pater est, et in filio est, filius est. Omne enim quod est in aliquo, maxime in simplicibus, ipsum est, in quo est. (Joh. § 446.)

Notandum ergo, quod ... tota plenitudo entis dividitur in ens reale extra animam, quod pertinet ad factionem et creationem, item in ens in anima sive ab anima, quod pertinet ad doctrinam et cognitionem. (Joh. § 540.)

Ens omne natura unum est. (Sap. § 186.)

Minor autem, scilicet quod esse sit principium omnis actionis divinae, scilicet principium formale, patet, tum quia ipse se toto esse, tum quia in ipso nihil est aliud quam esse aut praeter esse. Concluditur igitur quod volumus, scilicet quod deus potest omnia, quae sunt et quae esse possunt, simpliciter et absolute omnia. (Ex. § 28—29.)

Esse non est actio transiens, quia talis actio est ad extra et esse est ad intra. Esse etiam non est actio manens, cuiusmodi est intelligere aut sentire, quia talis actio est infinita ... sicut intelligere, vel secundum quid, ut sentire. Esse autem est finitum. (Q 2, § 1.)

Ipsum enim esse non accipit quod sit in aliquo, nec ab aliquo, nec per aliquid, nec advenit nec supervenit alicui, sed praevenit et prius est omnium. Propter quod esse omnium est immediate a causa prima et a causa universali omnium. Ab ipso igitur esse et per ipsum et in ipso sunt omnia, ipsum non ab aliquo⁸⁾. Quod enim aliud est ab esse, non est aut nihil est. Ipsum enim esse comparatur ad omnia sicut actus et perfectio et est ipsa actualitas omnium etiam formarum. (Prol. in op. trip. § 8.)

Hierzu treten noch einige andere Stellen, in denen das intelligere oder cognoscere im Zusammenhang des Problems, das uns hier beschäftigt, betont ist.

Esse et intelligere in deo sunt idem re et forsitan re et ratione. (Q 1, § 1.)

Dico nihilominus, quod, si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere. (Q 1, § 8.)

Quidquid est in deo, est super ipsum esse et est totum intelligere. (Q 1, § 8.)

Natura dei est intellectus et sibi esse est intelligere; igitur producit res in esse per intellectum. (Gen. I, § 11.)

Deus enim aeternus, spiritus proprie; regnum eius non corporale, temporale aut huiusmodi est, sed sublimius. (P. N. § 6.)

8) Text nach CT; E liest: ipsum non in aliquo nec ab aliquo.

Principium omnium productorum naturalium est intellectus altior natura et omni creato. Et hic est deus, de quo proprie loquitur Anaxagoras ad litteram, quod est separatus, immixtus, nulli nihil habens commune, ut discernat omnia. ... deus sit intellectus purus, cuius esse totale est ipsum intelligere. (G I, § 168.)

In deo, principio omnium, est considerare duo, ut sic dicamus, puta quod ipse est esse verum, reale, primordiale. Adhuc autem est ipsum considerare sub ratione, qua intellectus est. Et huius rationis proprietates altior apparet ex hoc, quod omne ens reale in natura procedit ad certos fines et per media determinata tamquam rememoratum per causam altiore, ut ait Themistius. Propter quod etiam opus naturae dicitur et est opus intelligentiae. (Gen. II, § 214.)

In deo, utpote primo, uno et simplicissimo, necessario ipse intellectus est ipsum esse sive ens reale et realiter. Ex quo patet, quod operationes intellectus sive intellectuales in deo sunt reales processus sive productiones et emanationes et producta sunt quid reale, puta filius et spiritus sanctus. Ipse enim intellectus in deo res est. (Gen. II, § 215.)

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 ... sed est unum cum patre. (Joh. § 669.)

Postremo ad evidentiam verborum praemissorum dicamus sic aliter quod potentia, secundum id quod potentia, totum suum esse et se toto accipit ab obiecto formali, ut saepe dictum est. Unde si cognitum est vita, cognoscere est vita; si aeternum est cognitum, cognoscere est aeternum. Cum ergo deus sit vita ... et aeternus, ipsum solum cognoscere erit vita aeterna, sicut hic dicitur; cognitum enim generaliter pater est, cognitio vero proles est sive filius. Qualis autem est pater, talis est filius ... (Joh. § 681.)

Quia ... potentia cognoscens accipit esse a cognito et ipsum esse cogniti, propter hoc veritas prohibet et consulit, nos non habere nec scire patrem nisi deum. (Joh. § 109); vgl. Gen. II, § 138.

Intellectus de sui ratione et proprietate accipit iuxta nomen intellectus rem in suis principiis ... nec aliter intellectui sufficit, quousque cognoscat rem in suis principiis. (Joh. § 568.)

Intellectu(s) nihil est eorum, quae intelligit, sed tabula nuda. (Joh. § 396.)

Homo ab intellectu et ratione homo est. Intellectus autem abstrahit ab hic et nunc, et secundum genus suum nulli nihil habet commune; impermixtus est, separatus est. (Joh. § 318.)

Est quidem intellectus hominum lux, non tamen lux vera, sed illam participans, remanens et stans post, sicut in „de causis“ dicitur de intelligentia respectu dei. (Joh. § 141.)

Signanter notandum est, quod intellectus in deo maxime et fortassis in ipso solo, utpote primo omnium principio, se toto intellectus est per essentiam, se toto purum intelligere. (Joh. § 34.)

In intellectu non solum effectus suus in ipso est verbum, sed est verbum et ratio, quod utrumque significat logos. (Joh. § 31.)

„In“ ipso intellectu primo utique est ratio proprie, et est „apud deum“; in omni scilicet intellectivo proximo sibi, quod est imago sive ad imaginem suam, „genus dei“ est, Act. 17. Vel „apud“ ipsum, quia semper actu intelligit et intelligendo gignit rationem; et ipsa ratio, quam gignit ipsum intelligere suum, est ipse deus. „Deus erat verbum“ et „hoc erat in principio apud deum“, quia semper intellexit, semper filium genuit. (Joh. § 31.)

Sic ergo creavit caelum et terram in principio, id est in intellectu. Et hoc est contra eos, qui dicunt creare deum et producere res ex necessitate naturae. (Gen. I, § 6.)

(Rabbi Moyses dicit, quod) intellectus, qui effusus est super nos ... ipse, inquam, intellectus est, qui nos coniungit cum creatore. (Gen. II, § 139.)

Rursus autem sicut in corporalibus in generatione sub eadem specie est invenire duo, sc. formam et materiam, activum et passivum, sic intellectuale in nobis distinguitur in superius et inferius, quae Avicenna vocat duas facies animae. (Gen. II, § 138.)

Objectum intellectus, et quod primo omnium cadit in intellectu, est ens. (Gen. II, § 60.)

Graecus vocat hominem microcosmum, id est minorem mundum. Intellectus enim, in quantum intellectus, est similitudo totius entis, in se continens universitatem entium, non hoc aut illud cum praecisione. Unde et eius objectum est ens absolute, non hoc aut illud tantum. (Gen. I, § 115.)

Sic ergo, quia intellectus, quem deus inspirat, est quo deum videmus et quo deus nos videt, apte dicitur deus ipsum inspirasse in faciem hominis. (Gen. I, § 185.)

Ratio est: intellectus enim, per quem homo est homo, abstrahit ab hic et ubi, a nunc et a tempore. (Gen. I, § 211.)

Et hoc contra opinionem Avicennae et aliorum dicentium, quod deus creavit in principio intelligentiam et illa mediante creavit alia. Omnia enim habent esse immediate a solo deo, et ex aequo. (Gen. I, § 21.)

Si igitur intellectus, in quantum intellectus, nihil est, et per consequens nec intelligere est aliquod esse. (Q 2, § 2.)

Sicut ens in vita vita est, sic in intellectu lux et intelligere est. (Joh. § 139.)

Intellectivum enim abundantius est quam vivum, sicut vivum abundantius est quam ens. (Joh. § 500.)

Intelligere intellectui ut sic est vivere. (Joh. § 679.)

In naturalibus quanto est aliquid magis suum proprium alicui, tanto minus est suum et minus sibi propinquum, et e converso. Verbi gratia: Vivere proprium est et suum viventium et intelligere intelligentium; esse autem communius est quam vivere et intelligere, et quo minus proprium, magis intimum, proximum et suum viventium et intelligentium. (Joh. § 426.)

Homo habet ab anima vivere, a deo vero habet esse. Esse autem dulcius et delectabilius est quam vivere, quin immo hoc solo amatur vivere a viventibus, quia vivere viventibus est esse. (Joh. § 291); vgl. Joh. § 63.

Et si plenum esse est, igitur et vivere est et sapere est, et sic de omni alia perfectione. Sicut enim ipse sibi et omnibus est, sic et ipse sibi et omnibus sufficit, ipse sua et omnium sufficientia est. (Ex. § 21.)

Esse enim singulorum est a deo et ab ipso solo. ... Esse autem et hoc solum perfectio est omnium. ... Praeterea esse a deo est, esse autem totius est, non partis. (Serm. § 279.)

Hoc enim et hoc proprium est, creatura est. (Serm. § 266.)

Sic omnis creatura immediate se habet ad deum quantum ad esse, quantum ad gratiam et quantum ad omnes perfectiones, maxime communes indeterminatas ad hoc et hoc. Hoc enim et hoc creatura est. (Serm. § 264.)

Gratia est ebullitio quaedam parturitionis filii, radicem habens in ipso patris pectore intimo, vita est, non solum esse... (gratia) dat esse unum cum deo, quod est plus assimilatione. (Serm. § 265.)

Gratia est a solo deo pari ratione sicut et ipsum esse ... Hinc est quod dicitur gratia esse supernaturalis. (Serm. § 264.)

Ideo solus deus per intellectum producit res in esse, quia in ipso solo esse est intelligere. Iterum etiam, quod nihil praeter ipsum potest esse purum intelligere, sed habent aliquod esse differens ab intelligere, nec aliter esset creatura, tum quia intelligere est increabile, tum quia prima rerum creaturarum est esse. (Serm. § 301.)

In deo ipsum est esse quod intelligere solum. (Serm. § 303.)

Intellectus pascitur solo esse et sic deo proprie pascitur. (Serm. § 528.)

Omne esse praeter intellectum, extra intellectum creatura est, creabile est, aliud est a deo, deus non est. In deo enim non est aliud. (Serm. § 304.)

Nec quidquam creatum est purum et se toto intellectus. Iam enim non esset creabile. (Serm. § 501.)

Nam prout (deus) in nos descendit, obumbratur quasi in termino; perficitur autem, in quantum relinquendo quasi id quod est, ascendit in ipso esse clarificatus in originem omnis esse, ubi iam non est hoc clausum, scilicet natura, sed est esse purum et purgatum ab omni additamento. (Serm. § 482.)

Transcendere igitur oportet non solum imaginabilia, sed etiam intelligibilia. Item cum intellectus resolvat ad esse, oportet et hoc transire. Esse namque non est causa esse sicut nec ignis est causa ignis, sed aliquid longe altius, in quod oportet ascendere. (Serm. § 247.)

Tantum sit triplex genus esse. (Serm. § 12.)

Est enim triplex gradus productionis in esse. Primus de quo nunc dictum est, quo quid producit a se et de se ipso et in se ipso naturam nudam formaliter profundens voluntate non cooperante, sed potius concomitante, eo siquidem bonum, quo sui diffusivum, puta quomodo velle principiaret fine nondum cointellecto. Secundus gradus est quasi ebullitio sub ratione efficientis et in ordine finis, quomodo producit quid a se ipso, sed non de se ipso; aut ergo de alio quolibet — et dicatur factio — aut de nihilo et est tertius gradus productionis, qui dicitur creatio. Vide Augustinum De natura boni c. 25. 26. et Avicennam VIII Met. c. 6 circa principium. (Serm. § 511.)

Abgeschlossen am 31. XII. 1956.

Schl u ß b e m e r k u n g: Beim Lesen der Korrekturen dieses Aufsatzes kommt mir am 18. II. 1957 der Abzug eines in französischer Sprache geschriebenen anonymen Rundschreibens zu Gesicht, das mir nicht unmittelbar zugeschickt war, und das anscheinend einen Kreis der um Klibansky gescharten Eckhart-Editoren zum Verfasser hat. In diesem Schreiben wird den Herren Koch, Geyer und mir nichts weniger als Plagiat an den einzelnen Stücken der Klibanskyschen Ausgabe vorgeworfen. Da wir alle schließlich keine Idioten sind, so ist dieser Vorwurf eine tolle Unverschämtheit. Was mich angeht, so habe ich meine Ausgabe des Pater Noster im Frühjahr 1954 fertig gehabt, bevor die Klibanskysche Edition dieser Schrift erschienen war; meinen Vortrag im Juni 1954 hielt ich auf Grund dieser meiner eigenen Arbeiten. Dies kann ich erhärten. Damit ist diese Ausgeburt einer überhitzten Fantasie für mich erledigt.