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

Band: 45 (1998)

Heft: 1-2

Artikel: Converti ut imago - Rückkehr als Bild : eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart

Autor: Flasch, Kurt

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761097

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

KURT FLASCH

Converti ut imago – Rückkehr als Bild

Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart

I

Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg ist differenziert ausgearbeitet. Sie ist inhaltlich zentral und so charakteristisch, daß sie seit dem Beginn der neueren Beschäftigung mit Dietrich Interesse gefunden hat. Burkhard Mojsisch hat sie 1977 geschichtlich und systematisch untersucht.[1] Ich habe für das von Kurt Ruh geleitete Engelberger Kolloquium 1984 eine Studie beigesteuert, die den Titel trug: *Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg.*[2] Darin habe ich skizziert, wie die Konzepte von Kausalität, Begründung und Erschaffung bezüglich des Intellekts in der deutschen philosophischen Sonderkultur zwischen Albert und Berthold von Moosburg modifiziert, eingeschränkt, korrigiert, auch zurückgenommen worden sind; heute gehe ich auf das zugehörige Motiv des *Rückgangs* ein und frage: Was ist bei Dietrich die spezifische Weise, in welcher der Intellekt zu seinem Grund zurückgeht? Nach Dietrichs Theorie ist nämlich die Weise der *reductio in Deum* für den Intellekt ebenso charakteristisch wie die Art seiner *emanatio.*[3] Abschließend gebe ich einige Hinweise auf den Nutzen solcher Untersuchungen für die Lektüre Meister Eckharts. Meine kleine Gabe für den Freund Zeno Kaluza trägt – spiegelbildlich zu *procedere ut imago* – den Titel: Zurückkehren als Bild, *converti ut imago.* Kenner mittelalterlicher Texte sind heute mehr als

[1] B. MOJSISCH, Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg, Hamburg 1977. (DIETRICH VON FREIBERG, Opera omnia, Beiheft 1).

[2] K. RUH (Hg.), Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984, Stuttgart 1986, 125–134.

[3] DIETRICH VON FREIBERG, *De visione beatifica*, 1.2.1.2 (2), in: Opera omnia I, Hamburg 1977, MOJSISCH 44, Zeile 54.

früher damit vertraut, Abwandlungen des neoplatonisierenden Schemas von Ausgang und Rückgang, *próhodos* und *epistrophé*, selbst in den Büchern der renommierten Scholastiker zu erwarten, zumal nach den Untersuchungen von M.D. Chenu zur Struktur der theologischen Summe des Thomas von Aquino.[4] Die plotinische Struktur war insbesondere durch Dionysius Areopagita, den *Liber de causis* und die proklische *Elementatio theologica* dem Mittelalter zugänglich; die Kommentare zu *De divinis nominibus* und die Erklärungen des *Liber de causis* durch Albert und Thomas hielten sie lebendig.

Das sprachliche Umfeld der Adaptionen dieses Denkschemas läßt sich an folgenden Gelenkstellen der Werke des Thomas Aquinas studieren: 1 *Sententiarum distinctio* 2, divisio textus; *Summa theologiae* I 2, Prologus. Diese Passagen bewegen sich um die Begriffspaare: *Deus ut principium – ut finis; processus – reditus; exitus creaturarum*; an anderen Stellen sagt Thomas auch: *emanatio – reditus*. Der *Prologus* zur *Prima Secundae* verbindet den *processus* mit dem Verhältnis *exemplar – imago* und geht mit dieser Begründung zu dem Thema *De homine* über.

Diese Termini waren kein Sondergut des Thomas; wir kennen sie z. B. auch aus dem 1992 kritisch edierten Kommentar des Albert zum *Liber de causis*. *Processus ut imago – Reditus ut imago*, das waren vorgegebene Themen, ebenso wie die Beziehung von *imago* auf Intellekt und freien Willen. Die philosophische Frage war, *wie* geht *imago* vom Exemplar aus? Und dann: Wie kehrt *imago* zum Exemplar zurück? Die Texte, von denen hier die Rede ist, bilden Variationen zu dem zweiten Thema. Da sich die *conversio* von der *processio* nicht trennen läßt, erinnere ich zunächst noch einmal daran, was bei Dietrich *procedere ut imago* hieß. Ein paar Zeilen Dietrichs fassen seine Theorie zusammen[5]:

> Sic intellectualiter emanat ab eo ita, quod sua substantia non est nisi quidam conceptus, quo concipit et intelligit suum principium, sine quo nec suam propriam essentiam posset intelligere.

Dazu gibt Dietrich folgende Erläuterung:

> ... talis intellectus nihil intelligit extra se. Principium enim substantiae suae, a quo intellectualiter fluit, magis intimum est quam ipse talis intellectus sibi ipsi, et sic intelligendo suum principium non intelligit aliquid extra se, immo plus intra se quam in eo, quod intelligit suam essentiam.[6]

[4] M.D. CHENU, Das Werk des Hl. Thomas von Aquin, deutsch: Heidelberg 1960, bes. S. 365.

[5] DIETRICH VON FREIBERG, *De visione beatifica* 1.2.1.1.7 (2), MOJSISCH 43, Z. 21–23.

[6] Ibid. (4), MOJSISCH 43, Zeilen 24–28.

Die Rede ist vom *intellectus agens*. Er geht aufgrund eigener Tätigkeit von seinem Prinzip aus. Diese Tätigkeit ist sein Wesen. Diese Tätigkeit ist ein Begriff, conceptus. Sein eigentätiges Hervorgehen, diese substantielle Tätigkeit ist die Erkenntnis seines Prinzips und folgeweise seiner selbst.

II

Die Philosophen der deutschen Albert-Schule zeigen sowohl ihren Zusammenhang wie ihre Differenzen. Dies zeigen auch folgende Bestimmungen des *intellectus agens* bei Albertus Magnus:

1. Albert insistiert auf dem *immixtus et separatus* des Intellektes bei Aristoteles und versucht dies gegen Mißdeutungen klarzustellen, den *intellectus* als Potenz der Seele deutend.[7] Der Intellekt hat *potestates absolutae a corpore*.[8] Insbesondere läßt Albert die *denudatio et abstractio* vom *intellectus agens* kommen.[9] Der *intellectus agens* ist der Geber der Formen und bewegt durch sie den *intellectus possibilis*.[10] Er soll zwar auch ein Teil der Seele sein, aber er verbleibt im Erkennen immer bei sich: *non egreditur suum intelligere extra ipsum*.[11] Er wird im tatsächlichen Erkennen zur *forma* des *intellectus possibilis*.[12]

2. Theorie des Intellektes ist zugleich Theorie der Glückseligkeit. In einer Diskussion mit Alfarabi hält Albert fest, es sei die Hoffnung des Philosophierenden, mit dem *intellectus agens* nicht nur als mit einer *causa efficiens*, sondern wie mit seiner *forma* verbunden zu werden: *fiducia philosophantis est non coniungi tantum agenti ut efficienti, sed etiam sicut formae*.[13]

Dies bezog sich bei Alfarabi auf einen getrennten tätigen Intellekt. Albert argumentiert gegen dessen Getrenntheit mit der Begründung: sed intelligere est nostrum opus per intellectum nobis coniunctum. Albert nimmt aber die Wendung Alfarabis auf, indem er sie so versteht:

> si fiducia felicis philosophantis est coniungi intellectui sicut formae, tunc coniungetur ei ita, quod ipso intelligat homo felix in optimo statu suae feli-

[7] ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, lib. 3, tract. 2, cap. 11, Ed. COLON. VII 1, p. 191, und ibid. cap. 12, vol. VII 1, p. 193 a.

[8] Ibid. cap. 12, p. 193 b, Zeilen 59.

[9] Ibid. lib. 3, tract. 2 cap. 6, p. 185, auch cap. 11, p. 221, Zeile 42.

[10] Ibid. cap. 18, p. 204 a.

[11] Ibid. cap. 18, p. 204 b, Zeile 81.

[12] Ibid. cap. 19, p. 206 b, Zeile 77.

[13] Ibid. cap. 11, p. 221 b, Zeilen 47–49.

> citatis; forma enim est, per quam operamur hoc opus quod nostrum est in quantum homines sumus.[14]

Diese Argumentation Alberts vereinigt Argumente, die später bei Thomas und bei Dietrich eine je separate Existenz bekommen.

Zu der Art dieser *coniunctio* bemerkt Albert, in bezug auf sie, also auf den *intellectus adeptus et divinus*, stimme er mit Averroes vollständig überein.[15] Albert bricht mitten im Kommentieren in einen Hymnus auf diesen Intellekt aus:

> Mirabilis autem et optimus est iste status intellectus sic adepti; per eum enim homo fit similis quodammodo deo, eo quod potest sic operari divina et largiri sibi et aliis intellectos divinos et accipere omnia intellecta quodammodo.[16]

Noch weiter geht Albert im Preis des *intellectus divinus* im Traktat *De intellectu et intelligibili*, c. 9 Borgnet 9, 517 a und b; dort verbindet er diese Erhöhung des Menschen mit der Kunst astrologischer Prognosen und prophetischer Weissagungen. Zenon Kaluza hat zeigen können, wie diese Intellektphilosophie Albert die Kritik des Jean Gerson eingetragen hat.

3. Aus Alberts Traktat *De intellectu et intelligibili* sind c. 3 Borgnet 9, 506 b folgende kurze Charakteristika des *intellectus agens* zu entnehmen, die Dietrich fortführen wird:

> primum est quod sit (sc. int. agens) primum agens esse intellectuale. Secundum est quod est universaliter agens intellectuale. Tertium autem quod est incessanter agens esse intelligibile.

Aus der dritten Bestimmung folgert Albert *quod per essentiam agit.*[17] Diese Texte Alberts und die zitierten arabischen Philosophen, besonders Averroes, dann die Deutungen des *intellectus agens* bei Thomas und deren Kontrast zu Augustin, dem *Liber de causis* und Proklos wurden zum Ausgangspunkt der Intellekttheorien Dietrichs, auf die ich nun zurückkomme.

III

Der Intellekt fließt, *fluit, emanat*, aus seinem Grund. Die neoplatonisierenden Bilder der Emanation sind in Kraft, aber Dietrich hindert uns, bei bloßen Metaphern stehenzubleiben: Der Intellekt fließt *intellectualiter*,

[14] Cap. 11, p. 221 b, Zeilen 56–60.
[15] Cap. 11, p. 221 b, Zeile 71. Vgl. p. 222 a, Zeile 5.
[16] Cap. 11, p. 222 b, Zeilen 80–84.
[17] Ibid., p. 507 b.

nicht wie ein Fluß also, sondern wie ein Intellekt, und alles kommt darauf an, dieses *intellectualiter* nicht zu verspielen, abzuschwächen oder mit Bildern zu verwechseln. Auf diesem *intellectualiter* ist zu bestehen, denn so wie der Intellekt *intellectualiter* emaniert, so kehrt er auch *intellectualiter* zurück, d. h. die Bilder des Ausfließens und des Zurückkehrens sind nur unter den Bedingungen der Intellektualität zu begreifen. Welches sind diese Bedingungen? Ich fasse sie kurz zusammen:

1. Der Hervorgang besteht in der Eigentätigkeit des Intellekts, also in seiner intellektuellen Erkenntnis. Seine *substantia* bildet sich in einer Art von *conceptus*. Diese Überlegung verändert den Begriff des Begriffs; daher sagt Dietrich *quidam* conceptus. Dieser *conceptus* ist der Sache, nicht der Zeit nach früher als seine Substanz. Er ist ihr immanenter, aktiver Grund. Diese Theorie Dietrichs bezieht sich nicht auf das göttliche Denken, sondern auf menschlichen *intellectus agens* als der *imago Dei*. Sie führt zu einer detaillierten Kritik an der Vorstellung des Thomas von Aquino, Denken könne als ein Akzidens an der Seelensubstanz gedacht werden.

2. *Intellectualiter* heißt soviel wie: *essentialiter*. Der Intellekt ist *wesenhaft* er selbst, und er ist wesenhaft *Tätigkeit*. Er bietet keinerlei Anhaltspunkt für akzidentelle Ergänzungen oder Verluste; er nimmt keine intellektfremde Dispositionen in sich auf. Diese Bestimmung ist für weitere Überlegungen grundlegend; sie sei daher in Dietrichs Worten wiederholt:

> intellectus agens noster ... nullo modo est in potentia passiva ... et est substantia, nulli accidenti substratus vel susternibilis, sed quidquid est in eo, pure substantia sua est.[18]

Er ist keinerlei Veränderung unterworfen. Er ist wesentlich er selbst, und er ist *omnino simplex*.[19] Da er Intellekt ist, agiert er *wesenhaft*, nicht als zusätzliche Tätigkeit an einer Substanz. Als Intellekt *ist* er *wesenhaft*, nicht durch außenbestimmte Eindrücke, alle Seienden, *exemplar totius entis*. Sein Hervorgehen und sein Zurückkehren hat daher nicht den Charakter körperähnlichen Heraus- und Zurückfließens; er kann seinem Wesen nach zu seinem Ziel weder geschoben werden noch hinaufgehoben werden. Er weist die Differenz von Mittel und Ziel von sich ab. Er bestimmt sich zum Herausgehen; er bestimmt sich zur Heimkehr, intellektuell, nicht willkürlich:

Er schaut sich in seinem Prinzip, dies ist sein Hervorgehen; er schaut sich in seinem Ziel, dies ist seine Rückkehr. Er stößt als *essentialiter in actu* sowohl beim Hervorgang wie beim Rückgang alle äußere Vermittlung

[18] *De intellectu* I 7, MOJSISCH 140, Zeilen 31–32.

[19] DIETRICH, *De visione beatifica* 1.1.3 (4), MOJSISCH 27, Zeile 36.

von sich ab, d. h. er tritt *unmittelbar* heraus; er kehrt *ohne Vermittlung* zurück: *Immediate tenditur in Deum.*[20] Zwischen Hervorgang und Rückkehr des Intellekts fällt keine Zeitspanne; es handelt sich nicht um *zwei* intellektuelle Tätigkeiten, sondern um eine einzige.[21]

3. Er bestimmt sich seinen ontologischen Ort durch seine Erkenntnis: *in aliquo gradu essentialis ordinis entium figitur sua intellectione.*[22] Diese Rangstelle ist eine ewige, d. h. der wesenhafte Intellekt fixiert sich kraft seiner Tätigkeit in der Ewigkeit; seine Tätigkeit bringt ihn erst ins Sein, und dieses Sein ist ein ewiges: (*intellectus agens) quo substantia animae figitur in aeternitate*[23], *intellectualitas figit in esse intellectum*[24], *semper fixus in eodem modo suae substantiae*[25].

Er ist immer, zeitlos, tätig, er gewinnt durch Tätigkeit nichts hinzu und kann nicht, wie zeitgebundene Wesen, durch Außeneinwirkung verlieren; es kennt keine Zufallsunterworfenheit. Der Mensch ist in der Zeit, aber der Mensch hat Anteil am intellectus per essentiam, dieser ist das Prinzip seiner Seele und sein eigentliches Ich. Insofern ist der Mensch sowohl zeitlich wie ewig, zufallsausgesetzt und zugleich allem Zufall entzogen.

Der Nus des Aristoles hieß *choristós*. Alle Aristoteliker haben dieses Prädikat wiederholt; bei Dietrich bekommt es eine besondere Prägnanz: Der Intellekt ist *separatus*, *impermixtus*, nicht nur weil er immateriell und weil er Substanz ist, sondern weil er als substantielle Tätigkeit keine Akzidentien aufweisen kann.[26]

4. Dies hat Folgen für das Verständnis sowohl des *procedere ut imago* wie des *converti ut imago*: Der Intellekt, der seine Substanz durch den Begriff begründet, den er von seinem Prinzip faßt, geht dabei, genau ge-

[20] Ibid. 1.2.2.4.2.2. (2), MOJSISCH 52, Zeile 18.

[21] Eine schöne zusammenfassende Formulierung steht in: DIETRICH VON FREIBERG, *De visione beatifica* 3.2.9.11 (7), MOJSISCH 102, Zeilen 42–51: Unde talis intellectus, qui est intellectus in actu per suam essentiam, non prius habet essentiam suam seu esse suum absolute et postea seu natura posterius sua intellelectione tendit in Deum sua conversione in ipsum, sed idem est respectus et habitudo et eadem intellectualis operatio, qua convertitur sua intellectione in Deum, eadem, inquam, cum ea, qua ab ipso eodem suo principio emanat per suam essentiam. Sua enim emanatione, qua intellectualiter emanat ab eo, est conversus in ipsum. ... Emanare enim intellectualiter a suo principio est tendere in ipsum.

[22] Ibid. (4), MOJSISCH 44, Zeile 36.

[23] Ibid.1.1.1. (3), MOJSISCH 15, Zeile 25.

[24] Ibid. 1.1.3.1. (3), MOJSISCH 28, Zeile 76.

[25] Ibid. 1.1.1.3.6., MOJSISCH 22, 1–10.

[26] MOJSISCH 23, 14–30.

dacht, nicht von diesem Prinzip weg, sondern tiefer in es hinein. Wenn er seinen Grund erkennt, erkennt er nichts, was außerhalb von ihm ist, sondern etwas, das innerlicher in ihm ist als er sich selbst. Das Bild des Heraustretens hebt sich auf. Das Heraustreten des Intellekts ist ein In-sich-selbst-Hineintreten. Er ist immer schon aus sich herausgegangen und ist auch immer schon heimgekehrt. Der tätige Intellekt ist seinem Wesen nach immer daheim.

5. Alle Weg-Metaphern, alle Bilder des Heraus und des Zurück sind unter der Bedingung des Imago-Seins zu deuten. Als *imago* ist der Intellekt *perfecta similitudo Dei,* nimmt er sein Sein tätig immer aus der Ewigkeit entgegen, ist er wesenhaft, nicht zufällig, nicht passiv *capax Dei.* Das heißt aber: Es ist diesselbe Aktivität des Intellekt, kraft derer er emaniert, durch die er auch immer zurückkehrt: Wenn die Emanantion seine eigene wesenhafte Tätigkeit ist, dann ist es auch seine *conversio.*

Diese Theorie hat eine traditionelle und bildhafte Seite: Nach ihr ist der Weltprozeß ein Kreis; alles Hervorgegangene kehrt zu seinem Ursprung zurück, wie sich Dietrich durch ein schönes Boethiuszitat (*Consolatio* Buch 3, Metrum 2) und durch eine Reihe von Zitaten aus der *Elementatio theologica* (prop. 31, 32 und 17, in *De int.* I 9 [2] auch prop. 34) bestätigt. Aber diese Theorie hat auch eine nicht-vorstellbare, traditionskritische, für Dietrich höchst charakteristische Seite: Der Kreis, der den Weltprozeß und das Intellekt-Sein charakterisiert, hat sich immer schon geschlossen. Die Vorstellung, es gebe verschiedene Bewegungsrichtungen, hebt sich auf. Auf das Verhältnis Gottes zum Intellekt sind die Kategorien von *causa efficiens* und *causa finalis* nicht anzuwenden. Sie gelten für alles andere, nicht für den Intellekt, deswegen ist in der sichtbaren Welt Hervorgang und Rückkehr nicht dasselbe. Dietrich faßt seine *conversio*-Theorie so zusammen:

> Secundum hoc igitur substantia, quae est intellectus per essentiam semper in actu, qualis est intellectus, de quo agitur, quia per essentiam intellectualiter procedit a deo, etiam sua intellectuali operatione, quae est essentia eius, semper convertitur in Deum ita, ut eius emanatio, qua intellectualiter emanat per essentiam a suo principio, sit ipsius in ipsum principium intellectualis conversio. Non enim primo ab ipso procedit et postea alio respectu seu operatione in ipsum convertitur, sed eadem simplici intellectione, quae est essentia eius. In quo etiam differt talis emanatio et conversio ab emanatione et conversione aliarum rerum, quae secundum unum modum, scilicet quantum ad constitutionem suae substantiae, emanant a suo principio tam-

quam a causa efficiente, convertuntur autem in idem suum principium tamquam in finem per suas proprias operationes differentes a substantia sua.[27]

Wirk- und Zielursächlichkeit sind äußerliche Kategorien, die vom Leben des Intellekts fernzuhalten sind. Sie stellen Gott als den Ursprung draußen, am Anfang vor; sie imaginieren Gott als entferntes Ziel, das *wir* durch Handlung erreichen sollen. Diese ding-orientierten Kategorien schaffen einen fernen Gott; sie lenken ab von der Wesenhaftigkeit, d. h. Nicht-Akzidentalität, Zeit- und Bedürfnisüberlegenheit des tätigen Intellekts. Vom gewöhnlichen Dingverständnis der tradierten Ontologie her ist die *imago* unerreichbar, ist sie doch in *der* Weise *capax Dei*, daß ihre Kapazität immer schon erfüllt ist, daß also Zeit- und Raumvorstellungen fernzuhalten sind.

6. Nun ist es eine Art Vorurteil unseres Jahrhunderts, den Menschen wesentlich als bedürftig, als auf Handlung angewiesen, als zeitlich zu denken. Schelers Anthropologie, die vom Ewigen im Menschen sprach, ist in ihrer eigenen Phraseologie ertrunken. Nach ihm kamen nüchternere Leute – Heidegger hier, Gehlen dort –, die uns zu sagen versuchten, was das Dasein oder was der Mensch sei. Darum können wir die Frage nicht unterdrücken, ob es im Denken Dietrichs keinen Platz für Bedürftigkeit, für Handlung, für zeitliche Zielerreichung gebe. Die Antwort Dietrichs lautet: Ohne jeden Zweifel, nur bezieht sie sich weder auf *emanatio* noch auf *conversio*; sie bestimmt das Leben des Menschen, der am *intellectus per essentiam* teilhat, von ihm konstituiert und geprägt ist, mit dem er aber nicht völlig identisch ist. Zeitlich-Sein, Hinzugewinnen und Verlieren, das macht das menschliche Leben aus, auch das intellektuelle Leben, aber nicht das des wesentlichen, des *per essentiam* tätigen Intellekts, sondern nur das des *intellectus possibilis*.

Es ist leicht zu kritisieren, dies schaffe einen doppelten Begriff vom Menschen, vom Handeln, vom Erkennen und vom Lieben. Der tätige Intellekt ist fixiert in der Ewigkeit, der mögliche Intellekt vollendet sich oder verdirbt in der Zeit. Der tätige Intellekt ist, wie sein Name sagt, Tätigkeit, sogar essentielle, substantielle Tätigkeit, aber er ist nicht außengerichtet, bedürfnisorientiert, auf Umstände und Zufälle bezogen. Er ist Denken, reines begriffliches Erfassen, doch vom gewöhnlichen, gerade auch vom thomistischen Begriff des Denkens her erscheint er verborgen. Dem dingorientierten Begriff von Denken ist das substantielle Denken des Dietrichschen Intellekts keine Handlung und damit auch kein Denken, weil er das Denken und Handeln von den unangemessenen Katego-

[27] *De visione beatifica* 1.5 (6), MOJSISCH 62, Zeilen 52–64.

rien der Effizienz und Finalität her denkt und sich dadurch verstellt. Deswegen ist der tätige Intellekt, wie Dietrich ihn denkt, in einem qualifizierten Sinne «verborgen»; er ist das, was Augustin das *abditum mentis* genannt hat. Aus einem Grund, der sich im Fortgang zeigen wird, möchte ich mich hier noch etwas pedantischer ausdrücken: Der reine Intellekt Dietrichs ist eine spekulative, keine empirisch-psychologische Instanz. Er ist das, was bleibt, wenn man die Bemerkung des Aristoteles, der Nus sei seiner usia nach energeia, zu Ende denkt, wenn man das Schema *exitus – reditus* aus Boethius und Proklos fortsetzt und das Ergebnis zum Interpretationsschlüssel der biblischen Aussagen nimmt, der Logos sei nach Kolosser 1,15 – *ipse est imago Dei invisibilis* – das *Bild* des Vaters, und der Mensch sei nach Genesis 1,26 *ad imaginem Dei* geschaffen.

Der tätige Intellekt denkt immer, d. h. er ist im gewöhnlichen, auch im thomistischen Sinne kein Denken. Er ist in einem «inneren», in einem verborgenen Sinne «Denken». Hier ist es nun wichtig zu sehen, daß Dietrich den wesenhaften Intellekt, der den Willen dreieinig einschließt, unterscheidet von den «Kräften» der Seele, die sich in Wollen und Denken auseinanderlegen. Der wesenhafte Intellekt kommt in einem qualitativen Sinne *vor* den Seelenkräften Denken und Wollen, denn er ist in einem vorzüglichen, von aller Zeit und Bedürfnisbefriedigung losgelösten Sinne *capax Dei*, er ist *essentialiter* capax Dei.[28] Seine Beziehung zu seinem Prinzip geht allen Seelenkräften voraus, *prae* omnibus *viribus,* quas deus in nostra natura plantavit.[29] Pedantisch ist also festzuhalten: Der tätige Intellekt ist keine Seelenkraft wie Denken und Wollen; er ist die geheime, essentielle, ewigkeitliche, wurzelhafte Einheit aller Kräfte. Die Kategorie der «Seelenkraft» ist ihm so wenig adäquat wie Effizienz- und Finalursache. Er wirkt alles, er wirkt das Sein des Menschen, aber er wirkt nur für sich und in sich selbst, er wirkt still und ewig, er wirkt, als wirke er nicht. Er wirkt ohne Wozu. Er stellt sich aufgrund eigener Tätigkeit außerhalb des zeitlichen Geschiebes von Ursachen und Wirkungen; er ist «Intellekt», aber nicht in dem reduzierten Sinne der Seelenkraft «Denken», intelligere, die man im 13. Jahrhundert gewöhnlich Intellekt nannte.

7. Dietrich nimmt zwar nicht dem Menschen, nicht dem menschlichen Denken und Wollen, wohl aber dem menschlichen Geistgrund den Prozeßcharakter, die Zeitlichkeit, die Beeinflußbarkeit, das zufallsausgesetzte Spiel von Wirkursache und Zwecksetzung. Was kann unter diesen Voraussetzungen «Gnade» bedeuten, was «Seligkeit»?

[28] 1 (1), MOJSISCH 15, Zeile 8.
[29] Ibid. 1.5. (7), MOJSISCH 68.

Beginnen wir mit der Theorie der *beatitudo*. Dietrichs Traktat ist geschrieben, um die Beseligung des Menschen zu erklären. Er sagt: Nur die Theorie des intellectus agens macht Beseligung begreiflich. Der tätige Intellekt ist *essentialiter capax Dei*.[30] Er ist ständige, vollendete Rückkehr zu sich; er ist *semper in se ipsum conversus*.[31] Dietrich bezieht auf ihn die Propositio 15 des *Liber de causis: rediens ad essentiam suam reditione completa*.[32] *Reditio, conversio* charakterisiert das Verhältnis jedes intellectualiter erzeugten Intellekts zu seinem Erzeugenden, also auch das Verhältnis des *intellectus possibilis* zum *intellectus agens*.[33] Doch konzentrieren wir uns auf den Selbstbezug des intellectus agens. Dietrich charakterisiert ihn in folgender zusammenfassenden Formulierung:

Er ist als *separatum immune ab omni extranea natura*; aufgrund dieser *immunitas* und *puritas ab omni extranea natura* ist er *in essentia sua sibi ipsi se toto praesens est et se totum se toto penetrat et se toto in se totum convertitur sua propria operatione, quae est perfectio eius intranea, qua non destituitur ipse*.[34] Er schaut unverwandt sich und in sich seinen göttlichen Grund und die Gesamtheit des Seienden an; er hat Gefallen an sich; er liebt sich in Gott. Er hat ein Erkennen und ein Wollen sui generis, ein verborgenes, in dem die Unterschiede von Erkennen und Wollen nicht vermischt, sondern auf vollkommene Weise vermittelt sind, als imago der Trinität. Die conversio zu sich als imago ist zugleich die conversio zu seinem exemplar.

Er ist in sich immer selig, er wird es nicht erst, denn er wird zu gar nichts, was er nicht schon wäre. Die formelle, den ganzen Menschen umfassende Beseligung kann nur darin bestehen, daß der tätige Intellekt sein ewiges Beseligtsein ausdehnt, daß er den Unruhebereich in sich hineinnimmt, und zwar mittels der Instanz, die ihm am nächsten steht, weit an Rang unter ihm, die ihn aber mit der Welt des Werdens und der Zufälle verbindet, mittels des intellectus possibilis. Die bleibende, ewige beatitudo, die Dietrich auch die *ultimata perfectio beatitudinis* nennt[35] und die er vom Zustand des gegenwärtigen Lebens als *illa vita* wohl unterscheidet, in der wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen, besteht darin, daß der *intellectus agens* zur forma des *intellectus possibilis* wird und damit zu Forma alles dessen, was vom intellectus possibilis an Zeitbezogenem geregelt wird. Der intellectus agens ist das Prinzip des intellectus possibilis;

[30] MOJSISCH 15, 8 und 61ss.

[31] Ibid. 1.1.3 (5), MOJSISCH 27, Zeile 38.

[32] So auch *De intellectu* I 8 (2), MOJSISCH 141, Zeile 54.

[33] *De intellectu* III 24 besonders (2) bis (4), MOJSISCH 196.

[34] 3.2.4. (4), MOJSISCH 74, Zeilen 15–23.

[35] 2.1 (4), MOJSISCH 64, Zeile 24.

dieser «fließt» aus ihm oder «geht hervor» aus ihm; wird der tätige Intellekt zu seiner Form, so vollbringt er dessen *conversio* durch sich selbst zu Gott.[36] Der Glanz, der jetzt im *abditum mentis* scheint, wird dann offenbar werden[37], denn er teilt sich dem ganzen Compositum mit, das der Mensch ist. Dietrich spricht klar aus, daß seine Theorie der *beatitudo* entwickelt wurde im Gegensatz zur Lehre des Thomas vom *lumen gloriae*.[38]

Dietrichs Theorie der Gnade fügt sich exakt in diesen Rahmen ein: Die Gnade betrifft die intellektuelle Außenbetätigung, alles was dem möglichen Intellekt untersteht, also alle handelnde, dingbezogene Weltbeziehung.[39] Nur diese Außenseite des Geistes ist akzidenteller Vervollkommnung bedürftig; sie allein steht der Gnade offen. Dietrich stützt dieses Ergebnis seiner intellectus-Spekulation durch eine Interpretation des Genesis-Wortes, der Mensch sei *ad imaginem et similitudinem Dei* erschaffen: *Imago* beziehe sich auf den wesenhaften Intellekt, also auf die Natur, die similitudo meine die äußere Einwirkung auf den *intellectus possibilis*:

> Huiusmodi autem habitus virtutum sanctificationis et iustificationis concernunt necessario actus et habitus intellectuales, quibus per exterius cogitativum seu per intellectum possibilem negotiamur, in quo consisitit similitudo ad Deum, quae est per gratiam.[40]

Die Gnade hat demnach ihr Feld. Dietrich zeigt sich besorgt darum, sie durch seine philosophischen Regeln nicht einzuengen.[41] Mehrfach verwahrt Dietrich sich dagegen, die göttliche Allmacht anzutasten: *Salva in omnibus omnipotentia Creatoris*.[42] Aber da der tätige Intellekt keiner akzidentellen Vervollkommnung fähig ist und da Gnade die Natur nicht zerstört, sondern voraussetzt, kann Gnade sich nur auf die intellektuelle und willentliche Außenbeziehung des Menschen richten. Sie ist dafür unentbehrlich, steht aber *unter* dem Bereich der intellektuellen Wesenheit. Ihr Ziel ist es, den zufallausgesetzten Menschen zu dem zu helfen, was sie als wesenhaft tätiger Intellekt zufallsüberlegen von Ewigkeit sind. Der

[36] 2.1. (6), MOJSISCH 64, Zeilen 37–45.

[37] 1.2.2.4.2.3, MOJSISCH 52, Zeile 33.

[38] 3.2.3 und 3.2.4.

[39] Ibid.1.1.1. (2), MOJSISCH 15, Zeile 16.

[40] Ibid. 1.1.1 (2), MOJSISCH 15, Zeilen 15–19.

[41] Vgl. dazu *De visione beatifica* 4.3.2.2 (2), MOJSISCH 119, Zeile 111, und *De intellectu* II 22 (2), MOJSISCH 162, Zeile 89.

[42] *De animatione caeli* 5 (3) Opera omnia III, STURLESE 17, 25, auch 25 (6) Opera omnia III, STURLESE 34, 98 und öfter. Dietrich wußte, daß er sich auf einem gefährlichen Gelände bewegte. Daher sein Interesse an formelhafter Absicherung.

intellectus agens setzt das Wesen der Seele in die Ewigkeit, er ist das *quo substantia animae figitur in aeternitate.*[43] Hat die Gnade ihr Werk getan, dann überformt dieses Prinzip, das oberhalb der einzelnen Seelenkräfte steht, den ganzen Menschen; er ist dann zu dem geworden, was er immer schon war.

IV

Beim Lesen der deutschen Predigt Meister Eckharts *Beati pauperes spiritu*, also der Nummer 52 bei Quint, stößt man auf mehrere schwer begreifliche Motive.[44] Die Predigt, oft als «Armutspredigt» Eckharts charakterisiert, handelt von Eckharts Theorie der Rückkehr und der Glückseligkeit; geht es ihm doch darum, zu beweisen, daß die radikale Armut – in der ein Mensch nichts will, nichts weiß, nicht hat – das wahre Glück des Menschen sei. Dabei entwickelt Eckhart die These: Die Seligkeit kann nur begreifen, wer das *Etwas in der Seele* erfaßt hat, weil daran die Seligkeit liegt. Von dem Etwas in der Seele erfahren wir noch: Aus ihm *vliuzet bekennen und minnen*[45]. Dieses Etwas erkennt und liebt, aber nicht wie die Seelenkräfte erkennen und lieben, es genießt sich selbst, wie Gott sich genießt. Es ist etwas, *daz sîn selbes gebrûchet nâch der wîse gotes*[46]. Es kennt weder ein Vorher noch ein Nachher; es ist zeitlos. Daraus folgt eine Doppelung des Menschen nach seiner ungeborenen, ewigen und nach seiner geborenen, zeitlichen Seite. Es ist keiner akzidentellen Zusatzbestimmung fähig; es ist akzidens-freie Substanz und kann daher weder etwas dazugewinnen noch etwas verlieren.

Eckhart verbindet in der Predigt 52 das Motiv der Rückkehr – er spricht vom Durchbrechen, das edler sei als das Ausfließen, – mit der geistigen Bewegung der Selbstablösung, wodurch ich Gott und die Welt verliere und zu dem zurückkehre, *das ich immer war und auch jetzt bin*[47]. Eckhart hielt es für notwendig, mitten in der Predigt eine Selbstverteidigung vorzutragen gegen den Vorwurf, seine Lehre widerspreche dem

[43] MOJSISCH 15, 25–26.

[44] Eine ausführlichere Interpretation und eine neue Übersetzung der Predigt 52 *Beati pauperes spiritu* gebe ich in dem von Loris STURLESE und Georg STEER herausgegebenen Sammelband: *Lectura Eckhardi*, Stuttgart 1998, 163–200. Dort sind auch ausführlichere Literaturangaben.

[45] STEER, S. 174, 6 = DW II, 496, 3.

[46] STEER S. 174, 10–11 = Quint 497, l.

[47] STEER, S. 178, 16–S. 180, 4.

Satz des Apostels Paulus, durch die Gnade sei er, was er sei.[48] Er gibt eine charakteristische Deutung dieses Pauluszitates und seiner eigenen Theorie der Gnade. Zu diesen Theoriekomplexen – das Etwas in der Seele und die dazugehörende Theorie der Gnade – kann der Rückblick auf Albert und Dietrich nützliche Beiträge bringen, ohne die Originalität der Predigt 52 anzutasten. Das Ziel einer historischen Analyse kann nicht sein, die Schriften Alberts *De anima* und *De intellectu* oder die Traktate Dietrichs als «Quelle» der gesamten Predigt nachzuweisen; sie will nicht «Einfluß» nachweisen, sondern eine Familienähnlichkeit sichtbar machen: Themen, Autoritäten und Terminologie entstammen einem ähnlichen kulturellen Umkreis. Jedenfalls sollte Alberts *De anima* und *De intellectu et intelligibili*, Dietrichs *De visione* und *De intellectu* (und von beiden noch vieles andere) lesen, wer den Anspruch erhebt, Eckharts Predigt 52 zu erklären. Sonst bleibt sie theoretisch unterbestimmt, und ihre historische Eigenart neben Albert und Dietrich kommt gerade nicht zum Vorschein. Es bestehen erhebliche Differenzen zwischen Albert, Dietrich und Eckhart, aber auch zwischen den literarischen Formen, also zwischen einem Aristoteles-Kommentar, einem Traktat und einer deutschen Predigt; darauf haben Burkhard Mojsisch und ich mehrfach hingewiesen;[49] dennoch erhellen sich die Texte wechselseitig. Ein neuerer Forschungsbericht behauptet zwar, Imbach und Flasch wollten Eckharts Philosophie aus Dietrichs Konzepten «ableiten», aber dies kann man als einen polemischen Seitenhieb auf sich beruhen lassen; ich kenne keinen Historiker, der «ableitet».[50] Ich halte mich an das Urteil desselben Autors, Dietrich komme «zweifellos eine Schlüsselstellung zu bei der Entstehung der sogenannten deutschen Mystik». Mehr haben Imbach und Flasch nie behauptet; dies reicht aber aus, um abstrakte Entgegensetzungen Eckharts zu Dietrich mit Texten unwidersprechlich zu widerlegen. Eine abstrakte Entgegensetzung liegt vor, wenn behauptet wird:

Eckhart fasse die «Begegnung des Menschen mit Gott ... als eine Form passiver Überformung des Intellekts, die der Mensch erleidet».[51] Der «Grundkonflikt, der sich hier öffnete», bestehe darin, daß Eckhart

[48] STEER, S. 176, 20–26 = Quint 501, 6–502, 3.

[49] K. FLASCH, Einleitung zu : DIETRICH VON FREIBERG, *Opera omnia*, Band 1, Hamburg 1977, XXV–XXVI; B. MOJSISCH, Dynamik der Vernunft bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart, in: Abendländische Mystik (wie Anm. 2), 137–139.

[50] N. LARGIER, Meister Eckhart, Perspektiven der Forschung, 1980–1993, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 114 (1995) 44.

[51] N. LARGIER, *Intellectus in Deum ascensus.* Intellekttheoretische Auseinandersetzungen in Texten der deutschen Mystik, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 64 (1995) 424.

im Gegensatz zu Dietrich «den Begriff der gnadenhaften Teilhabe des Menschen an der von Gott gewirkten Heilsgeschichte, also die zentrale Stellung der Christologie» nicht preisgebe «zugunsten einer rein philosophisch konzipierten Vorstellung der Heilswirklichkeit als einer vernunfthaften Schau»[52]. Eine derartige Beschreibung der angeblichen Position Dietrichs impliziert den Vorwurf der Heterodoxie, vor dem Eckhart bewahrt bleiben soll, als habe Johannes XXII. ihn nicht verurteilt. Der Vorwurf gegen Dietrich lautet, er reduziere die Gnade: «Die Gnade bezieht sich hier nicht mehr auf eine Überformung des Naturhaften, sondern allein auf die Befreiung der in ihrer kreaturhaften Entfaltung eingebundenen Vernunft, die immer schon naturhaft das Heil der vollkommenen Schau in sich trägt».[53] Um Largiers These auf eine Formel zu bringen: Eckhart deute das Gottesverhältnis des Menschen «als schlechthin jedes eigenen Wirkens beraubte Passivität und Rezeptivität»; bei Dietrich sei die wirkende Vernunft «nicht auf die Gnade angewiesen»[54]; hier rühre sich «die selbständige Produktivität und aufklärerische Funktion»[55]. Largier spricht von der «grundlegenden Inkompatibilität zweier Denkwege», die nur durch die Rezeptionsgeschichte nicht rein abgebildet werde.[56] Eckhart wahre Dietrich gegenüber die «heilsgeschichtliche Dimension»; bei ihm nehme Gott selbst «die Stelle der wirkenden Vernunft» ein.[57] Bei Eckhart handle es sich um die «Befreiung vom intellectus agens», Gott trete an die Stelle der tätigen Vernunft; Eckhart sehe im Menschen «einzig als – immer im Drama des Lebens entfaltete – Möglichkeit ... die ihrer Verwirklichung durch Gott harrt.»[58] «Eckhart führt so alles Wirken zurück auf das heilsgeschichtliche Wirken Gottes im leer gewordenen Menschen.»[59]

Ich kann diese These wegen ihrer globalen Allgemeinheit hier nicht diskutieren; ich prüfe nur, ob Eckharts Predigt 52 sie bestätigt.[60] Nach

[52] Ibid., S. 427.

[53] Ibid., S. 429.

[54] Ibid., S. 433. Vgl. auch die Zusammenfassung S. 459.

[55] Ibid., S 431. S. 464: «tendenziell heterodoxes Element». S. 465: «zweifellos aufklärerisch zu nennen».

[56] Ibid., S. 436. Dazu vgl. S. 461.

[57] Ibid., S. 441.

[58] Ibid., S. 443.

[59] Ibid.

[60] Dabei gehe ich nicht hinter die Ergebnisse von R. SILLER und B. MOJSISCH, Meister Eckhart (wie Anm. 1), S. 35 zurück, daß Eckhart an der scholastisch-technischen Theorie des *intellectus agens* kein Interesse hat. Um die Bedeutung dieser Tatsache zu bewerten, empfiehlt sich das Studium des Nicolaus Cusanus, bei dem sich terminologisch

einer knappen Unterscheidung von äußerer und innerer Armut setzt sie mit einem Albert-Zitat ein: *Bischof Albrecht sprichet, daz daz sî ein arm mensche, der enkein genüegede hât von allen den dingen, diu got ie geschuof.*[61]

Bernhard Geyer hat in der Festschrift Quint[62] die Stelle aus Alberts Kommentar zu Matthäus 5,3 nachgewiesen, wo Albert schrieb: ... *beatitudo ista, quae consistit in abdicatione omnium rerum, sive sint interiora sive exteriora, ex quibus aliquis vane se putat sufficere sibi.*[63] Wenn Albert spirituelle Armut bestimmt als das Abtun des Wahns, irgendein Geschaffenes könne uns ausfüllen, enthielt dies noch kein spezifisch albertistisches Motiv; es entspricht der allgemeinen neoplatonisierenden und augustinischen Tradition. Eckhart entfernt sich auch sofort davon; er anerkennt den Gedanken Alberts, will aber auf anderes hinaus: Armut als Nichts-Wollen, Nichts-Wissen, Nichts-Haben. Es zeigen sich die internen Spannungen der sog. Albert-Schule: Albert mit seinen Kommentaren, sei es zur Bibel, sei es zu Aristoteles oder zum *Liber de causis*, ist Ausgangspunkt, der verlassen wird. Dies allerdings wiederum nicht ohne die Vorarbeiten Alberts zu nutzen. Denn Eckhart trägt eine These vor: Was Seligkeit ist, begreift nur, wer versteht, was das Etwas in der Seele ist, aus dem Erkennen und Wollen hervorgehen.[64]

Eckhart berichtet von dem Disput der Meister, also der Pariser Professoren, ob die Seligkeit im Erkennen oder im Wollen oder in der Verbindung beider bestehe. Die letztere Theorie sei schon besser, aber *er* will auf anderes hinaus. Derselbe Gestus des Hinausdrängens über die Autoritäten wie zuvor im Verhältnis zu Albert und wie kurz darauf[65] noch einmal: Die Meister lehren, Gott sei ein Wesen und ein vernünftiges Wesens, *ich* aber sage: Gott ist weder vernünftig noch ein Wesen. Die Predigt ist ein ständiges Sich-Abstoßen von vorhandenen Ansichten, übrigens auch von eigenen, früher geäußerten: *etwenne hân wir gesprochen ... nû*

alles Interesse auf *mens* verlagert, weg vom Fachterminus *intellectus agens*. Bei Cusanus gibt es tatsächlich eine Befreiung vom intellectus agens, aber als Befreiung von der scholastischen Rationalität, nicht zur Eliminierung von *mens*.

[61] STEER, S. 168, 21–22 = Quint 488, Zeilen 3–4. Eckhart zitiere ich im allgemeinen nach der Ausgabe der Deutschen und Lateinischen Werke, Stuttgart 1936ff. Nur die Predigt 52 zitiere ich mit Zeilenangabe nach der neuen kritischen Ausgabe von Georg STEER, Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckhards von Fachgelehrten gelesen und gedeutet, Stuttgart 1998, S. 168–180.

[62] 1964, 122.

[63] QUINT, DW II 507 Anm. 9.

[64] STEER, S. 172, 22–24 = QUINT 496 Zeilen 4–5.

[65] STEER, S. 174, 3–4 = QUINT 497, 3–5.

sprechen wir anders ... [66] Dieses Pathos, es müsse Wesentliches neu gesagt werden, die vorhandenen Weltauslegungen seien gut, reichten aber nicht aus, geben dem Text mit seiner dreifachen Steigerung von Nichts-Wollen, Nichts-Wissen, Nichts-Haben seine vorwärtstreibende Dynamik.

Doch nun zur These Eckharts: Was ist *das* in der Seele, aus dem Erkennen und Wollen fließen? Was erfahren wir von ihm, außer daß Wissen und Wollen von ihm herkommen?

ein ist in der sêle, von dem vliuzet bekennen und minnen;
das enbekennet selber nicht noch enminnet niht alsô als die krefte der sêle.
Der diz bekennet, der bekennet, war ane saelicheit lige.
Diz enhât noch vor noch nâch,
und ez enist nicht wartende keines zuokommenden dinges, wan ez enmac noch gewinnen noch verliesen.
Her umbe sô ist ez beroubet, daz ez niht enweiz got in im ze würkene;
mêr: ez ist selbe daz selbe,
daz sîn selbes gebrûchet nâch der wîse gotes.[67]

Der Text ist schwierig, schon der mittelalterliche Übersetzer ins Lateinische hat einiges nicht verstanden. Daher zerlege ich die einzelnen Schritte: Steer S. 174, 5–11 = DW Quint II 496, 3–497, 1.

l. Das Etwas ist in der Seele, offenbar in jeder menschlichen Seele, in der es Erkennen und Wollen gibt. Also keine Gnadenausstattung, sondern Natur der Seele. Aber die Seele als Ganzes ist *nicht* wie dieses Etwas.

2. Eckhart behauptet von ihm nicht, es erkenne nicht, sondern er sagt, es erkenne und liebe nicht wie die *krefte* der Seele. Der Fortgang zeigt, daß es geistig aktiv ist, denn es *gebrûchet* seiner selbst in der Weise Gottes. Es ist auf sich selbst aktiv zurückgewendet und genießt sich, wie Gott sich genießt. Daher ist es der Ort der Seligkeit.

Dieser Punkt ist im Hinblick auf vorhandene Auslegungen von Bedeutung. Er zwingt uns zu einer Verfeinerung der Interpretation. Er untersagt es, folgende zweiteilige Alternative an den Text heranzutragen: Ist es das göttliche Unum in der Seele, das nicht denkt und nicht will, oder ist es Intellekt und Willen? Eckharts Text verwirft diese einfache Alternative und stellt klar: Es ist nicht Gott selbst, es ist etwas, das erkennt und liebend sich auf sich zurückwendet, aber es erkennt und will nicht wie Intellekt und Willen als Seelenkräfte. Die Worte «Intellekt» und «Denken» werden hier zweideutig: Einmal bezeichnet es die Selbstzuwendung dieses Etwas vor seiner Zerlegung in Seelenkräfte, zweitens

[66] STEER, S. 172, 22–25 = QUINT 494, 4.
[67] STEER,S. 174, 5–11 = DW QUINT II 496, 3–497, 1.

bedeutet es den Intellekt als Seelenkraft. Wenn wir das Etwas «Intellekt» nennen, dann mit der Bestimmung, daß es vor der Aufteilung in Intellekt und Willen steht. Es ist Intellekt, aber in einem sehr spezifischen Sinn, als Grund von Erkennen und Lieben, verborgen, innen, als *abditum mentis*, wie Augustinus sagte. Eckhart, der Prediger der Predigt 52, denkt nicht daran, sein Gott trete *an die Stelle* dieses Geistgrundes. Eine derartige Konkurrenzvorstellung lag außerhalb seines Gesichtskreises.

3. Untersuchen wir die Prädikate näher, die Eckhart dem Etwas in der Seele gibt:

Es ist zeitlos, kennt weder ein Zuvor noch ein Danach; es erwartet keine akzidentellen Vervollkommnungen, seine Tätigkeiten haben nicht den Sinn, weitere Vollkommenheit zu erwerben oder deren Verlust fernzuhalten; es weist keine Bestimmungen auf; es ist nicht ausgegliedert ins Dies-und-Das; es ist *beroubet*, *privatum est*, und weiß deswegen nicht, daß Gott in ihm wirkt, in der Weise, daß es ihn als einen anderen wüßte, in der Weise, wie die Seelenkraft «Intellekt» Gott bestimmt; es ist so identisch mit sich – *ez ist selbe daz selbe*; die lateinische Übersetzung sagt: es ist *ipsum per se*, daß es sich genießt wie Gott sich genießt. Es ist an sich selbst selig; wir können auch sagen: es ist *essentialiter* selig.

Von «Heilsgeschichte» ist hier nirgends die Rede, schon gar nicht vom «Drama des Lebens». Das Etwas in der Seele «harrt» keiner Vervollkommung; es steht außerhalb der Geschichte, also auch außerhalb der «Heilsgeschichte». Es ist jenseits der Zeit; es hat weder ein Davor noch ein Danach. Eckhart gebraucht hier gerade die Wendungen, die Largier in dem von Preger edierten Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft als Charakterisierung der Position Dietrichs glaubte aufgefunden zu haben.[68] Die Seligkeit zu begreifen, dies setzt, Eckhart zufolge, die Einsicht in dieses Etwas voraus und nicht etwa Theologeme, die nachweislich dem zwanzigsten Jahrhundert entstammen, vom «heilsgeschichtlichen Wirken Gottes im leer gewordenen Menschen». Dieses Etwas kann nichts gewinnen und nichts verlieren, sagt Eckhart; von «Begegnung» – auch dies eine Modekategorie des 20. Jahrhunderts – kann bei ihm nicht die Rede sein.

[68] LARGIER, Intellectus, S. 433: *enhat weder vor noch nâch*. Dies ist genau die Formulierung Eckharts in Predigt 52, STEER, S. 174, 8: *enhât noch vor noch nâch*. Instruktiv auch Eckhart, Predigt 52, STEER, S. 176, 24, wo er die Gnade als notwendig zur Überwindung der *zuovellicheit* beschreibt. Genau dies sagt der Traktat: *wan genâde ist gegeben der zuovallecheit mîner krefte*. Genau diese Stelle zitiert Largier, Intellectus, S. 433, als Beleg für die Beschreibung der Position Dietrichs, mit der Eckhart nach Darstellung des Traktats *nicht* übereinstimme.

Das Etwas in der Seele ist der Intellekt *vor* der Aufteilung in Seelenkräfte. Es ist der Nus der aristotelischen Tradition, der in sich Leben und Seligkeit ist – nach *Metaphysik* XII und *Nikomachische Ethik* X –, den Averroes und Albert erklärt und den Dietrich fortentwickelt hat. Eckharts Predigt enthält die These: Man muß diesen Intellekt begreifen, dann erst begreift man Seligkeit. Dies war die These in Dietrichs *De visione beatifica*; er hatte sie entwickelt auf dem Hintergrund der aristotelisch-averroistisch-albertistischen Intellectusspekulation, verknüpft mit Proklos, dem *Liber de causis* und dem *abditum mentis* Augustins. Der Nus ist *choristós, abstractus, absolutus, liber*, daraus macht Eckhart «ledic», also den Grundbegriff seiner Theorie der Armut. Er steht *prae omnibus viribus, quas deus in nostra natura plantavit*, wie Dietrich gesagt hat. Er ist menschlicher Intellekt, aber ein solcher, der die Einheit von Durchsichtigkeit und Selbstgenuß tätig immer schon herstellt, zeitüberlegen. Wer ihn so begreift, der weiß, was Seligkeit ist. Das Etwas ist selig, weil es in unmittelbarer Verbindung mit der göttlichen Einheit steht, genauer: weil es mit ihr eins ist.

Es kommt hier auf das Wort «unmittelbar» an. Wenn es in Eckharts deutscher Predigt heißt, eine Wahrheit komme *âne mittel* oder *sunder mittel* aus Gott, so folgern Interpreten, es handle sich um mystische Erfahrung. Aber es empfiehlt sich, zuerst die Tradition des Konzeptes von «Unmittelbarkeit» zu untersuchen. Es zeigt sich historisch vermittelt:

Dietrichs Abhandlung *De visione beatifica* setzt ein mit der Nachzeichnung des hierarchisch gegliederten Universums des Dionysius Areopagita, das gestuft ist in suprema, media et infima, in dem es folglich auf Vermittlung ankommt. Aber Dietrich zieht aus dieser Weltbetrachtung die Konsequenz, jedes Seiende – man beachte diesen höchsten Grad von Allgemeinheit; es geht um Ontologie, nicht um Offenbarungstheologie, wenn Dietrich die visio beatifica untersucht – werde, was den höchsten Grad seiner Vollkommenheit angehe, unmittelbar zu Gott zurückgeführt, *in Deum immediate reducitur*.[69] Von der ersten Seite seiner Abhandlung an verbindet Dietrich die Motive der *intellectus*-Theorie, der *reductio* in Deum, der *Unmittelbarkeit* dieser Rückführung.

Den Grund für diese Unmittelbarkeit haben wir oben schon gestreift: Der Intellekt ist substantielle Tätigkeit und kann als solcher keine Einwirkung passiv aufnehmen; er muß als eigene intellektuelle Tätigkeit zurückkehren, und daher kann es dabei keine Vermittlung geben. Daher

[69] DIETRICH VON FREIBERG, *De visione beatifica*, Prooemium (3) Opera omnia I, MOJSISCH 13, 29s.

also: *immediate tenditur in Deum.*[70] Die Argumentation Dietrichs beruht entscheidend auch darauf, daß der *intellectus possibilis* gerade nicht zu einer *unmittelbaren* Rückverbindung mit seinem ersten Grund fähig ist.[71]

Dies verdeutlicht auch Eckharts Exkurs über die Gnade. Eckhart räumt ein, daß sich seine Rede insgesamt offenbar oberhalb der Gnadenlehre bewegt.[72] Dennoch insistiert er auf der Notwendigkeit der Gnade. Er beschreibt ihre Wirkung als die Umwandlung des Zufälligen ins Wesentliche[73], aber die Gnade erzeugt nicht das Wesentliche, sondern setzt es voraus. Daher «endet» an ihm auch die Wirkung der Gnade. Eckhart sagt von Paulus, er blieb, was er immer, zeitlos, war.[74] Dieses bestimmungslose Etwas in der Seele steht oberhalb der Gnade, aber dies festzustellen, ist kein Zugeständnis an irgendeine moderne Autonomievorstellung; es steht in Eckharts Text. Allzuoft hat man über Eckhart innerhalb der Alternative gesprochen, entweder habe er eine orthodox-katholische, also eine thomistische Gnadentheorie, oder er greife auf modernere deutsche Philosophien voraus. Beides war falsch. Es gab im XIV. Jahrhundert bis zu Eckhart hin noch eine andere Art der Orthodoxie als die thomistische. Und dies bezeugt Dietrichs Theorie der Rückkehr des Intellekts, der Beseligung und der Gnade. Dietrich hat seinen Traktat *De visione beatifica* eröffnet mit der These, die Gnade berühre nur die similitudo-Seite der mens, nicht ihre imago-Seite; die Gnade sei notwendig für die Regelung der Außenweltbeziehungen der mens; sie hat keinen Einfluß auf die substantielle Tätigkeit, die der aktive Intellekt darstellt, der allein imago ist.[75] Als imago sind wir wahres Wesen, keiner akzidentellen Disposition fähig, sagte Dietrich; Eckhart predigte vom Etwas und sagte: *ez enist niht wartende keines zuokomenden dinges, wan ez enmac noch gewinnen noch verliesen.*[76]

Damit spricht Eckhart wie Dietrich den Ausschluß akzidenteller Vervollkommung und damit der Gnade als akzidenteller Disposition aus; sie ergibt sich konsequenterweise aus der Theorie des Etwas in der Seele, bzw. aus der Theorie des Intellektes.

[70] Ibid. 1.2.2.4.2.2. (2), MOJSISCH 52, Zeile 18.
[71] Ibid. *Proemium* (7), MOJSISCH 15, 1.
[72] Steer, S. 176, 21.
[73] Steer, S. 176, 24.
[74] Steer, S. 176, 25–26.
[75] Ibid. 1.1.1 bis 1.1.1.2, MOJSISCH 15–18.
[76] STEER, S. 174, 9.

An dieser Stelle empfiehlt sich ein Blick in Eckharts lateinische Werke. Wie erklärt Eckhart dort die Gottebenbildlichkeit im Blick auf Genesis 1,26? Er erläutert den Unterschied von *imago* und *similitudo* und schreibt: *Imago ad naturam pertinet in qua pertransit homo, etiam peccando, similitudo ad gratiam per quam reformatur imago, ut appareat.*[77]

Wirkt die Gnade, dann tritt wieder nach außen, was verdeckt, aber nicht verschwunden war. Paulus blieb, was er immer war. Auch in der Sünde bleibt der Mensch imago. Imago ist die höhere Bestimmung als die similitudo. Similitudo findet sich in jedem Geschöpf, Bild-Sein nur im Intellekt.[78] Imago ist – augustinisch – substantia mentis[79], und auf sie, nicht auf die technische Formulierung des intellectus agens kommt es an. Eckhart insistiert aber genau wie Dietrich auf einer anderen quasi-technischen Präzisierung: Imago als substantia mentis hat mit effizienter und mit finaler Kausalität nichts zu tun. Der Intellekt ist leer, losgelöst von äußerer Einwirkung und Zielbestimmung. Die rohe Vorstellung eines zeitlichen Dramas oder eines effizienten Einwirkens, sei es von Seiten Gottes, ist von ihm fernzuhalten.[80] Mit der modernen Vorstellung von «dramatischer Paradoxie» und einer «heilsgeschichtlichen Dimension», mit einer «Hinordnung des Geschaffenen auf das Ziel»[81] hat das Etwas in der Seele nichts zu tun. Es ist der Finalkausalität entzogen; es hat kein Ziel, oder es hat es immer schon erreicht. Es ist substantielle Rückkehr zu seinem Grund.

Jedenfalls sagt Eckhart dies in Predigt 52. Wer «Heilsgeschichte» und zeithafte Eschatologie will, wer den Geist auf effiziente Eingriffe Gottes «harren» läßt, kann deren Anthentizität bezweifeln oder sie als heterodox verwerfen. Jedenfalls steht sie in freier Beziehung zu Dietrich von Freiberg. Sagte Dietrich nicht in *De visione beatifica*[82], die ewige Glückseligkeit könne nur enthüllen, was jetzt schon im abditum mentis leuchtet? Eckhart sagte, sie beginne zu erscheinen, apparere. Dies schließt nicht aus, daß Eckhart an *anderen* Stellen *auch* einen anderen Begriff von Gnade hat vortragen und zum Beispiel den Heiligen Geist «Gnade» hat nennen

[77] ECKHART, *Expositio S. Evangelii sec. Ioannem cap.* 14 v. 8 n. 575, 10–12, LW III 504s.

[78] ECKHART, *Sermo* XLIX 1, n. 506, LW IV S. 422, 10–11.

[79] ECKHART, *Liber parabolarum Genesis* cap. 2, v. 21–25, n. 130, LW I S. 594, 10.

[80] ECKHART, *Expositio libri sapientiae* cap. 7, v. 26, n. 143, LW II S. 480–481. Besonders auch ibid. zu cap. 18, v. 14, n. 283, LW II S. 615–616.

[81] LARGIER S. 441.

[82] DIETRICH, *De visione beatifica* 1.2.2.4.2.3, MOJSISCH 52, 32–33.

können. Meine historische Annäherung *an* (nicht: Gleichsetzung *mit*) Dietrichs Theorie des Intellekts und der Gnade bezieht sich zunächst auf die Predigt 52. Deren Zentralstück blieb in den bisherigen Deutungen unterbelichtet; oft wird es nur paraphrasiert. Dabei erklärt es doch, warum die Rückkehr der *imago* immer schon an ihr Ziel gekommen ist.