Schellings philosophische Lektüre des Buchs von der geistigen Armut (auch Buch von der Nachfolgung des armen Lebens Christi genannt)

Autor(en): **Quero-Sánchez, Andrés**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **62 (2015)**

Heft 2

PDF erstellt am: **05.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761294

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

ANDRÉS QUERO-SÁNCHEZ

Schellings philosophische Lektüre des *Buchs von der geistigen Armut* (auch *Buch von der Nachfolgung des armen Lebens Christi* genannt)[1]

EINLEITUNG

Obwohl Harald Holz im Jahre 1970 den Einfluss der ‚Mystik' auf das Schrifttum Schellings als eine „Legende" bezeichnete,[2] kann man doch schwer in Frage stellen – und so wird es in der Schelling-Forschung nach wie vor allgemein anerkannt –, dass die Deutsche Mystik eine wichtige Rolle im Leben und Werk Schellings spielt. Nicht nur Schellings Briefwechsel, sondern ebenso seine Tagebücher und die erhalten gebliebenen Verzeichnisse seines Buchnachlasses zeigen unmissverständlich, dass er eine ganze Reihe von Werken ‚mystischer' Autoren gelesen hat: Johannes Tauler, Jakob Böhme, Angelus Silesius, Emanuel Swedenborg, Johann Albrecht Bengel, Friedrich Christoph Oetinger und Philipp Matthäus Hahn, den Schelling sogar persönlich kannte, und natürlich auch Franz von Baader.[3] Was das mich nun im Rahmen des vorliegenden Beitrags beschäftigende *Buch von der geistigen Armut* betrifft, so darf kein Zweifel daran bestehen, dass Schelling es nicht nur kennt, sondern sogar hoch schätzt. Am 25. April 1811 hat er nämlich sich selbst in diesem Sinne geäußert, und zwar im Brief an Gotthilf Heinrich von Schubert:

> „Ich schreibe Ihnen noch wegen eines andern Buchs [...]: ich meine Tauleri Schriften, besonders *Von der Nachahmung des armen Lebens Christi*; es exis-

[1] Dieser Beitrag ist im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierten Forschungsprojekts *„Der ewige Begriff des Individuums": Eine historisch-philologisch-systematische Untersuchung der ‚mystischen Vernunft' und deren Rezeption im Werk Schellings* (QU 258/3-1) entstanden. Die Untersuchung wird an der von Dietmar Mieth neugegründeten und geleiteten *Meister-Eckhart-Forschungsstelle* am *Max-Weber-Kolleg* der Universität Erfurt durchgeführt, in Zusammenarbeit mit Dietmar Mieth, Markus Vinzent (King's College, Universität London) sowie der von Jörg Rüpke am *Max-Weber-Kolleg* geleiteten Kolleg-Forschergruppe *Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive* (KFOR 1013).

[2] HOLZ, Harald: *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*. Bonn: Bouvier 1970, 7.

[3] Siehe die ausführlichen einzelnen Nachweise in: QUERO-SÁNCHEZ, Andrés: *Die ‚mystische' Voraussetzung (!) der Identitätsphilosophie Schellings*, in: BÜCHNER, Christine/DERS. (Hgg.): *Verschieden – im Einssein. eine interdisziplinäre Untersuchung zu Meister Eckharts Verständnis von Wirklichkeit*. Leuven: Peeters 2016 (in Vorbereitung), hier: ‚Anhang: Schelling und die Mystik – Zeugnisse'.

tirt eine so viel ich weiß vollständige – aber im Ausdruck zu viel modernisirte Ausgabe von Spener; ich suche besonders von letzter Schrift eine alte (je älter desto lieber), die noch alle Eigenheiten des Verfassers treulich bewahrt hat".[4]

1. *Das Buch von der geistigen Armut*

Der von Schelling an der gerade angeführten Stelle erwähnte Titel (*Von der Nachahmung des armen Lebens Christi*) entspricht in etwa dem von Daniel Sudermann bei der ersten Ausgabe des Traktats gebrauchten Titel: *Nachfolgung des armen Lebens Christi*.[5] Seinen Text hat Sudermann einer inzwischen verlorengegangenen Handschrift von 1448 entnommen (Straßburg, Stadtbibliothek, Cod. B 125, 4° [verbrannt]).[6] Bis 1877 galt der Traktat als ein Werk des deutschen Dominikaners Johannes Tauler (ca. 1300–1361),

4 SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: *Brief an Schubert vom 25. April 1811*, in: PLITT, Gustav Leopold (Hg.): *Aus Schellings Leben. In Briefen*. Leipzig: Hirzel 1869–1870 (3 Bde.) (Nachdr. Hildesheim: Olms 2003). Bd. 2, 252, l. 24–253, l. 4.

5 Diese erste Ausgabe erschien in Frankfurt a.M. im Jahre 1621, gedruckt bei Lucas Jennis. Matthias Schlosser hat im Jahre 1833 in Frankfurt a.M. (Verlag der Andreäischen Buchhandlung) einen Wiederabdruck besorgt, von dem DENIFLE, Heinrich: *Das Buch von geistlicher Armuth bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi. Unter Zugrundelegung der bis jetzt bekannten Handschriften zum ersten Male vollständig herausgegeben*. München: Huttler 1877, I–LXV, hier V, Folgendes zu berichten weiß: „Die Frankfurter Ausgabe vom Jahre 1833 unterscheidet sich von der ersten Ausgabe ausser der neuern Schreibweise nur durch eine hie und da verschiedene Paragrapheneintheilung. Während bei Sudermann das erste Buch 174 §§, das zweite 143 zählt, findet sich in der letzten Frankfurter Ausgabe im ersten Buche 170 §§, im zweiten 128. Nebenbei sind in der letztgenannten Ausgabe einige offenkundige Druckfehler der alten Ausgabe corrigiert, sowie auch manchmal eine bessere Interpunktion den Text lesbarer gemacht hat. An ein paar Stellen machte der Herausgeber auch bemerkbar, wo er bei Sudermann Lakunen zu finden glaubte. Allerdings ziert diese Ausgabe ein nicht zu unterschätzendes Glossar, in dem jedoch manchmal Worte erklärt werden, denen der bessere Text allen Halt genommen, z.B. Bettler, Gebürde, Link, Spazieren usw.". Es gibt zudem eine weitere Ausgabe des Sudermann-Textes, erschienen in Konstanz im Jahre 1850 (Wilhelm Meck-Verlag), die aber, so DENIFLE: *ebd.*, III, Anm. 1, „nichts als die Frankfurter mit einem neu aufgeklebten Titel" ist. Zu nennen wäre noch der Nachdruck Frankfurt a.M. 1670 (bei Hermann von Sand).

6 Im Untertitel der ersten Ausgabe (von Sudermann) hieß es: „Nun zuerst auß einem alten, vor einhundert Jaren geschriebenen Exemplar von Wort zu Wort trewlich vnd gantz vnverfälscht nachgedruckt". Bei Sudermanns *Vorrede an den Christlichen Leser*, 1, lesen wir diesbezüglich: „Auch in diser Edition einem sehr alten vnd in Anno 1448 geschribenem Exemplar (doch ohne die Marginalien vnd Abtheilung der Capiteln, so besserer bequemligkeit halber hinzukommen) durchauß ohn allen falsch vnd partheiligkeit gefolget vnd mit fleiß kein einiger Buchstab verendert worden". DENIFLE: *Buch von geistlicher Armuth*, V, war der Meinung, „dass die 1448 geschriebene Vorlage Sudermanns [die Denifle allerdings nicht mehr zur Verfügung stand] eine schlechte Handschrift mit vielen Lakunen war". Die von Sudermann gebrauchte Handschrift beschreibt SCHMIDT, Carl: *Johannes Tauler von Straßburg. Beitrag zur Geschichte der Mystik und des religiösen Lebens im vierzehnten Jahrhundert*. Hamburg: Perthes 1841, 73, Anm. 1, wie folgt: „Pap[pier] Cod. B, 125, 4°, mit dem Titel: Vom geistlichen Leben zur Vollkommenheit. An die Vorrede schließt sich eine lange Predigt über Matth. V, 3". Die genaue Überschrift wird ebenso bei Schmidt, der zur Handschrift natürlich noch Zugang hatte, überliefert (siehe unten, Anm. 12). Zu dieser Straßburger-Handschrift siehe auch die Anmerkung 10 unten.

bis Heinrich S. Denifle diese Zuschreibung zurückwies und ihn als anonymes Werk mit einem neuen Titel herausgab: *Das Buch von geistlicher Armuth, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi*.[7] Sudermanns Text wurde vom Pietisten Philipp Jakob Spener (1635–1705) in seinen Editionen der Werke Taulers – und darauf bezieht sich Schelling an der oben zitierten Stelle – aufgenommen.[8]

Die Ausgabe Denifles, nach der ich im Folgenden den Text des *Buchs von der geistigen Armut* zitieren werde, kann jedoch ebenso wenig wie die früheren als ‚kritisch' bezeichnet werden.[9] Denifle kannte lediglich neun Handschriften,[10] von denen er im Grunde nur drei für die Konstitution des

7 Siehe oben, Anm. 5.

8 Ohne Anspruch auf Vollständigkeit wären folgende Auflagen der von Spener herausgegebenen Edition der Werke Taulers zu nennen (welche alle das Buch *Von der Nachfolgung des armen Lebens Christi* enthalten): Frankfurt a.M. 1681 (bei Johann Haase), Frankfurt a.M. 1692 (bei Philipp Fievert), Frankfurt a.M./Leipzig 1703 (bei Johann Friedrich Gleditsch) und Frankfurt a.M./Leipzig 1720 (Verlag: Hallisches Wäysenhaus). Im Unterschied zum *Buch von der geistigen Armut* werden die Predigten Taulers von Spener in einer stark deutenden Übersetzung präsentiert.

9 Im laufenden Text werde ich stets die sehr gute neuhochdeutsche Übersetzung des Traktats (von Niklaus Largier) anführen (*Das Buch von der geistigen Armut. Eine mittelalterliche Unterweisung zum vollkommenen Leben*. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von Niklaus Largier. Zürich: Artemis 1989), und zwar mit kleinen Änderungen, die kursiv gekennzeichnet werden. Den mhd. Originaltext führe ich dann in der Edition Denifles als Fußnote an. Largiers Übersetzung ist freilich keineswegs die allererste gewesen. Man muss in diesem Zusammenhang allerdings vorsichtig sein. Im Jahr 1548 wurde die lateinische Übersetzung (von Laurentius Surius) der Predigten Taulers und weiterer (unechter) Schriften in Köln (bei Johann Quentel) gedruckt, die in ganz Europa Verbreitung fand und in die verschiedenen europäischen Nationalsprachen übersetzt wurde. Obwohl Largier im Nachwort zu seiner Übersetzung, ebd., 237, und McGinn, Bernard: *Die Mystik im Abendland*, Bd. IV: *Fülle. Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300–1500)*. Deutsche Übersetzung von Bernardin Schellenberger. Freiburg i.Br.: Herder 2008 (erstmals engl.: *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, Vol. IV: *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany [1300–1500]*. [New York: Crossroad Publ. 2005]), 631, das Gegenteil behaupten, enthielt dieser Druck das *Buch von der geistigen Armut* nicht, und zwar weder das mhd. Original noch eine lateinische Übersetzung desselben. Bekannt ist jedoch die frühere deutsche Übersetzung von Nikolaus Casseder, erschienen in Frankfurt a.M. im Jahre 1821 (Hermann-Verlag) (2. Auflage 1824) und Luzern 1823 (Anich-Verlag). Es gibt zudem auch eine moderne englische Übersetzung des Textes: *The Book of the Poor in Spirit by a Friend of God (Fourteenth Century). A Guide to Rhineland Mysticism*. Edited, translated and with an introduction by C.F. Kelley. London: Longmans, Green and Co. 1954. Zu nennen wären auch (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) folgende Übersetzungen: (i) Englische Übersetzung von John Reynell Morell: *The Following of Christ*. London: Burns & Oates 1886; (ii) eine im Jahre 1669 (^{3}1693) in Paris gedruckte französische Übersetzung von Jacques Talon: *Les exercices sur la vie et sur la passion de Jésus-Christ*, (iii) die in Paris im Jahre 1914 erschienene französische Übersetzung von einem anonymen Priester aus der Diözese Straßburg: *Imitation de la vie pauvre de N.S. Jésus Christ*, sowie (iv) die niederländische Übersetzung von Gabriel van Antwerpen, gedruckt in Antwerpen (bei H. Verdussen) im Jahre 1645 (*Naer-Volghinghe des armen Leven Christi*).

10 Vgl. Denifle: *Buch von geistlicher Armuth*, IIIf.: (i) Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms. 560, 4°, auf Pergament, vom Jahre 1429 (Sigle A bei Denifle) (ii); Graz, Dominikanerkonvent, Cod. 6156 (früher in Privatbesitz), aus dem Kloster Hasslach stammend, 4°, auf Papier, vom

Textes gebrauchte;[11] inzwischen sind jedoch vierzehn weitere Handschriften bekannt geworden.[12] Eine neue, historisch-kritische Edition des Trak-

Jahre 1434 (Sigle B); (iii) Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 962, 4°, auf Papier, 15. Jahrhundert (Sigle C); (iv) München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm. 263, 2°, auf Papier, vom Jahre 1443 (Sigle D[a]); (v) München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm. 781, 4°, auf Papier, vom Jahre 1455 (Sigle D[b]); (vi) München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm. 782, 4°, auf Papier, 16. Jahrhundert (Sigle D[c]); (vii) München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm. 783, 4°, auf Papier, vom Jahre 1477 (Sigle D[d]); (viii) München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm. 4306, 4°, auf Papier, 16. Jahrhundert (Sigle D[e]); (ix) München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm. 4415, 4°, auf Papier, 15. Jahrhundert (Sigle D[f]).

[11] Vgl. DENIFLE: *Buch von geistlicher Armuth*, IVf.: „Ich habe der Ausgabe A zu Grunde gelegt. Sie ist von allen die correcteste, und hat dies wol dem Umstande zu verdanken, dass sie alsbald nach ihrer Anfertigung noch auscorrigiert wurde. Sie wurde höchst wahrscheinlich wie B, mit der sie durchgehends (bis auf den häufiger wiederkehrenden Umlaut in B) übereinstimmt, in Strassburg angefertigt, und befand sich im Besitze Sudermanns, ist aber keineswegs die von ihm edierte Handschrift. Sie zeigt in allem die ursprünglichere Gestalt als C, sowol was Anlage und Eintheilung, als auch was den Text betrifft. Die Ueberschriften der Handschrift sind roth und blau, die Anfangsbuchstaben der Abschnitte abwechselnd roth und blau, die ganze Schrift sehr sauber und schön, ermangelt aber in Bezug auf die Rechtschreibung, wie alle übrigen Handschriften, der Consequenz. Die ehemals Strassburger Handschrift B. 125 [siehe oben, Anm. 5] aus dem 15. Jahrhundert stimmte diesbezüglich mit A überein, und dürfte wol mit ihr und B auf éine Quelle zurückzuführen sein. C hatte eine andere Vorlage, ist auch mundartlich etwas verschieden, und es zeigt sich in ihr bereits das Bestreben, manche schwerfällige Sätze durch Versetzung oder Auslassung von Partikeln usw. fliessender zu machen. [...]. Die unter D aufgeführten Handschriften [scil. D[a] bis D[f]] sind zur Herstellung des Textes von keinem Belange. Fürs Auge am besten geschrieben ist [Cgm] 4415; allein sie gehört mit [Cgm] 4306, zum Theil auch mit [Cgm] 783, zu denjenigen Handschriften, die durch Auslassungen am meisten entstellt sind und nach dieser Hinsicht vielfach mit Sudermann, selbst in den grösseren Lakunen, übereinstimmen. Alle aber entbehren der Kapitelüberschriften und des Registers, sind sehr nachlässig geschrieben und im Texte sehr verderbt". Denifles Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung ist, wie man sieht, unzureichend.

[12] Bereits im Jahre 1940 kennt Josef QUINT: *Neue Handschriftenfunde zur Überlieferung der deutschen Werke Meister Eckharts und seiner Schule. Ein Reisebericht*. Stuttgart: Kohlhammer 1940, vier weitere Handschriften: (x) Augsburg, Universitätsbibliothek (früher Meihingen, Fürstlich Oettingen-Wallersteinische Bibliothek), Cod. III.1.4° 35 (ebd., 109f.); (xi) Augsburg, Universitätsbibliothek (früher Meihingen, Fürstlich Oettingen-Wallersteinische Bibliothek), Cod. III.1.4° 37 (ebd., 112f.); (xii) Mainz, Stadtbibliothek, Hs. I 51, auf Pergament und Papier, Mitte des 15. Jahrhunderts (Auszüge) (ebd., 133f.); (xiii) Trier, Stadtbibliothek, Hs. 828/1351, 8°, auf Papier, 15. Jahrhundert (ebd., 228f.). AUER, Johannes: *Das Buch von geistlicher Armut*, in: RUH, Kurt/KEIL, Gundolf/SCHRÖDER, Werner/WACHINGER, Burghart/WORSTBROCK, Franz Josef (Hgg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. 2., völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 1. Berlin: De Gruyter 1978, 1082–1085, hier 1083, kennt darüber hinaus noch sechs weitere Handschriften: (xiv) Basel, Universitätsbibliothek, Cod. B XI 23, Pergament, 14. Jahrhundert (Auszüge); (xv) Berlin, Staatsbibliothek, mgo 565, auf Papier; (xvi) Eichstätt, Stiftsbibliothek St. Walburg, Cod. germ. 2, auf Papier; (xvii) Göttingen, Staats- und Universitätsbibliothek, Cod. ms. theol. 285, 4°, auf Papier, 15. Jahrhundert; (xviii) Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Cod. theol. 1082; (xix) Karlsruhe, Landesbibliothek, Cod. Lichtenthal 68, auf Papier, um 1477. Weitere Handschriften lassen sich über den ›Handschriftencensus. Eine Bestandsaufnahme der handschriftlichen Überlieferung deutschsprachiger Texte des Mittelalters‹ ermitteln: (xx) Berlin, Staatsbibliothek, mgq 835, auf Papier, 16. Jahrhundert; (xxi) Berlin, Staatsbibliothek, mgq 1522; (xxii) Berlin, Staatsbibliothek, mgo 25 (Auszug); (xxii); München, Bayerische Staatsbibliothek,

tats ist zweifelsohne ein dringendes Forschungsdesiderat. Sie ist durch das von Rudolf Kilian Weigand (Eichstätt) und Volker Leppin (Tübingen) vorbereiteten Forschungsprojekt zur Edition des Gesamtwerkes des Johannes Tauler zu erwarten.

Heute bezeichnet man den Traktat als *Buch von der geistigen Armut*, da das von Denifle 1877 gebrauchte Adjektiv ‚geistlich' inzwischen eine andere Bedeutung angenommen hat, die der Beschreibung des Inhalts keineswegs dienlich ist. Der neue, von Denifle durchgesetzte Titel findet allerdings, wie es scheint, nirgendwo in der handschriftlichen Überlieferung seine Berechtigung. Im dritten Band seiner *Geschichte der abendländischen Mystik* schrieb Kurt Ruh im Jahre 1996 dazu:

> „Die Umbezeichnung [sc. von Sudermanns *Von der Nachfolgung des armen Lebens Christi* zu Denifles *Buch von geistlicher Armuth*] wurde anstandslos übernommen bis auf Ampes *Kritische Beschouwingen* (1966). Ich halte dessen Kritik (16–29) für berechtigt. Weder scheint Sudermann den Titel schlechthin erfunden zu haben, noch ist dieser unsachgerecht. Sicher ist hingegen, daß Denifle seinen Titel erfunden hat! Wie meistens in solchen Fällen, und Ampe weiß es (17), gibt es keine Rückkehr mehr zum alten, authentischen Titel. Der neue ist durch die Forschung festgeschrieben".[13]

Auch ich möchte im Folgenden den von Denifle ‚erfundenen' Titel gebrauchen. Sollte die im Rahmen der neuen kritischen Ausgabe durchzuführende Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung allerdings den

Cgm. 4482, auf Papier, 15. Jahrhundert; (xxiii) Straßburg, National- und Universitätsbibliothek, ms. 2626 (früher L germ. 565.2°), auf Papier, 15. Jahrhundert (enthält nur den zweiten Teil des Traktats).

[13] RUH, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. III: *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*. München: Beck 1996, 518. Ruh bezieht sich dabei auf die klassische Studie des niederländischen Jesuiten Albert AMPE: *Kritische beschouwingen bij ‚Die Naervolghinghe des armen leven Christi'*, in: *Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis. Handelingen* 20 (1966) 15–37. CHIQUOT, A.: *Buch von geistlicher Armuth (das)*, in : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Bd. I. Paris : Beauchesne 1937, 1976–1978, hier 1977, spricht hingegen von Denifles Titel ganz unkritisch als „son vrai titre originel et définitif". Die Titeländerung ‚begründet' DENIFLE: *Buch von geistlicher Armuth*, VIIIf., wie folgt: „Noch habe ich über den Titel des Buches Einiges zu bemerken. Der bisherige: *Nachfolgung des armen Lebens Christi* rührt vom ersten Herausgeber D. Sudermann her. Er ist jedoch nicht ganz passend. Wie man aus der Hauptüberschrift in A B (3, 1-8) und aus dem ganzen Inhalte ersehen kann, ist nicht blos von der Nachfolge Christi die Rede. Das ganze Buch concentriert sich um den éinen Gedanken: äussere und innere Armuth, die der Verfasser als ‚geistliche Armuth' bezeichnet. Dahin zielen auch die Überschriften in den übrigen Handschriften, wie aus der Beilage [sc. zur Denifles Edition, 197–200] ersichtlich ist. Ich habe deshalb den alten Titel so viel wie möglich restituiert". Die Überschrift der von Sudermann seiner Edition zugrunde gelegten Handschrift überliefert SCHMIDT: *Johannes Tauler*, 74: „Dis bůch leret wie man dem armen, versuehten, pinlichen leben unsers herren ihesu cristi nach sůlle volgen, und wie man ynnerlich leben sol, und wie man zů rehter warer vollekomenheit komen můge, und leret manigen mynneclichen underscheit gôttelicher warheit."

alten Titel als authentisch erweisen, so sollte man ihn doch wieder verwenden.

Mit Denifle bin auch ich der Meinung, dass Tauler nicht der Verfasser dieser Schrift gewesen ist.[14] Anhand der Besprechung des Traktats in seiner bereits erwähnten *Geschichte der abendländischen Mystik* betont Kurt Ruh mehrmals die gedankliche Nähe desselben zum Predigtwerk Taulers, ohne es jedoch zu wagen, diesen selbst zum Autor zu erklären.[15] Das Werk sei vielmehr im Kreis der Schüler Taulers entstanden. Über die Entstehungszeit des Traktats ist die Forschung sich einig: Er ist um die Mitte des 14. Jahrhunderts, vielleicht etwas später, entstanden.[16]

„Wir haben es mit einem nicht nur interessanten, sondern bedeutenden Text zu tun", so lautete das Fazit Kurt Ruhs bei seiner Besprechung des Traktats.[17] Und derselben Meinung war, wie in den oben zitierten Worten deutlich erhellt, auch Schelling. Ich teile die Ansicht beider uneingeschränkt. Nun – kann man im Werk Schellings Spuren seiner Lektüre des *Buchs von der geistigen Armut* finden? Diese Frage ist ebenso unumwunden zu bejahen, wie ich im Folgenden zu zeigen versuchen werde. Zunächst aber die Frage: Wann hat Schelling das *Buch von der geistigen Armut* gelesen? Kann man diese Frage überhaupt beantworten?

2. *Schellings (angebliche) ‚mystische Wende'*

Die Präsenz des ‚Mystischen' im Werk Schellings ist – bekanntlich – insbesondere seit 1809 auffällig; vor allem die *Freiheitsschrift* (1809) ist davon entscheidend geprägt, in welcher nicht nur Baader dreimal namentlich erwähnt wird, sondern auch Jakob Böhme und Friedrich Christoph Oetinger stets präsent sind, obwohl deren Namen von Schelling – aus welchen Gründen auch immer – unerwähnt bleiben.[18]

[14] Vgl. DENIFLE: *Buch von geistlicher Armuth*, IX: „Die Lehre und der Stil des *Buches von geistlicher Armuth* sind in solchem Masse mit den anerkannt ächten Predigten Taulers im Widerspruche – von andern Gründen vorläufig noch zu schweigen – dass das Buch jeden andern eher zum Verfasser hat als den Verfasser der Tauler'schen Predigten". Zum Nachweis Denifles siehe *ebd.*, IX–LIII. Auch hier wäre allerdings eine umfassende Untersuchung vonnöten.

[15] Vgl. RUH: *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. III, 520; 521; 523f. (einschl. Anm. 89); 525. Vgl. ähnlich noch MCGINN: *Die Mystik im Abendland*, Bd. IV, 632. Denifle hatte vor allem den franziskanischen Einfluss betont, ebenso wie es RITSCHL, Albrecht: *Untersuchung des ‚Buches Von geistlicher Armut'*, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 4 (1881) 337–359, vier Jahre später tut.

[16] Vgl. RUH: *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. III, 518; DENIFLE: *Buch von geistlicher Armuth*, LII; KELLEY: *Book of the Poor in Spirit*, 48; AMPE: *Kritische beschouwingen*, 20; MCGINN: *Die Mystik im Abendland*, Bd. IV, 633; LARGIER: *Buch von der geistigen Armut*, 238.

[17] RUH: *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. III, 518.

[18] Siehe die einzelnen Nachweise von Thomas BUCHHEIM in seiner Edition des Textes in der Philosophischen Bibliothek: *Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Hamburg: Meiner 1997; ²2011.

Man kann ebenso die Präsenz der Predigten Eckharts in den zur mittleren Periode der Denkentwicklung Schellings gehörenden Schriften nachweisen. Es sind vor allem zwei Stellen, an denen man dies deutlich zeigen kann, welche ich in früheren Publikationen bereits analysiert habe.[19] Es handelt sich dabei um – erstens – eine in den verschiedenen erhalten gebliebenen Fassungen der *Weltalter* (1811–1828) enthaltene Passage,[20] sowie – zweitens – um eine Stelle in den so genannten *Erlanger Vorlesungen* aus dem Jahre 1821.[21] Schelling beruft sich dabei sogar auf einen „älteren deutschen Schriftsteller", von dem, wie es heißt, „derjenige Wille arm genannt" wird, „der, weil er alles in sich hat, nichts außer sich hat, das er wollen kann".[22] Da die Motive allerdings oft sowohl für Eckhart als auch für Tauler und das *Buch von der geistigen Armut* kennzeichnend sind, kann man schwer entscheiden, wen – oder was – Schelling dabei im Sinne hat. Aber vielleicht ist eine solche klare Entscheidung ja auch nicht ganz wichtig, da Meister Eckhart und Johannes Tauler – und dasselbe gilt im Übrigen auch für Dionysius Areopagita – für Schelling und seinen Umkreis wesentlich zusammengehören, wie einige Randbemerkungen von Ernst von Lasaulx zu seiner Nachschrift von Schellings Vorlesung über das *System der Weltalter* aus dem Wintersemester 1827/28 eindeutig belegen.[23] Wenn Schelling allerdings in den *Erlanger Vorlesungen* zwischen – einerseits – ‚Gott' und – andererseits – ‚dem, was Gott ist', unterscheidet, so setzt er eindeutig Eckharts *Predigt 52* voraus, die er also mit an der Sicherheit

19 Vgl. QUERO-SÁNCHEZ, Andrés: *Über die Nichtigkeit des Gegebenen. Schellings und Hegels Verteidigung des ontologischen Arguments und der Deutsche Idealismus im Spätmittelalter*, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 14 (2009–2010–2011), 191–232, hier 192–196; DERS.: *Über das Dasein. Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus*. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 377–386; DERS.: *Edles Wissen: Schellings Philosophie und die Deutsche „Mystik" (Meister Eckhart, Johannes Tauler und das Pseudo-Taulerische ‚Buch von der geistigen Armut')*, in: ROESNER, Martina (Hg.): *Meister Eckhart: Subjekt und Wahrheit*. Leuven: Peeters 2016 (im Druck).

20 SCHELLING, F.W.J.: *Die Weltalter. Erstes Buch: Die Vergangenheit. Druck I (1811)*, hg. von Manfred Schröter: *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1823*. München: Beck 1946 (Nachdr. 1979), 14, l. 15–17; 14, l. 24–16, l. 20. Entsprechende Passagen finden wir auch in den sonst bekannten Fassungen des Werkes; siehe den Nachweis bei QUERO-SÁNCHEZ: *Über das Dasein*, 382f. (Anm. 1268).

21 SCHELLING, F.W.J: *Erlanger Vorträge: Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, in: *Sämmtliche Werke*, ed. von Karl Friedrich August Schelling, Bd. IX. Stuttgart: Cotta 1861, 217, l. 3–218, l. 7; 218, l. 23f. Siehe noch die entsprechende Passage in der erhalten gebliebenen Studentennachschrift der Vorlesung, die Horst FUHRMANS im Jahre 1969 herausgab (*Enderlein-Nachschrift*): *Schelling, Initia Philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/1821*. Bonn: Bouvier 1969, 16, l. 10–19, l. 11.

22 SCHELLING: *Die Weltalter. Erstes Buch: Die Vergangenheit. Druck I (1811)*, ed. Schröter, 15, l. 20f.

23 Vgl. SCHELLING, F.W.J: *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, hg. von PEETZ, Siegbert. Frankfurt a.M.: Klostermann ²1998, 148, Anm. L_{211}: „indem nemlich Gott selbst als der über allem Etwas unendlich Erhabene das *Nichts* genannt wird – Dionysius Areopagita Eckhart Tauler etc.".

grenzender Wahrscheinlichkeit kennt.[24] Eckharts Predigten kennt Schelling also um 1811, wohl aus den Basler Tauler-Druck (1521; Nachdruck 1522).[25]

Aber wann hat Schelling die Predigten Eckharts und Taulers überhaupt kennengelernt? Wann hat er das *Buch von der geistigen Armut* – wie wir wissen: in dem von Spener aufgenommenen Text der ursprünglichen Edition Sudermanns – überhaupt gelesen? Der oben zitierte Brief an Schubert ist aus dem Jahre 1811, er ist also erst nach der so genannten ‚mystischen Wende' aus dem Jahre 1809 entstanden. Tatsächlich wird in der Schelling-Forschung selten – wenn überhaupt – nach mystischen Einflüssen in den Schriften vor 1809 gesucht, und das gilt nicht nur für die Predigten Eckharts und Taulers, sondern für die Mystik überhaupt. Selbst die Forscher, die einen sehr frühen Einfluss des ‚Mystischen' auf Schellings Denken vertreten – darunter insbesondere Robert Schneider, Ernst Benz und dessen Schüler Friedemann Horn – konzentrieren sich bei ihren Nachweisen vor allem oder gar ausschließlich auf die Naturphilosophie sowie darüber hinaus selbstverständlich auch auf die nach 1809 entstandenen Schriften.[26] Streng genommen soll der Anfang des Denkweges Schellings, wie es scheint, rein philosophischer Natur gewesen sein: „Schelling jedenfalls", so stellt Wilhelm G. Jacobs plakativ fest, „hat den Anfang mit Kant gemacht".[27] Schellings Denken entwickle sich daraufhin, so wird immer wieder betont, im Zeichen seiner Rezeption der Wissenschaftslehre Fichtes, vielleicht auch unter dem immer größer werdenden Einfluss Hegels.[28]

[24] Vgl. SCHELLING: *Initia Philosophiae universae*, ed. Fuhrmans, 18, l. 9–11: „Das absolute Subjekt ist [gewiß] auch Gott zu nennen. Es ist wohl das, was Gott ist, aber nicht Gott". Vgl. MEISTER ECKHART: *Predigt 52*, ed. von STEER, Georg, in: DERS./STURLESE, Loris (Hgg.): *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, Bd. I. Stuttgart: Kohlhammer 1998, 172, l. 7 (Vgl. *Die Deutschen Werke*, Bd. II. Stuttgart: Kohlhammer 1968–1971 [Nachdr. 1988], 492, l. 8f.): „wan ê die crêatûren wâren, dô enwas got niht got, mêr: er was, daz er was".

[25] Zur Begründung dieser Hypothese siehe QUERO-SÁNCHEZ: *Die ‚mystische' Voraussetzung (!)*; DERS.: *Edles Wissen*. Der genannte Tauler-Druck enthält nämlich im ‚Anhang' 60 Predigten Eckharts, darunter die berühmte *Armutspredigt* (*Predigt 52*). Dieser Druck ist freilich nicht der einzige frühe Tauler-Druck mit Eckharts Predigten, doch der einzige, der diesen namentlich anführt. Die Untersuchung dieser Drucke – insbesondere die des Basler Drucks, der im Auftrag von Johann Rynman von Öhringen gedruckt wurde – ist zweifelsohne ein Forschungsdesiderat.

[26] Vgl. BENZ, Ernst: *Schellings theologische Geistesahnen*. Wiesbaden: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1955; HORN, Friedemann: *Schelling und Swedenborg. Ein Beitrag zur Problemgeschichte des deutschen Idealismus und zur Geschichte Swedenborgs in Deutschland*. Lörrach: Swedenborg-Verlag 1954; SCHNEIDER, Robert: *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*. Würzburg: Triltsch 1938.

[27] JACOBS, Wilhelm G.: *Schelling lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2004, 14.

[28] Siehe die ausführliche Diskussion in: QUERO-SÁNCHEZ: *Die ‚mystische' Voraussetzung (!)*, Abschnitt 1.2: *Hat es bei Schelling eine mystische ‚Wende' um 1806/1809 gegeben?*

Schenkt man also den innerhalb der Forschung herrschenden Deutungsversuchen Glauben, so habe das Denken Schellings sowohl einen – abgesehen von der *Elegie bei Hahn's Grabe gesungen* – rein philosophischen Anfang sowie eine – abgesehen von einzelnen ‚mystischen' Motiven in der Naturphilosophie, im Dialog *Bruno* und in der Abhandlung *Philosophie und Religion* – rein philosophische Entwicklung gehabt, bis etwa 1809, als das ‚Mystische' nämlich richtigen Einfluss auf sein Werk gewonnen habe. Ich halte eine solche vorherrschende Annahme jedoch für irrig. Man kann nämlich unschwer zeigen, dass die Grundgedanken der Identitätsphilosophie Schellings (1801 bis ca. 1806/1809) eben dieselben sind, welche den Kern der ‚Mystik' Meister Eckharts konstituieren.[29] Es geht dabei jedenfalls nicht bloß um einzelne, dem naturphilosophischen Teil des Identitätssystems zugehörende Motive, sondern um das eigenste Prinzip des Identitätssystems, welches zudem von Schelling nicht unter dem immer stärker werdenden Einfluss Hegels entwickelt wurde, ja auch nicht irgendeine Entwicklungsform oder gar ein Missverständnis der Wissenschaftslehre Fichtes darstellt, sondern die eigene ‚mystische' Philosophie Schellings repräsentiert, welche darüber hinaus noch die Grundlage erstellt, in deren Lichte nicht nur die Wissenschaftslehre Fichtes, sondern ebenso die Philosophie Kants und Platons rezipiert wird. Ja, einiges spricht sogar dafür, dass Schelling grundlegende Motive der ‚Mystik' Eckharts sehr früh, nämlich um 1795, kennt, d.h. gegen Ende seiner Tübinger Studienzeit, wie man anhand einer Analyse von Schellings *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus* vermuten kann.[30] Dabei sind vor allem die Begriffe ‚grundlos' und ‚unmittelbar' von entscheidender Bedeutung. Und beide Begriffe kommen im *Buch von der geistigen Armut* vor, wobei der erste (‚grundlos') eine eher marginale Rolle spielt,[31] der zweite (‚unmittelbar') ganz im Zentrum des Traktats steht,[32] so dass es keineswegs undenkbar wäre, dass gerade das *Buch von der geistigen Armut* – welches, wie es ja längst bekannt ist und unten noch deutlich bestätigt sein wird, Eckharts Predigten auch sonst reichlich rezipiert – als früher Vermittler der Positionen Eckharts an Schelling fungiert hat.

Darüber hinaus sind auch andere für Schellings Identitätsphilosophie zentrale Begriffe im *Buch von der geistigen Armut* grundlegend. Das gilt insbesondere, wie gleich zu zeigen sein wird, für Schellings Auffassung der absoluten Vernunft und überhaupt von Absolutheit, für seine Unterschei-

[29] Siehe den Nachweis in: QUERO-SÁNCHEZ: *Die ‚mystische' Voraussetzung (!)*, Abschnitt 2: *Schellings Identitätsphilosophie.*

[30] Vgl. QUERO-SÁNCHEZ, Andrés: *Schellings neuzeitliche Repristination der ‚mystischen' Vernunft – als Kritik an der modernen Ansicht*, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 17 (2014) 194–219.

[31] Vgl. etwa *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 63, l. 34–64, l. 6 (I, n. 130); ebd., 117, l. 35f. (II, n. 37).

[32] Siehe unten 257–262. Siehe auch QUERO-SÁNCHEZ: *Edles Wissen.*

dung von ‚Wesen' und ‚Form', für sein Verständnis des Zufälligen und sogar für den für seine Naturphilosophie zentralen Begriff der ‚Natur'. Kurzum: Die Präsenz des *Buchs von der geistigen Armut* ist in den vor der (angeblichen) ‚mystischen Wende' von 1809 entstandenen Schriften Schellings schwer zu übersehen. Und doch: Sowohl die Schelling- als auch die mediävistische Mystik-Forschung haben es bis dato geschafft, von einer Untersuchung des Einflusses des Traktats auf Schellings Denken völlig abzusehen. Von der mediävistischen Forschung gilt dies uneingeschränkt. Aber nicht anders verhält es sich mit der Schelling-Forschung, die von Schellings Interesse für das *Buch von der geistigen Armut* zwar Notiz genommen hat, den Traktat jedoch nie richtig untersucht oder überhaupt als Quelle ernst genommen hat, was insbesondere für die historisch-kritische Ausgabe der Werke Schellings gilt (die Akademie-Ausgabe der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften). Man hat den Einfluss des *Buchs von der geistigen Armut* auf Schelling einfach übersehen. Aber weshalb?

3. ‚Mystische Vernunft' – ein Oxymoron?

Der Hauptgrund dafür, dass die philosophische Schelling-Forschung vom *Buch von der geistigen Armut* völlig abgesehen hat, hängt sicherlich damit zusammen, dass in dieser Schrift immer wieder Positionen vertreten werden, die völlig unphilosophisch sind oder zumindest zu sein scheinen. Der Traktat scheint in der Tat keine philosophische Untersuchung zu sein, sondern – höchstens – eine theologische, in welcher die Vernunft – nochmals: wie es scheint – des Öfteren gescholten wird, insbesondere soweit, als man die Erkenntnis der Wahrheit auf den Glauben an die konkrete Figur Jesu Christi und dessen Leiden zurückzuführen sucht:

> „Viele Menschen bemühen sich innig um die Erkenntnis der Wahrheit. Wer aber die Wahrheit wirklich erlangen will, der versenke sich ganz ins Leiden Christi, denn darin entspringt der wahre Brunnen aller Wahrheit. *Denn* Christus ist die Wahrheit, und wer die Wahrheit finden will, suche sie in Christus und in seinem Leiden: Darin findet er sie sicherlich, jedoch nirgends sonst".[33]

Das Buch scheint also ein Plädoyer für den Glauben an die von Christus gegebene und vor allem gelebte Lehre, und somit zugleich gegen die natürliche, von einem solchen Glauben unabhängige Vernunft zu beinhalten. Und das Buch scheint darüber hinaus gerade gegen die idealistische Ver-

33 *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 61, l. 24–29 (I, n. 126): „Etliche menschen arbeitent sich vast umb bekantnisse der warheit; aber der do reht warheit wil ervolgen, der sencke sich mit gantzheit in daz liden Jhesu cristi, wan da inne entspringet der rehte brunne aller warheit, wan cristus ist die warheit, und wer die warheit wil haben der suche sie in cristo und in sinem liden, und do vindet er sie sicherlich und niergent anders"; Übersetzung von Largier, 78f. Siehe noch *ebd.*, 108, l. 7–18 (II, n. 27).

nunft, wie wir sie am deutlichsten bei Fichte finden, zu ‚argumentieren'. Denn: Stellt Fichtes Wissenschaftslehre – mit deren Rezeption Schellings Philosophie ihren Ausgang genommen haben soll – das tätige Ich und somit das Tätigsein des erkennenden Subjekts in den Mittelpunkt des Interesses, das ja, wie es in der *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* aus dem Jahre 1794 heißt, ‚sich selbst setzt',[34] so ist für den Autor des *Buchs von der geistigen Armut* eben das Leiden zentral, und zwar das Leiden Christi, in dem die Wahrheit sich offenbart. „Wer daher", so heißt es ausdrücklich in der Fortsetzung der gerade zitierten Passage, „die wirkliche Wahrheit trinken will, der halte seinen Mund an die Wunden Jesu Christi, aus denen alle Wahrheit geflossen ist".[35] Entweder Fichte oder Mystik – so scheint die bisherige Schelling-Forschung gedacht zu haben.

Was Harald Holz jedenfalls an der von ihm so benannten ‚Mystik-Legende' so sehr irritierte, war sicherlich, dass die Annahme eines mystischen Einflusses auf Schellings Philosophie diese, wie er meinte, in den Bereich der Theologie oder gar des Irrationalen rücken lassen würde.[36] Ernst Benz etwa hatte ausdrücklich von den ‚theologischen Geistesahnen' Schellings gesprochen.[37] Robert Schneider war noch radikaler gewesen und hatte diesbezüglich sogar von Schellings ‚schwäbischen Geistesahnen' gesprochen: Die Philosophie des Deutschen Idealismus, und zwar in der Form, die uns bei Schelling und Hegel begegne, verdanke ihre Existenz keineswegs den rein rationalen Impulsen Kants und Fichtes, sondern in erster Linie dem ‚volkstümlichen' Denken Schwabens.[38] Schneiders Appell am Nationalsozialismus kam noch dazu.[39]

Angesichts einer solchen Vorgeschichte erscheint es mir wichtig, Folgendes zu betonen: Wenn ich den Zusammenhang zwischen Schellings Identitätsphilosophie und dem *Buch von der geistigen Armut* zeige, will ich dadurch Schellings Denken keineswegs als streng philosophisches Projekt in Frage stellen. Vielmehr versuche ich die rationale Struktur der ‚Mystik' aufzuzeigen. Wenn von einer Wiederaufnahme oder Repristination der ‚mystischen Vernunft' seitens Schellings die Rede ist, so ist dieser Aus-

34 Vgl. FICHTE, Johann Gottlieb: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, hg. von Reinhard Lauth u. Hans Jacob, in: *Gesamtausgabe*. Ed. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I/2. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1965, 259, l. 3–5.

35 *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 61, l. 32–34 (I, n. 126): „Und dar umbe wer die rehte warheit wil trincken der habe sinen munt an die wunden Jhesu cristi do alle warheit uz geflossen ist"; Übersetzung von Largier, 79.

36 Vgl. HOLZ: *Spekulation und Faktizität*, 17–35: *Die irrationalistische Schelling-Deutung*.

37 Vgl. BENZ: *Schellings theologische Geistesahnen*.

38 Vgl. SCHNEIDER: *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, 1f.; ebd., 3.

39 Vgl. SCHNEIDER: *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, 3: „Eingehende Quellenstudien bestätigen diese Vermutung, so daß nunmehr die Philosophie Schellings und Hegels als ein Lehrbeispiel gelten kann für die Verwurzelung genialer Leistungen im Volkstum – eine Fragestellung, die durch den nationalsozialistischen Umbruch inzwischen Allgemeingut geworden ist".

druck keineswegs als Oxymoron zu verstehen. Der Nachweis des Einflusses der ‚Mystik' auf Schelling soll jedenfalls keineswegs den philosophischen oder überhaupt rationalen Wert seines Denkens in Frage stellen. Plakativ könnte man sogar sagen, dass schon Schelling versucht – und zwar bereits zwei Jahrhunderte vor Kurt Flasch – die Mystik ‚aus dem irrationalistischen Strom' für die philosophischen Debatten seiner Zeit zu ‚retten',[40] und er tut dies, indem er zeigt, dass die ‚Mystik' selbst eine rationale Struktur darstellt, gar einen Vernunftbegriff konstituiert.

Bei der Schellingschen ‚Repristination der mystischen Vernunft' handelt es sich nun um die für den Idealismus überhaupt kennzeichnende ‚absolute Vernunft'. ‚Absolutheit' ist jedenfalls der grundlegende ‚mystische' Begriff, der im Zentrum des Denkens Schellings – ja, des Idealismus überhaupt – steht. Versteht man nun richtig, wie man eine solche Absolutheit zu denken hat, so wird daraus deutlich, inwieweit Schneiders Versuch, Schellings Philosophie auf ein bestimmtes, konkretes volkstümliches Substrat oder eine bestimmte, konkrete Voraussetzung (*suppositum*) zurückzuführen, unmöglich gelingen kann. Es handelt sich dabei nämlich um etwas Verkehrtes (*perversum*). Denn das Mystische ist bei der Deutung der Philosophie Schellings allein als die Voraussetzungslosigkeit selbst vorauszusetzen: es ist nichts als ‚Voraussetzung (!)' oder ‚wennloses Wenn'.[41] Indem Schneider Schellings – und Hegels – Denken – nämlich das absolute Denken – von einer bestimmten Voraussetzung her zu deuten sucht, verkennt er – ja, er verkehrt oder pervertiert – das Wesen des idealistischen Denkens selbst: er verwechselt nämlich das *esse hoc* – die bloße ‚Form' – mit dem *esse absolute* – mit dem ‚Wesen'[42] – und begeht damit einen kapitalen Fehler: einen die Sache pervertierenden oder gar einen perversen Fehler; und zwar denselben Fehler, der auch Alfred Rosenbergs Deutung des Denkens Meister Eckharts sowie Ernst von Brackens Verständnis der Philosophie Fichtes charakterisiert oder vereinseitigt.[43]

[40] Siehe in diesem Zusammenhang den inzwischen klassisch gewordenen Aufsatz von FLASCH, Kurt: *Meister Eckhart. Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten*, in: KOSLOWSKI, Peter (Hg.): *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zürich: Artemis-Verlag 1988, 94–110.

[41] Zum Ausdruck ‚wennloses Wenn' (bzw. ‚dannloses Dann') siehe QUERO-SÁNCHEZ, Andrés: *‚Libertas enim filiorum non excludit accipere filios et Deum dare'. Eine philosophische Darlegung des im Eckharts-Prozess beanstandeten Freiheitsverständnisses*, in: MIETH, Dietmar/MÜLLER-SCHAUENBURG, Britta (Hgg.): *Mystik, Recht und Freiheit. Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter*. Stuttgart: Kohlhammer 2012, 135–172, hier 153.

[42] Zur Eckhartschen Unterscheidung von *‚esse hoc'* und *‚esse absolute'*, welche der Sache nach der Schellingschen Unterscheidung von ‚Form' und ‚Wesen' entspricht, siehe QUERO-SÁNCHEZ, Andrés: *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*. Freiburg i.Br.: Alber 2004, 75–85: *Die Unterscheidung ‚Sein [absolut]' / ‚Etwas-Bestimmtes-Sein' [esse absolute und esse hoc]*; DERS.: *Über das Dasein*, 406–409: *Schellings Unterscheidung von ‚Form' und ‚Wesen'*. Siehe noch unten 257–262 und 266–268.

[43] Vgl. ROSENBERG, Alfred: *Der Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts: eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. München: Hoheneichen-Verlag 1930; VON

Schellings philosophische Lektüre des *Buchs von der geistigen Armut*

1. *Christliches vs. heidnisches Wissen*

Dem Autor des *Buchs von der geistigen Armut* zufolge gibt es also, wie wir gerade gesehen haben, kein Wissen außerhalb des Glaubens an die Person Jesu Christi. Wahres Wissen sei allein christliches Wissen, von welchem alle Nicht-Christen – wie es mehrmals ausdrücklich heißt: die ‚Heiden' – ausgeschlossen blieben:

> „Man sagt, die Heiden hätten großes naturhaftes Licht gefunden. Ich sage, daß ihr Licht wie die Nacht war dem Tag gegenüber, im Verhältnis zu dem Licht, das ein Christ erlangt, wenn er seine Vernunft Christus zuwendet. Denn in ihm erstirbt alle Unähnlichkeit mit dem Licht, und er wird selbst zu Licht. In den Heiden hingegen schwand nicht alle Unähnlichkeit, daher wurden sie nicht zu Licht. Ebenso verhält es sich mit den Menschen, die aufgrund der Natur klug sind und *Vieles* (*Verschiedenes*) *wissen*, deren *Wissen* aber nicht dem Leiden Christi entspringt. Sie sind Blinde denjenigen gegenüber, deren Vernunft im Leiden Christi geläutert wurde. [...]. Sicherlich können naturhafte Menschen die Wahrheit sprechen in Bildern und Formen, die sie *in* ihrer Vernunft schöpfen. Göttliche Menschen aber, die mit Christus und seinem Leiden geeint sind, sprechen die Wahrheit nicht aus, denn alles, was sie als wahr verstehen, steht über den Bildern und Formen im lautern Erfahren göttlicher Güte, über die niemand zu sprechen vermag. Daher müssen sie schweigen und verstummen. Man hält sie für vernunftlos; und dies ist billig, denn sie geben es nicht zu verstehen, was sie wissen, und können es nicht ausdrücken in Worten".[44]

Bracken, Ernst: *Meister Eckhart und Fichte*. Würzburg: Triltsch 1943. Vgl. Quero-Sánchez: *Sein als Freiheit*, 268–270 (mit konkreten Stellenangaben). Vgl. noch ähnlich Finke, Heinz: *Meister Eckehart und Johann Gottlieb Fichte verglichen in ihren religiösen Vorstellungen*. Greifswald (Diss.) 1934, 5: „In ihnen [sc. in der Deutschen Mystik und dem Deutschen Idealismus] sind gewisse Eigentümlichkeiten des Geistes ausgeprägt, die einem eindeutig deutschen Wesen des Denkens entsprechen".

44 *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 125, l. 15–35 (II, n. 46): „Man sprichet, daz die heiden kament zů grossem natúrlichen lieht. Ich sprich, daz alles ir lieht waz als die naht gegen dem tage wider dem lieht da zů ein cristenmensch komet der sine vernunft zů male kert uf cristum, wan in dem erstirbet alle unglicheit des liehtes, und er wurt zů male lieht. Aber in den heiden erstarb nit alle unglicheit, und da von warent sie nit lieht. Und also sint noch die menschen die von naturen behende sint und vil underscheides habent, der nit geborn ist usser dem liden cristi: die sint rehte also die blinden wider den der vernunft gelútert wurt in dem liden cristi [...]. Wan natúrliche menschen múgent wol ettewenne reden die warheit usser bilden und formen, die sie schůppfent in ir vernunft; aber gůtliche menschen die mit cristo und mit sinem liden vereiniget sint, die geswigent der warheit, wan alles daz sie verstant fúr war, daz ist úber alle bilde und formen in einem lutern bevinden gůtliches gůtes, da nieman von gereden kan, und da von můssent sie swigen und zů stummen werden. Und man schetzet sie fúr unvernúnftig, und daz ist gar billich; wan sie gebent es nit zů verstande waz sie wissent, und sie kúnnent es mit worten nit fúr bringen"; Übersetzung von Largier, 152.

Ob das *Buch von der geistigen Armut* überhaupt als philosophisches Werk verstanden werden kann, hängt sicherlich insbesondere damit zusammen, was der Autor im Sinne hat, wenn er von den ‚Heiden' spricht. Wer sind überhaupt diese ‚Heiden', die „großes naturhaftes Licht gefunden haben" und „aufgrund der Natur *behende* [d.h. ‚schlau', ‚schnell', ‚wendig', ‚geschickt' oder, wie Largier übersetzt, ‚klug'] sind" sowie „Vieles (oder Verschiedenes) wissen"? Gemeint sind damit jedenfalls nicht bloß diejenigen, die nicht christlich getauft sind oder überhaupt nicht an Christus glauben. Denn, wie es ausdrücklich heißt, einige Menschen „sind Christen dem Namen nach, in den Werken aber Heiden" (*sie sint mit dem namen cristen, und mit den wercken heiden*).[45] Die ‚Heiden' stehen im *Buch von der geistigen Armut* für all diejenigen, die nach bestimmten Lebensprinzipien und überhaupt nach bestimmten theologischen oder philosophischen Grundsätzen leben. Nun – welche theologisch-philosophischen Positionen sind dabei gemeint?

Die oben zitierte Passage (125, l. 15–35 [II, 46]) zeigt deutlich, welches das grundlegende ‚heidnische' Prinzip ist. Es ist darin nämlich von den Heiden als denjenigen die Rede, die mit rein natürlichen Mitteln erkennen wollen. Die für die Heiden als solche kennzeichnende natürliche Erkenntnis operiert, wie es ausdrücklich heißt, „in Bildern und Formen", welche die naturhaft erkennenden Menschen „in ihrer Vernunft schöpfen" (*die warheit usser bilden und formen, die sie schöppfent in ir vernunft*). Damit ist allerdings nicht die Erkenntnis gemeint, die man aus der Vernunft – sozusagen durch die selbsttätige Vernunft a priori, somit nicht aus der Erfahrung a posteriori – selbst ‚schöpft', obwohl Niklaus Largier die Stelle so verstanden hat, und sie deshalb mit „Bildern und Formen, die sie [sc. die naturhaft erkennenden Menschen] aus ihrer Vernunft schöpfen" übersetzt. Es geht dabei vielmehr um die Erkenntnis in Bildern und Formen, die die Menschen in der Vernunft schöpfen, und zwar als Ergebnis eines abstraktiven – sprich: abziehenden (*abs-traho*, ‚ich ziehe ab') – Prozesses, der mit der sinnlichen Erfahrung der daseienden, konkreten Dinge ansetzt. Auf eine solche abstraktive, mit der sinnlichen Erfahrung ansetzende, die Wahrheit von der konkreten, wie auch immer gegebenen oder vorgegebenen Realität abziehende Erkenntnis solle der Mensch verzichten, um die christliche Wahrheit – im Glauben – zu erkennen. Der wirklich Erkennende – der wirkliche Christ – sollte, wie es ausdrücklich heißt, „arm bleiben in seiner Erkenntnis": „‚Worin besteht sein [sc. des Heiden] Erkennen?'. Dieses vollzieht sich in Bildern und Formen, die er durch die Sinne in sich zieht (*Daz ist in bilden und in formen, die der mensche durch die sinne in zúhet*). Mittels der Natur kann er auf andere Weise nicht erkennen. Von dieser Art der Erkenntnis aber muß er sich lösen, will er selig werden und

45 Vgl. *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 180, l. 22–35 und 181, l. 1–6 (II, n. 112); Übersetzung von Largier, 217.

in wahre Armut finden".[46] Die ‚heidnische' Epistemologie ist nach dieser Charakterisierung die aristotelische Erkenntnistheorie, die im 13./14. Jahrhundert – bekanntlich – weit verbreitet ist, ja, nach anfänglichen Schwierigkeiten im 12. Jahrhundert, im lateinischen Westen sogar herrschend geworden ist. Sie ist insbesondere für den so genannten ‚lateinischen Averroismus' kennzeichnend, etwa für Siger von Brabant und Boethius von Dacien, ja, selbst für Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Die Mystik – und das gilt insbesondere für Meister Eckhart, aber auch für den Autor des *Buchs von der geistigen Armut*, der dem Thüringischen Meister hier eindeutig folgt – interpretiert diese Lehre nicht im bloßen epistemologischen Sinne, sondern in erster Linie als eine ethisch-existentielle Position.

Entscheidend für das Verständnis der genannten, aus der Perspektiven des Autors ‚heidnischen' Epistemologie sind jedenfalls die Begriffe ‚Bild' und ‚Form', welche hier in der gleichen Bedeutung gebraucht werden, die für Meister Eckhart charakteristisch ist. Ich frage zunächst: Was ist hier unter ‚Form' zu verstehen? Man könnte dazu kurz und bündig wie folgt antworten: das Realitätsprinzip. In seinem *Prolog zum Opus propositionum* schreibt Eckhart diesbezüglich: „Denn die Form des Feuers gibt ihm nicht das [absolute] Sein, sondern [bloß] das bestimmte Sein" (*Forma enim ignis non dat igni esse, sed esse hoc*).[47] Eckhart unterscheidet nämlich zwischen dem Sein des Dinges im absoluten Sinne (*esse absolute*) und dem bestimmten Sein des konkreten Dinges (*esse hoc vel illud*). Und auch Schelling kennt diese Unterscheidung,[48] wohl eben über das *Buch von der geistigen Armut*, da das lateinische Werk Eckharts ihm mit an der Sicherheit

[46] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 3, l. 35–4, l. 3 (I, n. 4): „‚Waz ist sin bekennen?'. Daz ist in bilden und in formen, die der mensche durch die sinne in zúhet, und anders mag er nit bekennen von naturen, und des mûs er arm sin, wil er selig sin und stan in der rehten armût"; Übersetzung von Largier, 9.

[47] MEISTER ECKHART: *Prologus generalis in Opus tripartitum*, n. 11, hg. v. Konrad Weiss, in: *Die Lateinischen Werke*, Bd. I,1. Stuttgart: Kohlhammer 1937–1964 [Nachdr. 1988], 171, l. 15 (Recensio CT); hg. von Loris Sturlese: *ebd.*, Bd. I,2. Stuttgart: Kohlhammer 1987–2011, 45, l. 25f. (Recensio L).

[48] Vgl. etwa SCHELLING, F.W.J: *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, in: *Sämmtliche Werke*, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Bd. VI. Augsburg: Cotta 1860, 161, l. 26–162, l. 6: „Ebensowenig ist hier [sc. bei Gott, bei dem es keine Differenz des Wesens und der Fom gibt] an dasjenige Verhältniß von Seyn und von Form zu denken, welches bei concreten Dingen stattfindet; denn hier ist die Form immer das Beschränkende des Seyns, welches das Allgemeine, so wie jene dagegen das Besondere ist. Allgemeines und Besonderes sind aber im Concreten in nothwendiger Differenz. Dieses (das Concrete) ist eben concret, weil die Form Negation des Seyns, Negation des Allgemeinen. Indem daher die Form vergeht, besteht doch die Substanz oder das Seyn. Die Differenz ist aber in Ansehung des Absoluten undenkbar; denn die Form, welche die ist, Affirmirendes von sich selbst zu seyn, ist hier selbst das Unbedingte, also nicht beschränkend für das Wesen. Das concrete Ding hat eine Form, das Absolute aber ist sich selbst die Form, und ist in dieser Beziehung wieder formlos, inwiefern nämlich das Formlose dem Unendlichen gleich gesetzt wird". Auch der Begriff ‚Wesen' ist im *Buch von der geistigen Armut*, wie gleich zu zeigen sein wird, zentral; siehe unten, 266–268.

grenzender Wahrscheinlichkeit unbekannt blieb. Das natürliche Sein des Menschen etwa, das für den Aristoteliker im Mittelpunkt steht, wird durch die dem Menschen selbst innewohnende Form bestimmt, welche das eigene Sein des Menschen als Naturwesen konstituiert. Das eigentliche Sein des Menschen ist jedoch – so denkt jedenfalls die idealistische Tradition – ein vom vorgegebenen, bestimmten, natürlichen Sein ‚ab-geschiedenes' oder ‚ab-solutes' Sein: eben dasjenige, was Eckhart *esse absolute* oder *abegescheiden wesen* nennt.[49]

Das durch die Form bestimmte Sein des Dinges (*esse hoc*) besagt nun das natürliche Sein als das durch Kausalverhältnisse bestimmte Sein des Dinges. Wer – oder überhaupt: Was – im Sinne der eigenen, ihm selbst innewohnenden Form handelt – bzw. wirkt oder gar lebt –, hat immer ein ‚Warum' für sein (!) Wirken, einen ‚Grund', sei es eine Wirkursache – die es zu eben diesem Wirken bewegt hat –, sei es eine Zielursache, etwas nämlich, worauf man beim Wirken aus ist.[50] Wer warum- oder grundlos im ‚mystischen' Sinne wirkt, tut es hingegen allein durch die Sache selbst bewegt, also eigentlich ohne von Anderem oder von außen dazu bewegt zu werden: sein Werk tut er *sui gratia* – d.h. ‚um des Werkes selbst willen', also nicht bloß darum, dass man sich durch das Werk etwas Anderes als das Werk selbst zu erreichen ausrechnet –; er tut es *gratis* oder ‚umsonst'.

49 Siehe unten, Abschnitt B. 3: *Absolutes Wissen (abegescheidenheit als Absolutheit)*.

50 Vgl. etwa MEISTER ECKHART: *Expositio libri Sapientiae*, n. 98, hg. v. Josef Koch u. Heribert Fischer, in: *Die Lateinischen Werke*, Bd. II. Stuttgart: Kohlhammer 1954–1992, 432, l. 8–434, l. 2: „Augustinus ubi supra: „tolle hoc et hoc". Hoc enim et hoc laqueus est, quo quis iam non liber est, sed captus. Non enim agit bonum sui gratia – non enim gratis fit – sed propter hoc aut hoc servit huic aut huic, mercennarius est, servus, non filius boni, quia non amore boni. Filius enim philos est, ab amore. De quo laqueo servitutis liberari, quasi liber fieri, orat Psalmus: ‚educes me de laqueo hoc'. Hoc enim et hoc laqueus est, Psalmus: ‚laqueus contritus est, et nos liberati sumus'. ‚Sumus liberati', id est liberi facti. Praemiserat enim: ‚benedictus dominus, qui non dedit nos in captionem'. ‚Anima nostra erepta est de laqueo venantium', Ioh. 8: ‚veritas liberabit vos'. ‚Veritas' deus, Ioh. 14: ‚ego sum veritas'. Bonum, in quantum bonum, non hoc aut illud, deus est, Luc. 18: ‚nemo bonus nisi solus deus'. Caritas, amor boni absolute, deus est, Ioh.: ‚deus caritas est'". Vgl. etwa SCHELLING: *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, ed. Karl Friedrich August Schelling, 533, l. 21–23: „[...], so folgt, daß, da das einzelne wirkliche Ding – als dieses – nur ist, inwiefern es durch ein anderes zum Daseyn bestimmt wurde [...]". Jenseits des bestimmten Seins – und das heißt zugleich: jenseits der ‚Form' – ist nach Schelling somit ‚Relationslosigkeit' zu finden; vgl. etwa SCHELLING, F.W.J.: *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, in: *Sämmtliche Werke*, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Bd. VII. Stuttgart: Cotta 1860, 189, l. 28f.: „Gott als sich selbst bejahend, bejaht in allen Wesenheiten des All, und in jeder derselben insbesondere, nur das Relationslose und Ewige". Schellings Auffassung der ‚Relationslosigkeit' ist – zumindest der Sache nach mit Eckharts Begriff der Warumlosigkeit verwandt; vgl. QUERO-SÁNCHEZ: *Die ‚mystische' Voraussetzung (!)*, Abschnitt 2.2: *Die vier wesentlichen Momente der Identitätsphilosophie Schellings*, 2.2.1: *Warumlosigkeit*. Zum Thema siehe auch: DERS.: *Individuum, Modernität und Aufklärung im Denken Meister Eckharts und Sigers von Brabant*, in: LÖSER, Freimut/MIETH, Dietmar (Hgg.): *Religiöse Individualisierung in der Mystik: Eckhart, Tauler, Seuse*. Stuttgart: Kohlhammer 2014, 27–34.

Das ‚Bild' geht nun die erkannte – genauer: zur Kenntnis genommene –, durch die Form als das Prinzip des bestimmten Seins konstituierte Realität an. Es meint nicht bloß die Vorstellung, welche – letztlich – immer ein bestimmtes Einzelnes angeht, sondern überhaupt den empirischen, aposteriorisch, abstraktiv – von der Realität abziehend – gewonnenen Begriff, der insofern – streng genommen – auch ein bestimmter ist, als er – letztlich – von der Erfahrung und damit von der realen, vorgegebenen Realität abhängt. Wer mit ‚Bildern' erkennt, nimmt davon Notiz, wie es sich in der Realität verhält, und gebraucht dieses Wissen dann – vielleicht – zur Durchsetzung bestimmter Ziele. Lebt man im ‚Bild' – somit in der durch die ‚Form' bestimmten Realität –, so gibt's nichts ‚umsonst'.[51]

Es gibt darüber hinaus weitere Charakterisierungen der ‚Heiden' im *Buch von der geistigen Armut*, welche natürlich alle von der gerade dargelegten nicht ganz unabhängig sind und von denen ich noch eine weitere besprechen möchte. Auch die ‚Heiden' seien freilich in der Lage, tugendhaft zu leben, jedoch nicht im wirklichen Sinne, da sie, wie es heißt, „nicht im Licht des Glaubens leben". Sie können nämlich „nur teilweise und auf äußerliche Art" tugendhaft sein, aber „die innere Nachfolge [Christi] fehlt ihnen". „Denn", so fügt der Autor als Begründung hinzu, „Gott leuchtet im Innern des Herzens, und wer das Licht empfangen will, muß sich nach innen wenden".[52] Auch diese These ist im Sinne einer für Meister Eckhart kennzeichnenden Lehre zu verstehen, nach der nicht die äußere Handlung (*actus exterior*) oder überhaupt das äußere Werk (*opus extra*), sondern allein das innere Werk (*opus interior*) zur Bestimmung des Tugendhaften und überhaupt des guten Lebens entscheidend sei. Diese These Eckharts wurde im Jahre 1329 vom Papst Johannes XXII. verurteilt.[53] Eckhart ist nämlich der Meinung – und dasselbe gilt für den Autor des *Buchs von der geistigen Armut* –, dass das Entscheidende für die Bestimmung des Tugendhaften und überhaupt des guten Lebens nicht dasjenige sei, was man überhaupt tut, sondern warum man es tut, d.h. aus welchen Gründen man es überhaupt tut. Würde man eine im objektiven Sinne gute Handlung bloß aus sozialem Druck oder aus Karrierengründen tun – weil man sich nämlich unter bestimmten Bedingungen dadurch ausrechnet, erfolgreich

[51] Vgl. QUERO-SÁNCHEZ: *Über das Dasein*, 120–125. Siehe unten, 258–262, 266.

[52] Vgl. *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 72, l. 26–32 (I, n. 144): „Und daz ist des schult daz sie nit reht in gant mit dem liehte des glouben. Unser gloube ist cristus, und dem volgent sie ettewaz nach nach usserlicher wise; aber nach innerlicher nachvolgunge gebristet in, und dar umb gebristet in des gôtlichen liehtes. Und got lúhtet innewendig in dem hertzen, und wer daz lieht enpfahen sol, der mûs sich in keren"; Übersetzung von Largier, 91.

[53] Ausführlich zum Thema: QUERO-SÁNCHEZ: *Sein als Freiheit*, 230–240; DERS.: *Über das Dasein*, 293–308; DERS.: *Der mittelalterliche Disput zwischen Realismus und Idealismus: Meister Eckhart, Gottfried von Fontaines und Marguerite Porete*, in: VINZENT, Markus (Hg.) : *Meister Eckhart in Paris and Strasbourg*. Leuven : Peeters 2016, Abschnitt 3.1: *Analogielehre*, 3.1.1: *Gottfrieds von Fontaines Aufnahme eines Eckhart-Arguments in der dritten Quästio des Quodlibets XV*.

zu werden oder zumindest einer Strafe zu entfliehen –, so fehlte dabei doch das ‚göttliche Licht' oder der Glaube an Christus und dessen Leiden, so dass es dabei doch um die Handlung eines Ungläubigen – eines ‚Heiden' – ginge, somit eigentlich um keine wirklich gute Handlung. Der *actus exterior* wäre gut, nicht jedoch der *actus interior*, so dass die Handlung nicht eigentlich oder wirklich gut wäre:

> „Dies finden wir bei den Heiden, die rein lebten und tugendhaft waren, trotzdem aber das göttliche Licht nicht erfuhren, weil sie nicht glaubten. Sie waren jedoch reicher an naturhaftem Licht als andere Menschen. So ergeht es auch heute den Menschen, die lauter leben und keine Todsünde begehen – von läßlichen Sünden können sie sich kaum hüten – und trotzdem das göttliche Licht nicht erfahren. Dies liegt daran, daß sie nicht im Licht des Glaubens leben. Unser Glaube ist Christus, doch sie folgen ihm nur teilweise und auf äußerliche Art".[54]

Wird eine gute Handlung allein deshalb vollzogen, weil sie gut ist – also aus ausschließlich sachlichen – sprich: ‚grundlosen' oder ‚warumlosen' – Gründen und somit im Glauben an Christi Leiden –, dann – und zwar nur dann – ist sie eine wirklich gute Handlung.

2. *Christliches Wissen als absolutes Wissen*

a) Unmittelbares Wissen

Im Lichte des gerade Erläuterten ist nun die für das *Buch von der geistigen Armut* kennzeichnende These zu verstehen, nach der die eigentliche Erkenntnis der Wahrheit von der natürlichen Erkenntnis be- oder gar verhindert werde. Gefordert wird dadurch nämlich nichts als die Abkehr von einer im erklärten Sinne realistischen, empiristischen und letztlich eudämonistischen Position – von der bloßen ‚Form' und dem bloßen ‚Bild' –, um dadurch erst die ‚Wirklichkeit' – welche somit von der bloßen ‚Realität' zu unterscheiden wäre – zu erkennen:

> „Will der Mensch nämlich die Wahrheit wirklich erkennen, muß er alle *Verschiedenheit* aufgeben und sich selbst hineintragen in die Einheit. Darin muß er verbleiben und dies anschauen in einfaltiger Anschauung. Dabei muß er alle naturhafte Erkenntnis ablegen, denn in dieser versteht er mittels Bildern und Formen. In Bildern aber kann der Mensch Gott nicht erkennen:

54 *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 72, l. 19–29 (I, n. 144): „Man vindet von den heiden daz sie sich gar luterlichen hieltent und tugenthaft warent, und gebrast in doch des gôtlichen liehtes. Und daz waz des schult, wan sie nit gloubetent; aber sie hettent me natúrliches liehtes, danne ander lúte. Also ist es noch an etlichen menschen, die sich luterlichen haltent und sunderlichen ane dotsúnde – vor tegelichen súnden múgent sie sich kume gehůten – und mangelent doch des gôtlichen liehtes. Und daz ist des schult daz sie nit reht in gant mit dem liehte des glouben. Unser gloube ist cristus, und dem volgent sie ettewaz nach nach usserlicher wise"; Übersetzung von Largier, 91. Zur weiteren Charakterisierung der ‚Heiden' siehe noch *ebd.* 94, l. 6–20 (II, 2).

> Will er Gott erkennen, muß der Geist rein sein, entbildet von allen Bildern, wie es ein Lehrer formuliert: ‚Wer Gott erkennen will, der muß sich entblößen von *allem naturhaften Können* (*Vermögen*)'. Erkenntnis verlangt nach dieser Entblößung, und es genügt ihr kein naturhaftes Wissen um die Wahrheit, bis sie die wirkliche Entblößung erreicht, in der sie Gott schaut und unmittelbar erkennt".[55]

Diese Passage ist besonders interessant. Zunächst ist dabei von einem Anschauen *in einem einvaltigen aneblicke*, oder – wie Largier hier philosophisch treffend übersetzt – ‚in einer einfaltigen Anschauung' die Rede (*und daz sol er ane schǒwen in einem einvaltigen aneblicke*). Schelling wird gerade in diesem Sinne die intellektuelle Anschauung Kants und Fichtes deuten, die uns doch, so Schelling, sehr wohl einen Zugang zum Ding an sich gestatte.[56] Der mystische Blick ist – weil nicht ‚mannigfaltig' – eben, wie die Übersetzung von Largier lautet, ‚einfaltig'. Nun bedeutet mhd. *einvaltic* vor allem ‚einfältig' (*simple*). Der mystische Blick ist also nicht nur deshalb *einvaltic*, weil er Eines ist und sich damit über die Verschiedenheit als solche hinwegsetzt, sondern vor allem deswegen, weil er ‚einfältig' ist – sprich: ‚arglos', ‚gutmütig', ‚ohne Argwohn', ‚nicht schlau oder raffiniert'. Der mystische Blick ist somit – im Gegensatz zum Blick des ‚Heiden' – ‚nicht *behende*', also ‚nicht geschickt, schnell, schlau', ja, ‚nicht wendig', sondern ‚fest', ‚entschlossen', ‚beständig', ‚beharrlich', ‚zuverlässig', ‚treu', ‚dauerhaft'. Wer in *einvaltiger* Anschauung erkennt, ist ‚entbildet' (*entbildet von allen bilden*) – so heißt es nämlich ausdrücklich in der gerade zitierten Passage –, d.h. der Erkennende wird dabei nicht von der Erfahrung bestimmt, er sieht bei seiner Erkenntnis davon ab, wie es gewöhnlich oder in der Regel vor sich geht. Er lebt nämlich jenseits des bloß Realen, in der grund-losen oder warum-losen Welt des ‚Umsonst'. Und es geht dabei wie-

55 *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 25, l. 32–26, l. 3 (I, n. 54): „so sol er allen underscheit lassen und sich in tragen mit ein in ein, und in dem ein sol er verliben, und daz sol er ane schǒwen in einem einvaltigen aneblicke, und da sol er abe gan alles natúrliches bekentnisses, wan natúrlich bekentnisse ist in bilden und in formen,und mit bilden enmag der mensche got nit bekennen, mer: sol er got bekennen, so můs der geist blos sin, entbildet von allen bilden, wan es sprichet ein lerer: ‚wer got bekennen sol, der můs entblǒsset sin von aller natúrlicher kunst'. Und die bloßheit sůchet die bekentnisse, und ir genůget niemer uf keiner natúrlicher warheit, es kome danne in die rehte bloßheit, do es got anschǒwe und bekenne sunder alles mittel"; Übersetzung von Largier, 35f.

56 Vgl. etwa SCHELLING: *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, ed. Karl Friedrich August Schelling, 150, l. 32f.; 151, l. 16–21; 153, l. 23–28: „Es ist eine unmittelbare Erkenntniß Gottes oder des Absoluten. [...]. // Gott oder das Absolute ist der einzige unmittelbare Gegenstand der Erkenntniß, alle andere Erkenntniß, nur mittelbare.– Der Gegensatz zwischen der Ansicht des Dogmatismus und der wahren Philosophie ist schon hinlänglich dadurch bezeichnet, daß jener überall bloß eine mittelbare Erkenntniß des Absoluten, diese aber eine durchaus unmittelbare behauptet. [...]. // Die Erkenntnißart des Absoluten also, wenn sie eine absolute ist, ist auch eine contemplative.– Jede unmittelbare Erkenntniß ist überhaupt = Anschauung, und insofern ist auch alle Contemplation Anschauung. Da aber die Vernunft hier das Erkennende ist, so ist diese Anschauung eine Vernunft-, oder, wie auch sonst genannt, eine intellektuelle Anschauung".

derum um eine These, in der der Autor des *Buchs von der geistigen Armut* mit Meister Eckhart übereinstimmt. In der Lesepredigt *Von dem edeln menschen* etwa hatte dieser Ähnliches geschrieben:

> „Nun sagen die Meister: Wenn man die Kreatur in ihrem eigenen Wesen erkennt, so heißt das eine ‚Abenderkenntnis', und da sieht man die Kreaturen in Bildern mannigfaltiger Unterschiedenheit; wenn man aber die Kreaturen in Gott erkennt, so heißt und ist das eine ‚Morgenerkenntnis', und auf diese Weise schaut man die Kreaturen ohne alle Unterschiede und aller Bilder entbildet und aller Gleichheit entkleidet in dem Einen, das Gott selbst ist".[57]

Ja, Eckhart gebraucht in diesem Kontext auch den Begriff *entblǒsset*, und zwar – ebenso wie wir in dem gerade zitierten Text aus dem *Buch von der geistigen Armut* gesehen haben – im Zusammenhang mit der Forderung nach einem Wissen *sunder alles mittel*:

> „Gott kennt kein Vermittelndes; er kann auch kein Vermittelndes dulden. Wäre die Seele gänzlich entblößt oder enthüllt von allem Vermittelnden, so wäre [auch] Gott für sie entblößt und enthüllt und gäbe Gott sich ihr gänzlich. Solange die Seele noch nicht enthüllt und entblößt ist von allem Vermittelnden, so klein es auch sein mag, so lange sieht sie Gott nicht".[58]

Im *Buch von der geistigen Armut* haben wir in der oben zitierten Passage in diesem Sinne gelesen: *es kome danne in die rehte bloßheit, do es got anschǒwe und bekenne sunder alles mittel*. In früheren Publikationen habe ich die These vertreten, Schelling verstehe den Begriff der ‚Unmittelbarkeit', den er besonders in den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus* gebraucht, also schon um 1795/96, genauso wie Meister Eckhart, so dass man mit gutem Grund vermuten könnte, er habe schon damals Eckharts Predigten gelesen.[59] Es ist jedoch wahrscheinlicher, dass er Eckhart damals über die Vermittlung des *Buchs von der geistigen Armut* kennt, denn der Begriff ‚Unmittelbarkeit' findet man an vereinzelten Stel-

57 MEISTER ECKHART: *Von dem edeln menschen*, ed. Quint, in: *Die Deutschen Werke*, Bd. V. Stuttgart: Kohlhammer 1954–1963 (Nachdr. 1987), 116, l. 12–17: „Nû sprechent die meister, daz, sô man bekennet die crêatûre in ir selber, daz heizet ein âbentbekantnisse, und dâ sihet man die crêatûre in bilden etlîcher underscheide; sô man aber die crêatûre in gote bekennet, daz heizet und ist ein morgenbekantnisse, und alsô schouwet man die crêatûre âne alle underscheide und aller bilde entbildet und aller glîcheit entglîchet in dem einem, daz got selber ist".

58 MEISTER ECKHART: *Predigt 69*, ed. Quint, in: *Die Deutschen Werke*, Bd. III. Stuttgart: Kohlhammer 1973–1976 (Nachdr. 1999), 165, l. 5–8: „got enhât kein mittel; er enmac ouch kein mittel gelîden. Wære diu sêle alzemâle entbloezet und entdecket von allem mittel, sô wære ir got entbloezet und entdecket und gæbe sich ir alzemâle. Alle die wîle daz diu sêle niht entbloezet und entdecket enist von allem mittel, swie kleine daz sî, sô ensihet si got niht". Vgl. *Predigt 70*, *ebd.*, 194, l. 11f.: „Sol ich ouch got bekennen, daz muoz geschehen âne bilde und âne allez mittel. Die besten meister sprechent, daz man got bekenne âne mittel".

59 Vgl. QUERO-SÁNCHEZ: *Schellings neuzeitliche Repristination*; DERS.: *Edles Wissen*.

len in den Predigten Eckharts, wohingegen er in dem uns beschäftigenden Traktat überall präsent ist.[60]

Was man unter ‚Mittel' oder ‚Vermittlung' – und somit zugleich unter *bilde* – zu verstehen habe, erläutert Eckahrt selbst in *Predigt 69*: Freude und Pein, Furcht und Zuversicht (*vröude und pîne, vorhte und zuoversiht*):

> „Boethius sagt: ‚Willst du die Wahrheit lauter erkennen, so lege ab Freude und Pein, Furcht und Zuversicht oder Hoffnung'. Freude und Pein ist ein Vermittelndes, Furcht und Zuversicht: das alles ist ein Vermittelndes. Solange du es ansiehst und es hinwiederum dich ansieht, so lange siehst du Gott nicht".[61]

Hält man etwas allein deshalb für wahr, für gut oder überhaupt für seiend, weil man sich dadurch ausrechnet, etwas Nützliches oder Vergnügen Bereitendes zu erreichen bzw. etwas Unzuträgliches oder Unangenehmes zu vermeiden oder auch, weil man dadurch Sicherheit (*zuoversiht*) gewinnt – etwa der Leibeigene von seinem ihm Schutz gewährenden Lehensherren – oder Furcht vermeidet, so ist man von der Wahrheit und somit von Gott, der die Wahrheit selbst ist, abgefallen; womit man ja zugleich das wirkliche Sein der Dinge aus dem Auge verliert. Wer Gott durch Vermittlung erkennen will – wer sich fürchtet und deswegen nach bloßer Sicherheit (*zuoversiht*) strebt; wer sein Leben nämlich retten will –, der verliert die Welt, wie sie in Gott ist: Das absolute oder wirkliche Sein der Dinge – deren Sein an und für sich –, welche ihm ‚jetzt' nur als Wodurch (als Womit), bloß als für ihn interessant im Hin-Blick auf etwas Anderes als die Sache selbst erscheinen. Wer sich fürchtet und nach Sicherheit des Eigenen strebt – der Furchtsame –, der wird von den Glücks- und Unglücksfällen des Lebens – vom *zuoval* – hin und her getrieben, also letztlich von demjenigen vorgeführt, der über das reale Vermögen verfügt, das Umfeld der (angeblichen) Entscheidung – die Situation – zu bestimmen. Nur derjenige, der, wie es heißt, nicht durch die Furcht ‚ent-setzt', d.h., wie Josef Quint übersetzt, nicht ‚aus der Bahn gebracht ist', sondern in Gott ‚gefestigt und gestetigt' ist (*gevestiget und gestætiget ist*), erkennt Gott und in Gott das absolute Sein der Dinge: „So auch muss die Seele, die Gott erkennen soll, so gefestigt und gestetigt sein in Gott, dass nichts sich in sie einzudrücken vermag, weder Hoffnung noch Furcht, weder Freude noch Jammer, weder Liebe noch Leid noch irgendetwas, das sie aus der Bahn zu bringen vermöchte".[62] Einer solchen ‚Vermittlung' – somit der realen, durch

[60] Vgl. QUERO-SÁNCHEZ: *Edles Wissen.*

[61] MEISTER ECKHART: *Predigt 69*, ed. Quint, 166, l. 2–167, l. 1: „Boethius sprichet: ‚wilt dû die wârheit lûterlîche bekennen, sô lege abe vröude und pîne, vorhte und zuoversiht oder hoffenunge'. Vröude und pîne ist ein mittel, vorhte und zuoversicht: ez ist allez ein mittel. Die wîle sô dû ez anesihest und ez dich wider anesihet, sô ensihest dû gotes niht".

[62] MEISTER ECKHART: *Predigt 68*, ed. Quint, in: *Die Deutschen Werke*, Bd. III. Stuttgart: Kohlhammer 1973–1976 (Nachdr. 1999), 146, l. 6–8: „Alsô sol diu sêle gevestiget und gestætiget sîn, diu got bekennen sol, daz sich niht in sie gedrücken enmüge noch hoffenunge noch vorhte noch vröude noch jâmer noch liebe noch leit noch niht, daz sie entsetzen müge". Vgl.

die ‚Form' bestimmten, durch ‚Bilder' zur Kenntnis zu nehmenden – Welt solle man sich also ‚ent-bilden'. Denn eine solche durch Anderes vermittelte Welt ist nichts als dasjenige, wodurch man sich etwas für sich selbst oder für sonst etwas Anderes als die Sache selbst zu erreichen ausrechnet: bloßes Wodurch oder Instrument, d.h. ein Für-Anderes, ein Sich-auf-Anderes-Beziehendes: die Negation des ‚Umsonst' als der Substanz des Wirklichen. „Was aber vermittelt ist", so lesen wir im *Buch von der geistigen Armut* in diesem Sinne,

> „macht die Seele nicht selig, sondern führt diese zur Seligkeit und bereitet sie vor. Es [sc. das göttliche Sprechen] lehrt sie, die Mittel abzulegen, um *ins reine Wesen* zu gelangen, in dem sie Gott unmittelbar schaut. Wenn sie im vernunftgemäßen Beurteilen alles Vermittelnde durchdrungen und abgelegt hat, das heißt frei ist von allem vergänglichen Zufall, muß sie alle äußeren Worte lassen, die in der Vermittlung durch die Kreaturen gesprochen werden. Sie muß einkehren ins Innerste ihres *Wesens* und nur dort das ewige Wort vernehmen, das Gott der Vater spricht".[63]

Die Passage fordert insbesondere zur Abkehr „vom vergänglichen Zufall" (*von allem gebrestlichem zůval*) – von der realen Welt der bestimmten ‚Form', des ‚Bildes', des Instrumentellen als des durch Anderes Vermittelten – auf, um ins reine Wesen zu gelangen (*wie sie* [sc. die Seele] *mittel sol abe legen, daz sie kumme in daz blosse wesen, do sie got sunder mittel inne schŏwet*): in die wirkliche Welt des ‚unvermittelten' – und damit allein ‚unmittelbar' zu erkennenden – Ansich. Eine solche Entgegensetzung von ‚Wesen' und ‚Zufall' ist nicht nur für die ‚Mystik' Meister Eckharts und des *Buchs von der geistigen Armut* grundlegend, sondern ebenso für Schellings

ebd., 147, l. 2–4: „Dâ diu edel sêle ist, dâ sol si eine glîche verre haben von allen irdischen dingen, von hoffenunge, von vröude und jâmer; swaz des ist, daz sol zemâle ûferhaben sîn".

[63] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 69, l. 26–35 (I, n. 140): „Waz in mittel ist daz machet die sele nit selig, mer: es bringet und bereitet sie zů selikeit, und es leret sie wie sie mittel sol abe legen, daz sie kumme in daz blosse wesen, do sie got sunder mittel inne schŏwet. Und wenne sie mit einem vernúnftigen underscheit alle mittel durchtringet, und abe geleit, daz sie blos stat alles gebrestlichen zůvalles, so sol sie alle usserliche wort lassen die in mittel der creaturen gesprochen werdent, und sol sich in keren in daz innigeste ires wesendes, und sol alleine do vernemen daz ewige wort daz got der vatter sprichet"; Übersetzung von Largier, 88. Siehe noch *ebd.*, 45, l. 11–16 (I, n. 98); *ebd.*, 71, l. 1–26 (n. 142); *ebd.*, 75, l. 11 (n. 147); *ebd.*, 136, l. 36–137, l. 6 (II, n. 57); *ebd.*, 172, l. 15–29 (n. 101); *ebd.*, 132, l. 37–133, l. 2 (n. 52). An einer bestimmten Stelle, ebd., 89, l. 19–29 (I, n. 169), lässt sich zudem eine zweifache Bedeutung der zu beanstandenden ‚Vermittlung' erkennen: „Ich spriche, daz die lere eines gůten menschen ist von got, aber sie ist in mittel; und alle die wile der mensche in mittel stat, daz er noch nit sunder mittel von got berůret ist, so mag er sich einem gůten menschen lassen und ouch got. Aber so er da zů komet, daz in got růret sunder mittel, so bedarf er sich keiner creatur lassen, wan got hat ime geoffenbaret ein lieht, in dem er nit geirren mag, und got git ime also gnůg zů tůnde mit ime selber, daz er aller creaturen vergisset. Und dar umb sprach der meister von natur: ‚wer von der ersten sache berůret wurt, der bedarf keines menschlichen rates volgen, mer: dem, daz úber allen menschlichen rat ist' ".

Identitätsphilosophie, wie unten noch zu zeigen sein wird.[64] Nun – was ist überhaupt der ‚vergängliche Zufall'? Und was ist das ‚reine, bloße Wesen'?

b) Sicheres Wissen: Die Aufhebung des Zufalls im Wesen

(i) *Stæte* (*firmitas*)

In der wirklichen Erkenntnis wendet sich der Mensch, so heißt es, von sich selbst ab und Gott zu. Und als Ergebnis eines solchen Prozesses wird der Mensch und dessen Erkenntnis *bestätiget*. Es heißt in diesem Sinne nämlich: „Im Nu, in dem der Mensch sein Erkennen von sich selbst ab- und Gott zuwendet, offenbart ihm Gott sein göttliches *Wesen*, das den Menschen aus sich selbst heraus- und in Gott hineinzieht, worin er bekräftigt wird".[65] Largier übersetzt *bestätiget* hier mit ‚bekräftigt' und das ist zweifelsohne treffend, denn allein durch eine solche Erkenntnis gewinnt man wirkliche, ja sogar reale Kraft. Der Ausdruck *bestätiget* ist philosophisch besonders relevant. Auch bei Meister Eckhart kommt er – oder zumindest mit ihm unmittelbar verwandte Ausdrücke – in derselben Bedeutung vor: „So auch muss die Seele, die Gott erkennen soll, so gefestigt und gestetigt sein in Gott, dass nichts sich in sie einzudrücken vermag, weder Hoffnung noch Furcht, weder Freude noch Jammer, weder Liebe noch Leid noch irgendetwas, das sie aus der Bahn zu bringen vermöchte".[66] Im lateinischen Werk gebraucht Eckhart den Ausdruck *firmitas* in diesem Zusammenhang, also ‚Beständigkeit', ‚Beharrlichkeit', ‚Zuverlässigkeit', ‚Treue', ‚Stärke', ‚Ausdauer'.[67] Man bezieht sich damit allerdings sowohl auf den Erkennenden als auch auf das Erkannte: Allein derjenige nämlich, der wesentlich – und damit zuverlässig – ist, kann das Wesentliche – das Zuverlässige – erkennen. Allein ein solcher Erkennender und eine solche Erkenntnis sind zuverlässig, kräftig, sicher, ja verlässlich. Der mhd. Ausdruck *bestätiget* hängt nun mit dem mhd. Adjektiv/Substantiv/Adverb *stæte* zusammen, welche, wie Burkhard Hasebrink bemerkt, das deutsche Mittelalter „als konstitutives Merkmal aller Tugend" versteht.[68] Allein dasjenige, das in der Sicher-

[64] Siehe unten, 262–268.

[65] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 25, l. 4–7 (I, n. 53): „In dem selben nu so der mensche sin bekantnisse zů male keret uf got uz ime selber, so zôuget ime got sin gôtlich wesen, daz zúhet in zů male uz ime selber in got, und do inne wurt er bestetiget"; Übersetzung von Largier, 35. Vgl. *ebd.*, 117, l. 18–36 (II, n. 37).

[66] MEISTER ECKHART: *Predigt 68*, ed. Quint, 146, l. 6–8: „Alsô sol diu sêle gevestiget und gestætiget sîn, diu got bekennen sol, daz sich niht in sie gedrücken enmüge noch hoffenunge noch vorhte noch vröude noch jâmer noch liebe noch leit noch niht, daz sie entsetzen müge".

[67] Zum Thema siehe QUERO-SÁNCHEZ: *Über das Dasein*, 364–376; DERS.: *Sein als Absolutheit (esse als abegescheidenheit)*, in: DERS./STEER, Georg (Hgg.): *Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt*. Stuttgart: Kohlhammer 2008, 189–218, hier 206–212 (mit zahlreichen Belegen aus Eckharts Werk).

[68] HASEBRINK, Burkhard: *‚sich erbilden'. Überlegungen zur Semantik der Habitualisierung in den ‚Reden der underscheidunge' Meister Eckharts*, in: SPEER, Andreas/WEGENER, Lydia

heit, in der Kraft, in der Beständigkeit, Beharrlichkeit, Zuverlässigkeit oder Treue Gottes erkannt wird, ist sicheres Wissen: das Ding erscheint hier nicht mal so, mal so, je nachdem, wie es sich – aus welchen Gründen oder Bedingungen auch immer – trifft (*accidit*), sondern es wird so erkannt, wie es wirklich ist. Und es handelt sich dabei, so lesen wir, um eine göttliche Erkenntnis, die als solche für den ‚göttlichen Menschen' kennzeichnend sei: „Und wie Gott alles in sich selbst erkennt in der einfältigen Anschauung seiner selbst ohne Hilfe *von auf der Erfahrung der gegebenen Dinge basierenden Begriffen*, erkennt auch der göttliche Mensch im reinen Innewohnen in Gott alles, denn wer Gott erkennt, erkennt alle Dinge".[69]

(ii) *Gebrestlicher zůval*

An der oben zitierten Stelle (*Buch von der geistigen Armut*, 69, l. 26–35 [I, n. 140]) gebraucht der Autor einen entscheidenden Ausdruck, der auch in dieser Bedeutung für Meister Eckhart aber auch Schelling zentral war bzw. sein wird: Das ‚reine Wesen' (*daz blosse wesen*) – und somit das Wirkliche – erreicht die wirklich – sprich: in Gott oder im Glauben an Christus – erkennende Seele nur dann, wenn sie ‚rein von allem vergänglichen Zufall' ist (*sie blos stat alles gebrestlichen zůvalles*).

Das mhd. Adjektiv *gebrestlich* bedeutet nun dasselbe wie mhd. (und nhd.) *gebrechlich*, also ‚mangelhaft', im Sinne allerdings von ‚krank', ‚hinfällig', ‚schwach', ‚zerbrechlich'. Was *gebrestlich* ist, ist deshalb – und in diesem Sinne ist Largiers Übersetzung mit: ‚vergänglicher Zufall' sicherlich treffend – ‚vergänglich'. Weil es schwach ist, d.h. weil ihm die göttliche Kraft des Wesens fehlt – weil es nicht wesentlich ist –, wird es irgendwann vorbei, vergangen sein. Es ist vergänglich, weil ihm die Kraft fehlt, welche man einzig im Wesen erhält, durch welches allein man zum Sicheren, Verlässlichen, *Stætigen* wird. In diesem Sinne ist Gott nach Eckhart reich, weil ihm nichts fehlt, weil er keinen Mangel aufweist. Denn *rîche ist daz, was allez hat, sunder deheinen gebresten*.[70] Was hingegen mangelhaft ist, *gebresten* also hat und damit *gebrestlich* ist, ist gerade deshalb schwach: weil es nämlich nicht durch sich selbst oder von innen heraus ist – nicht an

(Hgg.): *Meister Eckhart in Erfurt*. Berlin: de Gruyter 2005, 122–136, hier 129. Eckhart gebraucht auch den Ausdruck *stæticheit* in diesem Zusammenhang; vgl. *Predigt. 77*, ed. Quint, in: *Die Deutschen Werke*, Bd. III. Stuttgart: Kohlhammer 1973–1976 (Nachdr. 1999), 340, l. 10–341, l. 1 (siehe unten, 267f., Anm. 78, wo die Stelle angeführt wird); *Predigt 102*, hg. v. Georg Steer, in: *Die Deutschen Werke*, Bd. IV. 1. Stuttgart: Kohlhammer 1997–2003, 411, l. 18–20.

69 *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 38, l. 20–23 (I, n. 83): „Und als got alle ding in ime verstat ane alle geschaffen bilde in eime einvaltigen anblicke sin selbes, also verstat ein gôtlich mensche in einem lutern innebliben in got alle ding, wan wer got verstat, der verstat alle ding"; Übersetzung von Largier, 51.

70 MEISTER ECKHART: *Predigt 47*, ed. Quint, in: *Die Deutschen Werke*, Bd. II, 398, l. 3. Vgl. MIETH, Dietmar: *Meister Eckhart on Wealth*, in: *Medieval Mystical Theology* 21 (2012), 233–254, hier 236; DERS.: *Reichtum und Armut bei Meister Eckhart (ca. 1260–1328)*, in: Theologische Quartalsschrift 193 (2013) 209–219, hier 209.

und für sich –, sondern bloß durch die jeweilige Situation bedingt und somit bloß in der Relation zu Anderem: Es ist ein bloß (durch Anderes) Bedingtes, das als solches aufhören wird zu sein, und zwar dann, wenn die es ‚bedingende' Situation vorbei oder vergangen ist. Und die Situation wird als solche irgendwann vorbei sein. Was nicht wesentlich ist – was nämlich bloß auf gebrechlichem Zufall beruht und damit selbst (!) gebrechlicher Zufall ist –, lässt sich brechen. Gelingt es uns, es – durch welche auf Vermögen basierenden politischen Mittel auch immer – in eine es zu uns einladende Situation zu bringen, so wird es zusammenbrechen, so werden wir es brechen: wir werden der Sache ihren ‚Willen' brechen, sie vom Selbstsein abbringen. Es wird dann ein Gebrochenes sein, das als solches nicht mehr selbst ist, sondern von Anderem hin- und hergetrieben wird.[71] Es kommt freilich weiterhin vor – es ist weiterhin real –, ohne jedoch wirklich – sprich: wesentlich – zu sein. Und gerade deshalb wird es irgendwann aufhören, real zu sein. Wenn man so will: Aller gebrestlicher Zufall ist also dazu bestimmt: sich selbst aufzuheben.[72] Eine solche Unterscheidung ‚Zufall' / 'Wesen' ist für Schelling – und auch für Hegel – zentral; dies gilt ebenso für Meister Eckhart, der in eben diesem Sinne die These der Seinslosigkeit des Akzidens (lat. *accidens*, mhd. *zuoval* [bzw. *zůval*]) vertreten hat.[73] Wir stoßen schon zu Beginn des *Buchs von der geistigen Armut* auf eine Definition des Begriffes *zůval* in dem eben erklärten Sinne:

[71] Vgl. ähnlich HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik*, hg. v. Fr. Hogemann u. W. Jaeschke, in: *Gesammelte Werke*. Ed. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XI. Hamburg: Meiner 1978, 353, l. 27–29: „es ist nur Erscheinung; seine Existenz ist vielmehr nicht die seinige, sondern die seines andern. Es ist daher ein in sich selbst [G]ebrochenes".

[72] Vgl. HEGEL, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, hg. v. W. Bonsiepen u. H.-Ch. Lucas, in: *Gesammelte Werke*. Ed. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XX. Hamburg: Meiner 1992, 119, l. 22: „Alles Endliche ist diß, sich selbst aufzuheben".

[73] Vgl. etwa MEISTER ECKHART: *Predigt 16b*, ed. Quint, in: *Die Deutschen Werke*, Bd. I. Stuttgart: Kohlhammer 1936–1958 (Nachdr. 1986), 263, l. 9–264, l. 3: „Und diz mac man wærlîche sprechen von einer ieglîchen guoten, heiligen sêle, diu dâ hât gelâzen alliu dinc und nimet sie dâ, dâ sie êwic sint. Swer diu dinc læzet, als sie zuoval sint, der besitzet sie, dâ sie ein lûter wesen sint und êwic sint". Vgl. *Predigt 39*, ed. Quint, in: *Die Deutschen Werke*, Bd. II, 266, l. 2f.: „Dar umbe kêre dich von allen dingen und nim dich blôz in wesene; wan swaz ûzwendig wesene ist, daz ist zuoval, und alle zuovelle machent warumbe". Auch im lateinischen Werk äußert sich Eckhart in diesem Sinne; vgl. *Quaestio Parisiensis I*, n. 11, hg. v. Bernard Geyer, in: *Die Lateinischen Werke*, Bd. V. Stuttgart: Kohlhammer 1936–2006, 46, l. 10–47, l. 5; *Expositio libri Exodi*, n. 54, hg. v. Konrad Weiß, ebd., Bd. II. Stuttgart: Kohlhammer 1954–1952, 58, l. 15–59, l. 2; *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*, n. 534, hg. v. K. Christ et al., ebd., Bd. III. Stuttgart: Kohlhammer 1936–1994, 466, l. 1–4. Zum Thema siehe QUERO-SÁNCHEZ: *Über das Dasein*, 374–376; DERS.: *Sein als Absolutheit*, 210f. und 218. Dieselbe These ist für die Metaphysik Dietrichs von Freiberg zentral; vgl. FLASCH, Kurt: Einleitung zu DIETRICH VON FREIBERG: *Opera omnia*, Bd. 3. Hamburg: Meiner 1983, XXXVIII–LX; KANDLER, Karl-Hermann: Einleitung zu DIETRICH VON FREIBERG: *Abhandlung über die Akzidentien*. Hamburg: Meiner 1994; QUERO-SÁNCHEZ: *Sein als Freiheit*, 129–132; DERS.: *Über das Dasein*, 218–221. Dieses Akzidenz-Verständnis ist zweifelsohne sowohl für Schelling als auch für He-

„‚Was heißt zufällig?‘. Zufällig ist das, was in einem Moment existiert, im andern aber schon nicht mehr vorhanden ist. So auch wirkt dieser Mensch das eine Mal tugendhaft, das andere Mal nicht, wie es über ihn kommt. Der wahrhafte arme Mensch hingegen wirkt immer tugendhaft, denn wie sein *Wesen* nicht zu vernichten ist, ist es auch seine Tugend nicht. Daher nennt man sie *wesentlich*, denn sie ist dem *Wesen* gleich“.[74]

gel zentral. Stellen bei SCHELLING (Auswahl): *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, ed. Karl Friedrich August Schelling, 529, l. 24–27: „alle Begriffe des Absoluten sind als solche auch reale. Zufälligkeit setzt voraus, daß die Wirklichkeit nicht durch die Möglichkeit, das Seyn nicht durch das Denken bestimmt sey – im Absoluten wieder undenkbar“; *ebd.* 192, l. 19–29; 193, l. 26–30: „In der Idee, so wie in Gott, ist das Wesen und das Seyn eins. Die Idee hat kein vom Wesen verschiedenes Seyn, sondern ihr Wesen ist selbst das Seyn, das Seyn folgt nicht. Im Concreten aber folgt das Seyn nicht aus dem Wesen (z.B. aus dem Wesen einer Substanz nie eine concrete Substanz). Das Seyn folgt nicht aus dem Wesen, heißt aber so viel: das Seyn ist kein Seyn an sich, es ist Negation des Wesens, Negation des An-sich. Mit der Differenz von Wesen und Seyn ist aber der Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen gleichbedeutend. Demnach drückt auch dieser Gegensatz nur eine Negation aus, nämlich er sagt aus, daß das Seyn nicht das Wesen selbst, demnach Negation von ihm ist. [...]. // Zusatz. Auch die Differenz der Form und Substanz im Concreten oder der Gegensatz von Substanz und Accidens, kraft dessen jene beharrt, indem dieses wechselt, drückt eine bloße Negation des wahren Seyns und nichts Positives an dem Ding aus (die Form dem Seyn hier nicht wesentlich, bloß Accidens“; ebd. 372, l. 32–373, l. 19; 372, l. 32–373, l. 19: „Im All schlechthin betrachtet ist nichts Zufälliges, sondern alles, auch das Endliche, ist nothwendig.– Zufällig nennen wir dasjenige, von dem es uns scheint, daß es seyn und auch nicht seyn könne. Dieser Schein entsteht uns aber einzig dadurch, daß wir das Endliche von dem unendlichen Begriff abgesondert, als eine Realität für sich betrachten. Bezogen auf das All aber, d.h. im All betrachtet, ist nichts Zufälliges, sondern auch das Endliche nothwendig. Denn nach Axiom XII. gehört alles, was in der Natur ist, sofern es ist, zum Seyn und zur Idee der unendlichen Substanz. Es erscheint uns als ein Zufälliges, weil es nicht von sich selbst ist, so wie uns nur das als ein wahrhaft Nothwendiges erscheinen kann, aus dessen Begriff unmittelbar auch das Seyn folgt. Das Endliche in seiner Abstraktion betrachtet ist nun allerdings nicht von sich selbst – das Seyn folgt nicht aus seinem Begriff –, aber eben deßhalb kann es, wenn es ist, nur seyn, inwiefern sein Begriff zum Begriff desjenigen gehört, aus dessen Idee das Seyn folgt, da es für sich selbst nicht seyn könnte. Ist aber sein Begriff enthalten im unendlichen Begriff, so gehört auch sein Seyn zum Seyn der unendlichen Substanz, und da dieses ein nothwendiges ist, so ist auch sein Seyn ein nothwendiges. Es ist also zufällig nur, inwiefern es als Realität für sich, d.h. inwiefern es nicht wahrhaft betrachtet wird“. Stellen bei HEGEL (Auswahl): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, ed. Bonsiepen u. Lucas, 88, l. 10–15: „denn darin daß die Welt zufällig ist, liegt es selbst, daß sie nur ein Fallendes, Erscheinendes, an und für sich Nichtiges ist. Der Sinn der Erhebung des Geistes ist, daß der Welt zwar Seyn zukomme, das aber nur Schein ist, nicht das wahrhafte Seyn, nicht absolute Wahrheit, daß diese vielmehr jenseits jener Erscheinung nur in Gott ist, Gott nur das wahrhafte Seyn ist“; *ebd.* 45, l. 13–16: „Aber auch schon einem gewöhnlichen Gefühl wird eine zufällige Existenz nicht den emphatischen Namen eines Wirklichen verdienen; – das Zufällige ist eine Existenz, die keinen größern Werth als den eines Möglichen hat, die so gut nicht seyn kann, als sie ist“.

74 *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 5, l. 35–40 (I, n. 8): „‚Waz ist zůvall?‘. Daz ist zůval, daz nu ist und danne nit ist, und also wúrcket er nu tugent, und danne nit, also es ime uf kumet. Aber ein reht arm mensche wúrcket alle zit tugent, und als sin wesen unzerstǒrlich ist, also ist sin tugent unzerstǒrlich. Und da von heisset sie wesenlich, wanne sie ist wesen glich“; Übersetzung von Largier, 11. Siehe noch *ebd.*, 6, l. 28–33 (n. 12): „‚Wie sol aber

Was auf Zufall beruht – und somit selbst (!) Zufall ist –, ist von der jeweiligen Situation – wenn man so will: von der jeweiligen Opportunität – abhängig: Es ist mal so, mal so, je nachdem, wie es sich trifft (*accidit*). Der Opportunist befindet sich als solcher außerhalb des Wesens – außerhalb der Sache selbst, des Ansich –, selbst dann, wenn er im Sinne der äußeren Handlung – die als solche bloß Äußerliches, ‚Aus-wendiges', angeht – richtig und tugendhaft handelt. Denn sogar, wenn er richtig handelt, handelt nicht er selbst, sondern er handelt, wie es an der gerade zitierten Stelle heißt, „so, wie es über ihn kommt" (*also es ime uf kumet*).[75] Bei Schelling lesen wir nun in diesem Sinne ähnlich:

> „Wer für sich selbst nichts ist, als das, was die Dinge und Umstände aus ihm gemacht haben; wer, ohne Gewalt über seine eignen Vorstellungen, vom Strom der Ursachen und Wirkungen ergriffen, mit fortgerissen wird, wie will doch der wissen, woher er kommt, wohin er geht, und wie er das geworden ist, was er ist? Weiß es dann die Woge, die im Strome daher treibt?".[76]

Ein solcher Mensch handelt und lebt nicht *in einem einvaltigen aneblicke*, nicht also im Sinne des Wesens, das als solches freilich die jeweilige Situation in Betracht zieht, ohne sich jedoch von derselben aufheben zu lassen und somit stets ein und dasselbe bleibt. Wer die Opportunität vorbeiziehen lässt – also der in philosophischem Sinne arme Mensch, der im ‚Umsonst' lebt –, der ist nicht *gebrestlich*, sondern *unzerstȯrlich*.[77]

(iii) *Unzerstȯrliches, ewiges wesen*

Wer vom *gebrestlichen* Zufall abhängig ist oder mit demselben überhaupt zusammenhängt – genauer: mit demselben zusammen hängt – ist in dem eben erklärten Sinne *unstete und bewegelich* – mal so, mal so, je nachdem, wie es sich trifft (*accidit*) –, wohingegen derjenige, der im Wesen ist, *unbe-*

der mensche tůn, so ime zů vil oder zů lútzel vellet?'. So ime zů vil zů vellet, so sol er nit uf dem zůval bliben, mer: er sol es also nemen, daz er alle zit ein arm mensche blibe. Der ime hundert marcke gebe, daz er doch nit deste richer were, wan sin richtům ist got und nit zitlich ding"; *ebd.* 21, l. 4–7 (n. 44); *ebd.* 62, l. 30–40; 63, l. 5–15; 63, l. 35–64, l. 2 (nn. 127–130); *ebd.* 47, l. 22–48, l. 6 (n. 103); *ebd.* 63, l. 35–64, l. 5 (n. 129); *ebd.* 38, l. 34–39, l. 2 (nn. 83f.); *ebd.* 116, l. 29–36 (II, n. 37); *ebd.* 126, l. 18–30 (n. 46); *ebd.* 157, l. 29–158, l. 26 (n. 81); *ebd.* 131, l. 10–13 (n. 50).

75 *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 5, l. 37 (I, n. 8).

76 SCHELLING, F.W.J.: *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, hg. von M. Durner, in: *Werke*. Ed. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V. Stuttgart: Frommann-Holzboog 1994, 75, l. 25–30. Es handelt sich hierbei freilich um eine für Platon kennzeichnende These; vgl. QUERO-SÁNCHEZ, Andrés: *Der Siegeszug des Absoluten. Liebe und Metaphysik im Werk Platons*, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 15 (2012) 37–70, hier 43.

77 Zum Begriff ‚Umsonst' siehe neuerdings QUERO-SÁNCHEZ, Andrés: *Ἀκούσεσθε εἰκῇ λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχοῦσιν ὀνόμασιν. Platons Darlegung des Sokratischen ‚Umsonst' in den Dialogen der ersten Tetralogie (‚Euthyphron', ‚Apologie', ‚Kriton' und ‚Phaidon')*, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 18 (2015) 1–47.

wegenlich bleibt – auch diese Ausdrücke sind bei Meister Eckhart von Belang[78] –, denn, so stellt der anonyme Autor fest, *bewegunge ist nu in der zit und in den, die mit zůvalle beladen sint*. Wer im Wesen ist, ist dadurch außerhalb der Zeit; wer hingehen das Wesentliche dem Zufall preisgibt, der ist ein bloß zeitliches, zerbrechliches, ein bloß zu brechendes Ding, das als solches – früher oder später – vergangen sein wird:

> „Dazu sage ich, daß der Wille eine *zweifache Intention (Absicht) haben kann*: die eine auf Kreatur und Zeit, die andere auf Gott. Ist der Wille der Kreatur, der Zeit und dem Leib zugewandt, bleibt er veränderlich, und er kann kein *wesentliches* Werk erzeugen oder wirken, denn kein Ding kann über seine Kraft hinaus wirken. Da die Zeit und die Kreatur *unzuverlässig* sind und der Wille mit der Zeit vereint ist, ist auch sein wirken *unzuverlässig* und veränderlich. Es ist nicht *wesentlich*, denn das *wesentliche* Wirken ist unveränderlich. Daher muß der Wille dessen, der *wesentliches* Werk wirken will, *absolut* sein von allen Kreaturen und von der Zeit.– Auf der andern Seite richtet sich der Wille auf Gott. Insofern er Gott zugewandt ist, ist er unveränderlich, denn Veränderung ist nur in der Zeit und in dem, was durch Zufall beladen ist. Erhebt sich der Wille über die Zeit in die Ewigkeit, hat er sich befreit von allem Zufall, dringt er ein ins *wesentliche* Gut, das Gott ist. Seht, alles, was Gott dann wirkt, wirkt der Wille mit Gott".[79]

Die an dieser Stelle dargestellte Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit ist für Eckharts Metaphysik ebenso grundlegend,[80] wie für Schellings Identi-

[78] Vgl. etwa MEISTER ECKHART: *Predigt 77*, ed. Quint, in: *Die Deutschen Werke*, Bd. III, 340, l. 10–341, l. 1: „Ze dem dritten sô meinet daz wort ‚ich' umbe etwaz volkomenheit des namen ‚ich', wan ez enist kein eigen name: ez ist umbe einen namen und umbe volkomenheit des namen und meinet eine unbewegelicheit und unberüerlicheit, und dar umbe meinet ez, daz got unbewegelich und unberüerlich ist und êwigiu stæticheit ist". Vgl. *Von abegescheidenheit* (unsichere Zuschreibung), ed. Quint, in: *Die Deutschen Werke*, Bd. V, 411, l. 12–412, l. 6; *Predigt 102*, ed. Steer, 411, l. 18–20.

[79] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 80, l. 14–31 (I, n. 155): „Hier zů sprich ich, daz der wille het zwen kere, einen uf die creature und uf die zit, und den andern uf got. Und nach dem also der wille gekert ist uf die creature, und uf die zit, und uf den lip, so ist er bewegelich und mag enkein wesenlich werck erzúgen noch gewúrcken, wan kein ding mag úber sin kraft wúrcken. Und wan dan die creatur und die zit unstete ist, und der wille mit der zit vereiniget ist: und davon ist sin wúrcken unstete und bewegelich, und da von ist es nit wesenlich, wan ein wesenlich werck ist unbewegenlich. Und dar umb wer ein wesenlich werck sol wúrcken, des wille můs zů male gescheiden sin von allen creaturen und von der zit.– Der ander ker den der wille het, daz ist in got, und nach dem als der wille gekert ist in got, so ist er unbewegenlich mit got, wan bewegunge ist nu in der zit und in den, die mit zůvalle beladen sint. Und so der wille erhaben wurt úber zit in ewikeit, und sich gelediget von allem zůval, und in getringet in daz wesenlich gůt daz got ist, sehent, alles daz danne got wúrcket, daz wúrcket der wille mit got"; Übersetzung von Largier, 100f. Vgl. *ebd.* 48, l. 30–49, l. 7 (n. 107); *ebd.* 49, l. 34–50, l. 1 (n. 109); ebd. 51, l. 32–52, l. 30 (n. 111); *ebd.* 82, l. 19–48 (n. 157); *ebd.* 174, l. 15–19 (II, n. 104).

[80] Vgl. QUERO-SÁNCHEZ: *Über das Dasein*, 343–345; siehe auch ebd. 231–241 (zur Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit bei Heinrich von Gent und Dietrich von Freiberg).

tätsphilosophie.[81] Was vom Zufall abhängig ist – von der begegnenden Opportunität –, wird vergangen sein; was hingegen von innen heraus ist – nicht also durch Anderes bedingt, sondern un-bedingt –, wird ewig dauern. Die auf Zufall oder Opportunität beruhende Liebe oder Freundschaft wird irgendwann vorbei sein – weil sie nicht wesentlich, nicht wirklich war; wirkliche Liebe wird hingegen ewig bestehen, da sie ja nicht (bloß) ‚dauert', sondern (wesentlich) Ist.

c) Absolutes Wissen (*abegescheidenheit* als Absolutheit)

Durch die Deinstrumentalisierung der Welt – durch den Verzicht auf das Habenwollen und die Entscheidung für die seinlassende Armut – oder, wie es heißt: durch das Ablegen aller Mittel und überhaupt allen gebrechlichen Zufalls, kommt man, wie gerade erläutert wurde, in das bloße oder reine ‚Wesen'. Die ‚Form' und das letztlich von derselben abhängige ‚Bild' besagen bloß, wie es sich de facto – sprich: außerhalb Gottes, d.h. wenn es (bloß) der Fall (*casus* bzw. *factum*) ist – verhält, die besondere Welt nämlich, in der jeder das Seine will: die Welt, wie sie für Anderes ist, d.h. die Welt, in der die Dinge für mich im Hin-Blick auf etwas Anderes als die Sache selbst – und zwar zu haben – sind (!): die Welt als bloße Erscheinung. Wer die Welt in ‚Bildern' erkennt, erkennt die Welt, wie sie ihm passt und damit allein so, wie sie für ihn ~~ist~~ erscheint:

> „Allen Menschen sind diese naturhaften Bilder gemein, denn der Mensch ist aufgrund seiner Natur mehr in Selbstliebe an sich selbst gebunden als an einen andern. Was der Mensch aus der Natur heraus liebt, das liebt er um seiner selbst und seiner natürlichen Lust willen. Gereichte etwas seiner Natur nicht zur Lust, er liebte es nie".[82]

[81] Vgl. SCHELLING: *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, ed. Karl Friedrich August Schelling, 158, l. 20–27: „Ich nenne ewig, was überall kein Verhältniß zu der Zeit hat. Schlechthin ewig ist also ebensowenig, was keinen Anfang in der Zeit hat und etwa nur von unendlicher Zeit her als existierend gedacht wird, als das was einen Anfang hat. Die meisten drücken die Ewigkeit Gottes als ein Daseyn von Ewigkeit her aus, worunter sie dann ein Daseyn von unendlicher Zeit denken. Allein Gott kann überhaupt kein Verhältniß zu der Zeit, also in dieser weder einen Anfang noch keinen haben". Zu weiteren relevanten Stellen siehe QUERO-SÁNCHEZ, Andrés: *Über die Dankbarkeit der Vernunft. Gnade bei Augustinus und Meister Eckhart*, in: SCHIEWER, Regina D./WEIGAND, Rudolph Kilian (Hgg.): *Meister Eckhart und Augustinus*. Stuttgart: Kohlhammer 2011, 37–72, hier 38f. (Anm. 3); DERS.: *Schellings neuzeitliche Repristination*, 188–190; DERS.: *Die ‚mystische' Voraussetzung (!)*, Abschnitt 2.2.2: *absolute Ewigkeit*; DERS.: *Über das Dasein*, 407–409 (Schelling); 231–241 (Meister Eckhart, Dietrich von Freiberg und Heinrich von Gent); 343–345 (Meister Eckhart).

[82] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 41, l. 28–33 (I, n. 91): „und die bilde hant bi alle menschen, wan ein ieglich mensche ist von naturen me gekert mit minne uf sich selber, danne uf einen andern; und waz der mensche von naturen minnet, daz tůt er durch sich selber und durch lust siner naturen; und were es siner natur nit lustlich, er geminnete es niemer"; Übersetzung von Largier, 55.

Die Mystik fasst, wie oben erklärt wurde, epistemologische Thesen primär als ethisch-existentielle Aussagen auf. Die geforderte ‚Entbildung' oder ‚Entblößung' besteht somit gerade in der ‚Vernichtung' der Selbstliebe. Erst durch eine solche ‚Vernichtung' wird die bloße Erscheinung ‚durchbrochen', sowie auch die Welt, wie sie an sich ist, zugänglich. Der Autor spricht diesbezüglich von ‚engelhaften Bildern', welche von den ‚naturhaften' zu unterscheiden sowie für den armen Menschen kennzeichnend seien:

> „Engelhafte Bilder aber führen den Menschen von sich selbst und von allen Dingen weg zu Gott. Sie richten alle Dinge auf Gott aus. Diese Bilder nehmen nur wirklich vollkommen arme Menschen wahr, denn die meisten Menschen sind sich selbst mehr zugewandt als den andern. Jedermann ist ja aus auf das Seine, sei's in geistigen oder körperlichen Dingen".[83]

Das allein durch ‚engelhafte Bilder' – und somit eigentlich bild-los (entbildet) oder gar ‚durch-los'; durch (!) reine Begriffe – erkennbare Wesen geht die Welt nicht als bloße Erscheinung, sondern an sich an. Dieser Ausdruck kommt im Traktat sogar mehrmals vor: Leiden führe in die *abegescheidenheit* „und darin zeigt sich jedes Ding, wie es ist" (*und da inne zŏuget sich ein ieglich ding als es ist*).[84] Und der Autor stellt noch in diesem Sinne fest: „Steht der Geist in seiner Reinheit, offenbart sich jedes Ding, wie es ist: [...]. Jedes Ding erscheint dann den Augen, wie es wirklich ist. [...]. Dann bleibt das Auge der Vernunft immerzu rein und unvermittelt".[85] Ähnliches finden wir wiederum bei Meister Eckhart[86] und Schelling[87]. Dem Auge der absoluten Vernunft – dem unmittelbaren, *einvaltigen*

[83] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 41, l. 33–38 (I, n. 91): „Aber engelsche bilde wisent den menschen von ime selber und von allen dingen in got, und ordinierent alle ding uf got. Und die bilde hant wenig menschen danne ein rehter volkomener armer mensche, wan daz meiste teil der lúte ist me uf sich selber gekert danne uf einen andern, es sy in geistlichen dingen oder in liplichen dingen, wan jederman sŭchet daz sine"; Übersetzung von Largier, 55.

[84] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 154, l. 12f. (II, n. 77); Übersetzung von LARGIER, 186.

[85] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 165, l. 14–16; l. 21f.; l. 30f. (II, n. 89): „Und so der geist also stat in siner luterkeit, so offenbaret sich danne ein ieglich ding also es ist: [...] und wie daz ding ist, also zŏuget es sich den ougen. [...] und also blibet daz ouge der vernunft allewegent luter und unvermittelt"; Übersetzung von Largier, 199f.

[86] Vgl. etwa MEISTER ECKHART: *Daz buoch der götlîchen trœstunge*, ed. Quint, in: *Die Deutschen Werke*, Bd. V, 60, l. 13–18: „Mir genüeget, daz in mir und in gote wâr sî, daz ich spriche und schrîbe. Der einen stapschaft sihet gestôzenen in ein wazzer, der dunket der stap krump sîn, aleine er gar reht sî, und kumet daz dâ von, daz daz wazzer gröber ist dan der luft sî; doch ist der stap beidiu in im reht und niht krump und ouch in des ougen, der in sihet in lûterkeit des luftes aleine".

[87] Vgl. etwa SCHELLING, F.W.J: *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur*, hg. v. W.G. Jacobs u. W. Schieche, in: *Werke*. Ed. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV. Stuttgart: Frommann-Holzboog 1988, 59, l. 4–22: „Der Verfasser, dem die Ausarbeitung dieses Artikels übertragen ist, kann sich über den Zweck desselben sehr kurz erklären. Er schreibt nur für diejenigen, die vor allem Dingen *Wahrheit* wollen, denen sie aus dem Munde des Gegners eben so werth ist, als aus ihrem eignen, die bei Untersu-

Blick, der unmittelbaren, intellektuellen Anschauung – zeigt sich also das Ding an sich; und darin allein findet das sichere, zuverlässige, ja eben absolute Wissen statt.

Der Autor des *Buchs von der geistigen Armut* gebraucht in diesem Zusammenhang selbst den Ausdruck ‚absolut', und zwar schon zu Beginn des Traktats: „‚Was ist Armut?'. Armut heißt Gleichheit mit Gott. ‚Was ist Gott?'. Gott ist das von allen Kreaturen *absolute Wesen*, das freie Vermögen, das reine Wirken".[88] Der Begriff *abegescheiden* bzw. *abegescheidenheit* ist bekanntlich auch für Meister Eckhart zentral, ebenso für Schelling, der diesen Ausdruck – treffend – mit ‚absolut' bzw. ‚Absolutheit' übersetzt.[89]

chungen jeder Art, – sie seyen groß oder klein, mehr oder minder wichtig – nicht ihr Individuum in Anschlag bringen, und die immer die ersten sind, sich selbst zu verdammen, sobald ihnen bewiesen ist, daß sie geirrt haben. Er bekümmert sich nicht um kleine engherzige Menschen, die ihre Untersuchungen als eine aufgegebene Lection, oder als ein Tagewerk betreiben, von dem sie nichts weiter als Lob oder Nahrung erwarten, die bei jeder Erweiterung des menschlichen Wissens nicht sowohl die Irrthümer, die sich so gerne an neugefundne Wahrheiten anhängen, als die Störung der behaglichen Ruhe fürchten, in der sie sich bisher – den Schranken ihrer Natur getreu – so trefflich befunden haben. Diese Menschen durch süße Worte bestechen, oder durch aufrichtige Wahrheit bessern zu wollen, wäre gleich thöricht; jenes, weil es der Mühe nicht lohnt, dieses, weil für sie die *Wahrheit* selbst Lüge ist, weil das *Licht* selbst in ihnen sich verfinstert, und das *Gerade* verkehrt wird, wie ihre Seele".

[88] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 3, l. 9–11 (I, n. 1): „‚Waz ist armůt?' Armůt ist ein glicheit gottes. ‚Waz ist got?'. Got ist ein abgescheiden wesen von allen creaturen, ein fries verm gen, ein luters wúrcken"; Übersetzung von Largier, 8.

[89] Vgl. QUERO-SÁNCHEZ: *Sein als Absolutheit*. Vgl. MEISTER ECKHART: *Predigt 53*, ed. Quint, in: *Die Deutschen Werke*, Bd. II, 528, l. 5f.: „Swenne ich predige, sô pflige ich ze sprechenne von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sîn selbes und aller dinge. Siehe noch *Von abegescheidenheit* (unsichere Zuschreibung), ed. Quint, 411, l. 12–412, l. 6: Hie solt dû wizzen, daz rehtiu abegescheidenheit niht anders enist, wan daz der geist alsô unbewegelich stande gegen allen zuovellen liebes und leides, êren, schanden und lasters als ein blîgîn berc unbewegelich ist gegen einem kleinen winde. Disiu unbewegelîchiu abegescheidenheit bringet den menschen in die groeste glîcheit mit gote. Wan daz got ist got, daz hât er von sîner unbewegelîchen abegescheidenheit, und von der abegescheidenheit hât er sîne lûterkeit und sîne einvalticheit und sîne unwandelbærkeit". Vgl. SCHELLING, F.W.J: *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, ed. von Karl Friedrich August Schelling, Bd. IV. Augsburg: Cotta 1859, 345, l. 30–346, l. 35 (Anmerkung von Schelling): „Will nun dagegen der Verstand, der allein herrschend in dieser Sphäre, Denken und Seyn wirklich verknüpfen, so ist, weil auf diesem Standpunkt beide nicht an sich eins sind, dieß nur durch ein bedingtes, vermitteltes Wissen möglich. Hier ist zwar ein Schein von Realität, weil Denken und Seyn wirklich verknüpft werden, aber es fehlt nun gänzlich die Unbedingtheit. Dieß ist das synthetische Wissen, in welchem über die reine Identität des Denkens hinausgegangen, durch welches demnach alle Absolutheit des Wissens aufgehoben wird. Wahrhaft absolutes Wissen ist nur in Einem Punkte möglich, wo Denken und Seyn absolut zusammenfallen, wo es nicht mehr der Frage nach einem Band zwischen dem Begriff und dem Objekt bedarf, wo der Begriff selbst zugleich das Objekt und das Objekt der Begriff ist. In demselben Punkt würde auch analytisches und synthetisches Wissen zusammenfallen. Das Wissen würde insofern analytisch seyn, als man nicht nöthig hätte, über die reine Identität des Denkens, den Begriff, hinauszugehen, um zum Objekt zu gelangen, indem dieses in jenem enthalten wäre; es würde synthetisch seyn, insofern als das Denken nicht mehr an dem einfachen Faden seiner formalen Einheit fortginge, sondern, ohne über sich selbst hinauszugehen, in sich selbst zugleich das Reale oder das Objekt hätte". *System des transcendentalen*

Er wird vom anonymen Autor zu Beginn des Traktats wie folgt definiert: „Also ist auch die Armut das *Wesen*, das von allen Kreaturen *absolut* ist. ‚Was bedeutet *absolut*'? *Absolut* ist, *was von nichts abhängig ist* (= *was nicht befangen ist*)".[90] Bei der Fortsetzung der Passage nimmt er dann Bezug auf Eckharts *Armutspredigt*: „Einige betonen, die höchste Armut und die tiefste *Absolutheit* des Menschen bestehe darin, daß er werde, was er war, als er ~~*noch*~~ nicht war. Da erkannte er ~~*noch*~~ nicht, da wollte er nichts, da war er Gott mit Gott".[91] Es scheint dann so als würde der Autor diese These Eckharts korrigieren wollen, wenn er nämlich hinzufügt:

> „Dies wäre richtig, wäre es möglich. Da aber der Mensch ein Leben als Kreatur führt, hat er auch ein Tun. Und seine Seligkeit liegt darin, Gott zu erkennen und zu lieben. So sagt der Heilige Johannes: ‚Dies ist das ewige Leben, daß wir Dich Vater erkennen und den Du gesandt hast, unseren Herrn Jesus Christus' (Jo 17.3)".[92]

Es hört sich zunächst so an, als würde der Autor sagen wollen: ‚Ja, das wäre schön! Nun kann dies jedoch nicht sein, denn die Welt ist so eingerichtet, dass keiner in einer solchen Absolutheit oder in einer solchen absoluten Armut leben kann, sondern jeder ist, auf welche Weise auch immer, irgendwie befangen, so dass man im wirklichen Leben – ja, auch philosophisch – diesem grundlegenden, unumgänglichen Aspekt Rechnung tragen muss'. Es heißt nämlich: „Nun könnte man einwenden: ‚Alle Dinge sind an etwas gebunden, alle Dinge werden ja von etwas gestützt und er-

Idealismus, hg. v. H. Korten u. P. Ziche, in: *Werke*. Ed. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IX, 1. Stuttgart: Frommann-Holzboog 2005, 230, l. 21–23: „Was unter absoluter Abstraction verstanden werde, wird als bekannt vorausgesetzt. Es ist die Handlung, vermöge welcher die Intelligenz über das Objective absolut sich erhebt". Vgl. QUERO-SÁNCHEZ: *Über das Dasein*, 389–411: *Die Transzendental- bzw. Identitätsphilosophie: Wirklichkeit als existiertlose Absolutheit*; DERS.: *Schellings neuzeitliche Repristination*, 183–185; DERS.: *Die ‚mystische' Voraussetzung (!)*, Abschnitt 2.2.1: *Warumlosigkeit*.

[90] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 3, l. 11–13 (I, n. 1): „Also ist armůt ein abgescheiden wesen von allen creaturen. ‚Waz ist abgescheiden?'. Daz an niht haftet"; Übersetzung von Largier, 8.

[91] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 3, l. 21–24 (I, n. 3): „Etliche sprechent daz daz sy die hôheste armůt und die nehste abegescheidenheit, daz der mensche also sy, als er waz, do er nit enwaz; do verstunt er niht, do enwolt er niht, do waz er got mit got"; Übersetzung von Largier, 8. Vgl. MEISTER ECKHART: *Predigt 52*, ed. Steer, 174, l. 27–30 (vgl. *Die Deutschen Werke*, Bd. II, 499, l. 1–4): „Ich hân vor gesprochen, daz daz sî ein arm mensche, der niht enwil ervüllen den willen gotes, mêr: daz der mensche alsô lebe, daz er alsô ledic sî beidiu sînes eigenen willen und des willen gotes, als er was, dô er niht enwas. Von dirre armuote sprechen wir, daz ez sî diu hœhste armuot".

[92] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 3, l. 25–30 (I, n. 3): „Und daz were war, mȯht es alsus gesin, wan die wile der mensche het ein creatúrlich wesen so můs er ouch haben ein wúrcken, wan dar an lit sin selikeit, daz er got bekennet und minnet, als sanctus Johannes sprichet: ‚hec est vita eterna et daz ist ewig leben, daz wir dich vatter bekennent und den du gesant hest unsern herren Jhesum cristum' "; Übersetzung von Largier, 8.

halten. Wo findet denn ein Armer seinen Halt'?".[93] Schaut man sich jedoch die Fortsetzung der Passage an, so stellt man fest, dass der Autor keine solche sozusagen ‚realistische' Korrektur an der Position seines Meisters vorbringen will:

> „Ein Armer im Geist hält sich an nichts, was unter ihm liegt. Er hält sich nur an dem fest, was über alle Dinge erhaben ist. Augustin sagt: ‚Gott ist das höchste Gut'. Danach strebt die Armut, an Gott bindet sie sich und an nichts anderes. Darin besteht auch die große Würde der Armut: Sie hält sich ans Höchste und läßt das Niedere soweit als möglich".[94]

Eckhart hatte in der *Armutspredigt* geschrieben, der arme Mensch wisse nichts, er wolle nichts, er habe nichts.[95] Das deutet der Autor des *Buchs von der geistigen Armut* – und so ließe sich es auch aus der Eckhartschen Perspektive problemlos deuten – in dem Sinne, dass der arme Mensch nichts wisse, nichts wolle, nichts habe, was „unter ihm liegt"; doch freilich will er etwas, nämlich das höchste Gut, das Gott ist – der nun eben kein Etwas ist – und somit, wie Eckhart geschrieben hatte, Nichts (= nichts Bestimmtes).[96]

3. *Natur, Gnade, Vernunft*

a) Die absolute Vernunft als das Andere der Natur

Die christliche Wahrheit ist der Darlegung des Autors des *Buchs von der geistigen Armut* zufolge, wie die bisherige Diskussion gezeigt hat, die allein der absoluten Vernunft zugängliche Wahrheit. Der Autor präsentiert jedoch zugleich die Gnade als den Grund der absoluten Vernunft. Und er tut dies, indem er die *meister von naturen* kritisiert. Dieser Ausdruck bezeichnet allerdings nicht so sehr die Naturphilosophen, obwohl Largier ihn so übersetzt, als vielmehr jene die Wirklichkeit mit der bloßen Realität

93 *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 3, l. 13–15 (I, n. 2): „Nu mȯhte man sprechen: ‚alle ding haftent an iht, wan alle ding werdent enthalten von iht: waz ist danne eins armen menschen enthalt?' "; Übersetzung von Largier, 8.

94 *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 3, l. 16–21 (I, n. 2): „Ein arm mensche haftet an niht, daz under ime ist, danne alleine an dem, daz úber alle ding erhaben ist. Es sprichet sanctus Augustinus: ‚daz beste uz allen dingen ist got', und daz sůchet armůt, und dem haftet es an und keime andern. Und daz ist ouch der oberste adel der armůte, daz es alleine an haftet dem aller obersten und daz niderste gentzliche lat als verre es múgeliche ist"; Übersetzung von Largier, 8.

95 Vgl. MEISTER ECKHART: *Predigt 52*, ed. Steer, 168, l. 21–24 (vgl. *Die Deutschen Werke*, Bd. II, 488, l. 3–6): „Bischof Albreht sprichet, daz daz sî ein arm mensche, der kein genüegede enhât von allen den dingen, diu got ie geschuof, – und diz ist wol gesprochen. Mêr: wir sprechen noch baz und nemen armuot in einer hœhern wîse: daz ist ein arm mensche, der niht enwil und niht enweiz und niht enhât".

96 Vgl. etwa MEISTER ECKHART: *Predigt 70*, ed. Quint, 189, l. 3–190, l. 1: „Ich hân etwenne gesprochen, daz sant Augustînus sprichet: „dô sant Paulus niht ensach, dô sach er got". Nû kêre ich daz wort umbe, und ist wol bezzer, und spriche: ‚dô er sach niht, dô sach er got' ".

gleichsetzenden Philosophen, für welche die Moral in erster Linie oder gar ausschließlich als ein mit der Glückseligkeit des Naturwesens zusammenhängendes Mittel interessant sei: „*Die Meister des Natürlichen* [...] schreiben über die Tugend, insofern diese freudvoll ist aufgrund der Natur, denn die Tugend ist ja von Natur her lustvoller als das Laster. Deshalb suchen sie ihre Freude in der Tugend und nichts anderes".[97]

Die Meister des Natürlichen – etwa Aristoteles, aber auch christliche Aristoteliker wie Albertus Magnus – betonen in diesem Sinne, dass die Tugend und überhaupt die Moral die Natur nicht korrigiere, sondern sie stelle die Art und Weise dar, wie die Natur zu ihrer Vollkommenheit – und mit dieser eben zur Glückseligkeit, zur Erfüllung des jeweiligen Ziels des jeweiligen Naturdinges – kommt.[98] Und das jeweilige Ziel des jeweiligen Dinges wird durch die Natur desselben bestimmt; genauer: durch die dem Ding selbst innewohnende – somit eigene – ‚Form'. Eine solche Realisierung der eigenen Natur kommt nun gerade insofern zustande, als man die für die jeweilige Natur ‚charakteristischen' Ziele erreicht: als man im Ziel (ἐν τέλοι) ist (ἐντελέχεια: ‚Aktuierung', ‚Realisierung').

Nun – was wäre an einer solchen Position überhaupt zu beanstanden? „*Die Meister des Natürlichen*", so lesen wir als Antwort auf diese Frage im *Buch von der geistigen Armut*, „haben über die Tugend geschrieben, ohne jedoch den wahren Ursprung der Tugend zu ergründen".[99] Ja, und warum haben sie dies nicht erreicht? Auch auf diese Frage bringt der anonyme Autor Antwort: „Dahin aber gelangen sie nicht, wo Tugend sich äußert als Absage an alle naturhafte Freude. Sie haben deshalb auch die Tugend nicht recht verstanden, denn sie hatten sich selbst im Auge in diesem Begriff".[100] Ist die vom Menschen als Naturwesen durch das tugendhafte Handeln zu erwartende Freude also der Grund für das tugendhafte Verhalten, so ist das – freilich im Sinne der äußeren Handlung tugendhafte – Verhalten doch eben nicht tugendhaft, denn es fehlt dabei das Entscheidende: die reine Absicht nämlich des Handelnden, der durch (!) das Gute nichts Anderes will als das Gute selbst, *sunder mittel*.[101] Wäre das Streben nach Glückseligkeit der Grund des Lebens, so würde das Ansich dadurch zerstört, es wäre nämlich nicht selbst intendiert – wie es heißt: solche

97 *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 29, l. 4–8 (I, n. 60): „Die meister von naturen [...] schribent von tugent also vil sie der natur lustlich sint; wan tugent sint von natur lustlicher danne untugent. Und da von sûchtent sie iren lust in der tugent und nihtes nit anders"; Übersetzung von Largier, 39f.

98 Zum Thema siehe QUERO-SÁNCHEZ: *Über das Dasein*, 668–679.

99 *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, (I, n. 60) 29, l. 4f.: „Die meister von naturen die hant von tugent geschriben, aber sie kament nie in den rehten grunt der tugent"; Übersetzung von Largier, 39.

100 *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 29, l. 8–11 (I, n. 60): „Aber sie koment nie reht dar in, do die tugent stet in verzihunge alles natúrliches lustes. Und da von do hattent sie die tugent nit reht, wan sie meinetent sich selber dar inne"; Übersetzung von Largier, 40.

101 Siehe die Diskussion oben, 256f.

Menschen „meinetent sich selber dar inne" –, somit nicht die Sache an sich, sondern das Ding im Hin-Blick auf Anderes, d.h. die Erscheinung als das Ding für Anderes: letzlich für den – oder die – Wollende/n. Da das Naturwesen nun als solches nach nichts als nach der Realisierung des Eigenen streben kann – so lautet jedenfalls die vom Autor des *Buchs von der geistigen Armut* vorausgesetzte Prämisse –, kann die Wahrheit als das Ansich nicht durch Natur erreicht werden, sondern sie muss dem Naturwesen ‚gnadenhaft' gegeben werden:

> „Wer aber Tugend erlangen will im Lassen seiner selbst, der ist auf die Gnade angewiesen und nicht auf die Natur. Nur im Lassen seiner selbst findet sich die Tugend wirklich. Wer hingegen sich selbst in seinem tugendhaften Tun im Auge hat, dem kommt die Tugend nicht wirklich zu. Es handelt sich dann vielmehr um die naturhafte Tugend als um die gnadenhafte".[102]

Das Wesen oder das Ansich als der eigentümliche (!) Gegenstand der absoluten Vernunft, das als solcher dasjenige besagt, was durch sich selbst und nicht durch Anderes bedingt ist, ist somit – paradoxerweise – das durch Anderes – genauer: durch einen Anderen – gnadenhaft Gegebene. Die absolute Vernunft schließt freilich, wie wir oben sahen, als solche den Zufall – und damit auch die Gnade als dasjenige, das nicht durch Wesen oder wesentlich gesetzt, sondern bloß durch Anderes bedingt ‚gegeben' wird – aus. Kommt ein Mensch aber tatsächlich dazu, im Sinne der absoluten Vernunft zu erkennen, so muss ihm dies von außen – gnadenhaft – gegeben werden, denn seine ‚eigene' Natur – so die vorausgesetzte Prämisse – hält ihn als solche von der Absolutheit ab. Allein die Gnade kann also zur Absolutheit – als zum Anderen des Natürlichen – führen:

> „Zweierlei Werk wirkt Gott in der Seele: Das eine ist gnadenhaft, das andere *wesentlich* und göttlich. Durch das gnadenhafte Wirken wird der Mensch vorbereitet auf das *wesentliche* Wirken. Gott wirkt gnadenhaft im Menschen, wenn er ihm beisteht und ihn von der Sünde weg zur Tugend treibt. Von Gottes Gnaden wirkt der Mensch die Tugend, und dadurch unterläßt er die Sünde".[103]

In diesem Sinne wäre die ‚absolute' Vernunft als die ‚gnadenhafte Vernunft' zu bezeichnen, da sie ja als das Andere des Natürlichen auf die Gnade angewiesen ist. Die Realität, das Dasein, das Vorkommen der absoluten

[102] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 29, l. 11–15 (I, n. 60): „Aber der die tugent sol haben in rehter verzihunge sin selbes, daz mûs von gnaden sin und nit von natur, und da ist die tugent reht inne, wan wer sich selber meinet in der tugent, daz ist nit rehte tugent; sie ist wol von naturen und nit von gnaden"; Übersetzung von Largier, 40.

[103] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 102, l. 15–21 (II, n. 19): „Es ist zweier hande werck, die got wúrcket in der sele, ein werck ist gnedlich, daz ander wesenlich und gôtlich; und der mensche wurt bereit mit dem gnedelichen wercke zû dem wesenlichen wercke. Und danne wúrcket got nit siner gnaden in dem menschen, so er ime ratet und in tribet von súnden zû der tugent; und daz er die súnde lasset und die tugent wúrcket, daz ist von gottes gnaden"; Übersetzung von Largier, 125.

Vernunft hängt also von der Gnade eines Anderen ab, nicht jedoch die absolute Vernunft selbst, welche als solche alles Zufällige oder Zu-fallende ausschließt, d.h. nichts als Wesentliches zulässt. Das wesentliche Werk Gottes – die absolute Vernunft – ist in diesem Sinne, so heißt es ausdrücklich, ein ‚gnadeloses' Werk. Im Wesen ist der Mensch nämlich völlig unabhängig vom Zufall, somit auch vom Werk der Gnade überhaupt. Er ist im Wesen und allein auf dasjenige aus, was durch sich selbst – und somit nicht von Anderem gegeben – ist:

> „Das zweite Werk, das Gott in der Seele wirkt, ist *wesentlich*. Hat der Mensch alle zufällige Tugend überwunden und das *Wesen* der Tugend erreicht, wirkt Gott in ihm auf *wesentliche* Weise alle Tugend, wenn der himmlische Vater seinen Sohn in der Seele gebiert. Diese Geburt hebt den Geist über alle geschaffenen Dinge hinaus in Gott. Dann nennt man den Geist gnadelos, denn die Gnade ist eine Kreatur, der Geist aber steht über aller Kreatur".[104]

Der Autor versucht freilich gleich darauf, diese seine radikale Position zu schwächen, indem er nämlich Folgendes hinzufügt: „Dennoch verbleibt die Gnade im Menschen: Sie richtet die Kräfte des Menschen aus und bestimmt sie, die Geburt zu erwarten, die Gott im Sein der Seele gebiert".[105] Das klingt jedoch alles andere als gänzlich überzeugend, insbesondere angesichts dessen, was der Autor noch hinzufügt: „Ein *wesentliches* Wirken ist es, das Gott so bewirkt, ein Werk über aller Gnade und über der Vernunft im Licht der Glorie".[106] Dass dieses göttliche Werk nun ebenso „über der Vernunft" stehe, bedeutet jedoch keineswegs, dass es dabei um etwas Irrationales ginge, denn gemeint ist dabei sicherlich allein die aposteriorische, durch Bilder (*nach bildelicher wise*) erkennende Vernunft – also eben die natürliche Vernunft des Aristotelikers –, wie der Autor selbst in der Fortsetzung der eben wiedergegebenen Passage schreibt:

> „Da wird die Gnade ins Licht der Herrlichkeit verwandelt, und da heißt der Mensch ein vergotteter Mensch; da blickt das *Wesen* ins *Wesen* und das *Wesen* spendet *Wesen*; da wirkt der Geist alle Dinge mit Gott in *wesentlicher* Weise, denn sein Werk ist Gottes Werk und Gottes Werk ist sein Werk. Wo zwei eins sind, haben sie ja auch ein Wirken. Dieses Wirken kann die

[104] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 102, l. 26–34 (II, n. 19): „Daz ander werck daz got wúrcket in der selen daz ist wesenlich, daz ist so der mensche dar zů komet, daz er alle zůvelliche tugent erkrieget, daz er kumet in daz wesen der tugent, daz got in ime nach wesenlicher wise alle tugent wúrcket, daz ist so der himelsche vatter gebirt sinen sun in der selen. Und die geburt erhebet den geist úber alle geschaffene ding in got, und danne so heisset der geist gnadelos, wan gnade ein creatur ist, und der geist úber alle creaturen erhaben ist"; Übersetzung von Largier, 125.

[105] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 102, l. 34–37 (II, n. 19): „Und doch blibet die gnade in dem menschen, und rihtet und ordenieret die krefte des menschen zů wartende der geburt, die got gebirt in dem wesen der selen"; Übersetzung von Largier, 125.

[106] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 102, l. 37–39 (II, n. 19): „Und waz got danne wúrcket, das ist ein wesenlich werck, und daz werck ist úber alle gnade und úber vernunft in dem lieht der glorien"; Übersetzung von Largier, 125.

> Vernunft nicht verstehen in bildhafter Weise, daher sagt man, es stehe über der Vernunft".[107]

Die gerade beschriebene Position bezüglich des Verhältnisses zwischen natürlicher, gnadenhafter und absoluter Vernunft entspricht nun der Lehre Meister Eckharts in der *Armutspredigt* aufs Genaueste. Die Rolle der Gnade besteht nämlich auch nach Eckhart darin, dass das Wesen real, daseiend wird. Was die Gnade Gottes zu bewirken hat, ist allein, so Eckhart, dass „die Zufälligkeit das Wesen überhaupt vollbrachte".[108] Ist der Mensch durch die Gnade Gottes zum Wesen gebracht worden, so entbehrt er des gnadenhaft gebenden Gottes: *Her umbe sô bite ich got, daz er mich quît mache gotes*.[109] Wenn ich im Wesen bin, dann bin ich in einen der Willkür Gottes als des Garanten des Faktischen völlig entzogenen Zustand (!) – in einen absoluten Zustand (!) – geraten. Es heißt dann: „Dann bin ich Ur-sache meiner selbst, gemäß meinem Wesen, das ja ewig ist, nicht jedoch gemäß meinem ‚Gewordensein', das doch bloß zeitlich ist. Dann bin ich eben ungeboren, und so bin ich ewig gewesen, ja bin es immer noch und werde so ewig bleiben".[110] In einem solchen wesentlichen oder absoluten Zustand (!), so schreibt Eckhart mehrmals, ‚zwingt' der Mensch Gott dazu, sich ihm – dem Menschen – zu geben. Und auch diese radikale Aussage begegnet uns im *Buch von der geistigen Armut*:

> „Denn wie die Gnade Gottes die Menschen zu tun zwingt, was Gott will, zwingen die Menschen Gott, zu tun, was sie wollen. [...]. Nun hingegen ist der Ausfluß göttlicher Gnaden vollkommen; er umströmt die reinen Herzen

[107] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 102, l. 39–103, l. 6 (II, n. 19): „Und da wurt gnade verwandelt in daz lieht der glorien, und da heisset der mensche ein vergôtteter mensche, und da gaffet wesen in wesen, und wesen gibet wesen, und da wúrcket der geist alle ding mit got nach wesenlicher art, wan sin werck ist gottes werck und gottes werck ist sin werck; wan wa zwei eins sint, die hant ein wúrcken. Und daz werck kan die vernunft nit verstan nach bildelicher wise, und da von heisset es úber vernunft"; Übersetzung von Largier, 125. Vgl. *ebd.* 4, l. 29–32 (I, n. 6).

[108] MEISTER ECKHART: *Predigt 52*, ed. Steer, 176, l. 23–25 (Vgl. *Die Deutschen Werke*, Bd. II, 502, l. 2–3): „wan die gnâde gotes diu worhte in im [sc. Paulus], daz diu zuovellicheit volbrâhte daz wesen".

[109] MEISTER ECKHART: *Predigt 52*, ed. Steer, 178, l. 1 (Vgl. *Die Deutschen Werke*, Bd. II, 502, l. 6f.).

[110] Vgl. MEISTER ECKHART: *Predigt 52*, ed. Steer, 178, l. 5–15 (Vgl. *Die Deutschen Werke*, Bd. II, 502, l. 9–504,3): „Her umbe sô bin ich mîn selbes sache nâch mînem wesene, daz êwic ist, und niht nâch mînem gewerdenne, daz zîtlich ist. Her umbe sô bin ich geborn, und nâch mîner gebornen wîse sô bin ich sterblich. Nâch mîner ungebornern wîse sô bin ich êwîcliche gewesen und bin nû und sol êwiclîche blîben. Daz ich bin nâch gebornheit, daz sol sterben und ze nihte werden, wan ez ist zîtlich; her umbe sô muoz ez mit der zît verderben. // In mîner geburt, dâ wurden alliu dinc geborn, und ich was sache mîn selbes und aller dinge; und hæte ich gewolt, ich enwære niht, noch alliu dinc enwæren niht; und enwære ich niht, sô enwære ouch got niht. Daz got got ist, des bin ich ein sache; enwære ich niht, so enwære got niht got. Diz ze wizzenne des enist niht nôt".

und zwingt sie, in der wahren Liebe Gott anzuhaften: Dadurch wird auch Gott von ihnen bezwungen".[111]

Als Fazit der bisherigen Diskussion hat sich also Folgendes herausgestellt: Die von Gott gnadenhaft gegebene absolute Vernunft, die als solche paradoxerweise ‚gnadelos' ist und sogar Gott ‚bezwingt', ist nach Eckhart wie nach dem Autor des *Buchs von der geistigen Armut* das Andere der natürlichen Vernunft und des Natürlichen überhaupt. Die Vernunft konstituiert somit freilich die Wirklichkeit, jedoch bloß als das Andere der Natur, welches dieser gegenüber – der Realität gegenüber – als bloßes Sollen entgegentritt. Nun – gerade eine solche These haben sowohl Schelling als auch Hegel an der Wissenschaftslehre Fichtes kritisiert.[112] Ja, insbesondere Schellings Naturphilosophie stellt im Grunde eine Kritik an einer solchen Position dar. Und doch: Auch eine solche Kritik an einer durch das bloße Sollen beherrschten Metaphysik – an einer nämlich rein abstrakten Metaphysik – ist Schelling bei seiner Lektüre des *Buchs von der geistigen Armut* begegnet, wie gleich zu zeigen sein wird.

b) Die Gleichsetzung von Natur und absoluter Vernunft als Grundlage der Naturphilosophie Schellings

Die absolute Vernunft als die gnadenhaft gegebene und doch zugleich ‚gnadelose' Vernunft, die zunächst als das Andere der natürlichen, durch Bilder die ‚geformte' Realität erkennenden Vernunft präsentiert wird, wird im *Buch von der geistigen Armut* mehrmals als das die wirkliche Natur Konstituierende ausgezeichnet:

„Wer die Vernunft schlecht macht, tut ihr Unrecht auf der einen Seite, denn alle Kreaturen sehnen sich nach Leben. Erkennt die Vernunft, daß alle zeitlichen Dinge todgeweiht sind und Gott allein ihr Leben ist, muß sie sich Gott zuwenden, denn sie sehnt sich aufgrund ihrer Natur nach Leben. Es entspricht der Natur der Vernunft weit mehr, daß sie sich Gott zuwendet als den Kreaturen, denn nur Gott kann ihr genügen, nicht aber die Kreaturen.

[111] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 135, l. 30–37 (II, n. 55): „wan als die gnade gottes die menschen betwinget, daz sie mûssent tûn waz got wil, also betwingent sie got, daz er mûs tûn waz sie wellent. [...]. Aber nu ist der uzfluß gôtlicher gnaden volkomen, und umbflûsset lutere hertzen, und betwinget sie mit rehter minnen daz sie got mûssent an hangen: *und da von wurt ouch got von in betwungen*"; Übersetzung von Largier, 164. Siehe noch *ebd.* 185, l. 22–25 (n. 118). Die in diesem Zusammenhang relevanten Stellen im Werk Eckharts habe ich a.a.O. verzeichnet; vgl. QUERO-SÁNCHEZ: *Sein als Freiheit*, 48, Anm. 33; siehe auch ebd., Anm. 32.

[112] Vgl. etwa SCHELLING: *Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie*, ed. Karl Friedrich August Schelling, 360, l. 9–20. Vgl. etwa HEGEL, G.W.F.: *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, hg. v. H. Buchner u. O. Pöggeler, in: *Gesammelte Werke*. Ed. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV. 388, l. 16–27.

Daher ist es naturgemäßer, wendet sie sich dem zu, der ihr gibt, als dem, der von ihr zehrt".[113]

Auch hier lässt sich unschwer zeigen, dass Meister Eckhart nicht anders als der Autor des *Buchs von der geistigen Armut* denkt.[114] Die absolute Vernunft als eine – zunächst – die natürliche Vernunft negierende wird also als diejenige präsentiert, die doch *vil natúrlicher* ist als die (angeblich) natürliche Vernunft. Allein im Absoluten erreicht der Mensch nämlich sein – von seinem angeblich eigenen verschiedenes – eigentliches Leben, nach welchem er sich aufgrund seiner eigentlichen Natur sehnt. Denn allein im Absoluten ist er ‚selbst' – genauer: ‚selbst-loses Selbst' –, das nicht bloß durch Zufall hin und her getrieben wird. Die *ware und rehte* Natur – wie es ausdrücklich heißt: *die nature nach wesen* – ist in diesem Sinne allein die wesentliche Natur, die vom *gebrestlichen zůval* nicht berührt wird und eben dadurch (selbst-loses) Selbst ist und in Ewigkeit bleibt:

„Die Natur aber ist gut; und gut ist das, was rein und ohne *vergänglichen* Zufall bleibt. Wenn daher der Mensch in seiner wahren natürlichen Würde lebt, ist er gänzlich frei von *vergänglichen* Zufall. Rein ist aber auch, was frei ist von *vergänglichen* Zufall. Deshalb ist der naturhafte Mensch gleichzeitig ein reiner Mensch. *Vergänglicher* Zufall verunreinigt die Natur, nicht aber die Natur in ihrem wahren *Wesen*. Wie die zufällige Tugend die Natur ordnet und zurückführt in ihren wahren Ursprung, so zerstört auf der andern Seite das Laster die Natur und führt sie weg von ihrem Ursprung, bis sie nicht mehr zurückfindet in ihren Ursprung und in ihr wahres *Wesen*. Viel natürlicher ist das Wirken der Tugend als das des Lasters, denn die Tugend bejaht die Natur, während das Laster sie verneint".[115]

[113] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 103, l. 22–30 (II, n. 20): „Und wer vernunft schiltet, der tůt ir gar unreht nach einer wise, wan alle creaturen begerent lebens; und so danne die vernunft bekennet daz alle zitliche ding dôtliche sint, und alleine got ir leben ist: so můs sie sich von not zů got keren, wan sie von natur begert lebens, und es ist der vernunft vil natúrlicher, daz sie sich kert zů got wan zů den creaturen, wan alle creaturen mûgent sie nit erfúllen, mer: got allein. Und da von ist es natúrlicher, daz sie sich keret zů dem der ir gibet, wan zů dem der ir nimet"; Übersetzung von Largier, 126. Vgl. noch ebd. 103, l. 31–104, l. 25 (n. 21).

[114] Vgl. QUERO-SÁNCHEZ: *Sein als Freiheit*, 144–163: *Über das Lebendigsein des Lebenden:* „‚Ez enlebet niht, waz von ûzen wirt beweget' ".

[115] *Buch von der geistigen Armut*, ed. Denifle, 31, l. 22–34 (I, n. 63): „wan danne natur gůt ist, waz danne gůt ist, daz ist luter und ist ane allen gebrestlichen zůval. So danne ein mensche stat in sinem rehten natúrlichen adel, so ist er ane allen gebrestlichen zuval; waz danne ane allen gebrestlichen zůval ist, daz ist luter, und da von ist ein reht natúrlich mensche ein luter mensche. Waz die natur unluter machet, daz ist gebrestlich zůval der nature, und ist nit die nature nach wesen. Und also die zůvellige tugent die nature ordent und fůret zů irem rehten ursprunge und zů irem rehten wesen, also zerstôret die untugent die nature und verret sie von irem ursprunge, daz sie niemer komet zů irem rehten ursprunge und wesen. Es ist vil natúrlicher tugent wúrcken danne untugent, wan tugent setzet die natur und untugent entsetzet sie"; Übersetzung von Largier, 42f. Siehe noch *ebd.* 30, l. 27–31, l. 10 (n. 62); *ebd.* 32, l. 1–14 (n. 64); *ebd.* 36, l. 38–37, l. 24 (nn. 81–82); *ebd.* 71, l. 30–40 (n. 143).

Schellings Naturbegriff bewegt sich in dieser Bahn, wobei er freilich nicht nur von der Natur des Menschen spricht, sondern von der Natur überhaupt: „Der Naturphilosoph", schreibt er im Jahre 1799,

> „behandelt die Natur wie der Transcendentalphilosoph das Ich behandelt. Also die Natur selbst ist ihm ein Unbedingtes. Dieß aber ist nicht möglich, wenn wir von dem objektiven Seyn in der Natur ausgehen. Das objektive Seyn ist in der Naturphilosophie so wenig etwas Ursprüngliches, als in der Transcendentalphilosophie".[116]

Die den Gesetzen des Mechanismus unterworfene Natur ist nicht die wahre, organisch – somit: selbst- oder von innen – bestimmte Natur, sondern bloß die aufgelöste oder vernichtete, die dem Zufall preisgegebene Natur, die sich somit außerhalb des Wesens – außerhalb nämlich ihres eigentlichen oder wesentlichen Seins, außerhalb Gottes – ja, außerhalb ihrer selbst und somit als natur-lose Natur– befindet.[117]

Auch Schellings Naturbegriff, wie gleichfalls die Grundbegriffe und –prinzipien seiner Identitätsphilosophie sind ‚mystisch'. Und sie sind deswegen nicht ‚irrational', sondern eben rational; freilich im Sinne der absoluten, abgeschiedenen – abstrakten und zugleich doch realen – Vernunft.

[116] SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, hg. v. W.G. Jacobs u. P. Ziche, in: *Werke*. Ed. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VII. Stuttgart: Frommann-Holzboog 2001, 275, l. 8-13 (Schellings Eintrag ins Handexemplar, zu 78, l. 18[12]).

[117] Vgl. SCHELLING: *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, ed. Durner, 93, l. 23–33: „Dies gelingt ihm [sc. dem Dogmatiker], so lange er sich innerhalb des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung befindet, unerachtet er nie begreiflich machen kann, wie dieser Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen *selbst* entstanden ist. Sobald er sich über die einzelne Erscheinung erhebt, ist seine ganze Philosophie zu Ende, die Gränzen des Mechanismus sind auch die Gränzen seines Systems. // Nun ist aber Mechanismus allein bey weitem nicht das, was die Natur ausmacht. Denn sobald wir ins Gebiet der *organischen Natur* übertreten, hört für uns alle mechanische Verknüpfung von Ursache und Wirkung auf. Jedes organische Produkt besteht *für sich selbst*, sein Daseyn ist von keinem andern Daseyn abhängig"; *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, ed. von Schelling, Karl Friedrich August, in: *Sämmtliche Werke*, Bd. VII. Stuttgart: Cotta 1860, 164, l. 25–31: „Dieses Leben, welches die Dinge bloß in Relation haben, und inwiefern sie es nur durch diese haben, ist es, welches einen Anfang hat durch Entstehen und Geburt und ein Ende durch Auflösung oder Tod. Das Leben jedes Dinges in Gott ist eine ewige Wahrheit, das Zeitleben aber ist nur das Leben des Dinges, soweit es durch die bloßen Verhältnisse der Positionen untereinander möglich ist, d.h. es ist ein nichtiges Leben". Zu Schellings Naturbegriff siehe QUERO-SÁNCHEZ: *Über das Dasein*, 399–405: *Die Naturphilosophie: Über die Nichtigkeit des Mechanischen*; DERS.: *Schellings neuzeitliche Repristination*, 185–188.

Zusammenfassung
Es ist längst bekannt, dass Schelling das Pseudo-Taulerische Buch von der geistigen Armut gelesen sowie hochgeschätzt hat. Der Beitrag zeigt, inwieweit Schellings Philosophie zentrale Begriffe und Thesen dieses Buches übernimmt, was ja insbesondere für Schellings Transzendental- und Identitätsphilosophie gilt, somit für philosophische Projekte, die vor seinem Umzug nach München im Jahre 1806 entwickelt wurden.

Abstract
It is well-known that Schelling read and appreciated the Pseudo-Taulerian Book of Spiritual Poverty. This article shows that it is possible to recognize in Schellings Philosophy, especially in his Trancendental Philosophy as well as in his Philosophy of Identity (that is, in philosophical positions he has already carried out as he went to Munich in 1806), many important concepts and thesis contained in this book.