**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:** 15 (1968)

**Heft:** 2

**Artikel:** Zur Frage der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart

**Autor:** Haas, Alois M.

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-760446

**Nutzungsbedingungen**

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

**Conditions d'utilisation**

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

**Terms of use**

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

**Download PDF:** 01.07.2025

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

Alois M. Haas

# Zur Frage der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart *

## I.

Gnothi seauton – Erkenne dich selbst! [1] war in der Vorhalle des Tempels zu Delphi an gut sichtbarer Stelle zu lesen – ein Wort, mit dem der Gott den Eintretenden ermahnte, sich als sterblichen, unwissenden und gebrechlichen Menschen zu erkennen. Denn der Ort, den er betrat, war der Ort Gottes, des schlechthin Unvergleichlichen und Einzigartigen [2]. Wenn Goethe in einem Gespräch mit Eckermann (vom 10. April 1829) diese «seltsame Forderung, der bis jetzt niemand genügt hat und der eigentlich auch niemand genügen soll», mit dem Bescheid beiseitetut, der Mensch sei «ein dunkles Wesen, er weiß nicht woher er kommt, noch

* Erweiterte Fassung eines Vortrags, der im Wintersemester 1967 vor der Gesellschaft für Deutsche Sprache und Literatur, Zürich, und an der Universität Freiburg i. Ue. gehalten wurde.

[1] Zur Geschichte des Topos vgl. E. G. Wilkins, «Know Thyself» in Greek and Latin Literature, Diss., Chicago 1917; dies., The Delphic Maxims in Literature, Chicago 1929. Ich beabsichtige, die Thematik der Selbsterkenntnis in beschränkterem Rahmen, für die Deutsche Mystik und die deutsche Barockliteratur, umfassender darzustellen. Prof. Dr. Pierre Courcelle vom Collège de France arbeitet seit Jahren über die Wirkungsgeschichte des delphischen «Nosce teipsum» in der lateinischen Literatur bis ins 12. Jahrhundert (briefl. Mitteilung vom 27. März 1965); der Arbeitstitel des Werks: «Connais toi toi-même», Essai sur la tradition platonicienne en Occident. Vgl. vorläufig: Annuaire du Collège de France 61 (1961) 337–340; 62 (1962) 375–379; 63 (1963) 373–376; 64 (1964) 391 f.; 65 (1965) 429; und: «Nosce Teipsum» du Bas-Empire au Haut Moyen-âge, L'héritage profane et les développements chrétiens, in: Il passagio dall'antichità al medioevo in Occidente, Spoleto 1962, 265–295.

[2] Vgl. Wilamowitz, Erkenne dich selbst, in: Reden, Bd. II, Berlin 1926, 171–189.

wohin er geht, er weiß wenig von der Welt und am wenigsten von sich selber», dann trifft er bei grundsätzlichem Mißverständnis der antiken Formel genau den Gehalt dessen, was der Gott zu Delphi meinte. Wohl weniger gegen den antiken Sinngehalt der Formel wendet sich Goethes Unmut als gegen deren neuplatonische und später christliche Interpretation. Das delphische Dictum nämlich – schon in der Antike zum allseits verwendbaren Topos geworden – ließ sich, trotz grotesker, graphischer Verballhornungen etwa zu Nothis elitos [3], der herrschenden Anthropologie entsprechend mit jeweils anderem Sinn füllen. Wohl die radikalste Uminterpretation der Forderung lieferte der neuplatonische Monismus mit der stolzen Identifikation des menschlichen Selbst mit der Gottheit, eine völlige Verkehrung des vom delphischen Gotte Gemeinten [4]. Nach dem plotinischen Muster etwa «muß (die Seele) notwendig eine Gottheit sein» [5], ehrwürdiger als alle kosmischen Gottheiten. Einzig durch falsche «Hochachtung vor dem Irdischen und die Mißachtung ihrer selbst» [6] verführt, wird die Seele nicht inne, «wie hoch sie ihrer Herkunft und ihrem Werte nach steht» [7]. Wenn aber der Leib, «die brandende Flut des Körpers» [8], ja die ganze Umwelt einmal ruhen, dann erst lebt alles «vermöge der ganzen Seele», die dann «ganz allerwärts zugegen (ist), dem Vater der sie erzeugte darin es gleichtuend, daß sie Eines und daß sie überall ist» [9].

[3] Alanus Lillus in seiner Predigt «Memorare novissima tua»: O homo, hec est illa vox celestis que de celo legitur descendisse: Nothis elitos, id est, te ipsum cognosce (in: Alain de Lille, Textes inédits, avec une introduction sur sa vie et ses œuvres par M.-Th. d'Alverny, Paris 1965, 267; vgl. auch 259, 268). Johannes von Salisbury in seinem Policraticus III, ed. Webb, I, 175: Oraculum Apollinis est et descendisse de celo creditur: Noti seliton, id est scito te ipsum (zit. bei d'Alverny, a. a. O. 259, Anm. 36, dort weitere Hinweise, etwa auf Richard von Sankt Viktor, PL 196, 56). In seinem didaktischen Werk «Der Renner» gebraucht Hugo von Trimberg dieselbe Formel: Nothis elythôn (hrsg. von G. Ehrismann, Bd. II, Tübingen 1909, V. 22665–22675). Ähnliche Verballhornung in: Florilegium Morale Oxoniense, Prima pars, Flores Philosophorum, ed. Ph. Delhaye, Namur 1961, 105.

[4] Vgl. E. von Ivánka, Plato Christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964; E. Hoffmann, Platonismus und christliche Philosophie, Zürich 1960; H. Dörrie, Das fünffach gestufte Mysterium, in: Mullus, Festschrift für Th. Klauser, Jb. f. Antike und Christentum, Ergänzungsband 1, Münster 1964, 81.

[5] Plotin, Auswahl und Einleitung von R. Harder, Fischer Bücherei, Frankfurt a. M. 1958, 137.

[6] a. a. O. 135 f.

[7] a. a. O. 136.

[8] a. a. O. 137.

[9] a. a. O. Vgl. auch Plotins Traktat: «Was das Lebewesen sei und was der Mensch», in: Plotins Schriften, übersetzt von R. Harder, Bd. V, Hamburg 1960, 275 ff. und 436 ff.

Die Frage bei solcher Transzendierung des Ichs ins Göttliche bleibt allerdings beängstigend konkret bestehen: Was bin ich denn eigentlich in meiner endlichen Situation? [10] Bin ich die Gottheit, der «göttliche Wesenskern» selbst – verunstaltet, verborgen, überkleidet durch die schlechte Montur der mir fremden, entstellenden Materialität und Körperlichkeit? Oder bin ich mein konkretes, im delphischen Sinn sterbliches und gebrechliches Dasein, dem ich in der Rückwendung zur Gottheit zu entfliehen habe? Vereinfacht gefragt: Bin ich ich selbst als *Gott* oder als *Mensch?* Oder bin ich der Schwebezustand zwischen wesenhaftem Gott-Sein und determiniertem Endlich-Sein in der menschlich-körperhaften Verfassung, die auf den Gott hin überschritten werden muß? Diese Aporie ist von den Neuplatonikern selbst verschieden beantwortet worden [11]. Jedenfalls ist das Ich für neuplatonisches Empfinden immer Abfall ins Vereinzelte,

[10] «Was ... ist nun das Wesen 'selbst' [im Neuplatonismus]? Ist es sein 'göttlicher Wesenskern', der nur mit Fremdem, Entstellendem überkleidet ist und der als sein wahres Selbst rein hervortritt, wenn es dieses Entstellende ablegt – ist es in Wahrheit jenes höhere Sein, die reine Lichtfülle, aus der sein beschränktes und getrübtes Licht nur ausgestrahlt ist, in eine niedrigere Sphäre, der es mit seinem wahren Sein gar nicht angehört – oder ist es vielmehr 'es selbst', sein konkretes, endliches und beschränktes Dasein, dem es entfliehen muß, um zur reinen Fülle der Gottheit zu gelangen?» (Ivánka, a. a. O. 85).

[11] Ivánka spricht a. a. O. im Anschluß an Rousselot (Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge, Münster 1908) von einer «enstatischen» und einer «ekstatischen» Lösung des Problems. Enstatisch wäre beispielsweise die Beantwortung der Frage durch Euagrius Ponticus, der «im Vergöttlichtwerden nur ein Wiedergewinnen der wahren, ursprünglichen Beschaffenheit ... sieht»; nach dem Ps.-Dionysios Areopagita kann man der Gottheit nur ekstatisch «durch ein 'Heraustreten aus sich selbst' ... nahekommen» (Ivánka, a. a. O.). Meister Eckhart wird die beiden divergierenden Standpunkte in seiner Konzeption der *abegescheidenheit* integrieren, insofern als der Mensch gleichzeitig und paradoxal darin sein Selbst preisgibt und es so in ursprünglicher Beschaffenheit wiedergewinnt. Auffällig bleibt die Nähe Eckharts zur evagrianischen Auffassung der Katástasis Noós, die einen Zustand reiner Intellektualität darstellt, der ohne Selbstbeobachtung nicht zustandekommen könnte. Zur evagrianischen Selbstbeobachtung vgl. I. Hausherr, Les leçons d'un contemplatif, Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique, Paris 1960, 27, zur Katástasis a. a. O. 53, 69. Daß aber schon bei Euagrius der Zustand, in dem das Ich den alten Menschen abgeworfen und den neuen angezogen hat, ein Zustand «unendlichen Nichtwissens» ist, belegt L. Bouyer (La spiritualité du Nouveau Testament et des pères, Paris 1960, 467). Zur ekstatischen Haltung des Dionysios Areopagita vgl. W. Völker, Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita, Wiesbaden 1958, vor allem 197 ff. Bei beiden genannten Zeugen handelt es sich um *christliche* Neuplatonisten, bei denen sich schon eine Verwischung und Integration der Standpunkte als Folge einer geänderten Schauweise anzeigt, deren Bezugnahme auf die Menschwerdung Christi entscheidend ist. Zum christlichen und nichtchristlichen Neuplatonismus vgl. D. Mahnke, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Stuttgart ²1966, 215 f.

Besondere, und daher Beschränkung des Allgemeinen, Einschränkung des wesenhaften Gottseins. So bin ich immer auf dem Sprung, mich aufzugeben und mich regressiv in die Gottheit hinein zu verlieren und zu verwesentlichen, sei der Gott nun mein eigener Wesensgrund oder der mich transzendierende Grund der Einen Gottheit. Mit andern Worten: Ich kann nie restlos mit mir selber identisch sein. Gleichsam als Partikel Gottes im Endlichen verloren und ins Besondere abgefallen, antworte ich der delphischen Forderung durch eine radikale Aufhebung meiner selbst [12].

Für den Christen bedeuten diese Formen und Versuche der Selbstdeutung Vermessenheit, Hybris. Nach ihm trägt alles Seiende die Signatur der Kreatürlichkeit [13]: der Mensch und die Dinge dieser Welt sind von Gott geschaffen, sie sind nicht Gott selbst. Und wenn der Mensch Gott werden darf, dann darf er von Gnaden werden, was Gott von Natur ist – eine schon altchristliche Formel, derer sich Eckhart immer wieder bedienen wird [14]. Damit erwächst dem neuplatonischen Schwebezustand zwischen wesenhaftem Gott-Sein und ebenso wesenhaftem Widergöttlich-

[12] Auch in der Gnosis hat die Selbsterkenntnis den Charakter einer Flucht vor dem endlichen (hier allerdings kreatürlichen) Selbst. Wesentlich sind auch hier die Identifikation des Bewußtseins seiner selbst mit der Aufhebung des kreatürlichen Scheindaseins und der Rückgang in die Gottheit. Der «gnostische Mythos» ist ein Mythos der Selbsterkenntnis, «dessen Grundthemen (Vorwelt, Fall und Weltverknechtung, Erweckung, Aufstieg und Rückkehr) der Valentinianer Theodotos treffend charakterisiert, indem er sagt, Gnosis sei die Erkenntnis dessen:

> ... wer wir waren, was wir geworden sind,
> wo wir waren, wohin wir geworfen wurden,
> wohin wir eilen, wovon wir erlöst werden,
> was Geburt und was Wiedergeburt ist»

(R. Haardt, Die Gnosis, Wesen und Zeugnisse, Salzburg 1967, 11). Vgl. auch: H. Leisegang, Die Gnosis, Leipzig 1924, 1 ff.

[13] Über die Aussparung des Kreaturbegriffs im Neuplatonismus vgl. Ivánka, a. a. O. 87 f.

[14] Vgl. Theophanes, PG 150, 941 A, 944 AC (zit. bei V. Lossky, A l'image et à la ressemblance de Dieu, Paris 1967, 50); Maximos, PG 91, 1308 (zit. bei dems., Théologie mystique de l'église d'orient, Paris 1944, 211). Zu Maximos vgl. H.-U. von Balthasar, Kosmische Liturgie, Das Weltbild Maximus' des Bekenners, Einsiedeln ²1961, 145, 598. Vgl. auch Anm. 24. Obwohl die griechischen Väter die Natur im Gesamten nicht anders als in ihrer Konkretheit, das heißt als übernatürlich geprägte kennen, wissen sie um die völlige Unableitbarkeit der Theosis von der Natur: die Theosis ist in jedem Fall durch die Gnade vermittelt. Vgl. auch die Formulierung des vierten Lateranense von 1215: «Estote perfecti» (Mt 5,48) *perfectione gratiae*, «sicut pater vester caelestis perfectus est» *perfectione naturae* ... (Denz. 806; Hervorhebungen von mir). Im Spielraum dieser Abgrenzung muß sich jede christliche Mystik ansiedeln.

Sein vom christlichen Schöpfungsbegriff her eine echte Alternative, in der das Ich auch in gnadenhafter Verklärung bleibt, was es ist [15]. Christliche Selbsterkenntnis wird daher immer die Erkenntnis der eigenen Kreatürlichkeit im Sinn einer unübersteigbaren Urdistanz zwischen Schöpfergott und Geschöpf miteinschließen müssen [16]. Ich bin ich selbst nur als der Andere Gottes, Gott ist Gott nur als der ganz Andere meiner selbst. Die neuplatonische Zurückwendung des Geistes in sich selbst zur Schau des Einen jenseits aller Dinge, aller Ideen, ja seiner selbst wird vom christlichen Schöpfungsbegriff her völlig relativiert.

Die Selbsterkenntnis visiert nun die Kreatürlichkeit des Menschen in einem doppelten Aspekt an: Der Mensch ist von Gott gut und heil, nach dem Schöpfungswort der Genesis ist er gar nach göttlichem *Bild* und *Gleichnis* [17] geschaffen. Anderseits weiß jede christliche Theologie [18] auch um die gründliche Versehrtheit der menschlichen Natur durch die Erbsünde und – darauf sich gründend – um die Versuchbarkeit des Menschen zur Sünde, ja um seine faktische Sündhaftigkeit. Für die Lehre von der Selbsterkenntnis haben all diese offenbarungsmäßig-theologischen Bestimmungen eine Fazettierung zur Folge, sodaß sich vom Christlichen her wenigstens *zwei* Grundtypen der Selbsterkenntnis unterscheiden lassen, die man wohl selten rein finden wird.

[15] Vgl. IVÁNKA, a. a. O. 87.

[16] Vgl. die berühmte Analogieformel des 4. Laterankonzils vom Jahre 1215: Quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda (Denz. 432). Dazu: E. PRZYWARA, Analogia entis, LThK 1², 470–473; DERS., Analogia Entis, Metaphysik, Ur-Struktur und All-Rhythmus, Einsiedeln 1962 (= E. P., Schriften, Bd. III).

[17] Gen 1, 26.

[18] JULIUS GROSS (Entwicklungsgeschichte des Erbsündedogmas, bisher 2 Bde, Basel/München 1960/1963) würde solcher Behauptung resolut widersprechen, da nach ihm Augustinus es war, der die Erbsünde recht eigentlich erfand (vgl. Zusammenfassung Bd. 2, 9). In der neueren Arbeit HENRI RONDETS (Le péché originel dans la tradition patristique et théologique, Fayard 1967, 35) werden vernünftigere Akzente gesetzt: «Pour nous, ce silence (über die Erbsünde bis Irenäus) s'explique. Le dogme chrétien a une histoire, c'est lentement que ses divers éléments sont venus au jour; ou, pour un chrétien des tous premiers siècles, le péché originel n'était pas au premier plan, alors que la Rédemption était au contraire une affirmation fondamentale. C'est donc que la rédemption, liée au péché, n'avait pas avec le péché originel comme tel le lien que souligneront plus tard saint Augustin ou saint Anselme.» Der Traditionsbeweis für die Erbsünde, zu dessen absolutem Gegenanwalt Gross sich macht, hat immerhin eine reelle biblische Grundlage: vgl. A.-M. DUBARLE, Le péché originel dans l'Ecriture, Paris 1958; L. LIGIER, Péché d'Adam et péché du monde, 2 Bde, Paris 1960/61.

Eine erste Form der Selbsterkenntnis ergibt sich von der Bildtheologie [19] her: wenn es wahr ist und wahr sein soll, daß der Mensch als Bild und Gleichnis Gottes geschaffen wurde, dann muß das Offenbarte auch erkenntnismäßig nachvollzogen werden können. Das heißt: im menschlichen Ich, in dessen tiefstem Grund, muß dieses Bild erspürt und als göttliches erfaßt werden. Es ist dies der Weg Augustins. Wenn die Seele sich ins eigene Ich wendet, schaut sie im Seelengrund wie in einem Spiegel das Bild Gottes, das in der Seelenstruktur als mens, notitia und amor trinitarisch aufleuchtet. Augustinus sagt: «Wohin sollen wir gehen (um die Einheit und Dreiheit in einem Wesen zugleich darzutun)? Zum Himmel, um von der Sonne, vom Mond und von den Sternen zu reden? Zur Erde, um etwa dort von ihren Früchten, Bäumen und Tieren zu sprechen? Oder sollen wir vom Himmel selber reden und von der Erde selber, die da alles enthalten, was im Himmel und auf Erden ist? Wie lange, o Mensch, schweifst du durch die Schöpfung? Zu dir kehre zurück, dich betrachte, über dich rede! In der Schöpfung suchst du irgendeine Trinität, die getrennt ausgedrückt werden muß, in ihrem Handeln aber untrennbar ist. Wenn du in der Schöpfung suchst, so suche zuerst dich selber!» [20] Die bildhafte, psychologische Trinität im Menschen, die darin besteht, daß der Geist (mens) ein Wissen (notitia) von sich selber und gleichzeitig Liebe (amor) zu sich selber hat [21], ist ein fernes Analogon der göttlichen Trinität. Im Akt der Selbsterkenntnis gründet also nicht nur das Wesen der Person, das Selbstbewußtsein, sondern darüber hinaus beruht darin auch der Gottesbezug des Menschen. Daher verlangt Augu-

[19] St. Otto, Die Funktion des Bildbegriffs in der Theologie des 12. Jahrhunderts, Münster i. W. 1963 (= BGPhThM Bd. 40, Heft 1), (mit reichen Literaturangaben). Für Patristik und Scholastik vgl. die Literaturangaben bei C. V. Truhlar Structura theologica vitae spiritualis, Romae 1966 (= Collectanea Spiritualia 7), 27, Anm. 19.

[20] Sermo 52, c. 6, n. 17; zit. nach M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus, Münster i. W. ²1967, 197 (= Münstersche Beitr. z. Theol., Heft 11).

[21] «Naturgemäß erscheint eine Dreiheit, wenn man den Blick dem Geiste mit seinen immanenten Funktionen der Selbsterkenntnis und Selbstliebe zuwendet. Eine Analyse des Begriffes mens führt notwendig zu den weiteren Momenten des Erkennens und Wollens. So ergibt sich die Trinität: Geist, dessen Wissen von sich und die Liebe zu sich. Mens wird hier allgemein als Substanz des Geistes gefaßt, als Geist an sich und unterschieden von dem Wissen um sich und von der einheitlichen Zusammenfassung beider in der Liebe. Sehr scharf und präzis drückt Augustinus den Ternar aus, wenn er sagt: 'Ein schwaches Bild der Trinität ist der Geist und sein Begriff, der sein Sprößling und das von ihm gezeugte Wort ist, und die Liebe als Drittes' [De trin. 1. IX, c. 12, n. 18]» (a. a. O. 235).

stin nichts anderes zu wissen als Gott und die Seele [22]. Und Natürliches und Übernatürliches finden nur in der Selbsteinkehr zusammen, deren ausgeformte Theorie wir als Introversionsmystik bezeichnen.

Auch der Christ kennt nun eine Nichtidentität, die dem Menschen konstitutiv ist. Gegen jeden Neuplatonismus weiß er um seine unaufhebbare Geschöpflichkeit. Das göttliche Bild in seiner Seele aber befähigt ihn, aus Gnade zu werden, was Gott von Natur ist. Besonders die griechischen Kirchenväter wußten um die Theosis, um die Vergöttlichung des Menschen aus Gnade [23]. Nach Origenes' berühmtem Paradoxon ist der Mensch οὐ θεὸς θεός, Nicht-Gott und doch Gott [24]. Sich selbst kann der geschöpfliche Mensch also nur werden im Maße, als er sich dem göttlichen

[22] Deum et animam scire cupio (Soliloquia I, 7). Denn: Mihi quaestio factus sum (Conf. l. 10, c. 33, n. 50), und: Nuda est abyssus humanae conscientiae (Conf. l. 10, c. 2, n. 2), und: Grande profundum est ipse homo ... (Conf. l. 4, c. 13, n. 22). «Der herrschende Eindruck beim Entgegentreten Augustins ist der des Suchenden. Umgetrieben von den Rätseln, den qualvollen Widersprüchen und sich kreuzenden Strebungen des Ich, ist er unterwegs nach dem stillenden, lösenden Ziel» (BERNHART, Die philosophische Mystik des Mittelalters, München 1922, 49). Vgl. auch G. MISCH, Geschichte der Autobiographie, 1. Bd.: Das Altertum, 2. Hälfte, Bern ³1950, 637 ff.

M. GRABMANN (Die Grundgedanken des Heiligen Augustinus über Seele und Gott in ihrer Gegenwartsbedeutung, Darmstadt 1967 [Nachdruck: Köln ²1929]) hat darauf hingewiesen, wie sehr Augustins heilsgeschichtlich bestimmter Denkansatz bei der Seele bis ins hohe Mittelalter und zur Deutschen Mystik entscheidend nachgewirkt hat: «Diese Versenkung in das menschliche Seelenleben, diese naturhafte Schilderung seelischer Vorgänge und Zustände gibt den augustinischen Schriften einen eigenartigen Reiz, eine nie verblühende Lebendigkeit und Jugendfrische. Gerade diese Gabe psychologischer Beobachtung hat dem augustinischen Schrifttum diese machtvolle Fernwirkung auf die folgenden Jahrhunderte und auf alle Zeiten gesichert. Die mittelalterliche Mystik, die lateinische wie auch die deutsche, steht unter dem Einflusse augustinischen Geistes, wenn sie so farbenfrisch die Bewegungen und Stimmungen der Gott sich hingebenden Seele zeichnet» (23 f.). Daß sich bei Augustinus dem heilsgeschichtlichen das metaphysische Element gesellt, hat sehr schön M. SCHMAUS, Die Denkform Augustins in seinem Werke De trinitate, München 1962, gezeigt.

[23] J. GROSS, La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs, Paris 1938; M. LOT-BORODINE, La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque jusqu'au XI^e siècle, Revue de l'Histoire des religions 105 (1932) 5–43; 106 (1932) 525–574; 107 (1933) 8–55. – A. THEODOROU, Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den griechischen Kirchenvätern, in: Kerygma und Dogma 7 (1961) 283–310.

[24] «Toute créature rationnelle est créée à l'image du *Logos*, et, par là, à la similitude du Père, dont le Fils est l'Image. Elle est donc 'Dieu par grâce et par participation', non par identité de nature. Elle est οὐ θεός, ἄλογος λόγος. Étrange contradiction, 'on leur donne le nom de Dieu ..., pourtant aucun d'eux n'est semblable à Dieu', impliquant un devenir radical au fond de l'être: créée à 'l'image', la créature devra 's'assimiler' pour 'devenir' ce qu'elle ne sera jamais» (H.-U. VON BALTHASAR, Parole et mystère chez Origène, Paris 1957, 41).

Bild in der Seele assimiliert und so – in der Selbstaufgabe – dem Paradox, das er ist, entspricht [25]. Das heißt aber einen Standpunkt außerhalb seiner selbst finden, eben den göttlichen. Grenze dieser Art von Selbsterkenntnis ist deshalb die Ekstase in einem wörtlichen Verstand.

Eine zweite Form christlicher Selbsterkenntnis leitet sich von der sündigen Verfaßtheit her, in der sich die Solidarität des Menschengeschlechtes im Bösen manifestiert. Das göttliche Bild in der Seele ist in seinem Glanze getrübt durch die Sünde; wer das an sich erkennt, der muß die geschöpfliche Nicht-Identität als absolute verstehen. Stichwort dafür ist christlich die Hölle mit allen Implikationen der Gottferne. Der Frankfurter Deutschherr spricht daher mit Recht von einer Hölle der Selbsterkenntnis. Er beschreibt sie so: *Wenne sich der mensche selber wârlich bekennet und merket, wer und was er ist, und findet sich selber als gar schnôde, bôs und unwirdig alles des trôstes und gûtes, das im von got und von den crêatûren ie geschehen ist oder mag, sô kompt er alsô in ein gar tiefe dêmûtikeit und vorschmêhung sîn selbes, das er sich unwirdik dunket, das in das ertrîch sol tragen* ... [26] Selbsterkenntnis mündet hier in die

[25] Gregor von Nyssa drückt es folgendermaßen aus: «lorsque l'âme tourne son regard vers son archétype, alors elle se contemple vraiment elle-même» (zit. bei H.-U. von Balthasar, Présence et pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse, Paris 1942, 95). Vgl. vor allem auch J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique, Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse, Paris ²1944, 210 ff., wo des nähern über Gregors mystische Selbsterkenntnislehre gehandelt wird.

[26] Theologia Deutsch, hrsg. nach der Pfeifferschen Ed. von K. F. Riedler, Thalwil 1947, 204. Vgl. H.-U. von Balthasar, Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik, III/1: Im Raum der Metaphysik, Einsiedeln 1965, 423. – Weit schärfer, weit persönlicher äußert sich Angela von Foligno in verschiedenen ihrer Schriften. Selbsterkenntnis ist hier ein in abgründigem Schaudern gewonnener Einblick in die eigene Schuldverfallenheit: ostendabam me habere deum in anima, et consolationes diuinas in cella; et ego habebam diabolum in anima et in cella (Le livre de la Bienheureuse Angèle de Foligno, ed. Doncœur, Paris 1925, 189). Daher die inständige Bitte an ihre Söhne: O complete, filii, desiderium meum, ut in hoc fundamento stetis; complete sitim meam, filii, ut in hac profunditate uestre cognitionis profundemini. Complete desiderium meum, filii, quo uehementer anxior, sitio et famesco; ut ex profundatione uestre cognitionis inabissemini in immensitate diuine bonitatis (a.a.O. 161). Caterina von Siena spricht dann geradezu von der unabdingbaren «cella del conoscimento di sé» (Libro della divina dottrina, ed. Fiorilli/Caramella, Bari 1928, 3, 116, 117, 120, 123, 139, 141, 389, 403). Das Nicht-sehen der Sünde kann – bei Lady Julian of Norwich – geradezu zum Zeichen der im Nichts fundierten Sündhaftigkeit werden: «Aber ich sah die Sünde nicht, denn der Glaube lehrt mich, daß sie keinerlei Wesen hat und keinen Anteil am Sein und nicht erkennbar wäre, wenn es nicht den Schmerz gäbe, dessen Ursprung sie ist. Dieser Schmerz – so sah ich es – ist etwas, wenigstens für eine Zeit, denn er läutert uns und lehrt uns, uns selbst zu erkennen und Gott um Erbarmen zu bitten» (Offenbarungen von göttlicher Liebe, hrsg. von E. Strakosch, Einsiedeln 1960, 63 f.). Aus all diesen christlichen

*dêmûtikeit*, humilitas. Schon Bernhard hat die Demut als die Tugend definiert, «durch die der Mensch in wahrhaftester Selbsterkenntnis vor sich selber gering wird» [27].

Ich möchte nun keinesfalls den Anschein erwecken, als ob sich mit dieser Typisierung der mögliche und wirkliche Reichtum christlich artikulierter Bezugnahmen des Menschen auf sich selbst erschöpfte. Das Gegenteil ist wahr. Was Etienne Gilson als «christlichen Sokratismus» bezeichnet [28] – die thematische Reflexion, Prüfung und Erfahrung des eigenen Selbst – deckt sich mit dem unendlichen Inventar individueller Spiegelungen des Menschen im eigenen Selbst. Wenn in der Geschichte der Selbstreflexion der literarische Topos und vor allem etwa die Formulierungen der Antike [29], der griechischen Kirchenväter und immer wieder Augustins [30] einen ganz entscheidenden Anteil haben, dann ist doch nie zu vergessen, daß sich in jeder Ausfaltung des Themas je neu der Bezug des Menschen zum eigenen Ich darstellt. Das literarische Motiv wird da

Bestimmungen der Selbsterkenntnis muß jedenfalls deutlich werden: «Wer 'ich' bin, wird mir nicht aus einem allgemeinen γνῶθι σαυτόν und *noverim me* bewußt, sondern genau aus dem Rückschlag der Tat Christi, die mir beides auf einmal sagt: wie wert ich Gott bin und wie weit weg verloren ich von Gott war» (H.-U. von Balthasar, Spiritus Creator, Einsiedeln 1967, 274).

[27] Humilitas est virtus, qua homo verissima sui cognitione sibi ipsi vilescit (Bernardi Opera III, Rom 1963, 17, 21 f.). Vgl. E. Gilson, La théologie mystique de Saint Bernard, Paris 1947, 95 f. und 220 ff.; W. Hiss, Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux, Berlin 1954, 31 ff. (Der Sokratismus Bernhards). Der augustinische Hintergrund der bernhardschen Selbsterkenntnislehre ist mit Händen greifbar.

[28] L'esprit de la philosophie médiévale, Paris 1948, 214 ff. Gilson gibt hier eine reich belegte Studie über die in der christlichen Reflexion niedergelegte Thematik der Selbsterkenntnis.

[29] Zu den Anm. 1 genannten Werken vgl. noch H. North, Sophrosyne, Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature, Ithaca 1966.

[30] Neben dem umfassenden Werk Schmaus' (Anm. 20) vgl. vor allem: F. M. Sladeczek, Die Selbsterkenntnis als Grundlage der Philosophie nach dem hl. Augustinus, Scholastik 5 (1930) 329–356; J. Geyser, Die Theorie Augustins von der Selbsterkenntnis der menschlichen Seele, in: Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Festschr. M. Grabmann), Beitr. Suppl.-Bd. III, 1. Halbbd., Münster 1935, 169–187; G. Verbeke, Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez Saint Augustin, Augustiniana 4 (1954) 495–515; M. Zepf, Augustinus und das philosophische Selbstbewußtsein der Antike, Zs. f. Rel.- und Geistesgeschichte 11 (1959) 105–132; O. Schaffner, Christliche Demut, Des Hl. Augustinus Lehre von der Humilitas, Würzburg 1959, 143 ff. und wiederholt; G. Brentari, L'autoconoscenza dell'anima umana nella psicologia di S. Agostino, Diss., Freiburg i. Ue. 1948 (masch.); A. Schindler, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, Tübingen 1965, wiederholt; J. P. Schobinger, Augustins Begründung der «innern Zeit», Schweizer Monatshefte 46 (1966) 179–192.

immer schon im Ansatz überschritten, denn was liegt näher als die bernhardische und gesamtmenschliche Erfahrung: Tu primus tibi, tu ultimus [31]. Denn: In acquisitione salutis nemo tibi germanior unico matris tuae [32].

Tatsächlich ist der Selbsterkenntnis philosophische Qualität grundsätzlicher Art zuzusprechen. Ohne auf die explizite Bemühung neuerer Philosophen – etwa Cassirers [33], Schelers [34], Litts [35], Kanthacks [36], Häckers [37], Heideggers [38] usw. – einzugehen, liefert die Gegenwartssprache mit ihrer Inflation an Komposita mit Selbst- einen anschaulichen Beweis dafür, wie sehr ein gewisser höherer Narzißmus die philosophische Anstrengung des Begriffs notwendigerweise prägt [39]. Seitdem der Ausdruck «Selbstmanipulation» aus dem Wörterbuch des Unmenschen eine beängstigende Realität [40] und das «Erkenne dich selbst»

[31] De consideratione lib. II, III, 6 (Opera III, a. a. O., 414, 21 f.).

[32] a. a. O. 415, 1.

[33] Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur, Stuttgart 1960.

[34] Die Idole der Selbsterkenntnis, in: Vom Umsturz der Werte, Bern [4]1955, 213 ff. Scheler polemisiert – so auch Eckharts Anliegen treffend – gegen einen «Evidenzvorzug der inneren Wahrnehmung vor der äußeren».

[35] Die Selbsterkenntnis des Menschen, Hamburg [2]1948.

[36] Vom Sinn der Selbsterkenntnis, Berlin 1958.

[37] Was ist der Mensch, Berlin 1959.

[38] Sein und Zeit, Tübingen [6]1949, 114: «Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin, das Sein ist je meines.» Hinter dieser ontischen Selbstverständlichkeit sieht Heidegger das ontologische Problem des Selbstverlusts; a. a. O. 115: «Wenn die Verfassung des Daseins, daß es je meines ist, der Grund dafür wäre, daß das Dasein zunächst und zuerst nicht es selbst ist?» – Weitere zeitgenössische Literatur zur Thematik der Selbsterkenntnis s. bei Louis de Bazelaire, «Connaissance de soi», DSp II, 1542 f.

[39] Die Weite der philosophischen Problematik mag durch ein Wort Heraklits signalisiert sein, der das Ganze seiner philosophischen Bemühungen durch die Worte: ἐδιζησάμην ἐμεωτόν – «ich durchforschte mich selbst» zu umreißen versuchte. – Das antike Thema des Narziß wird hier nicht bloß spielerisch-abstrakt zitiert, sondern mag als Exemplifizierung der angeführten Problematik verstanden werden: tatsächlich läßt sich geistesgeschichtlich reich belegen, daß das Exempel des in sich selbst vergafften Narziß zum Konkretionspunkt der Selbsterkenntnisproblematik werden kann. Vgl. L. Vinge, The Narcissus Theme in Western European Literature up to the Early 19th Century, Lund 1967.

[40] Ein Wort wie «Selbstmanipulation» steht weit außerhalb des Bedeutungsbereichs etwa von «Selbstbeherrschung», da es die autoritär-totalitäre Manipulation des Menschen durch den Menschen schlechthin meint: der Ideologieverdacht muß sich hier gerade gegen die scheinbare Großzügigkeit richten, mit der der Begriff des «Selbst» entleert und verallgemeinert wird. – Belege für ähnliche Begriffe vgl. bei: Sternberger/Storz, Aus dem Wörterbuch des Unmenschen, München 1962; K. Korn, Sprache in der verwalteten Welt, München 1962. Vgl. die religiöse Problematik bei: E. Biser, Glaubensvollzug, Einsiedeln 1967 (= Kriterien 8), 10 ff.

therapeutisch geworden ist [41], empfiehlt sich allerdings eine gewisse Zurückhaltung, damit das «dunkle Wesen» Mensch nicht in der Nacht verdämmert, in der nach Hegel eben alle Kühe schwarz sind.

Daß das Thaumázein eines ursprünglichen Erwachens zu sich selbst im Hochmittelalter eine Rolle gespielt hat, bezeugen uns sowohl die lateinisch geschriebene geistliche als auch die volkssprachlich überlieferte Literatur gleicherweise. Hält die lateinische Mystik [42] etwa Bernhards von

[41] In der Jungschen Psychologie sind Ich und Selbst nicht identisch. Das Ich als der bewußte Psycheteil ist übergriffen vom Selbst, welches das Unbewußte impliziert und als Kompensation des Ichbewußtseins fungiert. Das Selbst ist «eine dem bewußten Ich übergeordnete Größe. Es umfaßt nicht nur den bewußten, sondern auch den unbewußten Psycheteil und ist daher sozusagen eine Persönlichkeit, die wir *auch* sind» (Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, in: GW VII, 195). Vgl. J. Jacobi, Die Psychologie von C. G. Jung, Zürich ⁵1967, 196–203. Das «Selbst» erfährt so vom psychologischen Konzept her eine starke begriffliche Ausdehnung, die es beinahe unmöglich macht, sich darunter etwas Konkretes vorzustellen. Jung nähert das «Selbst» denn auch hinsichtlich seiner apriorischen Unbestimmbarkeit dem Kantschen «Ding an sich» und fügt hinzu: «Es wäre gewalttätig und darum unwissenschaftlich, das Selbst auf die Grenzen der individuellen Psyche zu beschränken, ganz abgesehen von dem wesentlichen Umstand, daß wir diese Grenzen gar nicht kennen, denn diese liegen wiederum im Unbewußten. Die Grenzen des Bewußtseins können wir wohl angeben; das Unbewußte ist aber das unbekannte Psychische schlechthin und darum auch das *Grenzenlose*, weil Unbestimmbare» (Psychologie und Alchemie, Zürich ²1952, 253 f.). Daß diese Bestimmung des Selbst – wie J. Jacobi mit der bei Jungschülerinnen nicht erstaunlichen Blindheit für geistesgeschichtliche Fakten suggerieren möchte (a. a. O., 203) – nichts, aber auch gar nichts mit Meister Eckharts Fünklein der Seele zu tun hat, erhellt sich ohne weiteres aus dem Tatbestand, daß der Seelenfunke bei Eckhart und in der ganzen christlichen Überlieferung durch höchste Bewußtheit Gott und sich selbst gegenüber gekennzeichnet ist. Vgl. auch J. Jacobi, Der Weg zur Individuation, Zürich 1965, 70, wo behauptet wird, die Vereinigung des Ich mit dem Selbst sei erfahrungsmäßig von der unio mystica mit Gott nicht zu unterscheiden! Der Wahrheitsgehalt solcher Aussagen ist etwa zu parallelisieren mit der Festlegung von Eckharts Todesjahr auf 1377 (a. a. O. 23, Anm. 5)!

[42] E. Bertola, Il Socratismo nel XII secolo, Rivista di filosofia neo-scolastico 51 (1959) 252–264; ders., Di alcuni trattati psicologici attribuiti ad Ugo da S. Vittore, a. a. O. 436–455; A. Combes, Un témoin du socratisme chrétien au XVᵉ siècle: Robert Ciboule, AHDLMA 8 (1933) 249 ff.; J.-M. Déchanet, La connaissance de soi d'après Guillaume de Saint Thierry, Vie spirituelle 56 (1938) Suppl. 102–122; Fr. Dingjan, Discretio, Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin, Assen 1967, 163 ff.; J. Ebner, Die Erkenntnislehre Richards von St. Victor, Münster 1917 (= BGPhMA 19, Heft 4), 65–71; R. Javelet, Psychologie des auteurs spirituels du XIIᵉ siècle, Straßburg 1959, 131 ff.: H. Kolb, Der Begriff der Minne und das Entstehen der höfischen Lyrik, Tübingen 1958, 123 ff. (vor allem über Alcher von Clairvaux); J. P. Kleinz, The Theory of Knowledge of Hugh of St. Victor, Washington 1944; M. Lenglart, La théorie de la contemplation mystique dans l'œuvre de Richard de Saint Victor, Paris 1935, 9 f., 20, 32 ff., 49 ff.; C. Stroick, Unpublished Theological Writings of Johannes Castellensis, Ottawa 1964, 132 ff.; vgl. Anm. 27. – Vgl. auch R. Javelet,

Clairvaux und der Viktoriner sich stark an die augustinisch geprägte Theorie des unmittelbaren, persönlichen Bezugs des Menschen zu sich selber und zu Gott – «noverim me, noverim te» [43] heißt die Formel – so bemüht sich die Scholastik etwa in der Diskussion des Verhältnisses der Seele zu ihren Potenzen und Kräften um eine philosophisch-anthropologische Klärung des menschlichen Selbstbezugs [44]. Auf der andern Seite vollzieht sich im volkssprachlichen, höfischen Roman [45], im Minnesang [46]

Image et ressemblance au douzième siècle de S. Anselme à Alain de Lille, Bd. I, Paris 1967, 368 ff.

[43] Soliloquia II, 1, 1.

[44] P. Künzle, Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen, Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin, Freiburg i. Ue. 1956 (= Studia Friburgensia NF 12).

[45] Der höfische, deutsche und französische Roman des Hochmittelalters ist geprägt von der durchgehenden Dialektik der Selbstentfremdung und Selbstverwirklichung des Protagonisten. Der Ablauf des Geschehens setzt das heilsgeschichtliche Schema einer gnadenhaften Errettung des Menschen aus sündhafter Selbstentfremdung voraus. Der Weg über die *aventiure*, in der sich der Held einer (bisweilen schon stark säkularisierten) Gnade offen hält, wird so zum erzählerischen Abenteuer von «Reintegration und Wesenssuche» (E. Köhler, Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik, Tübingen 1956, 66 ff.), zum symbolisch aufgeladenen «Weg vom Ich zum Selbst» (M. Wehrli, Strukturprobleme des mittelalterlichen Romans, WW 10 [1960] 344), wobei weder Ich noch Selbst im jungschen Sinn genommen werden dürfen, sondern das Gefälle von Nichtwissen zu demütigem Wissen bezeichnen. Präziser spricht Wehrli (Wigalois, DU 17 [1965] H. 2, 25) von Wiedergeburt aus der Selbstentfremdung im befreienden Abenteuer. H. Kuhn (Rittertum und Mystik, München o. J., 14) stellt den ursprünglich laikalen Charakter dieser Selbstverwirklichung heraus: «Worauf es hier ... zunächst ankam, war ein Grundzug von praktischer Selbst- und Personerkenntnis, dessen christliche Komponente doch wohl nur jenseits der spezifischen Dogmengeschichte aus der allgemeinen religiösen Laienbewegung im 12. und 13. Jahrhundert verstanden werden kann». Auch wer Kuhn darin beipflichtet, wird die offensichtlichen Parallelen zwischen geistlicher Reflexion über die Selbsterkenntnis und deren erzählerische Gestaltung im höfischen Roman nicht übersehen dürfen. Einen unzureichenden Versuch solcher Parallelisierung hat kürzlich A. Meng (Vom Sinn des ritterlichen Abenteuers bei Hartmann von Aue, Diss., Zürich 1967, 92–98) vorgelegt. Ein paar zufällige Zitierungen aus der lateinischen Mystik müssen hier vom Leser selbst dem Hartmannschen Werk appliziert werden. – Daß jeweils das neue Dasein dem Protagonisten als «unverdiente Gnade» zufällt, die Selbsterkenntnis mithin nicht das Letzte ist (aber sie kann ja auch Gnade sein!), hat Ch. Cormeau gezeigt (Hartmanns von Aue «Armer Heinrich» und «Gregorius», Studien zur Interpretation mit dem Blick auf die Theologie zur Zeit Hartmanns, München 1966, 146). – Die Selbstwerdung in jungscher Sicht haben E. Jung und M.-L. von Franz unter Aufgabe der historischen Optik im Gralsroman aufgewiesen: Die Gralslegende in psychologischer Sicht, Zürich 1960. Motivik, Symbolik und Weg des Protagonisten werden hier als reine Exempel der jungschen Selbstlehre genommen.

[46] Vgl. neben dem in Anm. 42 genannten Werk von Kolb vor allem F. Goldin, The Mirror of Narcissus in the Courtly Love Lyric, Ithaca 1967, 207 ff., der auf

und in der Spruchdichtung [47] eine im Ganzen weniger an traditionelle Gehalte gebundene, originale Selbstsuche des christlichen Laien. Selbsterkenntnis wird hier als elementares, großes Aufgeschlagensein der Augen in den eigenen Seelengrund, ins eigene Sein erfahren. *Aventiure, Queste – das* exemplarische Thema des höfischen Romans – ist nichts anderes als die mehr oder weniger symbolhaft kaschierte Selbstvergewisserung des christlichen Ritters, der mit Hartmanns Gregorius immer wieder erkennen muß: *ich enbin niht der ich wânde sîn* [48], der aber gerade deshalb immer wieder ins Ungewisse auszieht, damit er erkennt, *von wanne ich sî oder wer* [49]. *Sin selbes hulde* [50] – diese noch von Bernhard gerühmte liebevolle Zuwendung zu sich selbst, eine Art ursprünglicher Selbstannahme [51], wird im «Iwein» Hartmanns von Aue als jene Tugend herausgestellt, kraft derer der christliche Ritter die große *ungewizzenheit* seines Daseins [52] überwinden kann. Und wenn dem Parzival Wolframs von Eschenbach drei Blutstropfen im Schnee den Verstand benehmen und er sich mystisch in die Gegenwart seiner Geliebten versetzt sieht, so ist diese meditative Vereinigung mit ihr ein Vorgang gesteigerter «innerer Erfahrung» [53], deren Qualität in der *triuwe* zum Eigenen auf der Hand liegt.

Augustins «De trinitate» zurückgreifend die Selbsterkenntnismotivik im Minnesang erhellt.

[47] Neben dem in Anm. 3 genannten Hugo von Trimberg ist vor allem auf Freidank zu verweisen, bei dem die Aufforderung zur Selbsterkenntnis zentrale Bedeutung hat. Lakonisch faßt er sie in die augustinisch klingende Formel zusammen:

Got hêrre, gip mir, daz ich dich
müeze erkennen unde mich.
(Bescheidenheit, ed. Bezzenberger, Aalen 1962, 180, 8 f.).

[48] Gregorius 1403.

[49] a. a. O. 1805.

[50] Iwein 3221. Vgl. auch 3563, 3577 die Problematik der Selbstidentität.

[51] Die Selbstliebe ist nach Bernhard eine Naturnotwendigkeit: Nec praecepto indicitur, sed naturae inseritur (De diligendo Deo VIII, 23; Opera III, Rom 1963, 138, 15 f.). Vgl. die Hinweise auf den augustinischen Hintergrund dieses amor carnalis bei Gilson, La théologie mystique de Saint Bernard, Paris 1947, 47, Anm.; und: 52, 109, 139, 156. Darin wie auch insgesamt hält sich Bernhard nicht an abstrakte Philosopheme: seine Erfahrung des eigenen Selbst «ne dérive pas d'une philosophie abstraite, mais d'une expérience concrète et quotidienne ...» (J. Leclercq, St. Bernard et l'expérience chrétienne, Vie Spirituelle 49 [1967] 184). Vgl. auch Thomas, S. th. II-III, q. 25, a. 4.

[52] Iwein 859; vgl. auch Erec 8521 ff. Dazu M. Wehrli, Roman und Legende im deutschen Hochmittelalter, in: Worte und Werte (FS B. Markwardt), Berlin 1961, 435.

[53] M. Wehrli, Iweins Erwachen, noch unveröffentlichtes Vortragsmanuskript, 4. Hier viele Hinweise auf die Selbsterkenntnis im höfischen Roman. Vgl. dens., Wolframs Humor, in: Wolfram von Eschenbach, hrsg. von H. Rupp, Darm-

## II.

Die Stimme Meister Eckharts nun in diesem Konzert vielfach sich begegnender und auseinander strebender Soli ist Zeuge für diese weite Thematik der Selbsterkenntnis, also ein Beleg unter anderen, anderseits aber auch das wohl radikalste Zeugnis christlicher Introversionsmystik, in der das Ich gleichzeitig höchste Dignität und schärfste Ablehnung erfährt. Auch wer Denifles Mahnung [54], Meister Eckhart sei nichts weiter als ein schlechter Scholastiker, gebührend ernst nimmt, wird nicht umhin können, diese wohl äußerste Ausformung christlicher Introversion vor neuplatonischem Hintergrund wenigstens nach Denk- und Erkenntnisstil zu würdigen. Trotz vieler gewichtiger anderer Belege für eine deutsche Scholastik und Mystik etwa vonseiten der Franziskaner [55] bleibt vermutlich des Dominikaners Eckhart Versuch einer eigenständigen deutschsprachigen Spekulation doch der beachtlichste und selbständigste [56].

stadt 1966, 104–124; X. v. Ertzdorff, Die Dame im Herzen und Das Herz bei der Dame, ZfdPh 84 (1965) 37.

[54] Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre, Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 2 (1886) 519: «Diejenigen, welche E. zu einem der originellsten, klarsten und genialsten Denker des Mittelalters gemacht haben, mögen mir einen Scholastiker nennen, bei dem eine so gräuliche Begriffsverwirrung herrscht, wie in E.s Schriften».

[55] K. Ruh, Bonaventura deutsch, Bern 1956; ders., Zur Grundlegung einer Geschichte der franziskanischen Mystik, in: Altdeutsche und altniederländische Mystik, hrsg. von K. Ruh, Darmstadt 1964, 240–274 (mit reicher Literatur); ders., Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter, Band I: Texte, München 1965. – Zur deutschen Scholastik vgl.: W. Stammler, Deutsche Scholastik und Mystik, in: Kleine Schriften zur Literaturgeschichte des Mittelalters, Berlin 1953, 125–196; ders., Mittelalterliche Prosa in deutscher Sprache, in: Deutsche Philologie im Aufriß, ²II, Berlin 1960, 749 ff.; B. Q. Morgan and Fr. W. Strothmann, Middle High German Translation of the Summa Theologica by Thomas Aquinas, Stanford/London 1950. Vgl. auch die Bände 7, 8, 10, 14 der «Münchener Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters».

[56] Mit dieser Feststellung sei allerdings lediglich meine Wahl Eckharts als Exempel für den zu behandelnden Problemkreis legitimiert, keineswegs mag darin jenes alte Vorurteil der Eckhartforschung perenniert werden, wonach Eckhart gewissermaßen der geniale Schöpfer der deutschen Philosophensprache gewesen wäre. Wenn Eckhart im Gesamtzusammenhang der deutschen Mystik und Scholastik sicher einen unüberschreitbaren Höhepunkt darstellt, so ist doch nicht zu übersehen, wie sehr das Deutsch Eckharts und der andern Mystiker vom überlieferten Latein abhängig ist. W. Stammler (ZfdPh 72 [1953] 19) und neuerdings Kurt Ruh haben nachhaltig darauf hingewiesen, «wohin eine sozusagen national befangene sprach- und geistesgeschichtliche Betrachtungsweise führen kann. Aber nur schon andächtig-ergriffene Bewunderung angesichts mystischer *-heit* und *-unge-* Bildungen ist nicht mehr gestattet, wenn man feststellt, daß die weitaus größte

Wer sich mit Eckharts Lehre von der menschlichen Selbsterkenntnis befaßt, wird gleich zur Kenntnis nehmen müssen, daß das, was wir als zweiten Typ christlicher Selbsterkenntnis umschrieben haben, die «Hölle der Selbsterkenntnis» als Schau ins eigene sündige Selbst, bei Eckhart fehlt. Das liegt sicher daran, daß bei Eckhart, obwohl er einen umfangreichen Kommentar über die Genesis schreibt, die christliche Erbsündelehre eine rein periphere, über Zitationen der Meister nicht hinausgehende Rolle spielt [57]. Wo aber die Ursünde der Stammeltern, für die das ganze Menschengeschlecht solidarisch haftbar wurde, im Ansatz schon unbeachtet bleibt, da kann auch die Selbstbezichtigung als Einblick in die Verfallenheit an aktuelle Sünde nur eine geringe Rolle spielen. Nach Eckhart liegt Sünde immer dann vor, «sooft die Ordnung der Dinge aufgehoben wird und das Obere dem Niederen unterworfen wird, die Vernunft der Sinnlichkeit» [58]. Abstrakter noch und mit Rekurs aufs neuplatonische Schema: «Sünde (ist) immer ein Zurückschreiten von der

Zahl dieser Begriffe in durchaus mechanischem Verfahren dem Lateinischen nachgebildet sind» (Bonaventura deutsch, a. a. O. 87).

[57] B. Weiss, Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart, Mainz 1965, 37 ff., wo auch darauf hingewiesen wird, daß Eckhart selbst in seinem Trostbuch für das Leid, außer in einem Nebensatz, «nie den Sündenfall als Ursprung des Leides» (39) tangiert. Auf den ersten Blick ist auch befremdlich, daß Eckhart – als Prediger in Frauenklöstern! – die Beichte nur wenig beachtet (160 ff.). Zu Eckharts Lehre von der Sünde vgl. O. Karrer, Meister Eckehart, Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit, München 1926, 94–113. Die Tatsache, daß Eckhart weit mehr an einer Selbsterkenntnis interessiert ist, in welcher der Schritt vom Bild zum Urbild im Sinn einer spekulativen Gotteserkenntnis im Selbst vollzogen wird, bedeutet nur, daß die *Verkettung* von Sündhaftigkeit und Erkenntnis seiner selbst bei ihm nicht thematisiert wird, heißt aber nicht, daß in Eckharts Mystik der ethische Aspekt überhaupt fehle. Im Gegenteil. Unabdingbare Voraussetzung jeder möglichen Vereinigung mit Gott ist die *abegescheidenheit*, die identisch ist mit radikalster Selbstentwertung. Weil die ethische Forderung bei Eckhart eine totale ist, braucht der Aspekt der auf das sündige Selbst gerichteten Gewissenerforschung nicht mehr eigens artikuliert zu werden. Der neuplatonisch-spekulative Charakter seiner Mystik muß vor dem Hintergrund dieser hohen ethischen Ansprüche an den Christen gewürdigt werden. Vgl. H. Piesch, Meister Eckharts Ethik, Luzern 1935, vor allem 33 ff.; M. Bindschedler, Meister Eckharts Lehre von der Gerechtigkeit, Studia Philosophica 13 (1953) 58–71; zu Sünde *und* Rechtfertigung bei Eckhart vgl. J. Kopper, Die Metaphysik Meister Eckharts, Saarbrücken 1955, 93 ff.

[58] Peccatum autem, ut nunc, est, quotiens ordo rerum tollitur et superius subicitur inferiori (LW 4, 158, n. 166). Eckharts Werke werden im Folgenden nach der im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Kohlhammer Verlag Stuttgart erscheinenden Gesamtausgabe zitiert. Angegeben wird bei den Lateinischen Werken Band, Seitenzahl und Nummer, bei den Deutschen Traktat (abgekürzt), Seitenzahl und Zeile. Alle im Text gelieferten Übersetzungen lateinischer und (in einzelnen Fällen) mittelhochdeutscher Texte stammen durchwegs von den Herausgebern der Gesamtausgabe.

Einheit zur Vielheit» [59]. Diese begriffliche und wenig personal gefaßte Definition der Sünde wird von Eckhart an anderer Stelle auf die individuelle Verantwortung des Sünders hin überschritten. Er versichert, daß der natürliche Mensch *niht von im selben enhât dan bôsheit und gebresten* [60]; und in einem lateinischen Sermo: «alles, was dein ist, (ist) Sünde» [61]. Schärfere Aussagen, in denen die je meinige Sünde zum Objekt eines expliziten Erkenntnisprozesses gemacht würde, habe ich bei Eckhart vergeblich gesucht.

Um so reiner und deutlicher profiliert sich Eckharts Auffassung von der Selbsterkenntnis im Sinne einer christlichen Introversionsmystik, die – nach Wyser – «seit Augustinus auch in der lateinischen Welt restlos dominiert und die ... der deutschen Mystik ... überhaupt zugrunde liegt. Da verbinden sich nämlich die Gottebenbildlichkeit und der Gedanke des «Reiches Gottes in euch» (Lc 17,21) der biblischen Offenbarung mit dem Schönsten und Tiefsten der platonischen Tradition, der Lehre von der Gottähnlichkeit unseres Geistes» [62]. Die genannten Momente solcher Mystik – die introversio ins eigene Selbst, das Aufscheinen des göttlichen Bildes im Seelengrund und die Überformung des Menschen durch die göttliche Gnade als Vorgang der Vergottung – sind bei Meister Eckhart verhängt mit der stufenhaft wechselnden Intensität der Selbsterkenntnis, deren Grade im Zusammenhang mit Eckharts allgemeiner Erkenntnislehre gesehen werden müssen.

Zweifellos ist die Rolle des Intellekts in Eckharts Denken von entscheidender Bedeutung [63]. Über den spekulativ-intellektuellen Charakter seiner Mystik ist sich die Eckhartforschung, in der es an divergierenden Meinungen wahrlich nicht fehlt [64], wohl endgültig einig. Diese Fest-

[59] Peccatum est semper recessus ab uno in multa (a. a. O.; ebd. Anm. 3 weitere einschlägige Stellen).

[60] BgT, DW 5, 36, 14.

[61] *Tua* (vgl. Mt 9,1), quia nihil est tuum nisi malum, nisi peccatum (LW 4, 355, n. 421).

[62] P. Wyser, Der Seelengrund in Taulers Predigten, in: Lebendiges Mittelalter, Festgabe für W. Stammler, Freiburg i. Ue. 1958, 235. L. Reypens in seinem Artikel «Ame» im DSp (1, 449): «Nous avons eu l'occasion de voir que l'introversion néoplatonicienne et augustinienne est de tradition tout le long du moyen âge. Mais la mystique du Nord seule en a fait un centre de perspective».

[63] Vgl. L. Seppänen, Studien zur Terminologie des *Paradisus Anime Intelligentis*, Beiträge zur Erforschung der Sprache der mittelhochdeutschen Mystik und Scholastik, Helsinki 1964, 96 ff.

[64] X. de Hornstein, Les grands mystiques allemands du XIVe siècle: Eckart, Tauler, Suso, Diss., Freiburg i. Ue 1922; G. Fischer, Geschichte der Entdeckung

stellung, so selbstverständlich sie scheinen mag, hat ihr Gewicht, vorab wenn man des Meisters verwirrende Dialektik etwa in Aussagen über Gott und Mensch nicht als Moment dieser Intellektualität zu begreifen gewillt ist. Ein Beispiel: Auf die wichtige Frage, ob Gott als Sein oder Erkennen oder allenfalls als deren Identität anzusprechen sei [65], hat Eckhart verschiedene, auf den ersten Blick sich ausschließende Antworten gegeben. Deus est esse [66], aber auch: deus est intellectus [67]; schließlich identifiziert er gar unter Berufung auf Thomas von Aquin Sein und Erkennen [68]. Sich aus der Zwangslage einer Alternative ins Alibi einer widersprüchlichen Bejahung aller Möglichkeiten flüchten, scheint von bodenloser Dialektik [69]. Aber zunächst gilt einmal grundsätzlich: bei wechselnder Perspektive [70] sind die verschiedensten Prädikationen Gottes

der deutschen Mystiker Eckhart, Tauler und Seuse im 19. Jahrhundert, Diss., Freiburg i. Ue. 1931; I. DEGENHARDT, Studien zum Wandel des Eckhartbildes, Leiden 1967 (= Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 3) (unverständlicherweise ist in diesem Forschungsbericht das wichtige Werk Losskys nicht einmal erwähnt!).

[65] J. A. BIZET, Mystiques allemands du XIV^e siècle: Eckhart – Suso – Tauler, Paris 1957, 44 ff.

[66] LW 4, 206, n. 220. Vgl. über die «Gleichsetzung des Seins mit Gott in ihren Folgen»: H. WACKERZAPP, Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues, Münster 1962 (= BGPhThMA Bd. 39, Heft 3), 42 ff. Weitere Belege: LW 1, 297, n. 143; LW 4, 206, Anm. 8.

[67] LW 5, 40, n. 4.

[68] *Die meister sprechent: wesen und bekantnisse sî al ein, wan swaz niht enist, daz bekennet man ouch niht; swaz allermeist wesen hât, daz bekennet man ouch allermeist* (DW 1, 55, 6 ff.); Quint zitiert in Anm. 5 dazu THOMAS VON AQUIN, S. th. I q. 16 a. 3. In derselben Predigt aber: *Bekantnisse gât vor. Si ist ein vürstinne* ... (DW 1, 52, 12). Vgl. die Zitationen bei QUINT, Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, München 1955, 23 f. (Einleitung).

[69] Über Eckharts Dialektik vgl. K. OLTMANNS, Meister Eckhart, Frankfurt a. M. ²1957, 61 ff.; A. DEMPF, Meister Eckhart, Freiburg 1960; M. DE GANDILLAC, La «dialectique» de Maître Eckhart, in: La mystique rhénane, Paris 1963, 59–94.

[70] Ebeling führt die beiden widersprüchlichen Aussagen Eckharts über Gott darauf zurück, daß er zwei verschiedene Lehren von der Kausalität auf Gott anwende: im Sinn der thomistischen Seinslehre ist Gott das Sein, im Geist des plotinischen Neuplatonismus ist Gott reine Intellektualität: «Die Lehre von der Intellektualität und Seinslosigkeit Gottes steht innerhalb der übrigen Lehre Eckharts scharf abgegrenzt da, weil sie auf einer fundamental anderen Kausallehre aufgebaut ist» (H. EBELING, Meister Eckharts Mystik, Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts, Neudruck, Aalen 1966, 97). Vgl. auch K. HEUSSI, Meister Eckhart, Berlin 1953 (= Studien der Luther Akademie NF Heft 1), 20. Eine Deutung von Eckharts intellektualistischer Position im Sinn des deutschen Idealismus (nach Bach, Lasson, Peters' und von Bracken) verunmöglicht Vladimir Lossky (Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, Paris 1960, 215 f.) durch den Hinweis auf den Perspektivenwechsel in Eckharts Denken. Die Charakterisierung des eckhartschen Denkens durch einen wie immer von Hegel übernom-

möglich. Wenn Eckhart das Sein Gottes betont, stellt er dessen engen, analogischen Zusammenhang mit allem Seienden heraus, das, aufgrund seiner Partizipation am Sein, Gott ähnlich ist und deshalb auf ihn zustrebt. Die göttliche Exklusivität allem Geschaffenen gegenüber erweist sich hingegen im göttlichen Intellectus ut sic, im reinen göttlichen Erkennen, das ungeschaffen ist [71]. Und im Aspekt der göttlichen Einheit meldet sich die dritte Möglichkeit einer Konvertibilität zwischen Sein und Erkennen in Gott [72]. Tatsächlich gelten die drei Prädikationen Gottes für Eckhart nun aber nicht ex aequo. Den Vorrang hat eindeutig Gottes exklusive Intellektualität. «Gott erkennt» nicht, «weil er ist; sondern weil er erkennt, deshalb ist er, in der Weise, daß Gott Intellekt und Erkennen ist, und das Erkennen selbst die Grundlage seines Seins ist» [73].

Ohne weiteres wird nun verständlich, daß auch im Menschen der Intellekt das Entscheidende ist: Homo id quod est, per intellectum est [74]. Und in der deutschen Predigt «Homo quidam nobilis» will Eckhart

menen Begriff von Dialektik vermeidet H. Hof (Scintilla Animae, Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie, Lund/Bonn 1952, 155), indem er von der eckhartschen Analektik spricht, einer Denkform, in der «ein sich-Übergehen, ein aná» wirksam ist, das sich als ein Denken «von oben her» erweist (a. a. O. 158). Immer geht es dieser Analektik um die Bestimmung Gottes als des ganz Anderen. Wird Gott als das Intelligere bezeichnet, dann heißt das, er ist kein Seiendes; wird er als Sein tituliert, dann fällt ihm gegenüber das geschaffene Seiende als Nichts ab. Aber im Sinn einer analogia attributionis gilt auch: «Gott allein ist intelligere, ist allein das Sein, aber dies hindert nicht daran, daß beide Bestimmungen vom Geschaffenen ausgesagt werden können, dann aber immer wie die Bestimmung 'gesund' von der Speise oder vom Harn ausgesagt wird» (a. a. O. 156). Wie ich im Folgenden im Anschluß an Seppänen ausführe, erlaubt die doppelte Bestimmung Gottes als Sein und als Intelligere doch im großen Ganzen die Implikation, daß einmal die Analogie zwischen ungeschaffenem und geschaffenem Sein und das andere Mal deren Unverträglichkeit gemeint ist.

[71] Seppänen, a. a. O. 26.

[72] Vor allem im Zusammenhang von Eckharts Trinitätsspekulation wird die traditionelle Lehre von den drei Personen in Gott teilweise überschritten auf die Konzeption *einer exklusiven göttlichen Einheit* hin. Im übrigen jedoch ist Eckharts Trinitätslehre durchaus konventionell; vgl. Denifle, Archiv 2 (1886) 684 f.; W. Bange, Meister Eckeharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein, Limburg 1937, 105; K. Ruh, Die trinitarische Spekulation in deutscher Mystik und Scholastik, ZfdPh 72 (1953) 24. Eckharts Einheitsspekulation – als Grenzposition der traditionellen Trinitätslehre – belegt Shizuteru Ueda: Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit, Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus, Gütersloh 1965, 32–35.

[73] ... ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia (Deus) sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse (LW 5, 40, n. 4).

[74] LW 1, 579, n. 113; a. a. O. Anm. 2 weitere Belege.

dartun, *was ein mentsch si* [75]. Die Antwort: *Ein vernunftiger mentsch ist, der sich selber vernunfteklichen verstat vnd in im selber abgeschaiden ist von allen materien und formen* [76]. Damit ist die Geistigkeit des Menschen als Vermögen des reflexiven Zusichselberkommens und der Abkehr von allem Geschaffenen umschrieben. Der Mensch ist geistig konstituiert gerade darin, daß er sich intellektiv selber begreift.

Erkenntnis seiner selbst, das ist nun nach Eckhart kein planer Vorgang, sondern ein komplexes Geschehen im menschlichen Innern mit verschiedenen Aspekten, die näher zu betrachten sind.

Wenn Eckhart seine Zuhörer zur Introspektion auffordert, dann steht er zunächst ganz in der Nachfolge Augustins und der augustinisch geprägten, lateinischen Mystik. Ein reines Herz (Matth 5,8) bekommt nur, wer sich im Innern zu reinigen gewillt ist (Matth 23,26). Deshalb wird Augustins berühmtes Wort zitiert: «Noli foras ire – gehe nicht nach außen, kehre in dich selbst zurück, im innern Menschen wohnt die Wahrheit» [77]. Das aszetische Programm Eckharts beginnt mit der Aufforderung zur getreulichen Selbstbeobachtung. Wer alle Dinge göttlich erfassen will, der braucht *ein wol warnemen des menschen inwendicheit und ein wakker wâr vernünftigez würklîchez wizzen, war ûf daz gemüete stât in den dingen und bî den liuten* (= ... ein waches, wahres, besonnenes, wirkliches Wissen darum, worauf das Gemüt eingestellt ist, mitten in den Dingen ...) [78]. Bei all seinen Werken soll der Mensch seine Vernunft bewußt gebrauchen und in allen Dingen *ein vernünftigez mitewizzen haben sîn selbes und sîner inwendicheit* [79]. *Nim wol dîn selbes war* [80]. Dieser Ratschlag wird dem gegeben, der Christus, der vierzig Tage gefastet hat, darin nachfolgen will. Gerade das, wozu man am meisten Hang hat, soll man lassen: *He solde prufin, der mensche, da he allir krenkis ane were und allir gebrechlichis, da solde he sinen fliez zu kerin wi he daz ubirwonde* [81]. Selbsterkenntnis in diesem aszetischen Sinn impliziert die Kenntnis der eigenen Schwächen

[75] DW 1, 250, 4.

[76] a. a. O. 6 f.

[77] AUGUSTIN, De vera religione, c. 39, n. 72; zitiert LW 4, 191, n. 206: in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas.

[78] RU, DW 5, 207, 3–5.

[79] RU, DW 5, 210, 2 f.

[80] RU, DW 5, 254, 6.

[81] Paradisus anime intelligentis, hrsg. von PH. STRAUCH, Berlin 1919 (= DTM 30), 111, 19 ff. (hinfort Par. an.); vgl. auch F. PFEIFFER, Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, Band 2: Meister Eckhart, Aalen 1962 (Neudr.), 171, 23 ff. (hinfort Pf.): *Alsô würde der mensche wêrlîch rîche an tugenden, daz er pruofte, wâ er aller krankest ane wêre, daz er dâ zuo büezete unde daz er sînen flîz dâ zuo kêrte, daz er daz überwünde.*

und die Verleugnung des Ichs: *Nim dîn selbes war, und swâ dû dich vindest, dâ lâz dich!* [82] Tauler, der in der Nachfolge Eckharts das vom Egoismus überwachsene Ich plastischer auszudrücken versteht, vergleicht den Menschen mit einer Zwiebel, deren Kern von vielen Häuten umschlossen ist: *Kinder, des inwendigen warnemens der mensche sin selbs des ist große not, wan der mensche hat manige hut in im die im den grunt bedeckent und uber wachsen hant, das er im selber die worheit bedecket und unbekant blibet und er es selber nut enweis, und weis so manig ander ding und sich selber nut. Noch drissig oder vierzig hute und vel die sint recht als ochsen stirnen, als dicke und als hert. Die sint recht als das loche, das alles vol surer hute ist, ie eine nach der anderen bis uf den grunt. ... Weles sint dise vel? Das sint alle die ding do du dich und das dine inne hast und minnest und meinest und sůchest und gebruchest, der Gott eine wore sache noch ende nut enist* (= dessen wahre Ursache und Ziel nicht Gott ist) [83]. Seine Sitten bessern bedeutet also die sauren Häute der Selbstverstrickung abstreifen. Mit andern Worten: die Leute *solten gedenken, waz sie waeren*, und nicht *waz sie taeten* [84]. In solchen Worten präsentiert sich das delphische Gnothi seauton in christlich-aszetischem Gewand.

In der eckhartschen Gnoseologie wachsen aber der Selbsterkenntnis weit wichtigere Funktionen zu. Erkenntnis als ein reflexivum, als eine geistige Zurückwendung in sich selbst, ist grundsätzlich frei von materiellen Implikationen. Umgekehrt gilt also: «ein Ding besitzt um so weniger die Fähigkeit, sich auf sich selbst zurückzuwenden, je materieller es ist» [85]. Die durchschnittliche operatio intellectualis des Menschen, seine normale

[82] RU, DW 5, 196, 3 f. An solchen und ähnlich lautenden Stellen erweist sich die unnachsichtliche Härte der ethischen Entscheidung, die Eckhart dem Christen abfordert. Vgl. Anm. 57.

[83] Die Predigten Taulers, hrsg. von F. Vetter, Berlin 1910 (= DTM 11), 275, 9 ff. *lǒche* wird von G. Hofmann (Johannes Tauler, Predigten, Freiburg 1961, 618) im Sinn von «Lauge» = «Gerbergrube» übersetzt. – Denifle bringt in seiner Mystiker-Anthologie weitere einschlägige Stellen («Von der demüthigen Erkenntniß seiner selbst und dem Selbstgerichte», in: Das geistliche Leben, Eine Blumenlese aus den Mystikern des XIV. Jahrhunderts, Graz 1873, 83–90 neueste Ausg.: hrsg. von A. Auer, Salzburg 1936, 110 ff.). – Dieser taulersche Text – Vetter Nr. 58 – darf, obwohl von den meisten Forschern für unecht erklärt, aufgrund Christine Pleusners Nachweis (Die Benennung und der Begriff des Leides bei J. Tauler, Berlin 1967, 16 ff.) als echt akzeptiert werden.

[84] RU, DW 5, 6 f.

[85] ... quia tanto aliquid est minus reflexivum quanto materialius (LW 5, 61, n.13). Ähnlich Thomas von Aquin: S. th. I, q. 14, a. 1; I, q. 84, a. 2; De veritate q. 2, a. 2. Über die Immaterialität des reflexen Prinzips vgl. K. Rahner, Geist in Welt, München ²1957, 234, Anm. 2.

Erkenntnisfähigkeit, die sich in geistigen Erkenntnisbildern vollzieht, ist nach Eckhart allerdings nicht zuständig für die letztmögliche menschliche Selbsterkenntnis: *Swenne ... ein mensche ... ein bilde enpfêhet daz muoz von nôt komen von ûzen în durch die sinne. Dar umbe ist der sêle enkein dinc als unbekant als si ir selber* [86]. Die Seele kann von sich selber kein Bild abziehen. Sie erkennt daher wohl die Dinge, sich selber aber nicht. *Dekeines dinges weiz si als wênic alsô sich selber, durch des mittels willen* (= eben wegen des nötigen Vermittelnden) [87]. Heißt das, daß es der Seele verwehrt ist, sich geistig zu erkennen? Wenn Eckhart anderseits 1 Kor 2,11 zitiert, wonach *nieman enmac bekennen und wizzen, waz sî in dem menschen, dan der geist, der in dem menschen ist* [88], dann ist eine mögliche Realisation der Selbsterkenntnis doch wohl anzunehmen. Auch hier liegt die Lösung des Problems im Wechsel der Perspektive.

Das Erkenntnisvermögen ist nach Eckhart im Anschluß an Augustinus und die Scholastik etwas Komplexes, das sich je nach Einschluß materieller oder geistiger Gegebenheiten hierarchisch stuft. So unterscheidet Eckhart drei Erkenntnistätigkeiten [89]. Nach seiner lateinischen Terminologie nennt er sie von unten nach oben operatio animalis, operatio

[86] Pf. 5, 18–20. Mit solchen Aussagen setzt sich Eckhart deutlich in Gegensatz zu Thomas von Aquin, der schreibt: ... sic seipsum intelligat intellectus noster, *secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis* (S. th. I, q. 87, a. 1; Hervorhebung von mir). Während bei Eckhart die geistigen Erkenntnis*bilder* – als species a sensibilibus abstractae für Eckhart noch zu stark vom Sinnlichen geprägt! – eine Selbsterkenntnis der Seele verunmöglichen, sind sie bei Thomas die Bedingung der Möglichkeit von Selbsterkenntnis. Was Eckhart intendiert – eine Selbsterkenntnis der Seele per suam essentiam – ist dem Thomas der Summe apriori eine Unmöglichkeit, da sich die Seele nur durch das aktuelle Erkennen der Weltdinge verstehbar wird. Eckhart ist aber doch soweit Thomist, daß er vorerst auch das, was ihm am besten ins Konzept passen würde, eine unmittelbare Selbsterkenntnis der Seele durch ihre Wesenheit, ausschließt und folgerichtig die Möglichkeit einer Selbsterkenntnis der Menschenseele schlechterdings verneint. Vgl. J. Bernhart, Die philosophische Mystik des MA's, München 1922, 262, Anm. 172, wo unter Hinweis auf Philon, Gregor von Nyssa, Basilius den Gr. und Johannes von Salisbury der altüberlieferte Gedanke exemplifiziert wird, wonach die Seele sich selber nicht sehen kann. – A. Auer (Eckehart-Probleme, in: Salzburger Jb. f. Phil. und Psych. 2 [1958] 81) interpretiert die Stelle so: Die Seele weiß von keinem Ding so wenig wie von sich selber in dem Sinne, daß sie zwar weiß, *daß* das unverhüllte Wesen Gottes sich der Seele gibt; sie weiß aber nicht das *Wie;* darin umfängt sie Finsternis.

[87] Pf. 5, 24 f.

[88] BgT, DW 5, 43, 2 f.

[89] Eckhart verwendet folgende Ternare zur Bezeichnung der drei Tätigkeiten der Seele:

sinnelich – vernünftic – edele kraft der sele.

sinneliches bekennen – verstendecliches bekennen – fünkelin der redelicheit.

intellectualis, und operatio divina [90]. Im Deutschen heißt es: *Sente Augustinus sprichit von drigerleige bekenntnisse. daz eine ist liplich, daz nimit bilde, als daz auge, daz sihit und nimit bilde. daz andere ist geistliche und nimit doch bilde von von liplichin bildin. daz dritte bekenntnisse ist alse ez innewendic ist in deme geiste, daz kennit sundir bilde und glichnisse, und daz bekenntnisse glichit sich den englin ... ein meister sprichit: «di sele inbekennit sich nicht sunder glichnisse, aber der engil bekennit sich sunder glichnisse und Got». he wil sprechin: «Got gibit sich in der hohe in die sele sunder bilde und glichnisse»* [91]. Das heißt also: Die Erkenntnistätigkeiten stufen sich von der sinnlichen über die intellektuelle, die dem vernünftigen Wesen eo ipso zukommt, bis zur göttlichen, die der Seele von Gott gnadenhaft geschenkt wird. Scholastisch müßte man diese drei Erkenntnistätigkeiten als sensus, intellectus und intellectus intuitivus bezeichnen [92].

liplich – geistlich – innewendic in deme geiste.

bekentnisse der creature – geistlich bekentnisse – luter geistlich bekentnisse. (Nach BENNO SCHMOLDT, Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts, Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen, Heidelberg 1954, 16). Vgl. dazu SEPPÄNEN, a. a. O. 97 f.; H. HOF, Scintilla animae, Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie, Lund-Bonn 1952, 194 ff.

[90] «Die Einteilung entspricht der von Augustin und den Victorinern überkommenen: oculus carnalis – oculus rationis – oculus meditationis (Hugo von St. Viktor, De sacram. 1, 1). Die dritte Erkenntnisweise deckt sich allem Anschein nach mit der augustinischen Anschauung von dem 'Erkennen der Dinge in Gott' nach ihrem 'ewigen Wesen', cognitio secundum rationes aeternas, wovon Thomas (I 84, 5) in einschränkender, bzw. umdeutender Auslegung die nüchterne doctrina sana vorträgt, während Eckehart, seiner mystischen Ader gemäß, noch etwas mehr vom Sinn der älteren Überlieferung beibehalten hat» (KARRER, Meister Eckehart, Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit, München 1926, 244, Anm. 391; vgl. auch 225, Anm. 191). Vgl. dazu R. BARON, Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor, Paris 1957, 13, 194 f.; G. DUMEIGE, Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour, Paris 1952, 57, Anm. 1; R. ROQUES, Structures théologiques, De la gnose à Richard de Saint-Victor, Paris 1962, 343, 353. Noch sachgemäßer entspricht der eckhartschen Triade die dreifache Stufung der Erkenntnis nach Hugo und Richard von Sankt-Viktor: sie unterscheiden cogitatio, meditatio und contemplatio derart untereinander, daß sich das erstgenannte Erkenntnisvermögen auf die sensibilia, das zweite auf die intelligibilia und das dritte auf die intellectibilia (die geistige Welt, Gott) richtet. Daher gilt: In cogitatione evagatio, in meditatione investigatio, in contemplatione admiratio. Ex imaginatione cogitatio, ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio (PL 196, 67 A). Die Belege s. bei R. JAVELET, Psychologie des auteurs spirituels du XII^e siècle, Straßburg 1959, 118 ff. – EBELING (a. a. O. 305 f.) verweist auf die dreifache Erkenntnis der Dinge nach deren dreifacher Existenzweise bei Bonaventura: in materia, in intelligentia, in arte divina (Itinerarium mentis in Deum c. 1, n. 2).

[91] Par. an. 114, 7 ff.; vgl. auch DW 1, 182, 7 ff.; LW 3, 220, n. 265; LW 1, 609, n. 141.

[92] Nach SEPPÄNEN, a. a. O. 98.

Begabt mit dem dreifachen Erkenntnisvermögen nimmt der Mensch zwischen *redlicher* und *vnredlicher*, vernunftbegabter und vernunftloser Kreatur eine einzigartige Zwischenstellung ein. Er nimmt teil am vernunftlosen Sein und Leben aller vernunftlosen Geschöpfe, aber auch am Sein und Leben vernunftbegabter Engel [93]. Sehr deutlich wird diese Zwischenstellung durch den paulinisch inspirierten (2 Kor 4,16) und im ganzen Mittelalter immer wieder verwendeten Topos vom innern und äußern Menschen ausgesprochen. Der äußere Mensch ist in biblischer Terminologie der alte, todverfallene, irdische, der *vîentliche* und *dienstlîche* (knechtische) Mensch, der dem Fleische dient; der innere Mensch ist der neue, himmlische, junge Mensch, nach Eckhart *ein edel mensch* [94]. Das Verhältnis beider veranschaulicht Eckhart durch die im Angel hängende Türe: das bewegliche, auf und zu schwingende Türbrett ist der äußere Mensch, die unbewegliche Angel der innere [95]. Soweit Sinneserkenntnis und Intellektualerkenntnis mit «Bildern» funktionieren, gehören sie zum äußeren Menschen, der innere Mensch ist in Verbindung mit der operatio divina zu sehen. Operatio intellectualis und operatio divina werden noch deutlicher auseinandergehalten durch das Bild von den zwei Antlitzen oder Augen der Seele, das eine lange Tradition hat [96]. Das innere Auge

[93] DW 1, 249, 4 ff. Über diese Sonderstellung des Menschen – von Johannes Scotus bis Erasmus wird der Mensch immer wieder als tertius mundus bezeichnet! – vgl. A. Haas, Der Mensch als *dritte werilt* im Annolied, ZfdA 95 (1966) 271–281.

[94] *Der ander mensche, der in uns ist, daz ist der inner mensche, den heizet diu geschrift einen niuwen menschen, einen himelschen menschen, einen jungen menschen, einen vriunt und einen edeln menschen. Und daz ist, daz unser herre sprichet, daz «ein edel mensche vuor ûz in ein verrez lant und enpfienc im ein rîche und kam wider»* (Lk 19, 12) (VeM, DW 5, 109, 18 ff.). – Z. Alszeghy (Nova Creatura, La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo, Rom 1956, 186 ff.) geht leider nur auf die paulinische Unterscheidung von homo animalis und homo spiritualis ein.

[95] *ein tür gât in einem angel ûf und zuo. Nû glîche ich daz ûzer bret an der tür dem ûzern menschen, sô glîche ich den angel dem innern menschen. Sô nû diu tür ûf und zuo gât, sô wandelt sich daz ûzer bret hin und her, und blîbet doch der angel an einer stat unbewegelich und enwirt dar umbe niemer verwandelt* (VA, DW 5, 422, 7 ff.).

[96] Die Metapher von den zwei Augen und als deren Erweiterung die Metapher von den zwei Antlitzen der Seele gehört in den weiten Bereich der Körperteilmetaphorik. Zum «Auge des Herzens» vgl. E. Wechssler, Das Kulturproblem des Minnesangs, Bd. I: Minnesang und Christentum, Halle a. S. 1909, 376 ff. Zu den zwei Augen oder Antlitzen der Seele vgl. G. Lüers, Die Sprache der deutschen Mystik des MA's im Werke der Mechthild von Magdeburg, Darmstadt 1966, 102 f. (Hinweise auf A. Silesius, die Gnostiker, Viktoriner und die deutsche Mystik); H. G. Nauen, Die Bedeutung von Religion und Theologie im Tristan Gottfrieds von Straßburg, Diss. Marburg 1947, 84, Anm. 400 f. (Viktoriner); Bernhart, a.a.O. 263, Anm. 176 (Avicenna, Algazel, Gundissalinus); R. Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg 1956, 164 f. (Proklos, Nikolaus von Kues); ders., Johannes von Franckfurt als der mutmaßliche Verfasser von «Eyn deutsch Theo-

sieht ohne Bilder und Mittel auf Gott, das äußere ist zu den Kreaturen gewendet. Nach scholastischem Muster wird die operatio intellectualis als niedere Erkenntniskraft (ratio inferior), die operatio divina als höhere eingestuft (ratio superior) [97].

Kann sich der Mensch nach Eckhart auf der Stufe der vernünftigen oder *geistlichen bekantnisse,* der operatio intellectualis, nicht selber erkennen, weil die Erkenntnis hier mit Bildern vonstatten geht, so kann sich der Mensch auf der Stufe der höchsten Erkenntnisart, in *der edelen kraft der sêle,* im *fünkelin der redelicheit,* im *luter geistlich bekentnisse,* in der ratio superior, im intellectus separatus [98] – wie die Synonyme alle heißen – sehr wohl selber erkennen. Getrennt vom Leiblichen, Körperlichen und Materiellen kann der Geist sich selber schauen, wie Eckhart in einem Augustinzitat zu zeigen versucht: «Sich selber schaut er (der Geist) durch sich selbst, um sich zu erkennen, und er braucht durchaus nicht die Hilfe leiblicher Augen, um sich zu schauen; vielmehr zieht er sich von allen Sinnen des Leibes, die ihn nur hindern und ablenken, auf sich selbst zurück, damit er sich in sich schaue und so sich bei sich erkenne» [99]. Worin

logia», Scholastik 33 (1958) 395 (Augustinus, Eckhart usw.); L. Gnädinger, Die spekulative Mystik im «Cherubinischen Wandersmann» des J. Angelus Silesius, I, Studi Germanici 4 (1966) 52; J. Sudbrack, Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl, Bd. II, Münster W. 1966, 115; J. Rohmer, Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme, AHDLM 2 (1927) 73–77 (konnte nicht eingesehen werden). Eckhartstellen s. LW 2, 18, n. 13, Anm. 3; DW 1, 165, Anm. 3.

Pf. 250, 36 ff.: Gott sucht im Menschen das Gleichnis seiner eigenen Dreieinigkeit. *Dô vant er zwei antlit. Daz ein wirket niderwart, daz ander wirket ûfwart. Mit dem nidersten antlite verstêt si* (die Seele) *sich selber unde alliu ûzwendigiu dinc. Daz oberste antlit hât zwei werc; mit dem einen verstêt si got und sîne ûzflüzze; dâ von minnet sie in hiute unde verstêt sîn morn niht. Dar umbe minne ich got hiute unde morn niht. Dar umbe geliget daz bilde an den drîen kreften niht durch ir unstêtikeit. Ein ander kraft ist in dem obersten antlite, daz ist verborgen, in der verborgenheit lît daz bilde.* Das erste *werc* des obersten Antlitzes, das Ineinanderwirken von *verstên* und *minnen,* erscheint schon bei Wilhelm von Saint Thierry als ineinandergleitende Tätigkeit der beiden Augen des natürlichen Seelenlichts, mit denen man Gott schaut: Sunt autem duo oculi in hoc visu, ad lumen quod Deus est videndum naturali quadam intentione semper palpitantes, amor et ratio (De natura et dignitate amoris 25, ed. M.-M. Davy, Paris 1953, 100). Vgl. auch Guillaume de Saint Thierry, Exposé sur le cantique des cantiques, ed. Déchanet, SC 82, Paris 1962, n. 92, 212 f. Zum Satz «Amor ipse notitia est; amor ipse intellectus est», dessen Aussage hinter dem Zusammenwirken von ratio und amor steht, vgl. J.-M. Déchanet, Aux sources de la spiritualité de Guillaume de St. Thierry, Bruges 1940, 18 ff. – Die Metapher von den zwei Augen oder Antlitzen der Seele verdiente eine umfassende Studie!

[97] Schmoldt, a. a. O. 19. Vgl. LW 1, 605, n. 138; DW 1, 165, 4 ff.

[98] Schmoldt, a. a. O. 16.

[99] Se ipsum per se ipsum, ut norit se, videt se. Nec utique, ut videat se, cor-

gründet nun der Anreiz für den Menschen, sich – ohne Mittel und ohne sinnliches Bild – im Innern selbst zu betrachten?

In einer auf den ersten Anhieb rätselhaften Stelle sagt Eckhart in Abwandlung des Augustinuswortes «Deus interior intimo meo» [100]: *Die meister sprechent, daz menschlich natûre ... dem menschen vil inniger und naeher sî dan er im selber* [101]. Eine grundlegende scholastische Unterscheidung kann die Aussage, wonach die menschliche Natur dem Menschen innerlicher und näher sei als er sich selbst, erklären. Thomas v. Aquin unterscheidet in De ente et essentia [102] eine doppelte Bezeichnung für das Wesen des Menschen: «homo» und «humanitas». Der Begriff «homo» bezeichnet das Wesen des Menschen unter Einschluß von dessen stofflichen, individuierenden Bestimmungen als ein «totum», während «humanitas» das Wesen des Menschen «als einen Teil (faßt), weil dieses Wort in seiner Bedeutung nur jene Momente enthält, die dem Menschen zukommen, insoweit er überhaupt Mensch ist, und alle Bestimmung des Stoffes ausschließt». Kann also «homo» von Individuen wohl ausgesagt werden, so schließt der Begriff «humanitas» den stofflich bestimmten, individuellen Menschen aus. Eckhart identifiziert nun seinen Begriff der menschlichen «Natur» mit der thomasischen Bezeichnung des menschlichen Wesens als «humanitas»: das unstoffliche, geistige Wesen, seine Natur, in der alle stofflichen, individuellen Bestimmungen ausgeschaltet sind, ist dem Menschen näher und inniger verbunden als er sich selbst – in seiner stofflichen, individuellen Beschränkung – ist. Die philosophische Unterscheidung hat bei Eckhart Konsequenzen von heilsgeschichtlicher Bedeutung. In der Menschwerdung Gottes nahm Gott keinen individuellen Menschen an sich, sondern: *Dâ wart menschlich natûre got, wan*

poralium oculorum quaerit auxilium (En. in Ps. 41, n. 7; PL 36, 468 ff.; zitiert: LW 4, n. 325).

[100] Conf. III, 6, 11. Über Eckharts Zitationen aus den «Confessiones» Augustins s. P. Courcelle, Les confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire, Paris 1963, 316 ff.

[101] DW 1, 420, 1 f. Wichtig ist für den Sinn der Stelle Quints Anm. 1, a. a. O.

[102] Quint zitiert a. a. O. Anm. 1 «De ente et essentia», c. 3 (ed. L. Baur² S. 32): Sic igitur patet quod essentiam hominis hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode ut dictum est, quia hoc nomen homo significat eam ut totum, inquantum scilicet non praecidit designationem materiae, sed implicite continet eam et indistincte, sicut dictum est, quod genus continet differentiam; et ideo praedicatur hoc nomen «homo» de individuis. Sed hoc nomen «humanitas» significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id quod est hominis inquantum est homo, et praecidit omnem designationem materiae; unde de individuis hominis non praedicatur.

*er menschlîche natûre blôz und keinen menschen an sich nam* [103]. Der Anreiz, sich selber in seinem Wesen, in seiner Natur zu beschauen, kommt nun

[103] DW 1, 420, 4 f. Christus hat nur *eine* Natur, die göttliche. In der Menschwerdung nimmt er die lautere, menschliche Natur (pura natura) an, die an sich keine Eigenexistenz hat. Dasein und Selbstand, die Hypostase, übernimmt in der Menschwerdung – statt einer menschlichen Person – das göttliche Wort, Christus. So wird die göttliche Person auf die menschliche Natur ausgedehnt, «und zwar derart, daß diese Person, die von Ewigkeit her in der göttlichen Natur subsistiert, nun auch in der menschlichen Natur als ihr Träger zu subsistieren begann» (UEDA, a. a. O. 41). Christi Menschwerdung ist nie mehr aufhebbar: Wo menschliche Natur ist, da ist auch die göttliche Person als deren Trägerin. Eckhart kennt daher keinen Einmaligkeitscharakter der Menschwerdung Christi. Die Unterscheidung der zwei Naturen in Christus fällt für Eckhart weitgehend dahin, da ihn einzig die Tatsache beschäftigt, daß in der hypostatischen Union die menschliche Natur den personalen Gott zum Träger bekommen hat. Die Folge ist, daß – da Gott in seiner Menschwerdung die menschliche Person nicht berücksichtigt hat – der Mensch seine Person, seine individuellen Bestimmungen aufgeben muß, um die Union mit Gott, die ihm von seiner Natur her gleichsam vorgegeben ist, eingehen zu können. Das «abnegare personale, abnegare proprium» (UEDA, a. a. O. 46) ist daher innerstes Konstituens der zu erwerbenden *abegescheidenheit. Wan der mensch ist ein zuoval* (= accidens) *der nâtûre, unt dar umbe gêt abe allez daz, daz zuoval an iu ist, unde nemet iuch nâch der frîen ungeteilten menschlîchen nâtûre* (Pf. 158, 12 f.). Zu Meister Eckharts Inkarnationslehre vgl. die vorzügliche, reich belegte Darstellung bei UEDA, a. a. O. 39–50, an die ich mich gehalten habe. – Eckharts Tendenz zur Aufhebung alles Individuellen, des Individuums (Person) und der Individuation, ja des Individuationsprinzips im Menschen schlechthin (der materia designata), stellt sich hier – bei der entscheidenden Frage der göttlichen Inkarnation – in manifesten Gegensatz zu Thomas von Aquin. (Zu den Begriffen «Individuell», «Individuum», «Individuation», «Individuationsprinzip» in deren thomasischer Fassung vgl. G. M. MANSER OP, Das Wesen des Thomismus, Freiburg i. Ue. ³1949, 672 ff.; zur Geschichte des Individuationsprinzips vgl. neben MANSER auch M.-D. ROLAND-GOSSELIN OP, Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin, Paris 1948, 51–134.)

Nach H. TURNER (Jésus le sauveur, Essai sur la doctrine patristique de la rédemption, Paris 1965) hat sich vor allem J.-P. JOSSUA, Le salut, Incarnation ou mystère pascal, chez les pères de l'Eglise de saint Irénée à saint Léon le Grand, Paris 1968, 1–44, mit der hier explizierten Problematik der menschlichen Natur Christi befaßt.

Nach Eckhart hat Christus in der Inkarnation nur die «natura humana in communi» nicht aber «in concreto» oder «in individuo» angenommen. Thomas aber lehrt das Gegenteil S. th. III, q. 4, a. 4: Utrum Filius Dei debuerit assumere naturam humanam abstractam ab omnibus individuis. Ausdrücklich hebt er seine Lehre ab von der platonischen Ansicht einer «natura per seipsam esse habens praeter materiam». Damit ist auch Eckharts neuplatonisch beeinflußte Konzeption einer «natura pura» betroffen. Zentral ist für Thomas' Ansicht ein Zitat aus Johannes Damascenus' «De fide orthodoxa», lib. 3, cap. II: Dei Verbum incarnatum neque eam quae nuda contemplatione consideratur naturam assumpsit. Non enim incarnatio hoc: sed deceptio, et fictio incarnationis. Die im reinen Erkennen vorgestellte Natur ist nicht die der Inkarnation, sondern ein irrtümliches Trugbild der Inkarnation. (Vgl. auch Damascenus, De fide orth., lib. 3, cap. II, zitiert bei Thomas S. th. III, q. 4, a. 2, obj. 1: Christus hat eine Natur «in atomo, idest, in individuo»

gerade daher, daß die menschliche Natur von Gnaden Gott geworden ist und im Maße der Introspektion gnadenhaft wieder Gott werden darf. *Dar umbe ganc abe, swaz menschen an dir sî und swaz dû sîst, und nim dich nâch menschlîcher natûre blôz, sô bist dû daz selbe an dem êwigen worte, daz menschlîch natûre an im ist* [104]. Selbsterkenntnis, die sich aufs menschliche

angenommen. Ähnlich lautet ein anderes, von Thomas zitiertes Wort des Damascenus: Dei verbum *non* assumpsit naturam humanam *in universali, sed in atomo, idest in individuo* [De fide orth., lib. 3, cap. II; THOMAS, S. th. III, q. 2, a. 2, ad 3].) Hinter Eckharts Konzeption einer «natura humana in universali» darf man füglich das Konzept einer «humana natura secundum quod est in intellectu divino» vermuten, ein Gedanke, der den Kern seiner Vergöttlichungstheorie darstellt. Thomas wendet sich auch gegen diese Auffassung mit dem Argument, daß unter diesem Aspekt die göttliche mit der menschlichen Natur seit Ewigkeit identisch sei und daher für den Fall einer Inkarnation «in atomo, in individuo» nicht in Frage kommt. Nach Thomas ist es also ganz klar: der «Sohn» nahm in der Menschwerdung eine individuelle menschliche Natur an. Die Frage ist bei Thomas nur, inwiefern Christus durch seine Menschwerdung nicht auch eine menschliche Person wurde oder annahm.

Mit einigem Recht versichert B. WEISS, Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart, Mainz 1965, 55: «Unser Meister weiß, daß Christus individueller Mensch war, nur liegt darin nicht sein Interesse.» Explizite Aussagen Eckharts über die individuelle Natur Christi finden sich tatsächlich in Eckharts zweiter Rechtfertigungsschrift; wenn sich solche in seinem übrigen Werk nur selten finden, dann ist etwa folgende Aussage doch ernst zu nehmen: Deus assumpsit naturam humanam *in atomo,* Christo scilicet, supposito propter naturam salvandam *communem* michi et omnibus hominibus (J. KOCH, Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts II, AFP 30 [1960] 44; zitiert nach WEISS, a. a. O. Anm. 83). Aber auch in dieser Aussage Eckharts ist deutlich spürbar, daß er die menschliche Natur Christi – trotz sicherer Kenntnis und grundsätzlicher Annahme der thomasischen Inkarnationslehre – in Richtung auf eine «natura in communi» chargiert. Eckharts «Interesse» gilt weniger dem factum brutum der Inkarnation als der Tendenz, die menschliche Natur Christi der göttlichen Idee Mensch (universale ante rem) anzunähern, um so die Vergöttlichung des Menschen – aus Gnaden! – plausibel zu machen. Vgl. KOPPER, a. a. O. 109 ff.; LOSSKY, a. a. O. 189 ff. Eckharts Konzeption einer «bloßen Natur», die fähig ist, Gott «wesentlich» aufzunehmen und zu werden, ist weithin in der christlichen Mystik greifbar. Vgl. B. FRALING, Der Mensch vor dem Geheimnis Gottes, Untersuchungen zur geistlichen Lehre des Jan van Ruusbroec, Würzburg 1967, 111 ff.; R. HAUBST, Die Christologie des Nikolaus von Kues, a.a.O. 219 ff.; J. ORCIBAL, Le rôle de l'intellect possible chez Jean de la Croix, Ses sources scolastiques et nordiques, in: La mystique rhénane, Paris 1963, 257 ff. (die arabischen Hintergründe von Eckharts Lehre und deren Absolutierung bei Eckhart von Gründig); DERS., Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands, Bruges 1966 (= Présence du Carmel 6), 151 ff. – Zur genaueren Bestimmung dieser eckhartschen Lehre s. unten 238–250.

Über das Universalienproblem, das die Inkarnation theologisch stellt, vgl. Balthasars Deutung Christi als «universale in re», als «universale concretum et personale», wo vor allem das *geschichtliche* Ereignis der Menschwerdung in das Blickfeld tritt (Theologie der Geschichte, Einsiedeln ³1959, 69 f.).

[104] DW 1, 420, 7 f. A. DEMPF (Die Ethik des Mittelalters, München-Berlin 1927,

Wesen und nicht aufs individuelle Ich aus Leib und Seele bezieht, wird so zum integrierenden Moment der eckhartschen Wesensmystik.

Man wird nun auch Eckharts unablässig vorgebrachte Aufforderung, sich selber und die Dinge zu lassen, alle *eigenschaft* abzulegen, sich in *abegescheidenheit* [105] für Gott empfänglich zu machen, nicht im Sinn einer völligen Selbstvernichtung [106], sondern im Sinn einer gebotenen Selbstreduktion des Menschen auf seine allgemeine, unstoffliche, menschliche Natur verstehen müssen, weil diese Natur durch die Menschwerdung Gottes geadelt wurde. Von sich selber her und in sich selber ist das Geschöpf ja bei Eckhart nach seiner berühmten, von der Kirche 1327 verurteilten Formel (Denz. 976) unum purum nihil, ein reines Nichts: *Alle crêatûren sint ein lûter niht. Ich spriche niht, daz sie kleine sîn oder iht sîn: sie sint ein lûter niht. Swaz niht wesens enhât, daz enist niht. Alle crêatûren hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes* [107]. Diese

108) hat die Fassung der menschlichen Natur Christi als «natura humana communis» als Gefahr des eckhartschen «Identitätssystems» signalisiert.

[105] E. Schäfer, Meister Eckeharts Traktat «Von Abegescheidenheit», Untersuchung und Textneuausgabe, Bonn 1956; J. Quint, Das Echtheitsproblem des Traktats «Von Abegescheidenheit», in: La mystique rhénane, a. a. O. 39–57; zur inhaltlichen Bestimmung von *abegescheidenheit* vgl. L. Völker, Die Terminologie der mystischen Bereitschaft in Meister Eckharts deutschen Predigten und Traktaten, Diss. Stuttgart 1964, 19–29 (mit Belegen); Lossky, a. a. O. 38, 170; Ueda, a. a. O. 72 ff.

[106] Daß in der mystischen Unio bloß das aktuelle Selbstbewußtsein der Seele aufgehoben wird, die Seele also keineswegs in ihrem Selbstsein vernichtet wird, hat Denifle, Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts, Beitrag zur Deutung ihrer Lehre, aus dem literarischen Nachlaß hrsg. von O. Spiess, Freiburg i. Ue. 1951 (= Studia Friburgensia NF 4), 152 ff., mit reichen Belegen nachgewiesen. Die Identifikation zwischen göttlichem und menschlichem Intelligere in der Einigung wird neuerdings – mit antiquierter Fragestellung – noch von G. della Volpe, Eckhart o della filosofia mistica, Roma 1952, 118, als heterodox bezeichnet.

[107] DW 1, 69 f. 8 ff. Vgl. Karrer, Meister Eckhart, a. a. O. 293 ff. Bei allen eckhartschen Aussagen über das geschöpfliche Nichts geht es um eine «mystische Annihilation der Dinge»: «Außer Gott sind die Dinge nichts für sich. Nur überstrahlt von dem Lichte, aus dem sie ihr Sosein erhalten, sind sie etwas, empfangenes Sein, dies und das, und damit die Allheit der Dinge; aber auch das sind sie erst, wenn sie ihr Dasein, das ens ab alio ist, von dem Schöpfer erhalten haben und damit erst ihrer Form Wirklichkeit verliehen wird» (Dempf, Meister Eckhart, Freiburg 1960, 96). Die dialektisch oder besser analektisch (mit Hof, a. a. O.) gemeinten Zuweisungen des Nichts an die Geschöpfe, ja an Gott selbst verstehen sich im Zusammenhang von Eckharts mystischer theologia negativa von selbst (vgl. Lossky, a. a. O.; M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, in: Archiv für Begriffsgeschichte 6 [1960] 143–277). Der Vorwurf, daß «das nicht im Sein, sondern in Gott verwurzelte Denken ... keinen Raum mehr für die Subsistenz der Dinge (läßt), da sie Gott gegenüber 'in sich selbst Nichtigkeit' (nulleitas) sind» (G. Siewerth, Das Schicksal der Meta-

reich belegbare Ansicht über das Nichts der Kreatur, die Eckhart in seiner Selbstverteidigung als «eine reine, fromme und nützliche Wahrheit» [108] bezeichnet, hat für die Selbsterkenntnis eine doppelte Bestimmung zur Folge. Die Selbsterkenntnis ist dem Menschen einerseits als Wesensschau, als Einblick in seine stoffliche menschliche Natur, positiv abgefordert, anderseits bedeutet solche Selbsteinkehr für den Menschen immer auch negativ eine absolute Preisgabe seiner individuellen Bestimmungen. Das *insiczen in sich selber* ist nach Eckhart immer gebunden ans *vs gen* der *sele nach irme obersten teile* [109]. Um jedes Mißverständnis auszuschließen, ist aber gleich beizufügen, daß dieser ganze Prozeß keine Selbstverwesentlichung im neuplatonischen Sinne darstellt, sosehr die Parallelen dazu auf der Hand liegen [110]. Der philosophische Gehalt dieser operatio divina im Menschen ist christlich von göttlicher *Gnade* überformt. *Waz diu sêle in irm grunde sî, dâ enweiz nieman von. waz man dâ von gewizzen mac, daz muoz übernatiurlîch sîn, ez muoz von gnaden sîn: dâ würket got barmherzicheit* [111]. Die gnadenhafte Überformung des Menschen ist daher in letzter Analyse – und Eckhart kennt keine Alternative dazu – ein *mystisches* Geschehen. Die Gottesgeburt im Menschen, deren Ereignis Eckhart in unnachahmlichen Worten feiert, bedingt diesen Prozeß im doppelten Aspekt eines *insiczens in sich selber* und eines *vs gens* aus sich selber, zu deren Illustration aus einer Überfülle an Belegen zwei

physik von Thomas zu Heidegger, Einsiedeln 1959, 92), ist triftig nur in der geschichtsphilosophischen Konstruktion einer abendländischen, des Seinsdenkens immer mehr verlustig gehenden Reflexion; Eckharts mystischen Impetus trifft der Vorwurf nicht, da die Hypostasierung des Seinsbegriffs im Sinn einer emanzipierten Subsistenz der Dinge angesichts der Übermächtigung des Geschöpfs durch den je größeren Gott innerhalb dieser «Denkform» keine entscheidende Rolle mehr zu spielen braucht.

[108] ... dicendum quod hoc pura, devota, et utilis veritas est, valens ad informationem morum, ad contemptum mundi ad amorem dei et ipsum solum amandum. Hujus autem oppositum sentire, error est inperitie et, sine dubio, periculosa heresis si temere defendatur. Hoc est quod dicitur Jo. I°: *omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nichil.* Ipsum est per omnia quod dicit ille articulus (ed. Théry 205).

[109] DW 1, 225, 13 ff.

[110] «Der aber erfüllt das Geheiß des Gottes (von Delphi), der sich in Freiheit von allem Äußeren abzuwenden vermag und in sich selbst zurückgeht, um sein eigenes Wesen und damit seinen eigenen Grund und Ursprung zu erkennen. Das 'Erkenne dich selbst' macht 'die Weise der Erhebung zum Göttlichen und des förderlichsten Weges zur Reinigung' als deren unüberspringbare Voraussetzung deutlich. *Diese* 'Voraussetzung' also ist der unmittelbare Anfang des Philosophierens» (W. Beierwaltes, Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt a. M. 1965 (= Philosophische Abhandlungen 24), 279. Vgl. ebd., 117 f., 395 ff., die Zusammenhänge zwischen Proklos und Eckhart.

[111] DW 1, 124, 2, 5 f.

gegensätzliche zitiert werden sollen. Den positiven Aspekt eines Bei-sich-Bleibens beschreibt Eckhart so: «Ich ... dachte gestern Abend, daß Gott *enthöht* werden sollte, nicht absolut, sondern vielmehr *innen*, und dies (= dieses Enthöhen durch Verinnigung) besagt soviel wie, 'enthöhter Gott', was mir so gut gefiel, daß ich es in mein Buch schrieb. Es besagt: 'ein enthöhter Gott', nicht absolut, sondern innen. Du sollst geinnigt werden von dir selber in dich selber, auf daß er in dir sei, nicht, daß wir etwas nehmen von dem, was über uns sei; wir wollen es vielmehr in uns nehmen und sollen es nehmen von uns (selbst) in uns selbst» [112]. Der negative Aspekt einer eigentlichen Selbstentfremdung wird von Eckhart in aller Schärfe gefordert: der Mensch muß *verwüestet unde verellendet ... sîn selbes und aller manigvaltigkeit* sein [113]. Und noch härter: *Swenne diu sêle kumet in daz ungemischte lieht* (= ins Licht Gottes, eine Metapher für das gnadenhaft überhöhte, höchste intellektive Vermögen der Seele), *sô sleht si in ir nihtes niht sô verre von dem geschaffenen ihte in dem nihtes nihte, daz si mit nihte enmac wider komen von ir kraft in ir geschaffen iht. Und got der understât mit sîner ungeschaffenheit ir nihtes niht und entheltet die sêle in sînem ihtes ihte. Diu sêle hât gewâget ze nihte ze werdenne und enkan ouch von ir selber ze ir selber niht gelangen, sô verre ist si sich entgangen, und ê daz si got hât understanden* [114]. Das heißt: «Wenn die Seele in das ungemischte Licht kommt, so schlägt sie (stürzt oder fällt sie) in ihr Nichts, und zwar in diesem Nichts so weit weg von ihrem geschaffenen Etwas, daß sie aus eigener Kraft nicht mehr zurückkehren kann in ihr geschaffenes Etwas. Und Gott steht mit seiner Ungeschaffenheit unter ihrem Nichts (d. h. Gott fängt das Nichts der Seele auf) und erhält die Seele in seinem Etwas. Die Seele hat gewagt zunichte zu werden und kann auch von selbst nicht wieder zu sich gelangen – so weit ist sie sich entgangen (hat sie sich von ihrem Eigensein entfernt), bevor Gott sich ihr unterstellt (bevor Gott sie aufgefangen) hat» [115]. Gott fängt das Nichts der Seele auf und erhält so die Seele in seinem Sein. Alles Seiende, und

[112] *... mer ich gedachte zo nachte, dat got inthoeget solde werden, neit ey alle me ey in, ind sprycht also vyle as inthoeget got, dat myr also wayle behagede, dat ich nit in myn boich schryff. it sprycht also: ein inthoeget got, neit ey ale meir ey in; dat wir verhoeget solden werdene. dat ouen was, das wart in. du salt geinneget werden inde van dich seluer in dich seluer, dat hey in dir sy. neit, dat wir eit nemen van deme, dat bouen ons sy; wir solent in ons nemen inde solent neimen van ons in ons seluer* (DW 1, 237, 6 ff.).

[113] Pf. 26, 36 f.

[114] DW 1, 14, 2 ff.

[115] Übersetzung wie immer nach Quint.

die Seele in erhöhtem Grade, erhält sein Wesen, seine Substanz von Gottes *einvaltic instân in sich selber*, von der göttlichen substantia omnium existentium [116]. Das bedeutet eine Hereinnahme der Seele ins innergöttliche, trinitarische Leben, eine Geburt Gottes im Seelengrund [117], der von allem Eigensein befreit ist [118]. Mit andern Worten: der Seelengrund wird in seiner Wesenhaftigkeit auf das von der Menschwerdung Gottes verbürgte göttliche Bild hin durchsichtig, mehr noch: das Wesen des Menschen, seine Natur, die höchste Kraft in der Seele, ob sie nun als *huote, lieht, vünkelîn* oder *bürgelîn* der Seele bezeichnet sei [119], wird überlagert und gehalten von Gottes eigener Selbsterkenntnis [120]; Gott lebet ja *in sîn aleines bekantisse* [121]; *Got in sîn selbes bekantnisse bekennet sich selben in im selben* [122]. Der trinitarische Akt der Sohnesgeburt aus dem Vater im Seelengrund ist die Frucht der göttlichen Selbsterkenntnis: *daz wort des vadir inist niht anderis dan sin selbis forstentnisse* [123]. Vater und Sohn sind die personalen Momente der göttlichen Selbsterkenntnis, welche der Seele in ihrem obersten Vermögen, das reine Intellektualität ist, in unnennbarer Vereinigung mitgeteilt wird. *Daz selbe bekantnisse, dâ sich got selben inne bekennet, daz ist eines ieglîchen abgescheidenen geistes bekantisse und kein anderz. ... dar umbe ist got der sêle naeher, dan si ir selber ist* [124].

[116] Über Eckharts Anwendung des Substanzbegriffs auf Gott vgl. SCHMOLDT, a. a. O. 63 f.

[117] Über die lange Tradition der Geburt Gottes in der Seele vgl. H. RAHNER, Die Gottesgeburt, Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen, in: H. RAHNER, Symbole der Kirche, Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, 13–87. Die zentrale Stellung dieses Gedankens in Eckharts Werk wird immer wieder von allen Eckhartforschern bestätigt.

[118] Zu Eckharts Trinitätslehre vgl. oben Anm. 72 (vor allem die Arbeit von RUH); auch R. OECHSLIN, Der Eine und Dreieinige in den deutschen Predigten, in: Meister Eckhart der Prediger, FS zum E.-Gedenkjahr, hrsg. von U. M. NIX und R. OECHSLIN, Freiburg 1960, 149–166; L. SCHEFFCZYK, in: Mysterium Salutis, Bd. II: Die Heilsgeschichte vor Christus, Einsiedeln 1967, 213 f.; UEDA, a. a. O. 28ff.

[119] SCHMOLDT, a. a. O. 93.

[120] Parallelen bei SCHMOLDT, a. a. O. 23 f.

[121] DW 1, 150, 5.

[122] DW 1, 150, 7.

[123] Zitiert bei SCHMOLDT, a. a. O. 26, ohne Stellenangabe.

[124] DW 1, 162, 2. QUINT zitiert a. a. O. Anm. 1 den entsprechenden Text der RS, in der Eckhart schreibt: Sanctus Augustinus sic dicit: deus est intimior anime quam ipsa sit sibi ipsi. Intimitas vel propinquitas dei et anime non habent in veritate aliquam distinctionem. Illud idem cognitum vel cognitio in quo deus se cognoscit, hoc est uniuscujusque abstracti spiritus cognitio vel cognoscere vel cognitum (ed. THÉRY 263).

Die Frage stellt sich nun, ob die Selbsterkenntnis der Seele in dieser Unio mystica, in der das augustinische «Deus interior intimo meo» dynamisch realisiert wird [125], indem im göttlichen Bild [126] in der Seele die göttliche Präsenz als Wesensgrund der Seele aufleuchtet, damit ihr endgültiges Ende und ihr Ziel gefunden habe. Wenn Eckhart auch in Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Theorien [127] die Seligkeit der Vereinigung mit Gott nicht in der *Erkenntnis* der Schau Gottes beruhen läßt, sondern die *Schau* des «*bloßen*» Gottes als solche bezeichnet, so hält er doch daran fest, daß die Seele in der Vereinigung sich selber so erkennt, wie Gott die Seele erkennt. In einer gerafften Zusammenfassung des ganzen Geschehens kann er deshalb sagen: *sol diu sêle got erkennen, sô muoz si ouch ir selber vergezzen unde muoz sich selber verlieren; want als si sich selber siht und erkennet, sô siht noch erkennet si got niht. Als si sich durch got verliuret und alliu dinc verlât, sô vindet si sich wider in gote, wan si got erkennet, unde danne erkennet si sich selber und alliu dinc* (*dâ si sich von gescheiden hât*) *in gote vollekomenlîche* [128]. Im Gegensatz zur *abentbekantnisse*, in welcher die Kreatur in ihrem An-sich-sein erkannt wird, handelt es sich hier um die *morgenbekantnisse* [129], um eine Erkenntnis, in der die Kreatur und das menschliche Selbst *in dem einen, daz got selber ist* [130], erkannt werden. In der gnadenhaft vergöttlichten obersten Erkenntniskraft fallen Welt- und Selbsterkenntnis ineins [131]. Engel, Mücke,

[125] Vgl. COURCELLE, a. a. O. 318 ff. Die Redeweise, daß Gott illabitur animae et est intimior animae quam ipsa sibi (LW 4, 376, n. 452), geht hinter Augustinus zurück; dazu LOSSKY, a. a. O. 29 f.

[126] Zu Eckharts Imago-Lehre vgl. SCHMOLDT, a. a. O. 27 ff.

[127] Vgl. DW 5, 131, Anm. 47. Für den weiteren Zusammenhang vgl. N. WICKI, Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin, Freiburg i. Ue. 1954 (= Studia Friburgensia NF 9).

[128] Pf. 222 f., 37 ff.

[129] SCHMOLDT, a. a. O. 21.

[130] VeM, DW 5, 76, 26.

[131] Das Ineinanderfallen von Selbst- und Welterkenntnis findet nur statt im «abgeschiedenen», gnadenhaft vergöttlichten Menschen, der in Gott die Ideen der Dinge und seiner selbst als «universalia ante rem» als mit Gott identisch erfahren darf. Es gilt hier, was Thomas 4 Summa contra gentiles, cap. 13, folgendermaßen formuliert hat: Verbum dei est ratio omnium rerum, quae a deo sunt facta. Oportet igitur, quod omnia quae facta sunt a deo, praeextiterint in Verbo dei antequam sint etiam in propria natura ... Res igitur intelligendae sunt in Verbo dei praeextitisse secundum modum Verbi ipsius. Est autem modus Verbi ipsius, quod sit unum, simplex, immateriale, et non solum vivens, sed etiam vita, quum sit suum esse. Oportet igitur quod res factae a deo praeextiterint in Verbo dei ab aeterno immaterialiter et absque omni compositione, et quod nihil aliud in eo sint quam

Holz, Grashalme, Steine und Seele, alles Geschaffene, ideenhaft eingebunden in Gottes eigene Selbsterkenntnis, findet sich hier in göttlicher Identität [132]. Zu erinnern ist dabei an jene zauberhafte Legende von Meister Eckharts Tochter [133], in der geschildert wird, wie ein Mädchen ins Predigerkloster kommt und Meister Eckhart verlangt. Auf des Pförtners Frage, wer sie sei, antwortet sie: *ich en wais* und versichert dem Erstaunten, sie sei weder *magt* noch *weip* noch *man* noch *fraw* noch *wytteb* noch *heri* noch *diern* noch *kneht* noch *junckfraw*. Denn: *bekennt ich mich, se bekant ich alle creatur*. Dem Meister erklärt das Mädchen, daß es all das nicht sein könne, weil jede der genannten Bestimmungen eine Tugend in sich schließt, der sie leider nicht genüge; und sie schließt: *Ich bin ein dink alz ein ander dingk vnd lawff nv da hyn*. Meister Eckhart sagt von ihr: *ich hân den lüttersten menschen gesehen*. In unserem Zusammenhang heißt das, daß dieses Mädchen jenseits aller individuellen Bestim-

ipsum Verbum, quod est vita. Propter quod dicitur: Quod factum est in ipso vita erat (zitiert nach Denifle, Archiv 2, 462, Anm. 1, der sich 460–467 ausführlich über die rationes creaturarum in Gott und die göttlichen Ideen und über Eckharts Lehre darüber ausläßt). Zu Thomas' Ideenlehre vgl. vor allem: S. th. I, q. 15, a. 1; q. 84, a. 5. Zu derjenigen Eckharts vgl. noch J. Quint, in: Die patristische und scholastische Philosophie (= F. Ueberwegs Grundriß der Philosophie II), Darmstadt [11]1960, 566 f. Die beigezogenen Stellen dürften für Eckhart belegen, daß die Urbildmystik bei ihm eine wesentliche Rolle spielt, im Gegensatz zu M. St. Morard OP, der in seinem sonst wohlinformierten Aufsatz: «Ist, istic, istikeit bei M. Eckhart» (Freiburger Zs. f. Phil. u. Theol. 3 [1956] 185) schreibt: «So spielen denn die ideae exemplares als solche keine besondere Rolle in den mystischen Anschauungen von M. E.»

Zum augustinischen Hintergrund der rationes (aeternae) creaturarum in Gott vgl. J. Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem Hl. Augustinus, Münster 1916 (= BGPhMA 19, Heft 2), 28 ff., vor allem die auch bei Thomas, Eckhart und allenthalben wichtige Tatsache, daß «der Sohn Gottes der Inbegriff, die zusammenfassende Einheit der Ideen ist» (29). Den platonischen und neuplatonischen Hintergrund dieser Ideenlehre hat E. von Bracken, Meister Eckhart und Fichte, Würzburg 1943, 558–561, unter Hinweis auf den Liber de causis und Proklos deutlich gemacht. Wenn Eckhart sagt, daß, wenn die Seele sich selbst erkennt, sie auch alle Dinge erkennt, dann darf man mit Bracken rechtens auch auf die alte Mikrokosmosidee verweisen. – Wie sehr Seele und Außenwelt in der menschlichen Reflexion miteinander verhängt sind, hat H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik, Stuttgart [5]1965, 90 ff. geistesgeschichtlich aufgewiesen. «Bei ihnen allen (= den augustinischen Mystikern des Mittelalters) ist der Weg derselbe ....: vom Selbstbewußtsein und der inneren Gewißheit zur Gottesidee und ihrer allumfassenden Unendlichkeit und Wahrheit, und erst von da zur Außenwelt, zum körperlichen Sein» (114).

[132] DW 1, 55, 4 f.; 148, 2; 199, 5; 385, 1. Pf. 311, 13 ff.; 512, 12 ff. Vgl. auch Denifle, Archiv 2, 441, Anm. 1.

[133] Text bei Spamer, Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts, Jena 1912, 152–154.

mungen – *ein dink alz ein ander dingk* – in wahrer *abgescheidenheit* stehend, tatsächlich alle Kreatur erkannt hat. Noch der abweisende Einwurf des Mädchens: «Könnte ich mich, dann würde ich jede Kreatur erkennen», bezeugt das wissende Unwissen, in dem das Mädchen gerade auch das in Abgeschiedenheit Wißbare auf die Vereinigung mit Gott hin relativiert. Im Letzten erweist sich solche Indifferenz als eine docta ignorantia, deren Konzeption Meister Eckhart Nikolaus von Kues vorweggenommen hat, in den Worten: *Solt du got götlich wizzen, sô muoz dîn wizzen komen in ein lûter unwizzen und in ein vergezzen dîn selbes und aller crêatûren* [134].

## III.

Die den Menschen vor allem Geschaffenen auszeichnende Stellung beruht bei Eckhart letztlich auf der Analogie zwischen göttlichem und menschlichem Erkennen. Gottes *vorbürge* (= Vorhof) ist sein *wesen* (= Sein); sein Innerstes, sein *tempel* hingegen ist die *vernünfticheit: Niergen wonet got eigentlîcher dan in sînem tempel, in vernünfticheit, als der ander meister sprach, daz got ist ein vernünfticheit, diu dâ lebet in sîn aleines bekantnisse, in im selber aleine blîbende, dâ in nie niht engeruorte, wan er aleine dâ ist in sîner stilheit. got in sîn selbes bekantnisse bekennet sich selben in im selben* [135]. Die menschliche Seele, *diu ein tröpfelîn hât vernünfticheit, ein vünkelîn, ein zwîc* [136], verhält sich in der Art, wie sie sich mit ihrer Denkkraft nichtgegenwärtige Dinge innerlich vorzustellen vermag, analogisch zu Gott: *Disiu kraft bildet in sich diu dinc, diu niht gegenwertic ensint, daz ich diu dinc als wol bekenne, als ob ich sie saehe mit den ougen, und noch baz – ich gedenke wol eine rôsen in dem winter – und mit dirre kraft würket diu sêle in unwesene und volget gote, der in unwesene würket* [137]. Als Gedachtes steht hier nicht zufällig die Rose, deren reine, schöne Zwecklosigkeit und deren exemplarischer Mandala-Charakter ohnehin von den Dichtern (etwa als Rosa Mystica bei Dante) immer wieder umworben wurde [138]. Angelus Silesius steht mit seinen Rosensprüchen in unmittelbarer Nachfolge Eckharts, insbesondere mit dem folgenden, der sich inhaltlich ganz an unser Eckhartzitat hält:

[134] Pf. 25, 34 ff.
[135] DW 1, 150, 3–7.
[136] a. a. O. 151, 1 f.
[137] a. a. O. 8–12.
[138] M. Wehrli, Rilkes Grabspruch, in: Freundesgabe für E. Korrodi, Zürich o. J., 112–118.

Die Rose, welche hier dein äußres Auge sieht,
Die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht [139].

Die intellectualiter reproduzierbare Rose steht bei Eckhart idealiert als Symbol für «die paradoxe Einheit des Seienden in seiner zeitlichen Erscheinung und im überzeitlichen Seinsgrund der unsichtbaren 'Idee'» [140]; die intellektuelle Vergegenwärtigung der Rose ist möglich nur, weil – idealiter – die Rose immer schon im Sinne der thomasischen Ideenlehre und christlicher Urbildmystik «in Gott also geblüht» hat. Denn «die Dinge sind in Gott, dem Urleben, schon wesenhaft lebendig, bevor sie durch die Schöpfung in die äußere Ex-sistenz gesetzt werden, ja sie sind, auch nachdem sie daseiend wurden, wirklicher und lebendiger in Gott als in sich selbst und sollen deshalb, um gänzlich und ewig zu sein, alle Sorge darauf wenden, sich selber zu entwerden, um sich in Gott zu finden. Dennoch ist dieses Lebendigsein in Gott 'idealiter' gemeint, und nicht realiter, der Existenz nach» [141].

Diese Analogie zwischen göttlichem und menschlichem Erkennen vertieft sich in der ontologischen Verbundenheit zwischen beiden, ohne daß das klare Verhältnis zwischen gebendem Gott und empfangendem Mensch auch nur irgendwie getrübt wurde: *Dâ got die crêatûre ane siht, dâ gît er ir ir wesen* (= Sein); *dâ diu crêatûre got ane siht, dâ nimt si ir wesen. Diu sêle hât ein vernünftic bekentlich wesen, dâ von, swâ got ist, dâ ist diu sêle, unde swâ diu sêle ist, dâ ist got* [142].

So sehr nun diese den Menschen direkt in die *einunge* mit Gott bindende Analogie für Eckharts anthropologische Konzeption grund-

[139] Cherubinischer Wandersmann, I, 108 (zitiert nach: A. S., Sämtl. poetische Werke, ed. H. L. Held, Bd. 3, München [3]1949, 19). Zu den weiteren Rosensprüchen vgl. L. Gnädinger, Die spekulative Mystik im *Cherubinischen Wandersmann* des Joh. A. S., II, Studi Germanici 4 (1966) 174 ff.

[140] Wehrli, a. a. O. 115.

[141] H. U. von Balthasar, in: A. S., Dich auftun wie die Rose, Auswahl aus dem «Cherub. Wandersmann», Einsiedeln 1954, 100.

[142] Pf. 267, 9–12. In diesem Text zeigt sich sehr schön Eckharts Auffassung von der analogia attributionis, auf die schon H. Hof (a. a. O. 80–158), J. Koch (Zur Analogielehre Meister Eckharts, in: Mélanges offerts à E. Gilson, Toronto-Paris 1959, 327–350), V. Lossky (a. a. O. 286–337) und Ueda (a. a. O. 94 f.) verwiesen haben. In der *einunge* – und Eckhart kennt keine andere Perspektive – sind Gott und Seele sachlich dasselbe, aber so, daß Gott per prius ist, was der Mensch gnadenhaft per posterius sein darf; d. h. «es besteht ein Nacheinander in der Reihenfolge; unterschiedlich ist also nur die Seinsweise: das erste hat es in sich selbst und gibt es einem anderen, während das zweite es nicht in sich selbst hat, sondern es vom ersten empfängt. Bei dieser analogen Beziehung kommt es Eckhart jedoch wesentlich darauf an, daß auf beiden Seiten ein und dasselbe vorhanden ist» (Ueda 94).

legend und entscheidend ist, so sehr finden sich anderseits – gleichsam in der geschöpflichen Horizontale – auch deutliche Versuche Eckharts, den menschlichen Intellekt in seiner kreatürlichen Autonomie zu bestimmen. Überraschenderweise, aber typisch für einen mittelalterlichen Denker geht er dabei nicht geradlinig vor, sondern hält sich zuerst einmal an das geistigste Wesen der Schöpfung, an den Engel, der für die mittelalterliche Spiritualität kein zufälliges Sonderdasein neben den Menschen führt, sondern in eindrücklicher Weise einbezogen ist in die Heilsgeschichte, deren mythische Konstruktion hier nicht über den Ernst der Sache hinwegtäuschen möge. Nach dem Sentenzenmeister – der darin nur der Tradition folgt – wird der Fall der Engel repariert durch die Erlösung des Menschengeschlechts in Christus. Nach älterer Überlieferung, die Petrus Lombardus kritisch wiedergibt, sei durch die Erlösung des Menschengeschlechts (mithin auch durch dessen Erschaffung) der zehnte «ordo» der Engel – die sich von Gott abwendenden Engel! – gleichsam ersetzt und damit die zehn «ordines angelorum» wieder komplettiert worden [143]. Bei diesem Mythologem mag das Gleichnis von der verlorenen, zehnten Drachme (Lk 15,8–10) eine Rolle als Motiv gespielt haben, sicher ist es nicht. Wichtig ist daran jedenfalls, daß damit ein grundlegender, nicht zu unterschätzender Konnex zwischen Engel und Mensch konstruiert ist, der dem menschlichen Selbstverständnis seit Augustinus die Frage nach dem Engel immer wieder aufgibt. Zwar ist der Engel dem Menschen schon durch unproblematische, biblische Vorbilder wegen seiner großen Nähe zu Gott auf weite Strecken Vorbild und Inbegriff eines gottseligen Lebens. Die monastische vita angelica lebt von dieser stark aszetisch gefärbten Nachahmung der engelhaften Gottbeziehung [144]. Bei Eckhart, wo alles sich auf die intellektuelle Ebene verlagert, rückt die engelhafte Weise des Erkennens in ein besonders helles Licht.

Eckhart akzeptiert die thomistische Lehre über die Selbsterkenntnis des Engels. Er weiß also: «Die Selbsterkenntnis des Engels ist ein un-

[143] Petri Lombardi Libri IV Sententiarum, lib. II, dist. IX, cap. VI; Tomus I, Quaracchi ²1916, 349 f. Zum schon origenistischen, dann augustinischen Gedanken vgl. die Hinweise bei A. Haas, Der Mensch als *dritte werilt* im Annolied, ZfdA 95 (1966) 269, Anm. 4.

[144] Vgl. J. Daniélou, Les anges et leur mission, d'après les pères de l'Eglise, Chevetogne ²1953; G. M. Colombas, Paradis et vie angélique, Paris 1961; S. Frank, Angelos Bios, Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum «engelgleichen Leben» im frühen Mönchtum, Münster i. W. 1964 (= Beitr. z. Gesch. des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 26).

mittelbares, vollendetes Sich-selbst-Verstehen, weil seine Wesenheit ihm so gegeben ist, daß sie ihn in seinem naturwirklichen, realen Sein begründet und zugleich derartig gegenwärtig ist, daß sie als Gegenstand das Erkenntnisvermögen in Vollzug setzt, d. h. sich dem Verstand als intelligible, ideale Form mitteilt. Neben seinem naturhaften Sein (esse naturale) besitzt darum der Engel sich auch in seinem erkenntnishaften Sein (esse intelligibile). Deshalb kann der Engel ohne äußeren Anstoß sich dauernd selbst erkennen. Eine Identität aber zwischen dem naturhaften Sein und dem wirklichen Erkanntsein (esse intellectum), d. h. mit seinem geistigen Wort, in dem er sein Wesen ausspricht, besteht nicht. Folglich unterscheidet sich die Selbsterkenntnis des geschöpflichen, reinen Geistes auch von der göttlichen Selbsterkenntnis, der reinen seinsmäßigen und intentionalen Identität zwischen göttlicher Substanz und Logos» [145].

Bezeichnenderweise bezieht sich das Interesse Eckharts aber weniger auf den in sich ruhenden Lehrgehalt der thomasischen Ansicht, sondern auf deren Konfrontierung mit der menschlichen Selbsterkenntnis. Die unmittelbare, ohne vermittelnde «Erkenntnisbilder» sich vollziehende Selbsterkenntnis des Engels präsentiert, was Eckhart vom Menschen implizite verlangt, wenn er die auf die Inkarnation durchscheinend werdende Erkenntnis der allgemeinen, menschlichen Natur von der Intensität der *Selbst*erkenntnis abhängig macht. *Wenn* sich der Mensch erkennen könnte, wie es der Engel *kann*, dann ist die geforderte, bildlose Erkenntnis und mithin die Selbsterkenntnis überhaupt möglich. Mit andern Worten: die engelhafte Selbsterkenntnis ist für Eckhart, sofern sie dem Menschen *erreichbar* ist oder werden kann, von höchster Aktualität, anders nicht. Lakonisch kann er behaupten: *daz oberste an der menscheit hât gelîcheit mit den engelen unde sippeschaft mit der gotheit* [146]. Die thomistische Gebundenheit des Menschen an die Sinne, an die Phantasie und Schlußfolgerung als an die vermittelnden Kräfte und Vermögen des Erkenntnisvollzugs ist in diesem Gedanken durchbrochen: es gibt etwas in der Menschenseele, das diese Verfaßtheit transzendiert – übrigens schon nach Thomas von Aquin, der eine *modica participatio* der menschlichen Seele an der reinen Intellektualität des Engels, sich selber nie widerrufend, gelehrt hat (II Sent. d. 39, q. 3, a. 1). «Der hl. Thomas benützt hier den neuplatonischen Gedanken, daß die niedrigere Ordnung

[145] R. Erni, Die theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau, Erster Teil: Von Gott, Luzern 1948, 114 (zu S. th. I, q. 56).

[146] Pf. 56, 14 f.

in ihrem höchsten Sein an der Vollkommenheit der nächsthöheren Ordnung teilnimmt. Es ist auch in der mit dem Leib zur Natureinheit verwachsenen menschlichen Geistesseele etwas, womit sie der rein geistigen Art des Engels sich nähert, etwas, das als eine modica participatio an der reinen Intellektualität des Engels bezeichnet werden kann. Es ist dies die Höhensphäre der menschlichen Seele, in der die Intuition, die unmittelbare lichtvolle, durch keine mühevollen Schlußfolgerungen hingehaltene Erkenntnis der Wahrheit sich betätigt» [147]. Es mag auf der Kontamination dieses Gedankens mit der sonstigen Engellehre Thomas' beruhen, daß Eckhart in widersprüchlichen Aussagen einmal die Differenz zwischen engelhafter und menschlicher Selbsterkenntnis betont, ein andermal aber nahezu die Identität zwischen unmittelbarer Selbsterkenntnis des Engels und ebensolcher Selbsterkenntnis des Menschen behauptet [148]: *also* (wie der Engel) *bekennit sich auch di sele ... sundir bilde und glichnisse ... also bekennit der engil Got also he sich selbir bekennit* [149]. Daß der Engel – mithin auch der Mensch – Gott gleicherweise erkennt wie sich selbst, diese Ansicht weicht von Thomas ab, wird von Eckhart aber auch nicht durchwegs vertreten. In Eckharts Konzeption einer ökonomischen Heilsgeschichte besetzt der Engel keinen festen Platz, sondern er fungiert als bewegliches Maß, an dem der Mensch seine eigene Geistigkeit mißt. So kann Eckhart bisweilen die Superiorität des Engels über den Menschen statuieren (mit Augustinus): *diu sêle ist edeler, sterker unde groezer dan alle crêatûre, aber die engel sint in ir natûre edeler dar umbe, daz sie des êrsten von dem geiste gotes geflozzen sint, von dem sie ir enthalt habent* [150].

[147] M. Grabmann, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik, München 1922, 50; vgl. dens., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der scintilla animae in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik des Predigerordens, Jb. für Phil. und spekulative Theol. 14 (1919) 413-427; A. Mager, Mystik als Lehre und Leben, Innsbruck 1934, 209 f.

M. Dhavamony, Subjectivity and Knowledge in the Philosophy of Saint Thomas Aquinas, Rom 1965 (= Analecta Gregoriana, Vol. 148, Series Fac. Phil.: sectio B, n. 14), 15 f.: «There is continuity between angels and men in such a way that man participates in the angelic intelligence and attains in his highest the lowest of the superior being; that is to say, he knows the first principles immediately without discursiveness and so his knowledge resembles that of the angels.»

[148] Seppänen, a. a. O. 101.

[149] Par. an. 63, 32 f. Seppänen zweifelt, a. a. O. Anm. 2, an der Echtheit dieser Predigt.

[150] Pf. 395, 12–15. Vgl. auch Pf. 397, 14–16, wo versichert wird, daß die Engel im Himmel *nâch eigener nâtûre* gar edler seien als die Seele Mariens und Christi.

Anderseits – an weit zahlreicheren Stellen [151] – formuliert er den Vorrang der der cognitio divina gewürdigten, menschlichen Seele mit allem Nachdruck: *Daz vihe bekennet in hie und in nû: aber der engel bekennet sunder hie und nû, unt der mensche, der dâ ist ob ander crêatûre, der erkennet in eime wâren liehte, dâ noch zît noch stat enist âne hie und âne nû* [152]. Der Engel hat also seine Grenze, der Mensch kann die seine - wohl aufgrund der Menschwerdung – überschreiten: *Wan wie wol die engel in etlîcher mâze der sêle in künftigen fröuden gelîch sint, doch ist in ein ziel gesetzet, über daz sie niht komen mügent. Aber diu sêle mac hie mit guoten werken wol hoeher komen; alsô si iezuo in gnâden hie dem obristen engel wol gelîch wêre, sô möhte si mit irm frîen willen guoter werke unzellich über den engel komen, sô si von dem lîchamen ûz gienge* [153].

Die Konsequenz solcher und ähnlicher Stellen ist für die eckhartsche Lehre von der Selbsterkenntnis die, daß dem Menschen vergönnt ist, sich selber in Gott gleichsam als ratio aeterna zu erkennen (im Sinne der Urbildmystik), während der Engel gewissermaßen in sich selber gebannt ist, da er sich selber ohne Vermittlung durch die cognitio divina erkennen muß, d. h. sich *nicht* unter Aufgabe seiner selbst mit Gott vereinen kann. Der Mensch *kann* das, da es ihm durch die Menschwerdung Gottes ermöglicht ist, sich – jenseits seiner individuellen Bestimmungen – in der Erkenntnis der eigenen, menschlichen *Natur* als vergöttlicht zu erfahren.

Eckharts widersprüchliche Bestimmungen des Engels in ihrer Gesamtheit signalisieren einen Tatbestand der eckhartschen Sprache überhaupt, der uns später noch beschäftigen muß. Es ist dies die konsequente Verflüssigung der Begrifflichkeit, die hier in die Augen springt und die im Impetus des eckhartschen Sprechens zu begründen ist.

## IV.

Gerade Eckharts beharrliche Verflüssigung der (scholastischen) Begrifflichkeit fordert dem Interpreten seines Werks eine Begründung ab, die zureichend zu geben gar nicht so leicht ist. Ein Umweg über Thomas von Aquins Konzeption der Selbsterkenntnis der menschlichen Seele wird zumindest helfen, die Problematik und Tendenz der eckhartschen Begriffsdynamisierung ins rechte Licht zu rücken.

[151] S. DW 1, 13, Anm. 1, und 252, Anm. 5: reiche Stellenangaben von Quint.
[152] Pf. 156, 20–24.
[153] Pf. 408, 34–39.

Im Rahmen der thomasischen Erkenntnislehre gilt grundsätzlich, daß das erkannte Objekt dem erkennenden Subjekt immanent ist: Cognitio fit secundum quod cognitum est aliquo modo in cognoscente (I C. G., c. 77, 4) [154]. Die Vollkommenheit der Erkenntnis ist abhängig vom Grad der Einheit zwischen Intellekt und Erkanntem, sodaß Erkenntnis geradezu in der Kenntnisnahme und im Bewußtsein dieser Identität besteht (S. th. I, q. 54, a. 1, ad 3).

Die Selbsterkenntnis nun stellt im Vergleich zur subsistierenden Selbstidentität alles Seienden eine erhöhte Stufe des In-sich-Seins dar (S. th. I, q. 37, a. 1, c.), insofern als das Ich sich hier ut intellectum in intelligente erkennt. Von der üblichen Subjekt-Objekt-Erkenntnis unterscheidet sich die Selbsterkenntnis also dadurch, daß Subjekt und Objekt ein und dasselbe sind. Das Maß möglicher Selbsterkenntnis definiert sich daher durch den Grad der Immaterialität des Subjekts. Denn allgemein gilt ja: secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis (S. th. I, q. 14, a. 1, c.). Vollkommenheit und Wirklichkeit [155] des Subjekts bemessen sich anderseits gerade nach der verwirklichten Erkenntnis seiner selbst, nach dem Grad der Selbstreflexion und der dadurch erreichten Selbstidentität und Einheit. Gefährdet ist diese Einheit nur durch die potentia, die im Gegensatz zum actus (= principium unionis) als principium multiplicationis et divisionis angesprochen wird (De verit. q. 8, a. 2, c.) [156]. Ein begrenztes Wesen wird daher nie die volle Selbstidentität besitzen wie Gott, in dem sich nichts an Potenz findet, der actus purus ist (S. th., q. 14, a. 2, c.). Der Mensch ist also im Maße als die Potenz in ihm Raum gewinnt, aber auch grundsätzlich nie vollkommen mit sich

[154] Im Folgenden halte ich mich an die bei Joseph Legrand (L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint-Thomas, Tome premier: L'univers, Bruxelles-Paris 1946 [Museum Lessianum, Section phil. nº 27], 60–64) wiedergegebene Analyse der thomasischen Konzeption der Selbsterkenntnis.

[155] Das kann für Thomas allerdings nicht heißen, daß die Seele in der Erkenntnis *ausschließlich* aktiv sei. Im Gegenteil spielt selbst in der Selbsterkenntnis das passive Verhalten gegenüber der äußeren Objektwelt in der conversio ad phantasmata eine entscheidende Rolle. S. unten S. 43. Zur Objekterkenntnis nach Thomas vgl. die allgemein gehaltenen Ausführungen bei G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus, Freiburg i. Ue. ³1949, 183 f.

[156] Legrand, a. a. O. 61 f.: «Quand il s'agit de la connaissance de soi, objet et sujet sont une seule et même chose: c'est donc le degré d'immatérialité ou, mieux encore, d'actualité, de l'être qui définit le degré auquel il se connaît. Ce qui rend l'être impénétrable à lui même, opaque et fermé, c'est la puissance qui affaiblit la perfection de son actualité. Dans la mesure où l'être est parfait, il est un; son unité implique possession de soi. Ce qu'il a d'être, ou de perfection, lui permet, dans cette mesure même, le retour à soi, la réflexion sur soi, en quoi consiste la possession de soi, l'identité avec soi, l'unité.»

selber identisch [157]. Anderseits ist er durchaus fähig, sich selber wirklich zu erkennen und im Maße seiner Unabhängigkeit von der Materie subsistierende Form, das heißt mit sich selber identisch zu werden.

Obwohl *von seinem Wesen her* nie mit sich selber identisch kann der menschliche Geist in seinem Akt, in seiner Wirksamkeit, eine dem actus purus *analoge* Vollkommenheit erlangen [158]. Wie verhält es sich nun mit der Wendung des Intellekts in actu auf sich selbst?

In *De veritate, q. 10, a. 8* wird die an Augustins Lehre über die Selbsterkenntnis [159] anschließende Frage gestellt: Utrum mens seipsam per

[157] «Nur in Gott ist das Tätigkeitsprinzip identisch mit der Wesenheit, nicht aber in der Seele noch in irgend einer Kreatur» (P. Künzle, Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen, Freiburg 1956, 208).

[158] Unde sic nihil prohibet quin aliquid cognoscatur seipso, sicut Deus seipsum cognoscit; et sic anima seipsam quodammodo cognoscit per essentiam suam (De veritate q. 10, a. 8, ad 9).

[159] Vgl. Augustins berühmte Formulierungen seiner Selbsterkenntnislehre bei E. v. Ivánka, Plato Christianus, 195 f. Deren knappste: Ipsa sibi memoria sui (De trin. XIV, c. 6, n. 8). Thomas zitiert in De verit. q. 10, a. 8, sed contra 1, Augustins berühmte Formel: (Mens) semetipsam per se ipsam novit, quoniam est incorporea (De trinitate IX, c. 3, n. 3). «Für die Selbsterkenntnis der Seele per essentiam beruft sich Thomas ausdrücklich auf Augustinus ... In seinen echten Schriften vertritt Augustinus ausdrücklich die Selbsterkenntnis der Seele durch ihre eigene Wesenheit ... Während aber Augustinus diese cognitio per essentiam auch für die aktuelle Selbsterkenntnis annimmt, läßt Thomas sie nur für die habituelle gelten. Der Akt der Selbsterkenntnis ist für Thomas nur ein Akzidens. Dagegen läßt er das, wodurch die Seele sich selbst habituell erkennt, substantiell sein. Denn dieses ist ja die Wesenheit der Seele ... Augustinus spricht in de trinit. 9 c. 4 n. 4 davon, daß die notitia bei der Selbsterkenntnis die Seele selbst ist: Mens vero, cum seipsam cognoscit, non se superat notitia sua; quia ipsa cognoscit, ipsa cognoscitur. Also ist auch diese notitia substantiell, wie die Seele selbst. Dagegen faßt den Akt der Selbsterkenntnis auch Augustinus nur akzidentell. Das ergibt sich aus den Erörterungen Augustins in de trinit. 14 c. 6. So gilt auch bei Augustinus die Substantialität der notitia nur für die habituelle Selbsterkenntnis, da sich sonst die Seele dauernd aktuell erkennen müßte. Dies nimmt aber Augustinus nicht an» (W. Schneider, Die Quaestiones disputatae de veritate des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus, Münster i. W. 1930 [BGPhThMA 27, H. 3], 70 f.). An die widersprüchlichen Aussagen Augustins, der das eine Mal die Erkenntnisvermögen für Akzidenzien hält, dann wieder nicht, schließt sich die in der Forschung reich diskutierte Kontroversfrage um die «augustinische Identitätsthese». Künzle (a. a. O. 28) hat recht, wenn er feststellt: «Zum mindesten muß also festgehalten werden, daß Aussage gegen Aussage steht. Das kann nur dadurch erklärt werden, daß Augustinus nicht daran denkt, das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen von dem ontologischen Gesichtspunkt der scholastischen Fragestellung aus abzuklären. Es kann daher lediglich zugebilligt werden, daß seine Auffassung von der Sinneserkenntnis, bzw. deren Fundament, die Lehre vom Leib-Seele-Verhältnis, die Gleichsetzung von Seele und Vermögen begünstigte, weil sie keinen Unterschied der Potenzen unter sich postulierte. Damit

essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem? Im Corpus articuli unterscheidet Thomas zwei Arten der Selbsterkenntnis: *Una* quidem qua uniuscuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei *proprium;* et *alia* qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est *commune* [160]. Im Folgenden wird die erstgenannte Art der Selbsterkenntnis in eine *aktuelle* und eine *habituelle* unterteilt.

Die *aktuelle* Selbsterkenntnis – immer auf das proprium des Erkennenden bezogen! – vollzieht sich über die Erkenntnisakte: In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere [161].

Die *habituelle* Selbsterkenntnis ist eine ursprüngliche Art des Bei-sich-Seins der Seele per essentiam suam ohne das Medium einer species. Aus diesem Bei-sich-Sein der Essenz der Seele gehen die Akte hervor, in denen die Seele sich actualiter selber erfaßt. Man hat darauf hingewiesen,

ist aber auch aufgezeigt, daß es sich bei der so stark verbreiteten Etikette 'augustinische Identitätsthese' um eine schreckliche Vereinfachung handelt. Wir haben dringenden Grund, auf diesem Boden zwischen *augustinisch* und *augustinistisch* zu unterscheiden.»

[160] Gemeint ist mit dem *commune* die Natur der Seele, während es sich bei der auf das *proprium* der Seele bezogenen Selbsterkenntnis um eine Erkenntnis der tatsächlichen individuellen Existenz der Seele handelt.

[161] De ver. 10,8. «Unausdrücklich sagt Thomas hier, daß der Mensch ein Grunderkennen seiner selbst ist, d. h., daß er als Realität eine erkennende ist. Ob er die ganze Tragweite seiner eigenen Worte ermessen hat, muß hier freilich offen bleiben» (J. Rivera, Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken, Eine phänomenologische Deutung der Erkenntnislehre des Thomas von Aquin, Freiburg-München 1967 [Symposion 23], 59). Vgl. a.a.O. 130. «Die Scholastik hat diese thomistische Lehre [der cognitio sui per essentiam] nicht genügend gewürdigt, weil es ihr immer um die 'ontologische Wesenserkenntnis der Seele' ging... Diese Lehre ist von der größten Wichtigkeit, wenn es zu erkennen gilt, wie die Akte des Willens, ja sämtliche inneren Tätigkeiten im unmittelbaren Selbstbesitz der Seele stehen und sie selbst es ist, die als 'Suppositum oder Subjekt', d. h. als Träger ihrer Tätigkeiten und Vermögen handelt. Da Thomas ausdrücklich sagt, daß es die 'Wesenheit der Seele' ist, die 'sich unmittelbar gegenwärtig' ist, so erkennen wir nicht nur, daß die 'Tätigkeiten der Seele uns innewohnen', sondern 'jeder erfährt in sich selbst, daß er eine *Seele* habe'. Also prägt sich die Seele in ihren Wesenszügen selbst irgendwie aus und zwar vor aller ontologisch zureichenden oder vollkommenen Erhellung ihrer Seinsart. Es ist daher notwendig, daß es eine unmittelbare Selbstanzeige der Einheit, Einfachheit und entspringenlassenden Ursächlichkeit der Seele gebe, die das Bewußtsein erfüllt, bevor es sich ontologisch Rechenschaft über diese Bezüge geben kann» (G. Siewerth, Thomas von Aquin, Die menschliche Willensfreiheit, Einleitung, Düsseldorf 1954, 36 f.).

Daß sich die auf Thomas beziehende Scholastik eher wenig um diese Lehre Thomas' gekümmert hat, liegt wohl daran, daß sie sich in dieser Problematik sehr viel stärker an S. th. I, q. 87, a. 1 gehalten hat. S. unten 232.

daß die habituelle Selbsterkenntnis der Seele in keiner Art aktuell ist, also auch *nicht bewußt* [162].

Die auf eine *allgemeine* Bestimmung, aufs commune aller Menschenseelen gerichtete Selbsterkenntnis läßt sich wieder doppelt unterteilen. Denn wie bei jeder Erkenntnis, «so unterscheidet Thomas auch bei der Erkenntnis über die Natur der Seele die einfache *apprehensio* und das *iudicium* de re apprehensa» [163].

Die Art der *apprehensio* erläutert Wilhelm Schneider im Sinne Thomas' folgendermaßen: «In der apprehensio wird die Natur unserer Seele erfaßt durch die aus den Sinnesdaten abstrahierten species. Thomas meint damit nicht etwa, daß wir eine species unserer Seele aus den Sinnesdaten auf dem Wege der Abstraktion gewinnen würden. Das ist ja bei der Seele ausgeschlossen, da sie eine unkörperliche Substanz ist. Er schließt sich vielmehr an Aristoteles an und vergleicht unseren Intellekt mit der materia prima. Wie diese in Potenz ist zu allen sensiblen Formen, so unser intellectus possibilis zu allen intelligiblen. Und wie die materia prima erst erkennbar ist nach der Aufnahme einer sensiblen Form, so unser intellectus possibilis erst nach der Aufnahme einer intelligiblen Form. So kann unsere Seele sich selbst nicht unmittelbar erkennen, sondern gelangt erst durch die Aufnahme der intelligiblen species eines andern Dinges zu ihrer eigenen Erkenntnis» [164]. Es ist die Selbsterkenntnis, in der die Philosophen die *Natur* der Seele erforscht haben.

Was nun das iudicium de re apprehensa betrifft, so zitiert Thomas Augustin De trinitate IX, c. 6, n. 9: intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. Angesichts der unverletzlichen Wahrheit wird also eine Kenntnis der Seele gewonnen, aus der wir nicht die Beschaffenheit des menschlichen Geistes definieren können, sondern in der wir erkennen, wie der menschliche Geist gemäß den ewigen Gründen beschaffen sein *soll* [165]. Thomas

[162] H. D. Gardeil, Initiation à la philosophie de S. Thomas d'Aquin, III: Psychologie, Paris ³1957, 130. Damit wird vor allem abgewehrt, daß Thomas die menschliche Selbsterkenntnis *nicht* jener der substantiae separatae, der reinen Geister, der Engel angenähert wissen wolle. Daß die Versicherung hier rechtens stehen mag, hindert nicht, daß Thomas eine solche Annäherung zwischen menschlicher und engelhafter Selbsterkenntnis anderswo postuliert hat. S. oben 226.

[163] W. Schneider, a. a. O. 71.

[164] A. a. O.

[165] Vgl. Siewerth, a. a. O. 42.

hält sich aber nur scheinbar an Augustinus [166]. Erkennt der Mensch bei Augustinus alles nach der ersten Wahrheit, secundum connexionem quam habet ad rationes aeternas [167], so nimmt Thomas hier die Vermittlung des Abbilds der ewigen Wahrheit in uns in Anspruch: hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa (cognoscimus). Eine direkte Selbstbetrachtung der menschlichen Seele im Sinne einer ratio aeterna gibt es für Thomas nicht.

Thomas unterscheidet also folgende Arten der Selbsterkenntnis:

1. cognitio sui (als individuelle Existenz) { a) actualis / b) habitualis
2. cognitio sui (als allgemeine Natur) { a) quantum ad apprehensionem / b) quantum ad iudicium de re apprehensa

In der Summa (q. 87, a. 1) verläßt Thomas seinen beschränkt als augustinisch ansprechbaren Standpunkt einer habituellen Selbsterkenntnis per essentiam und akzeptiert nurmehr: «Nicht durch seine Wesenheit, sondern durch seine Akte erkennt sich unser Intellekt» [168]. Allerdings konzediert er eine Selbsterkenntnis des Geistes per praesentiam, womit «die Seele gemeint» ist, «insofern sie Prinzip jener Selbsterkenntnisakte ist, die noch in der Erinnerung des Geistes ruhen und durch ihr Fortdauern eine habituelle Selbsterkenntnis sichern, die aber in sich erst durch andere Erkenntnisakte zustande kam» [169]. Da aber sowohl die aktuelle als auch die habituelle Selbsterkenntnis immer die konkrete, individuelle Existenz des Ich betrifft [170] – für Eckhart daher weitgehend nicht in Frage kommt – fällt die thomasische Wendung vom eher augustinisch gefaßten zum aristotelisch gewendeten Konzept hier nicht allzusehr in Betracht.

[166] Schneider, a. a. O. 72.

[167] A. a. O. 13.

[168] Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.

[169] M. Beer, Dionysius' des Kartäusers Lehre vom desiderium naturale des Menschen nach der Gottesschau, München 1963, 248. A. a. O. 249: «Die habituale Selbsterkenntnis, die er (Thomas) auch jetzt noch zugesteht, ist nicht das Erste und Ursprüngliche, sondern die Folge von Akten der Selbsterkenntnis, die in sich durch auf andere Objekte gerichtete Erkenntnisakte erst ermöglicht wurden und in der Seele noch habitual fortdauern». Beer verweist auch – für Thomas' frühe Konzeption – auf den Sentenzenkommentar I, d. 3, q. 4, a. 5.

[170] Vgl. A. Gardeil, La structure de l'âme et l'expérience mystique, II, Paris 1927, 118–124. A. a. O. 119 versucht Gardeil Thomas' doppelte Deutung der habituellen Selbsterkenntnis in Richtung auf die frühere, in De verit. und im Sentenzenkommentar vertretene Auffassung zu harmonisieren.

Auch dort, wo Thomas mit einem dem Liber de causis entlehnten Ausdruck neuplatonisch von einer *reditio completa* spricht [171], meint er die Fähigkeit des Subjekts, sich in der Objekterkenntnis, der conversio ad phantasmata, nicht verlieren, sondern sich im Gegenteil – aber aufgrund der objektgebundenen Erkenntnisakte! – davon absetzen zu können. Hier wird ein neuplatonisch-proklischer Gedanke aristotelisch gedeutet. Die Metaphern, die Thomas für diesen Vorgang der Selbsterkenntnis gebraucht – redire ad essentiam suam (S. th. I, q. 14, a. 2, ad 1), ad seipsum colligi (De ver. q. 2, a. 2, ad 2), essentiam suam esse sibi praesentem (De ver. q. 10, a. 8, c.), naturam suam esse sibi (De ver. q. 2, a. 2, c.), redire ad essentiam suam reditione completa (De ver. q. 1, a. 9, c.) – sind weitgehend (etwa mit Ausnahme des Synonyms reflexio) [172] neuplatonischer Herkunft. Die essentia verkehrt sich dann zuerst einmal in die existentia – im Sinne der aktuellen oder habituellen Erkenntnis des individuellen Existierens aufgrund der Erkenntnis*akte* – dann erst ist die explizite Wesenserkenntnis möglich. In seinem Kommentar zum Liber de causis versöhnt Thomas die neuplatonische und die aristotelische Auffassung der Selbsterkenntnis, indem er der neuplatonisch verontologisierten Selbstverwesentlichung im Sinn einer Identitätsmetaphysik die Spitze nimmt: Sed quia anima intellectiva inferiori modo participat primum intellectum, in substantia sua non habet nisi *vim* intellectualitatis; unde intelligit substantiam suam, *non per essentiam suam*, sed, secundum PLATONICOS, per superiora quae participat, secundum ARISTOTELEM autem, in *III*° *De anima* [173], per intelligibiles species

[171] Vgl. Stoicheíosis Theologiké 83, in: PROCLUS, The Elements of Theology, ed. E. R. Dodds, Oxford ²1963, 76: πᾶν τὸ ἑαυτοῦ γνωστικὸν πρὸς ἑαυτὸ πάντῃ ἐπιστρεπτικόν ἐστιν. Der Gedanke ist ausgeführt im Liber de causis 15: Omnis sciens scit essentiam suam, ergo est rediens ad essentiam suam reditione completa (nach: Sancti Thomae de Aquino Super librum de causis expositio, ed. H. D. Saffrey, Freiburg i. Ue. 1954 [Textus Phil. Friburgenses 4/5], 88). Zur reditio completa vgl. K. RAHNER, Geist in Welt, Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, München ²1957, 232–242 (mit Akzent auf der darin involvierten conversio ad phantasmata); J. LEGRAND, L'univers et l'homme 63 f.; SIEWERTH, a. a. O. 37 f.

[172] M. DHAVAMONY, Subjectivity and Knowledge in the Philosophy of Saint Thomas Aquinas, Rom 1965, 79: «Aquinas quite clearly proposes the reflexive consciousness of the *ego*, of the spiritual subject as subject in terms of *reditio* and *reflexio*. Returning to one's essence and reflection are two distinct notions, implying two different currents of thought. Returning to one's essence ... is typically a Neoplatonic notion, signifying a conscious presence of a spiritual being to itself, autopossession, immediate consciousness of the subsisting form.»

[173] ARISTOTELES, De anima III 4, 430 a 1–2.

quae efficiuntur quodammodo formae in quantum per eas fit actu [174]. Noch deutlicher aristotelisch äußert sich Thomas in De veritate q. 1, a. 9, c.: Illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales (die menschliche Seele gehört dazu), redeunt ad essentiam suam reditione completa: *in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt,* quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias; unde dicitur in *lib. de Causis* quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.

Die Frage stellt sich nun, inwiefern Eckharts Lehre von der Selbsterkenntnis von der Auffassung des Thomas abzuheben und abzugrenzen ist.

Es ist nicht leicht, exakt zu umschreiben, worin sich Eckhart im Einzelnen in seiner Lehre von der Selbsterkenntnis von Thomas unterscheidet, so grundsätzlich anders ist sein Ansatz. Klar wurde schon früher, daß es in der eckhartschen Konzeption der Selbsterkenntnis die Möglichkeit einer auf das individuelle Ich bezogenen Selbsterkenntnis nicht geben kann. Die Seele – quantum ad id quod est ei proprium – darf sich nach Eckhart gar nicht selbst erkennen, da sie alles Eigene abzulegen hat. Unter strikter Voraussetzung der Inkarnation Christi hingegen ergibt sich für ihn – wenn die Seele alles Individuelle abgelegt hat – eine Selbsterkenntnis quantum ad id quod omnibus animabus est commune.

Der teilweise schon zitierte Text aus der Predigt «Homo quidam nobilis» mag das deutlicher illustrieren: *Nun wil ich och wisen, was ain mentsch si. Homo sprichet als vil als ain mentsch, dem substanci zů geworfen ist, vnd git im wesen vnd leben vnd ain vernunftiges wesen. Ein vernunftiger mentsch ist, der sich selber vernunfteklichen verstat vnd in im selber abgeschaiden ist von allen materien vnd formen. ie mer er abgeschaiden ist von allen dingen vnd in sich selber gekeret, ie me er ålliu ding clarlich vnd vernunfteklich bekennet in im selber sunder uskeren: ie me es ain mentsch ist. – Nun sprich ich: wie mag das gesin, das abgeschaidenhait des verstentniss sunder form vnd bild in im selber ålliu ding verstat sunder uskeren vnd verwandlung sin selbes? Ich sprich, es kum von siner ainualtikait; wan ie luter ainualtiger der mentsch sin selbes in im selber ist, ie*

[174] In librum de causis (ed. Saffrey) 92, 3–9.

*ainualteklicher er alle manigualikait in im selber verstat vnd belibt vnwandelber in im selber. Boecius sprichet: got ist ain vnbeweglich gůt, in im selber ständ, vnberůret vnd vnbewegt vnd ållu ding bewegend. Ain ainualtig verstantniss ist so luter in im selber, das es begriffet das luter blos gőtlich wesen sunder mittel. vnd in dem influss enpfahet es gotlich natur glich den engeln, dar an die engel enpfahend gross fröd. Daz man mőcht gesehen ain engel, darumb mőcht man in der hell sin tusent iar. Dis verstantniss ist so luter vnd so clar in im selber, was man in disem liecht såhi, es wurd ain engel* [175].

*Nun sprich ich, das disem edlen mentschen genůget nit an dem wesen, das die engel begriffent vnformlichen vnd dar an hangent sunder mittel; im begnůget nit (dan) an dem ainigen ain* [176].

Der Ansatz der eckhartschen Anthropologie ist thomistisch, denn kurz vorher situiert er den Menschen als ein Wesen, das dank seiner Form *wesen vnd leben mit allen creaturen, mit redlichen vnd mit vnredlichen, (vnredlich) mit allen liplichen creaturen vnd redlich mit den engeln* [177] besitzt. Im Folgenden aber wird schrittweise die Ordnung des Geschaffenen für den Menschen in die Bewegung auf Gott hin transzendiert. Zuerst allerdings *verstat der mentsch vernunfteklichen aller creatur bild vnd form mit vnderschaid* [178]. Sobald aber Eckhart in eigener Person spricht und darlegen will, was ein Mensch sei, legt er auch schon ausschließliches Gewicht auf des Menschen intellektuelle Losgelöstheit von allen Stoffen und Formen [179]. Die Selbsterkenntnis hier kennt den thomistischen Umweg über die Objekterkenntnis nicht. Das thomistische Konzept, wonach die Erkenntnis um so reiner ist, je weniger Materielles sie impliziert, wird von Eckhart verabsolutiert durch die Forderung totaler Abgelöstheit von Stoff und Form. Die Objekterkenntnis wird identisch mit der rein verinnerlichten Selbsterkenntnis: die Wendung nach außen fällt weg. Eckhart fragt sich: Wie ist solches möglich? und antwortet: Im Maße als der Mensch «von sich selbst in sich selbst ist», ist er einfaltig

[175] DW 1, 250, 4–251, 3.
[176] A. a. O. 251, 13–15.
[177] A. a. O. 249, 4–6.
[178] A. a. O. 10 f.
[179] «Der Erkenntnis aller Dinge *mit bilden vnd formen* und *mit vnderschaid* bei Mensch und Engel ... nach der von Aristoteles in De an. vorgetragenen Lehre von der Form ist die höhere Erkenntnis *sunder vnderschaid* sowohl der von Aristoteles charakterisierten *abgeschaiden gaiste* ... als auch die des von allen Dingen 'abgeschiedenen' Menschen gegenübergestellt, der *abgeschaiden ist von allen materien vnd formen* und alle Dinge *sunder form vnd bild* in sich selbst erkennt» (QUINT, a. a. O. 250 Anm.).

und wird so fähig, das Mannigfaltige in sich selbst zu erkennen. Einfaltiges Erkennen aber erkennt das reine, bloße, göttliche Sein unmittelbar, «ganz wie die Engel». Ja noch über die Engel hinaus begnügt sich der edle Mensch nicht mit der formlosen Seinserfassung, sondern einzig «am einigen Einen», das die Gottheit jenseits Gottes ist.

Wo Mensch, Engel und die gesamte Schöpfung in den göttlichen Urgrund überschritten werden, wird auch die aktuelle und habituelle Selbsterkenntnis nach Thomas als eine bloß psychologisch-individuelle Bestimmung am Menschen zurückgelassen. Die sowohl als aktuell und habituell anzusprechende Selbsterkenntnis im eckhartschen Sinn ist schon ein Moment der mystischen Vereinigung mit Gott, ist schon identisch mit der urbildlichen, göttlichen Selbsterkenntnis. Eckhart, befragt, warum er seine Werke tätige, könnte nicht mehr Rekurs nehmen auf eine Analyse des Zusammenwirkens von Objekt- und Selbsterkenntnis wie Thomas, er antwortet: *ich würke dar umbe daz ich würke* [180]. Die in solcher Aussage sich meldende Selbstidentität ist keine menschlich-psychologisch erreichte, sondern eine göttliche: *Dâ diu crêatûre endet, dâ beginnet got ze sînne. Nû begert got niht mê von dir, wan daz dû dîn selbes ûzgangest in crêatiurlîcher wîse und lâzest got got in dir sîn* [181]. Denn nur *der alsus us gegangen wâr sin selbes, der sol im selber aigenlich wider geben werden* [182]. Das heißt mit andern Worten: Nimm dich nicht nach deinen ontologischen oder erkenntnistheoretischen Bestimmungen, sondern: *ganc abe dîn selbes und aller dinge und alles, daz dû an dir selber bist, und nim dich nâch dem, daz dû in gote bist* [183].

Daß diese von Eckhart vertretene Selbsterkenntnis *per essentiam* zustandekommt, liegt auf der Hand [184]. Allerdings ist dabei der Begriff

[180] DW 1, 92, 6.

[181] A. a. O. 7–9.

[182] DW 1, 244, 10 f. Vgl. a. a. O. Anm. 5 die Hinweise auf Parallelstellen.

[183] DW 1, 419, 6–8. Dem Menschen in Gott gehört alles Gute, *das in allen engeln vnd in allen hailgen ist, das ist alles sin aigen, als es gottes aigen ist* (DW 1, 246, 14–16). Güte, Gerechtigkeit sind da nie isolierte Tugenden, sondern unmittelbare Identitäten mit dem göttlichen Wesensgrund: Der Gerechte erkennt sich daher unmittelbar in der Gerechtigkeit (LW 3, 16, n. 18), der Gute unmittelbar in der Güte (DW 5, 9, 15–10, 2).

[184] Der Selbstbezug ist bei Eckhart neuplatonisch geprägt, d. h. ist identisch mit der je-neu aktivierten, unvermittelten Bezüglichkeit der Essentia auf sich selber. Mit dem Liber de causis gilt: Omnis sciens scit essentiam suam, ergo est rediens ad essentiam suam reditione completa. Quod est quia scientia non est nisi actio intelligibilis; cum ergo sciens scit essentiam suam, tunc redit per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam (Sancti Thomae de A. super librum de causis, a. a. O. 88). Das erkennende Wesen fällt mit dem erkannten Wesen ineins. – Durch

der Essentia im strikt metaphysischen Sinn zu nehmen, als Natur, der jede stoffliche Bestimmung fehlt, als humanitas im Gegensatz zu homo. Wir kennen die Begründung Eckharts für die Dignität der allen Menschen gemeinsamen, menschlichen Natur: Es ist die Menschwerdung Gottes, durch die die menschliche Natur vergöttlicht wurde. Daher gilt: *Diu sêle heizet ouch ein vanken götlîcher oder himlischer nâtûre und daz füeget sich wol zuo den worten, daz diu sêle von nâtûre ze dem himele gehoere* [185]. Was Eckhart zur Selbst- und Nächstenliebe in dieser Hinsicht

Eckharts Nähe zum Liber de causis ist sein geistesgeschichtlicher Anschluß an die proklische Spekulation über die Selbsterkenntnis gegeben. Tatsächlich finden sich Eckhart und Proklus hinsichtlich der *formalen* Bestimmung der Selbsterkenntnis bis zur Ununterscheidbarkeit nahe beieinander, mit dem grundlegenden Gegensatz allerdings, daß bei Eckhart die Inkarnation Christi und die göttliche Gnade ins Christliche heben, was sonst auf der Ebene immanenter Selbstverwesentlichung verbleibt.

Beierwaltes (Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt 1965, 276 ff.) hat die proklische Selbsterkenntnis sehr treffend charakterisiert: «Selbstreflexion ... führt in die Selbsterkenntnis des Denkens selbst. Dieser radikale Umschwung des Denkenden besteht in der Abkehr des Sinnenfälligen und in der Hinkehr vom Seienden zum Sein, vom Scheinenden zum Wahren ... vom Außen einer vermeintlichen Gegenständlichkeit in das Innen des seienden Denkens. So wird der Umschwung des Denkenden als kritischer Rückgang des Denkens in seine Innerlichkeit, die dessen objektiv seiender Grund und Ursprung ist, und als unmittelbarer und zugleich vermittelnder Anfang zum Erweckungsakt des Philosophierens schlechthin. Dieser Erweckungsakt führt durch die Inwendigkeit des Denkens und der Erkenntnis seiner selbst zur Ideenerkenntnis» (276). «Die Umkehr, wie geartet sie auch sei, ist immer zugleich Abkehr vom Sinnenfälligen und damit die Aktuierung der Inwendigkeit des Denkens ... Diese wird zum Grund der Selbstvergewisserung des Denkens in der Erkenntnis seiner selbst. Grund der Möglichkeit, daß das Denken sich selbst auf sich selbst zurücknimmt, ist seine Immaterialität. Durch seine Teilhaftigkeit ist dem Körper ein Selbstbezug nicht möglich ... Selbstbezug des Denkens aber ist der Vollzug des Wesensaktes von Denken, das sich selbst zu denken, seiner selbst bewußt und gewiß zu werden vermag, indem es sich von allem außer ihm selbst Seienden trennt» (277). «Indem nun durch den Rückgang des Denkens in sich selbst, durch das sich seiner selbst Bewußtwerden des Denkens das 'Eine in uns', die 'Blüte unseres Seins' erweckt wird, mit der wir als dem vorreflexiven 'Einen in uns' das Eine selbst denkend zu berühren vermögen, ist das Denken vorbereitet für den Aufstieg zu dem aller Vielheit und Unterschiedlichkeit enthobenen Einen selbst. Die Erkenntnis des eigenen Wesens ist also übergriffen von der Erkenntnis des voraussetzungslosen Grundes jedwedes Seienden» (279).

Man wird Eckharts Konzeption der Selbsterkenntnis wohl nicht in diesem kontinuierlichen Sinn eines fortschreitenden Innewerdens des Einen im sich seiner selbst vergewissernden Denken fassen dürfen – die Selbstpreisgabe des Menschen an Gott geht der Selbsterkenntnis voraus: diese ist schließlich schon Resultat der Vergöttlichung, nicht in einem ausschließlichen Sinn deren Bedingung. Zum möglichen Einfluß Proklus' auf Eckharts Spekulation vgl. J. Koch, Platonismus im Mittelalter, Krefeld o. J., 29 ff.

[185] Pf. 246, 14–16.

zu sagen hat, ist völlig adäquat seiner Konzeption der Selbst- und Fremderkenntnis: *Hâst dû dich selben liep, sô hâst dû alle menschen liep als dich selben. Die wîle dû einen einigen menschen minner liep hâst dan dich selben, dû gewünne dich selben nie liep in der wârheit, dû enhabest denne alle menschen liep als dich selben, in einem menschen alle menschen, und der mensche ist got und mensche; sô ist dem menschen reht, der hât sich selben liep und alle menschen liep als sich selben, und dem ist gar reht* [186].

Es fällt sofort in die Augen, wie sehr diese eckhartsche Erkenntnis der allgemeinen menschlichen Natur zunächst darin eine Gemeinsamkeit mit Thomas' zweiter, ebenfalls auf die anima intellectiva in communi bezogener Selbsterkenntnis besitzt. Aber sowohl hinsichtlich der apprehensio wie des iudicium de re apprehensa differiert Eckhart von Thomas gründlich. Die apprehensio ist für Eckhart nicht wie für Thomas eine consideratio naturae humanae «ex actu intellectus» (S. th. I, q. 87, a. 1, c.), sondern eine rein gnadenhaft verliehene, intellektive Einsicht in die allen Menschen und Christus gemeinsame, vergöttlichte Natur.

Thomas' Versicherung, zu dieser zweiten Art der Selbsterkenntnis genüge keineswegs die Präsenz der Seele zu sich selber, sondern einzig eine diligens et subtilis inquisitio (a. a. O.) führe zum Ziel der Erkenntnis der menschlichen *Natur* im Ich, würde Eckhart keineswegs akzeptieren wollen, da die Selbsterkenntnis für ihn ja absolut unmittelbaren Charakter besitzt, wenn der Mensch sich einmal von seinem individuellen Ich völlig gelöst hat. Dem iudicium, nach dem zu bestimmen ist, wie die Natur des Menschen sein soll, steht die Natur, die schon ist, wie sie sein soll, entgegen.

Die Parallelen zwischen Eckharts und Thomas' Reflexion über die Selbsterkenntnis sind also vornehmlich äußerlich-terminologischer Art: Sie finden sich im besonderen dort, wo auch Thomas sich mit Eckhart eines neuplatonischen Vokabulars bedient. Dem gegenüber ist der Gegensatz im Denkstil und in den denkerischen Absichten um so radikaler, und zwar durchgehend. Eckharts Denkstil ist exklusiv geleitet durch seinen entscheidenden, immer durchgehaltenen, auf die religiöse Erfahrung des mystisch mit Gott vereinigten Menschen abzielenden Gedanken der exemplarisch in Gott aufgehobenen Schöpfung. Alles Geschaffene ist entweder bei Gott im Sein – oder bei sich, im Nichts. In diese Bewegung auf Gott hin ist nicht nur der Mensch – jenseits seiner individuellen Bestimmungen – hineingenommen, sondern gewissermaßen auch die Be-

[186] DW 1, 195, 1–6.

grifflichkeit, das Vokabular, das zur Formulierung dieses Prozesses dient. Im Maße als dabei die ontologische Eigenständigkeit des Geschöpfs, des Menschen, auf die Unio in Gott hin relativiert wird, im selben Maße spiegelt die Fluktuation und Verflüssigung der Begrifflichkeit den Prozeß wider, in den der Sprachträger integriert ist. Wenn man noch in Rechnung setzt, daß Eckhart geistesgeschichtlich von doppelten Voraussetzungen ausgeht: vom Thomismus einerseits, vom Neuplatonismus augustinischer und arabischer Prägung andererseits, dann ist die eckhartsche Dynamisierung der Begrifflichkeit vollends grundgelegt in einem philosophischen Eklektizismus, der noch nie Träger eines einheitlichen Begriffsystems zu sein vermochte. «Die Kraft» aber, «mit der (Eckhart) den Gehalt des Inneren gegenständlich zu machen versteht» [187], ist wohl darüber hinaus entscheidend für eine mögliche Bestimmung seiner Terminologie in Anschlag zu bringen.

Daß das Verdikt der Heterodoxie oder wenigstens des Bruchs mit der Tradition für Eckharts spekulative Mystik – schon zu Lebzeiten Eckharts – allzuleicht bei der Hand ist, mag nun im Folgenden an der Lehre Eckharts von der ontologischen, ja physischen Universalität der Menschennatur exemplifiziert werden. Sie ist ja der eigentliche Kern und hermeneutische Skopus seiner Reflexion über die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes.

In der zweiten Anklageschrift, in der gleich auch Eckharts Verteidigung mitüberliefert ist, kommt Eckhart ausführlich auf die Universalität der Menschennatur zu sprechen [188], nachdem er schon in der Antwort auf die erste Anklageschrift versichert hatte: humana natura communis est, et eque propria omnibus hominibus, verum est, et hoc negare rude est [189].

Für Eckhart ist klar, daß Christus wegen des *ganzen* Menschengeschlechts Mensch geworden ist: humanam naturam assumpsit verbum ex intentione prima, hanc tamen naturam, scilicet in Christo, propter

[187] R. Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriß dargestellt, Hildesheim 1964 (= Nachdruck von: Leipzig 1879), 119.

[188] Théry, Art. 24, 226 ff.

[189] A. a. O. 201 (Art. 7). Der Anklagepunkt ist als 11. Punkt in die Konstitution «In agro dominico» vom 27. März 1329 aufgenommen worden: Quidquid Deus Pater dedit Filio suo unigenito in humana natura, hoc totum dedit mihi. Hic nihil excipio, nec unionem nec sanctitatem, sed totum dedit mihi sicut sibi (Denz. 961). Der Anklagepunkt ist bezogen auf DW 1, 77, 11–17. Auffällig ist, daß Eckhart keineswegs gesonnen zu sein scheint, seine Auffassung, wonach bei allen Menschen die eine und dieselbe Natur identisch ist, in irgendeinem Punkt zurückzunehmen!

totam speciem humanam. Assumendo igitur ipsam naturam, in ipso et per ipsum contulit gratiam filiationis et adoptionis omnibus hominibus, michi, tibi et cuilibet participantibus univoce et equaliter ipsam naturam ... [190] Vis ergo verbum caro factum habitare in te, filius dei fieri, gratiam hanc nature collatam percipere, esto homo, vive secundum rationem, secundum spiritum, non secundum carnem ...[191].

Es geht hier um nichts anderes als um eine ontologische Begründung der durch die Offenbarung grundgelegten Allgemeingültigkeit der Erlösungsabsicht Christi: Das *ganze* Menschengeschlecht ist durch Christi Menschwerdung erlöst worden. Die allgemeine Menschennatur, die Christus, Fleisch werdend, an sich nahm, ist Gott geworden. Also: *esto homo*, d. h. sei wesentlich Mensch in der Allgemeinheit deiner menschlichen Natur, die durch die Menschwerdung Gottes geadelt ist!

Was von Eckharts Interpreten zumeist übersehen wird, ist die Tatsache, daß dieses ganze Erlösungsgeschehen in der *Gnade* Gottes grundgelegt ist [192]. Es handelt sich nie um einen rein menschlichen Versuch der Selbsterlösung: Assumpsit deus, verbum caro factum in Christo, humanam naturam communem hominibus, *qui vult omnes homines salvos fieri* (I Timot. II, 4), et sic secundum consonantiam nature in qua relucet *opus gratie*, ut dictum est, occulte operatus est salutem nostram [193].

[190] Théry 231. Vgl. LW 4, n. 199, 263, 523; LW 3, n. 101 («verbum caro factum» assumpsit *puram* naturam); Pf. 56, 18 f. Entscheidend ist der Akzent auf der Univozität des Naturbegriffs für den Gottmenschen und die übrige Menschheit. Was hier der Menschwerdung Gottes vom univoken Naturbegriff her an Dignität zuwächst, ist erkauft durch Nichtbeachtung des historischen Einmaligkeitscharakters der Inkarnation.

[191] Théry, a. a. O. In diesem Gedanken ist Eckharts Lehre von der Gottesgeburt im Menschen impliziert. «Eckhart liest [im Prolog des Johannesevangeliums] nicht 'und wohnte unter uns', sondern 'und wohnte im Inneren von uns', 'wenn in einem jeden von uns Gottes Sohn Mensch wird'. Das Wichtigste ist für Eckhart dies: 'filius dei, verbum caro factum, in nobis habitat, id est *in nobis ipsis*' (Joh. n. 118). 'Et habitavit in nobis', hier geschieht nach Eckhart genau dasselbe, wie bei 'verbum caro factum est in Christo': einmal in Christus, ein anderes Mal in uns, aber jedesmal dieselbe Menschwerdung Gottes» (Ueda, a. a. O. 42).

[192] Diese Tatsache ist das unabdingbare Widerlager in Eckharts möglichst weit auf die Identität zwischen Gott und Mensch vorgetriebener, neuplatonisch geprägter Spekulation. Der Mensch kann seinen Herrn Jesus Christus nur und erst anziehen, wenn in der Menschwerdung gnadenhaft «die Nacht vorübergegangen ist» (2 Kor. 6, 15). Deus assumpsit vestem nostram, ut vere, proprie et per substantiam sit homo et homo deus in Christo. Natura autem assumpta communis est omni homini sine magis et minus. Ergo datum est omni homini filium dei fieri, per substantiam quidem in ipso, in se autem adoptive *per gratiam* (LW 4, n. 523).

[193] Théry 232.

Der spezifisch christliche Gedanke der Aufgabe des Eigenen als der Voraussetzung der Nächstenliebe, wird von Eckhart wiederum vom einheitlichen Charakter der menschlichen Natur her legitimiert: notandum quod deus assumpsit prima intentione hominem, naturam scilicet, non personam, docens nos quod si volumus esse filii dei, diligamus in proximo quod est hominis, non hujus hominis, non huic aut illi aut michi proprium, secundum illud Matt. 20 (14): *tolle quod tuum est. In propria venit et sui*, id est sui ipsorum, *eum non receperunt* ... Diligas ergo ipsos quia homines sunt, nam et tu homo es. – Assumpsit verbum hominem, naturam ipsam, prius naturaliter hunc autem hominem in athamo (= in Adamo? = in atomo?) in persona propter naturam [194]. Das Individuelle existiert bloß quasi per accidens und ist daher etwas, das abgelegt werden muß. Tuum est quod tibi proprium est, homo sive natura humana tibi communis est cum omni homine, deus ipse communis est omnibus ... Tolle quod tuum est; tuum est peccatum, mendacium et universaliter malum ... Quanto enim quid magis est domesticum sive proprium, tanto plus est homini inimicum. Tolle quia persona est hec aut hec, ama quia homo est, quod commune est [195].

Dieser ganze Motivkomplex der allen Menschen gemeinsamen menschlichen Natur ist hier nicht bloß wegen der zentralen Bedeutung, die er in Eckharts Denken hat, erneut aufgegriffen worden, sondern auch vornehmlich darum, weil er Eckharts Position anzeigt, von woher er die scholastische Begrifflichkeit gerade im Zusammenhang seiner Spekulation über die Selbsterkenntnis verwischt, relativiert und in Frage stellt. Die Frage ist nun, wie der Gedanke der einen und universellen, menschlichen Natur geistesgeschichtlich zu bewerten ist.

Ueda, der sich in seinem Werk als ausgezeichneter Kenner der eckhartschen Schriften erwiesen hat, urteilt folgendermaßen: «Hier finden wir wieder dieselbe Eigenart des Eckhartschen Denkens: die dogmatische Formel nicht als Antwort, sondern vielmehr als Ausgangspunkt zu übernehmen; aufgrund irgend eines Momentes (hier z. B. des Momentes der menschlichen Natur) die ganze betreffende Formel auf die Beziehung zwischen Gott und Menschen restlos anzuwenden und dadurch im gesamten Gehalt der betreffenden traditionellen Formel eine radikale Sinnverschiebung zu bewirken. Für Eckhart selbst ist diese Sinnverschiebung

[194] Théry 233. Wie nebenbei setzt hier Eckhart einen Nebenakzent auf die Menschwerdung Christi in individuo, allerdings nicht, ohne ihn schon zum vornhinein relativiert zu haben.

[195] Théry 233 f.

keine Überschreitung des dogmatischen Inhaltes, sondern dessen Konsequenz bzw. die Lösung der Fragen, die er in der dogmatischen Formel findet» [196]. Wenn irgendwo, dann läßt sich an diesem auf den ersten Blick überzeugenden Urteil ermessen, wie sehr die werkimmanente Interpretation eines scholastisch geprägten Oeuvres des 14. Jahrhunderts falsche theologiegeschichtliche Akzente setzt, so subtil und werkgerecht sie andererseits vorgeht [197].

Aber auch die theologiegeschichtlich interessierte Forschung ist in dieser Frage nicht durchwegs glücklich verfahren. P. Théry O. P., der so verdienstvolle Herausgeber der entscheidenden Kongreßakten und der eckhartschen Rechtfertigungsschriften, hat sich folgendermaßen kritisch über Eckhart geäußert: Eine Identität zwischen unserer gefallenen Natur und der menschlichen Natur Christi anzunehmen, wäre ein Blasphem. Wenn Eckhart die menschliche Natur dermaßen erhöht, daß er sie mit der Christi identisch zu setzen wagt, dann geschieht solches nur – wie bei allen Häretikern des Mittelalters – durch eine «application rigoureuse de la dialectique». Es folgt dann der sicher gerechtfertigte Versuch, Eckharts Lehre von der totalen, univoken Identität der menschlichen Natur in Christus und uns auf die arabische, im engern Sinn averroistische Auffassung von der absoluten Einheit des Intellekts in allen Menschen zurückzuführen. Diese Lehre des sogenannten Monopsychismus, die vor allem innerhalb der Artistenfakultät der Pariser Universität im 13. Jahrhundert, vornehmlich durch Siger von Brabant, vertreten wurde, mag nun tatsächlich und unbestrittenermaßen für Eckhart eine Rolle gespielt haben. Théry schreibt: «On peut donc se demander si cette conception de l'égalité de nature ne serait pas une application de l'opinion d'Averroès qui n'admettait qu'un seul intellect ou un intellect semblable en tous les hommes. Cette idée de l'identité d'intellect avait été déjà au XIII^e siècle appliquée à l'âme toute entière; et l'on disait que les âmes sont nécessairement semblables en tous les hommes. Il ne peut y avoir de degré dans la noblesse des âmes. La beauté d'une âme est un absolu. De cette conception philosophique à l'application théologique, il n'y avait qu'un pas; et on le franchit. On affirma qu'en conséquence des principes posés – et ce sont des principes averroïstes – l'âme du Christ n'est pas plus noble que celle des autres hommes. Entre la nature de

[196] Ueda, a. a. O. 49.

[197] Uedas im Ganzen außerordentlich kluge und feinsinnige Analyse des eckhartschen Werks setzt bisweilen allzu deutliche Akzente einer prätendierten eckhartschen «Originalität».

Jésus et celle de Judas, il n'y a aucune différence. C'est cette dialectique avec ses conclusions erronées que condamma l'évêque de Paris en 1277. A l'époque d'Eckhart on s'en souvenait... Et ce sont ces principes évidemment qui ont amené Maître Eckhart à la conclusion censurée en 1326 par Maître Reyner et Pierre de Estate» [198]. Diese Anschauung ist neuerdings mit viel neuem Material von Philip Merlan und Jean Orcibal untermauert worden. In seinem wichtigen Aufsatz «Aristoteles, Averroès und die beiden Eckharts» schreibt Merlan [199]: «Nirgends sagt Eckhart, daß dies darauf hinausläuft, daß der Seelengrund in allen Menschen ein- und derselbe ist. Aber steht es nicht zwischen den Zeilen, drängt es nicht geradezu zu diesem Ausdruck? – Und es ist ebendiese Predigt, die die Identifizierung des eigentlichen Menschen mit Gott beinahe wörtlich ausspricht: 'Wie der Sohn eins ist mit dem Vater nach dem Wesen, so bist du mit ihm eins nach Wesen und Natur und hast alles in sich [!] wie es der Vater hat. Du hast es nicht von Gott zum Lehen, denn Gott ist dein eigen ... – Was Gott in uns zeugt, kann also – nicht nur als Christus, sondern auch – als die Form der Menschheit schlechthin bezeichnet werden. Die Unizität des Intellekts (oder wenn man den anderen Ausdruck vorzieht, der Monopsychismus) ist hier durch die Unizität Christi ersetzt; und das Charakteristische an diesem Begriff ist, daß *nicht* die *Einmaligkeit* des Ereignisses der Gottzeugung damit gemeint ist, sondern eine ganz andere Unizität, eben die des menschlichen Intellekts oder der menschlichen Seele nach averroistischen Begriffen. Indem wir uns die im Seelengrunde stattfindende Zeugung des Gottessohnes aneignen, transformieren wir uns in die Einfachheit der menschlichen Natur schlechthin.»

[198] G. Théry, Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart, II, Vie Spirituelle, Supplément mars 1924, 182 f. – Zum lateinischen Averroismus oder allgemeiner zum heterodoxen Aristotelismus vgl. P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle, Louvain ²1908/11; M. Grabmann, Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung, München 1931 (= Sitzungsber. d. Bayer. Akademie d. Wiss., Phil.-hist. Abt. 1931, Heft 2); vor allem aber F. van Steenberghen, in: Le mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e siècle, Paris 1956, 283 ff.; F. van Steenberghen, La philosophie au XIII^e siècle, Louvain-Paris 1966, 357 ff.; C. Tresmontant, La métaphysique du Christianisme et la crise du XIII^e siècle, Paris 1964, 296–316. Ältere Literatur s. bei Ueberweg/Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, Darmstadt ¹¹1960, 757 ff.

[199] In: Autour d'Aristote, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale, offerts à Mons. A. Mansion, Louvain 1955, 543–566, Zitat: 560 f. Vgl. auch Ph. Merlan, Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness, Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition, The Hague 1963, 17–20.

Jean Orcibal ist diesen Zusammenhängen in ihrem Konnex mit den Anschauungen der deutschen Mystik und der zeitgenössischen Theologie noch intensiver nachgegangen [200]. Indem er die motivlichen Zusammenhänge zwischen der rheinländisch-flämischen Mystik und der des Johannes vom Kreuz herausstellt, kommt er auch auf unseren Motivkomplex zu sprechen; verschiedene Texte der Surius'schen Taulerübersetzung, die Johannes vom Kreuz zu Gesicht bekam, enthalten nach Orcibal die gefährliche Tendenz, «de réduire l'individu à ce qu'a d'universel la nature humaine, tendance averroïste qui reçoit une couleur chrétienne de l'appel à l'Incarnation, entendue comme une conjonction du Verbe et de cette nature humaine idéale». Mit seltener Kühnheit sei diese Lehre von Eckhart von Gründig oder Eckhart dem Jüngeren vorgetragen worden. Dessen Beweisführung beruhe «sur le principe de Boèce que seuls les accidents distinguent les individus d'une même espèce et sur le réalisme générique de certains Pères, pour lesquels le Christ a assumé la nature humaine en soi» [201]. Gerade der letzte, von Orcibal nicht weiter belegte Hinweis auf die Lehre verschiedener Kirchenväter, wonach Christus, indem er die menschliche Natur annahm, *die* menschliche Natur in sich einschloß und einverleibte, ist uns besonders wichtig, da sie für Eckharts ähnliche Auffassung, schon von der Terminologie her [202], sehr viel zentraler in Anschlag zu setzen ist als der beinahe noch zeitgenössische Monopsychismus averroistisch-sigerscher Prägung.

[200] Jean Orcibal, Le rôle de l'intellect possible chez Jean de la Croix, Ses sources scolastiques et nordiques, in: La mystique rhénane, Paris 1963, 235–279; ders., Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands, Bruges 1966, 151 f.

[201] Orcibal, Saint Jean de la Croix, a. a. O.

[202] Zu beachten ist nämlich, daß es im Averroismus keineswegs die allen Menschen gemeinsame, menschliche *Natur* ist, die zur Debatte steht. Thomas von Aquin referiert des Averroes Meinung korrekt, wenn er in seinem «Tractatus de unitate intellectus contra averroistas» (ed. L. W. Keeler, Rom ²1957) gegen die Averroisten bestreitet, daß der *intellectus possibilis* allen Menschen gemeinsam sei (vgl. a. a.O. 2, 11 f.). Er konzediert seinen Gegnern, daß die Einheit des intellectus agens unter Umständen akzeptabel ist, nicht aber die Einheit des intellectus possibilis: Considerandum restat de hoc quod dicunt intellectum possibilem esse unum in omnibus. Forte enim de agente hoc dicere, aliquam rationem haberet, et multi philosophi hoc posuerunt. Nihil enim inconveniens videtur sequi, si ab uno agente multa perficiantur, quemadmodum ab uno sole perficiuntur omnes potentiae visivae animalium ad videndum; quamvis etiam hoc non sit secundum intentionem Aristotelis, qui posuit intellectum agentem esse aliquid in anima, unde comparavit ipsum lumini. Plato autem ponens intellectum unum separatum, comparavit ipsum soli, ut Themistius dicit. Est enim unus sol, sed plura lumina diffusa a sole ad videndum. Sed quidquid sit de intellectu agente, dicere intellectum possibilem esse unum hominem, multipliciter impossibile apparet (a. a. O. 54, 4–55, 16). Die averroistische

Es ist hier nicht der Ort, diese Lehre in extenso vorzuführen. Ein paar Hinweise mögen genügen. Die patristische Lehre «von der ontologischen, ja physischen Einheit der Menschennatur», wonach «der eigentliche Träger des Gottesbildes nicht die Einzelseele, sondern die eine, einzige Menschennatur, von der die individuellen Menschen nur Ausdruck und Darstellung sind» [203], ist, gehört in den Bereich ekklesiologischer

Häresie eines einzigen intellectus possibilis in allen Menschen präsentiert sich als logische Folge der *aristotelischen* Metaphysik der getrennten Substanzen.

(Van Steenberghen hat deutlich gezeigt [La philosophie au XIII^e siècle, 366 f.], daß diese averroistische Interpretation einer aristotelischen Lehre nichts zu tun hat mit der Lehre von der Einheit des *intellectus agens* oder des *dator formarum*, die – als integrierender Teil der Theorie von der Emanation der Intelligenzen und Sphären – *neuplatonischen* Ursprungs ist, von *Avicenna* und im Anschluß an Wilhelm von Auvergne von verschiedenen Franziskanern vertreten wurde. Diese These eines einzigen intellectus agens, der mit Gott identifiziert wird, vertritt auch Eckhart, wenn er schreibt: *Seht, allez daz diu würkende vernunft tuot in einem nâtiurlîchen menschen, daz selbe unde verre mê tuot got in eime abegescheiden menschen: er nimet ime abe die würkende vernunft unde setzet sich selber wider an ir stat unde würket selber dâ allez daz, daz diu würkende vernunft solte wirken* [Pf. 19, 29–33]. Durch die Substitution des intellectus agens durch Gott entfernt sich Eckhart von Thomas und nähert sich der Geistesströmung, «die Gilson l'augustinisme avicennisant nennt [vgl. GILSON, Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, AHDL 1 (1926) 1–127; Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, AHDL 4 (1929) 5–149]; eine Kombination von Augustinus' und Avicennas Illuminationstheorien hat den Bastard geboren: Gott selbst ist in der mystischen Erkenntnis intellectus agens» [HOF, a. a. O. 203]. Vgl. dazu vor allem VON BRACKEN, Meister Eckhart und Fichte, 286–298. Zum intellectus agens bei E. vgl. auch K. WEISS, Die Seelenmetaphysik bei M. E., Zs. f. Kirchengesch. III. Folge 52 [1933] 500 ff.)

Siger von Brabant geht in seiner Spielart des Monopsychismus einen Schritt weiter und spricht pauschal von der anima intellectiva (vgl. De anima intellectiva, ed. Mandonnet II, a. a. O.), die allen Menschen gemeinsam sei. Da auch hier bloß der intellektive Seelenteil gemeint ist, läßt sich auch dieser Gedanke nicht mit Eckharts Spekulation über die allgemeine Natur der Menschen parallelisieren. Der Monopsychismus eines häretischen Aristotelismus hat damit bei Eckhart schon von seiner Terminologie her nichts Klärendes beizutragen.

Es kommt verschärfend hinzu, daß der *christologische* Zug von Eckharts Lehre – die Annahme der *einen* menschlichen Natur durch Christus in seiner Menschwerdung – in diesem Monopsychismus aristotelischer Prägung keine Parallele findet, hingegen sehr wohl in der patristischen Konzeption der allgemeinen, menschlichen Natur, die Christus sich in der Menschwerdung einverleibte. Allerdings ist zuzugeben, daß es hier nicht um exakte Quellenangaben gehen kann, sondern weit eher um Parallelisierungen. Denn schon im arabischen Raum sind die genauen Unterscheidungen noch Avicennas und Averroes' bald aufgegeben worden zugunsten einer nicht weiter differenzierten Lehre vom «allgemeinen Menschen». Vgl. dazu TITUS BURCKHARDT, Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam, Alger-Lyon 1955, 75–79.

[203] H. U. von Balthasar in seiner Einführung zu: GREGOR VON NYSSA, Der versiegelte Quell, Auslegung des Hohen Liedes, Einsiedeln 1954, 20.

Reflexion. Es handelt sich dabei gewissermaßen um eine «*natürliche*» Begründung der Lehre vom Mystischen Leib Christi [204]. Dadurch, daß das Wort in seiner Menschwerdung die gesamte menschliche Natur angenommen hat (Hilarius: naturam in se universae carnis adsumpsit!) [205], ergibt sich eine organische Bindung und Grundbeziehung des Menschen zu Christus, die aktiviert und vollendet wird, wenn der Mensch in ausdrücklicher Weise sich Christus als Glied des mystischen Leibes verbunden fühlt. Die Lehre vom Mystischen Leib Christi, in dem sich alle explizit Gläubigen als Glieder vereinen, ist also nicht identisch mit der Lehre von der einen und allgemeinen menschlichen Natur, die Christus in der Menschwerdung an sich nahm. Diese ist vielmehr die Grundlage jener.

Die Ausformung dieser Lehre von der allgemeinen menschlichen Natur hat neuplatonische und stoische Hintergründe, die im Einzelnen kontrovers sind [206]. Sie brauchen in unserem Zusammenhang nicht näher erläutert zu werden, da uns ja vor allem die christologische Akzentuierung des Gedankens interessiert [207].

Wichtig ist jedenfalls als Grundlegung dieser ganzen Lehre die Scheidung von Idealmensch und erstem wirklichem Menschen, die *Philo von Alexandrien* [208] im Anschluß an Gen. 1, 26 und 2, 7 [209] anstellt. Nach

[204] Vgl. K. Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf [6]1931, 46 ff.; N. v. Arseniew, Ostkirche und Mystik, München 1925, 8; V. Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz 1961, 234 f.; O. Casel, Mysterium der Ekklesia, Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus, Aus Schriften und Vorträgen, Mainz 1961, 127, 133 und wiederholt; vor allem aber Henri de Lubac, der im Gegensatz zu den meisten genannten Autoren klar unterscheidet zwischen dieser «natürlichen» Begründung des Mystischen Leibs und der «übernatürlichen» Organisation der Glieder Christi: Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln-Köln 1943, 23–43; Geheimnis aus dem wir leben, Einsiedeln 1967, 135 f.

[205] De Trinitate l. II, c. 16; PL 10, 409 C: Universitatis nostrae in se continens assumptione naturam. Vgl. auch In Mt. 19,5; In Ps. 51,17 usw. Zitiert nach de Lubac, Geheimnis 135.

[206] Vgl. W. Völker, Gregor von Nyssa als Mystiker, Wiesbaden 1955, 64 ff., wo die verschiedenen Thesen über den Ursprung dieser Anschauung vorgetragen werden.

[207] Naturgemäß ist die Rolle dieser grundlegenden Anschauung im patristischen Denken über das Corpus Christi Mysticum beachtlich. Vgl. E. Mersch, Le corps mystique du Christ, Etudes de théologie historique, 2 Bde., Bruxelles-Paris [3]1951: s. Bd. 2, 481 das Stichwort «Nature».

[208] J. Daniélou, Philon d'Alexandrie, Paris 1958, 172 ff. Vor allem ist beizuziehen «De opificio mundi», ed. Arnaldez, Paris 1961, § 134 f., 231 f.

[209] Gen. 1,26: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; Gen. 2,7: Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem. Schon Philo

Gen. 1, 26 wird ein himmlischer Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen: als ἰδέα, als γένος, unkörperlich, geistig, weder männlich noch weiblich. Der Mensch, der nach Gen. 2, 7 geschaffen wird, ist ein sinnlicher, wirklicher Mensch, zusammengesetzt aus Körper und Seele; er ist entweder Mann oder Frau, auf jeden Fall sterblich [210].

Indem er die menschliche Idealität zu einem eigentlichen Zustand der Präexistenz verkehrte [211], in dem alle Geister identisch sind, übernahm *Origenes* [212] den philonischen Gedanken, gab ihm aber gleich die christologische Interpretation: «Christus (hat) also das ganze Menschengeschlecht, ja vielleicht sogar die Allheit der gesamten Kreatur zum Leibe, und ein jeder von uns ist 'Glied, je nach seinem Teil'» (PG 12, 1330 A) [213]. Am intensivsten ist der Gedanke danach von *Gregor von Nyssa* [214] und *Cyrill von Alexandrien* [215] und anderen Kirchenvätern [216] aufgenommen worden. Die übernatürliche Einheit des mystischen Leibes Christi setzt für sie alle eine vorgängige, natürliche Einheit des Menschengeschlechts voraus. «Für Irenäus, für Gregor von Nazianz und Gregor

hat gemerkt, daß es sich hier um zwei verschiedene Schöpfungsberichte handeln muß, wie heute allgemein anerkannt ist (Nahtstelle in den beiden Komplexen in Gen. 2,4): vgl. H. Gross, in: Mysterium Salutis II: Die Heilsgeschichte vor Christus, Einsiedeln 1967, 422 ff.

[210] Philo, De opificio mundi, § 134.

[211] Vgl. J. Daniélou, Origène, Paris 1948, 210, 259.

[212] Vgl. H. U. von Balthasar, Parole et mystère chez Origène, Paris 1957, 47, 129 (Anm. 14); R. Gögler, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1963, 162; J. Dupuis, «L'esprit de l'homme», Etude sur l'anthropologie religieuse d'Origène, o. O. 1967, 50 f.; H. Crouzel, Origène et la «connaissance mystique», o. O. 1960, 54 ff.

[213] Origenes, Geist und Feuer, Ein Aufbau aus seinen Schriften von H. U. von Balthasar, Salzburg ²1938, 399.

[214] Vgl. das schon genannte Werk von Völker, 66 ff.; U. H. von Balthasar, Présence et pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse, Paris 1942, 26 ff., 151; J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique, Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse, Paris ²1944, 53; A. A. Weiswurm, The Nature of Human Knowledge according to Saint Gregory of Nyssa, Washington 1952, 28, 138–140; C. Tresmontant, La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne, Problème de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin, Paris 1961, 462 ff.; vor allem aber L. Malevez, L'église dans le Christ, Etude de théologie historique et théorique, Recherches de science religieuse 25 (1935) 257–291, 418–440; über Gregor von Nyssa s. 260–280. Die wichtige Stelle s. Grégoire de Nysse, La création de l'homme, ed. Laplace/Daniélou, Paris 1944, cap. 16, 151 ff.

[215] Vgl. Malevez, a. a. O. 280–291.

[216] Stellen in den genannten Werken de Lubacs. Vgl. auch die Geschichte dieses Theologumenons bei Ph. Delhaye, Une controverse sur l'âme universelle au IXe siècle, Namur 1950, 7 ff. (Plato, Plotin, Stoa, Augustin, Kirchenväter usf.).

von Nyssa, für Cyrill von Alexandrien, für Maximus, für Hilarius und andere mehr ist das verlorene Schaf des Evangeliums, das der Gute Hirt zum Schafstall zurückbringt, nichts anderes als die einheitliche Menschennatur, deren Not den Sohn Gottes so sehr bewegt, daß er die unzählbare Schar der Engel verläßt, um ihr zu Hilfe zu eilen. Diese menschliche Natur haben die Väter durch eine Reihe synonymer Ausdrücke, die alle auf einen konkreten Inhalt weisen, näher bestimmt; in ihren Augen war sie also wirklich eine Realität. Sie wohnten sozusagen ihrer Entstehung bei, sahen sie leben, wachsen, sich entwickeln wie ein einziges Wesen. Mit der ersten Sünde fiel dieses Wesen als Ganzes, wurde aus dem Paradies vertrieben und in Erwartung seiner Erlösung zu harter Verbannung verurteilt. Und als Christus, der 'einzige Bräutigam', endlich erschien, war es wiederum 'das ganze menschliche Geschlecht', dem er sich vermählen wollte» [217].

Die Frage stellt sich nun, wie Meister Eckhart von dieser Lehre des «Einen Menschen Christus» hat Kenntnis bekommen können. Hugo Rahner hat auf die Vermittlung des *Johannes Scotus* [218] hingewiesen, dessen «System als treues Nachbild der klassischen griechischen Väterlehre» angesehen werden darf. «Seit der Herabkunft des Logos durch die Geburt aus der Jungfrau ist Christus der eine, vollkommene Mann, der in sich die ganze Menschnatur vereint. Die Theologie des Hippolyt vom εἷς ἄνθρωπος τέλειος, die über Cyrill von Alexandrien zu Maximus kam, erlebt hier noch einmal [bei Scotus] eine späte Nachbildung. Weil sich in diesem *vir perfectus et unus* die (im platonischen Sinn) ganze Menschennatur vereint, sind durch diese den Kreuztod einschließende Geburt aus der Jungfrau alle Menschen prinzipiell erlöst, dem Recht und der Hoffnung nach ... Sie sind in Christus dem Einen zusammengefaßt zu dem einen Leib, zur Kirche. Infolge dieser Einheit entfaltet sich die 'Gottwerdung' des Menschen nach den gleichen Gesetzen, wie sie in dem einen, vollkommenen Menschen Christus walten ... Der Aufstieg zum ewigen Vater, aus dem der Logos ausging – und darin besteht die Vergöttlichung

[217] DE LUBAC, Katholizismus als Gemeinschaft 23 f. (mit reichen Belegen).

[218] Vgl. M. DAL PRA, Scoto Eriugena, Milano ²1951, 217; H. DÖRRIES, Zur Geschichte der Mystik, Erigena und der Neuplatonismus, Tübingen 1925, 64 f.; A. SCHNEIDER, Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen nach den Quellen dargestellt, Berlin-Leipzig 1921, Bd. 1, 22 ff.; neuerdings vgl. die vortreffliche Studie von B. STOCK, The Philosophical Anthropology of Johannes Scottus Eriugena, Studi Medievali 8 (1967) 1–57, vor allem 7–11, 15–17, 41, 50–53.

des Menschen – ist der Aufstieg des einen Christus» [219]. – Man wird dieser Traditionslinie: Philo – Hippolyt – Methodius – Gregor von Nyssa – Cyrill von Alexandrien – Maximus [220] – Johannes Scotus – Meister Eckhart den Charakter der Wahrscheinlichkeit nicht absprechen wollen, besonders wenn man in Rechnung setzt, daß Eriugena der unmittelbare Fortsetzer und Übermittler der griechisch-patristischen Theologie ins Mittelalter hinein ist.

Abschließend ist nochmals mit allem Nachdruck darauf hinzuweisen, daß Eckhart in seine Spekulation über die Selbsterkenntnis des Menschen gegen den scholastischen Usus, der die zu bedenkende Sache zu isolieren pflegt, ein Theologumenon der Väter einbezieht, das auf den ersten Blick nur wenig mit Selbsterkenntnis zu tun zu haben scheint. Die Begrifflichkeit bekommt so etwas Fluktuierendes, Unbeständiges. Um so schärfer aber darf so Eckharts Ziel, die Vereinigung des Menschen mit Gott, in den Blick treten. So bald einmal der entscheidende Stellenwert der idealen, allgemeinen und reinen menschlichen Natur in bezug auf den Menschen überhaupt und auf Christi Menschwerdung genannt worden ist, ist die Unio zwischen Mensch und Gott gleichsam im Schatten der Inkarnation möglich, wenigstens als erstrebenswertes Ziel, dessen Realität in keiner Weise anzuzweifeln ist. Sprachlich manifestiert sich diese extreme Zielbezogenheit Eckharts in einer konsequenten Verflüssigung der Begrifflichkeit, deren Bedeutung noch kaum sine ira et studio in den Blick der Forschung getreten ist.

## V.

Festgestellt hat die Forschung bislang mit nüchterner Redlichkeit, daß Eckharts deutsche Termini gegenüber den weit exakteren lateinischen «verschwommen» sind, daß Eckharts Sprache in sich nicht schlüssig ist [221]. Das heißt vorerst nur, daß – obwohl die Mystik durchwegs auch mit dem Sprachmaterial der Scholastik arbeitet – der Mystiker Eckhart

[219] Hugo Rahner, Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen, in: Symbole der Kirche, Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, 73. Vgl. auch 25 f., 84.

[220] Vgl. H. U. von Balthasar, Kosmische Liturgie, Das Weltbild Maximus' des Bekenners, Einsiedeln ²1961, 155–159, 239 f.; ein Textbeispiel s. Maximos der Bekenner, All-Eins in Christus, Auswahl, Übertragung, Einleitung von E. von Ivánka, Einsiedeln 1961, 46 f.; vgl. auch L. Thunberg, Microcosm and Mediator, The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Lund 1965, 156 f.

[221] Vgl. etwa Schmoldts schon verschiedentlich zitiertes Werk.

in seinen deutschen Texten offenbar ein anderes Ziel verfolgt als der durchschnittliche, auch deutsch schreibende Scholastiker [222]. Mit andern Worten: Eckharts begriffliche Unpräzision ist durch spirituelle Motive veranlaßt. Er vernachlässigt die Begriffssprache, transzendiert sie, um Sprache in ihrer höchsten Dignität zu gewinnen: als göttliches Einsprechen des WORTES im Seelengrund, ein Vorgang, dessen metaphorische Umschreibung als «Geburt des Gotteswortes im Seelengrund» die Sache, um die es geht, genauer und eigentlicher trifft als jede rein im begrifflichen bleibende Definition. Der mystische Vorgang wird bei Eckhart weitgehend als ein Sprachwunder gefaßt, ein Sprachwunder, das in der Tatsache, daß Gott im Gegensatz zum Menschen im eigentlichen Sinne spricht, seine tiefe Rechtfertigung und Begründung hat. Alle menschliche Rede ist aus zweiter Hand und versteht sich rechtens nur analogisch vom göttlichen Sprechen her, in dem der Logos gesprochen wird. Der Mensch soll daher bloßes Beiwort zum Worte Gottes sein. Das hermeneutische Problem ist daher bei der Interpretation eckhartscher Texte grundlegend die Frage: Genügt der Leser existentiell den Anforderungen des Textes? Hat er die «Reinheit des Herzens», die Bereitschaft, den Logos ankommen zu lassen (denn Gleiches wird ja nur mit Gleichem erkannt, wie Eckhart immer wieder versichert)? Auch der moderne Interpret müßte wenigstens ein Bewußtsein haben von diesen Prämissen der eckhartschen Sprachmystik. Wer sich dessen bewußt ist, wird aber auf der andern Seite grade auch das begriffstechnische Verstehen der spekulativen Sprache Meister Eckharts in aller Nüchternheit betreiben und sich Kurt Ruhs Zweifel sehr zu Herzen nehmen, der schreibt: «Ist die 'Unklarheit' der Sprache der spekulativen deutschen Mystik aber nicht in erster Linie *unsere* Unklarheit? Verstehen wir noch nicht, ganz schlicht gesagt, diese Sprache richtig zu lesen? Und vermögen wir sie nicht richtig zu lesen, weil uns erstens jene Klarheit des scholastischen Lateins keineswegs ganz klar ist und zweitens, weil wir die deutschen Begriffe immer noch zu wenig von unserm modernen Gebrauch abzulösen imstande sind?» [223]

Und gerade die seriösen Eckhartforscher, deren Kenntnisse der Scholastik beachtlich sind, werden nicht müde, die eigenartige, ja monotone Klarheit, Zielstrebigkeit und Deutlichkeit von Meister Eckharts Sprache

[222] Zu vergleichen wären einmal die Terminologie der deutschen Thomasübersetzungen mit eigentlichen, mystischen Texten hinsichtlich der Funktionalität des Wort- und Begriffsschatzes.

[223] K. Ruh, Altdeutsche Mystik, Ein Forschungsbericht, WW 7 (1956/57) 145.

aller «Verschwommenheit» seiner deutschen Begriffssprache zum Trotz anzuerkennen. Eckharts paradoxe, hyperbolische Sprachtechniken, seine dialektischen Redewendungen, sein häufiger Wechsel der gedanklichen Perspektive, sind, wenn auch nicht von ihm «erfundene», so doch von ihm in außerordentlichem Ausmaß gepflegte Denk- und Sprachmittel, deren stilistische Deutung als spezifisch mystische Diktion sich trotz der darin gespeicherten, scholastischen Begrifflichkeit evidentermaßen aufdrängt [224]. Damit sei *historisch* kein grundsätzlicher Gegensatz zwischen Mystik und Scholastik postuliert, hingegen die beiden innerlich verwandten und in mannigfachem Austausch stehenden Erscheinungen auf verschiedenen Stilebenen situiert [225]. In Mystik und Scholastik präsentieren sich zwei verschiedene Denk- und auch Sprachstile: Scholastik als diskursives Denken mit schlußfolgernder Tendenz steht mit ihrer Bedachtsamkeit auf Distinktionen im Gedachten quer zum mystischen Denken, dessen Drang nach Vereinigung zwischen Denken und Gedachtem, Erkennendem und Erkanntem, zwischen Gott und Mensch ungleich leichter die Distinktionen – wenn es sich deren bedient – paradoxal unversöhnt hinter sich läßt. Die Verflüssigung der Terminologie wird im mystischen Weg, der ein Weg immer tieferer Einigung aus der regio dissimilitudinis heraus ist, zur unausgesprochenen Absicht. Diese Absicht mag gerade bei einem Mystiker, der mit scholastischem Substrat umgeht, einigermaßen kaschiert sein, deutlich wird sie früher oder später immer. Eckharts Mystik läßt sich formal geradezu durch die Heftigkeit, mit der er die scholastischen Mittel, derer er sich nie entschlägt, als bloße Hilfsmittel hinter sich läßt, definieren. Diese Folgerung, so kühn sie scheinen mag, trifft zumindest insofern auch den Gehalt der eckhartschen Mystik,

[224] Dazu vgl. die verschiedenen grundlegenden Arbeiten zur Sprache der deutschen Mystik, vor allem: H. Eggers, Deutsche Sprachgeschichte II: Das Mittelhochdeutsche, Reinbek 1965, 184 ff.; H. Kunisch, Mystik, in: Deutsche Wortgeschichte, hrsg. von F. Maurer und F. Stroh, Bd. I, Berlin 1959, 246–267; ders., Die mittelalterliche Mystik und die deutsche Sprache, Ein Grundriß, Lit.-wiss. Jb. im Auftrage der Görres-Gesellschaft, herausgegeben von H. Kunisch, NF 6 (1965) 37–90.

[225] Daß die geistliche lateinische Literatur des 12. Jahrhunderts trotz ihres vielfach evidenten mystischen Charakters immer wieder als Früh- oder Vorscholastik taxiert wird, markiert die Unsicherheit, mit der man die geistesgeschichtliche Differenzierung von Scholastik und Mystik an die Hand nimmt. Nicht zu übersehen ist hingegen der grundsätzliche Unterschied zwischen deutscher Scholastik und deutscher Mystik: diese hat im Gegensatz zu jener die Würde eines eigentlich neuen «Sprachstils» (vgl. K. Ruh, Bonaventura deutsch, 41). Die Differenzierung von Scholastik und Mystik als Stilkategorien kommt dem Befund zu allen Zeiten wohl am nächsten.

als damit der unsägliche Antrieb mitgenannt ist, der Eckhart gleichsam in göttlicher Legitimation reden ließ, ihm die subjektive Evidenz seiner reinen Erfahrung verbürgte. Daß das Kleid, in dem Eckhart seine Erfahrung weitergab, den kirchlichen Instanzen zuwenig orthodoxen Zuschnitt aufwies, ist nicht das Problem von Eckharts mystischer Subjektivität, sondern das Problem der historischen Situation, in der auch in geborgter Sprache [226] vom «Einen Notwendigen» Zeugnis abgelegt werden mußte.

Es ist hier nicht der Ort, Meister Eckharts Orthodoxie näher zu untersuchen. Das haben andere – Karrer, Schmoldt, Lossky und neuerdings auch Seppänen – gerade auch von scholastischen Voraussetzungen her mit teilweise positivem Ergebnis getan. Wichtiger ist, daß man anzuerkennen gewillt ist, daß Meister Eckharts Spekulation von Form und Gehalt her mystische Prägung trägt, deren eschatologische Buchhaltung den Nachgekommenen ohnehin grundsätzlich verwehrt ist.

Anderseits gibt es natürlich gewisse Kriterien, die Echtheit einer mystischen Sendung einigermaßen einzuschätzen. Entscheidend ist hier in erster Linie das bestätigende oder mißbilligende Machtwort, mit dem die Kirche den Sendungsanspruch eines Menschen quittiert, der sich als ihr Glied versteht. Die Verurteilung Eckharts müßte in all ihrer Problematik unter theologischen Vorzeichen einmal neu überdacht werden. Für unsere Fragestellung, die im weiteren Sinne eine philologische ist, mag dieser Problemkreis ausgeklammert bleiben. Daß es jedenfalls mit der Beurteilung Eckharts in dieser Hinsicht alles andere als gut bestellt ist, beweisen die geradezu gegensätzlichen, zumeist apodiktischen Behauptungen der Theologen und Frömmigkeitsgeschichtler über die Echtheit von Eckharts Mystik [227].

Jean Leclercq hat folgendermaßen die Echtheit einer mystischen Sendung zu umschreiben versucht: «Das Kriterium des wirklichen Mystikers und der Beweis, daß er, selbst wenn er Schriftsteller ist, den Geist Gottes besitzt, liegt in seiner Losgelöstheit. Ist er von sich selber los-

[226] Sei es nun scholastische oder neuplatonische Sprache.

[227] Josef Sudbrack verweist in seiner Besprechung der Ausgabe des Werks Meister Eckharts nachdrücklich auf diese verwirrende Divergenz im Urteil der Forscher. S. Erasmus 16 (1964) Sp. 606, wo auf Bouyer und Knowles verwiesen wird: Für Bouyer ist Eckhart ein authentischer Mystiker, für Knowles nicht. Hans Urs von Balthasar urteilt über Eckhart, den er mit Origenes in Relation setzt, folgendermaßen: «eine ursprünglich lauterste christliche Frömmigkeit kleidet sich selbst in ein ungemäßes Gewand, das dem Leib nicht zugeschnitten ist» (Herrlichkeit III/1, Einsiedeln 1965, 390).

gelöst? Wenn ja, dann gefällt er sich nicht in dem, was er schreibt. Wenn wir dagegen fühlen, daß der Wunsch, gut zu schreiben, in ihm überwiegt, wenn sein Stil etwas Gesuchtes, Künstliches hat, dann ist er nur Literat. Ein gewisses Maß an Bemühen um die künstlerische Form ist beim Schreiben natürlich gerechtfertigt. Niemals jedoch darf diese um ihrer selbst willen nach Bewunderung heischen. Wenn jemand sich gern reden hört, wenn er weniger auf das achtet, was er sagt, als auf die Weise, wie er es sagt, dann stört uns sein Ich, das er zwischen uns und die Wahrheit stellt. Ein solcher Autor besitzt nicht die Einfachheit, er ist gespalten: Literat und etwas anderes zugleich, auch wenn er über das geistliche Leben schreibt» [228]. Bruno Bösch hat diesen Ansatz kürzlich weitergeführt und an der Sprachgebung selber die Echtheit der vertretenen Mystik abzulesen versucht. Zum Kriterium der stilistischen «Losgelöstheit» (vom Ich) tritt die Legitimation von der inneren Nötigung zum Sprechen. Bösch zitiert dafür Eckhart: *ich sprach einest: swaz eigenlîch gewortet mac werden, daz muoz von innen her ûz komen und sich bewegen von innerer forme und niht von ûzen komen, mêr: von inwendic sol ez her ûz komen: das lebet eigenlîch in dem innersten der sêle* [229]. Und sagt: «Soll diese Sprachgebung ... eine im mystischen Sinn echte sein, so muß der Atem einer inneren Erfahrung, das von Innenkommen nach Eckharts Wort, auch durch sie hindurch spürbar sein; eine geschickte Hand, die zwar die Bausteine der Tradition kunstvoll nutzt und ein in sich stimmiges Sprachdenkmal schafft, dieses Hauches aber entbehrt, muß und wird sich unverkennbar abheben von dem religiösen Genius, der aus der Überfülle seines Herzens spricht» [230]. Damit ist – wie Bösch versichert – schon die Grenze des wissenschaftlich Kontrollierbaren erreicht, wenn nicht überschritten, wenn auch die Größe glaubwürdiger literarischer Evidenz nicht zu gering veranschlagt werden darf, welche die Germanisten im Werk Meister Eckharts mit gutem Recht anzutreffen glauben.

Im Rahmen unserer Untersuchung drängt sich die Frage nach dem schriftstellerischen Ich, das uns unter dem Namen Meister Eckharts überliefert ist, auf. Das Kriterium der «Losgelöstheit vom Ich» gilt für Eckhart schon darin, wie er über sich und seine biographische Situation

[228] Wissenschaft und Gottverlangen, Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963, 290 f.; zitiert bei Bruno Bösch, Seuses religiöse Sprache, in: Festgabe für Friedrich Maurer, Düsseldorf 1968, 230.

[229] A. a. O. 224.

[230] A. a. O. 228.

zu schweigen versteht, ganz abgesehen davon, daß die *abegescheidenheit* eine seiner zentralsten Forderungen darstellt. Hier ist volle Identität zwischen Lehre und Leben festzustellen: Derjenige, der andere von sich und ihrer individuellen Bestimmung absehen heißt, gibt sich überall dort anonym, wo er mit seiner individuellen Existenz «gestikulieren» könnte. Im Gegensatz etwa zu seinem Ordensbruder Seuse haben Eckharts Ausführungen über sich selber nie autobiographischen Charakter [231]. Es wird bei ihm nie ein autobiographisches Ich ausgebreitet. Das mag seine natürlichen Gründe in der geistesgeschichtlichen Situation, in der Eckhart sich fand, haben. Von der geistesgeschichtlichen und biographischen Situation her zum Scholastiker bestimmt war Eckhart gezwungen, seiner Mitwelt in Form von Unterricht und Lehre von seiner Erfahrung Zeugnis zu geben. Predigt [232], Traktat, wissenschaftliche Abhandlung in Form von Quaestio und Bibelkommentar [233] waren die gemäßen, vorgeformten literarischen Gattungen, die er zur Publikation seiner Gedanken und Erfahrungen zur Verfügung hatte. Die Form der Vita (Seuse!) [234], Hochschullehrer und Ordensoberer der er war, stand ihm nicht zu. Anderseits aber ist die Bewegung der deutschen Mystik so gattungsarm nicht, wie es das Beispiel Eckharts zu suggerieren scheint. Allegorien, Legenden, Lyrik, Briefe usw. [235] waren ganz passable Formen

[231] J. Ancelet-Hustache, Maître Eckhart et la mystique rhénane, Paris 1961, 61 f.; Ueda, Die Gottesgeburt 23 ff., gibt einen schönen Katalog jener Stellen in Eckharts Werk, wo Eckhart, indem er in seiner eigenen Person spricht, Zeugnis von seiner mystischen Erfahrung ablegt. «Obgleich Eckhart keine Autobiographie geschrieben hat, in welcher er von seiner eigenen religiösen Erfahrung spricht, obgleich Eckhart kein Interesse daran hatte, seine eigene eindringliche innere Erfahrung als solche darzustellen, gibt es doch vielfach Zeugnisse dieser Erfahrung, welche seinem Denken und Predigen zugrunde liegt und die unmittelbare Triebkraft seines Denkens ist» (23). «Daß Eckhart seine eigene Erfahrung nicht erwähnt hat, ist ... nicht zufällig, der Grund dafür liegt in seiner Erfahrung selbst; nach Eckhart muß man auch die eigene Frömmigkeit aufgeben und das Erfahrene lassen, um mit Gott in seiner bloßen Wesenheit und in seiner unmittelbaren Wirklichkeit eins zu werden» (23, Anm 3). Vgl. auch J. M. Clark, Meister Eckhart, London 1957, 92 f.

[232] Die Begründung dafür, daß Eckharts Lehre Predigt sein muß, s. bei Kopper, Die Metaphysik Meister Eckharts, 39. Vgl. auch H. Fischer, Grundgedanken der deutschen Predigten, in: Meister Eckhart der Prediger, FS zum Eckhart-Gedenkjahr, Freiburg i. Br. 1960, 25–72.

[233] Vgl. J. Koch, Sinn und Struktur der Schriftauslegungen, in: Meister Eckhart der Prediger, 73–103; K. Weiss, Meister Eckharts biblische Hermeneutik, in: La mystique rhénane, 95–108; E. Winkler, Exegetische Methoden bei Meister Eckhart, Tübingen 1965 (= Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 6).

[234] Vgl. G. Misch, Geschichte der Autobiographie IV/1, Frankfurt 1967, 113–310.

[235] Vgl. G. M. Gieraths, Reichtum des Lebens, Die deutsche Dominikaner-

der mystischen Aussage. Wenn Eckhart sich dieser wirksamen Formen literarischer Äußerung enthält, dann ist hier schon eher bewußte Zurückhaltung anzunehmen. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man beispielsweise die Eckhart vorgängige Mystik und deren Ausdrucksformen ins Auge faßt. Schon in der Intimsphäre der Zisterzienserklöster des 12. Jahrhunderts fanden die Mönche, allen voran Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von Saint-Thierry, überraschend bewegende Worte privater Aussage. Schon Mechthild von Magdeburg vermochte unvermittelt und heftig ihr individuelles Ich, ihre gelebte Selbsterkenntnis zu äußern. Und Raimundus Lullus, der Zeitgenosse Eckharts, vermochte gar in einem ganz ursprünglichen Augenaufschlag zum Dasein und zum eigenen Leben eine Unmittelbarkeit ganz unerhörter Art zu zeigen [236]. Der Gattungszwang macht Eckharts Schweigen über sich selber nicht völlig verständlich. Eckhart hätte sich wohl sein Schicksal wesentlich erleichtern können, wenn er in einer rein autobiographischen Schrift, etwa in der Art von Augustins Konfessionen oder Seuses Vita, seinen eigenen Weg geschildert hätte. Ich und Erfahrung hätten sich hier voll gedeckt, und die spekulative Auflösung der scholastischen Begriffskonturen wäre weniger anstößig gewesen. So erscheint denn Eckharts mystischer Impuls in lehrhafter Predigt und wissenschaftlicher Arbeit in objektiver Verfremdung seltsam gebrochen, so reizvoll und erstaunlich diese Komposition einer Einheitsmystik im Gewand klassischer Predigt anderseits auch anmutet. Gerade diese Tatsache aber ist ein Kriterium von Eckharts «Losgelöstheit» hinsichtlich seiner selbst. Daß uns diese objektive Art der Voraussetzung mystischer Erfahrung schockiert, ist nicht Eckhart anzulasten, sondern dem historischen Wissen etwa um das Phänomen psychologisch-subjektiver Mystik im Bereich der spanischen Spiritualität des 16. Jahrhunderts. Die psychologische Registratur sogenannter mystischer Begleitphänomene ist auch innerhalb der Kirche nie als Konstituens mystischer Erfahrung genommen worden.

Man wird Meister Eckharts Reserviertheit seinem eigenen Ich gegenüber auch in den historischen Bedingungen, die Herbert Grundmann immer wieder meisterlich geschildert hat, grundgelegt finden. Denn: «Erst die Verknüpfung von dominikanischer Theologie und Seelsorge,

mystik des 14. Jahrhunderts, Düsseldorf 1956, 21; K. Heussi, Meister Eckhart, Berlin 1953, 15 f.

[236] Vgl. Kapitel 2 des Buches über die Kontemplation, in: Lulle, Introduction, traduction, notes par L. Sala-Molins, Paris 1967, 142 ff.: Que l'homme doit se réjouir parce qu'il est en être.

volkssprachlicher Predigt, weiblicher Frömmigkeit und der besonderen Stellung Deutschlands in den religiösen Bewegungen des 13. und 14. Jahrhunderts schuf die Voraussetzungen für die Entstehung der 'deutschen Mystik'» [237]. Es waren also weitgehend soziale Bedingungen [238], die eo ipso – vor allem die den Dominikanern aufgenötigte cura animarum in den Frauenklöstern – ein allzusehr auf das persönliche Ich gerichtetes Reden ausschlossen. Kam hinzu, daß der spiritus libertatis der mannigfachen häretischen Gruppen, der eine persönliche, sündlose Vollkommenheit promulgierte, die rein private Äußerung im religiösen Bereich zum vornhinein verdächtig machte [239]. Mit Recht wird man daher Eckharts Verhaltenheit hinsichtlich seiner eigenen, mystischen Erfahrung als Frontstellung gegen die häretische Gefährdung echter Mystik werten wollen.

Anderseits, obwohl ihm seine Aufgabe als Lebemeister [240] obenansteht, fürchtet sich Eckhart keineswegs, seinem Sendungsbewußtsein Ausdruck zu geben, selbst wenn dessen intersubjektive Bestimmung in Frage gestellt ist. Etwa dann, wenn er am Ende einer Predigt sagt: *Swer dise predie hât verstanden, dem gan ichz wol. Wêre hie nieman gewesen, ich müeste si disem stocke geprediet hân* [241]. Zur äußeren Nötigung, die mystische Erfahrung mitzuteilen, tritt fordernder die innere, die es gar auf sich nimmt, vor dem leblosen Publikum des Opferstocks nicht zu schweigen. Gerade in solchen paradoxen Aussagen wird die Intensität, mit der das Wort aus Eckharts Innerem herausbricht, – nach Bösch ein Kriterium für die Echtheit der mystischen Erfahrung – überdeutlich. Die Paradoxie, in *zît* [242], *lîplicheit* und *manicvalticheit* [243] von einer Erfahrung berichten zu müssen, die sich gerade nur unter kategorischem

[237] H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt ²1961, 527. S. die in diesem Werk genannten anderen Studien Grundmanns.

[238] Allerdings ist es grotesk, Eckhart, wie es die Forschung marxistischer Richtung versucht, zum Exponenten und «Theoretiker bäuerlich-plebejischer Gruppierungen» machen zu wollen. Vgl. H. Ley, Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter, Berlin 1957, 357–444.

[239] Grundmann, a. a. O. 531; ders., Ketzergeschichte des Mittelalters, in: Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 2, Lieferung G (1. Teil), Göttingen 1963, 54 f.

[240] *Ez sprichet meister Eckehart: wêger wêre ein lebemeister denne tûsent lesemeister* (Pf. 599, 19 f.).

[241] Pf. 181, 19 f.

[242] Das Verhältnis von Zeitlichkeit und Mystik behandelt H. Helbling, Saeculum Humanum, Ansätze zu einem Versuch über spätmittelalterliches Geschichtsdenken, Napoli 1958, 64–74.

[243] S. DW 1, 178, 5 f.

Ausschluß dieser drei den Menschen von Gott abhaltenden Bestimmungen gnadenhaft ergibt, bewirkt bei Eckhart diese doppelte Art, wie er mit seinem Ich umgeht. Einerseits sieht er nach Möglichkeit von seinem biographisch-privaten Ich ab, anderseits aber muß er von Erfahrungen Zeugnis geben, die zentral sein Ich, seinen Seelengrund betreffen. Mit andern Worten: Bei Eckhart vermengen sich ununterscheidbar die Tendenz, das Persönliche im Allgemeinen, Objektiven, in der theologischen Lehre aufgehen zu lassen, und die nicht minder sich akzentuierende Nötigung, von der persönlichen Erfahrung Zeugnis zu geben. Das heißt: Eckhart war – auf einem geistesgeschichtlichen Punkt, wo die Trennung der Bereiche von Mystik und Theologie schon vollkommen schien [244] – sowohl Mystiker wie Theologe [245]. Er gehört zu jenen totalen Persönlichkeiten, von denen von Balthasar sagt: «was sie lehren, das leben sie in einer so direkten, um nicht zu sagen naiven Einheit, daß der Dualismus der späteren Zeit zwischen Dogmatik und Spiritualität ihnen unbekannt ist» [246]. Diese unmittelbare Umsetzung der personalen Frömmigkeit, der Spiritualität in «Lehre», in gelebte Dogmatik ist wohl immer schon das Stoßende für eine entweder rein scholastisch oder dann rein frömmigkeitsgeschichtlich eingestellte Forschung gewesen. Eckhart tut weder der einen noch der andern Richtung den Gefallen, eindeutig zu sein: Wo der Scholastiker zwischen Natur und Übernatur geflissentlich unterscheidet, ignoriert er souverän den Unterschied, der in gelebter Erfahrung wenig besagt [247]; wo andere die persönliche Erfahrung einer experimentellen Vereinigung mit Gott bewußt außer Betracht lassen, fordert er sie naiv und kategorisch von seinen Zuhörerinnen als durchaus erreichbares Ziel ihrer religiösen Kontemplation.

[244] Zur Problematik dieser Unterscheidung vgl. F. VANDENBROUCKE, Le divorce entre théologie et mystique, Ses origines, Nouvelle revue théologique 72 (1950) 372–389.

[245] «Dès le Moyen Age, l'écart entre le monde des théologiens et le monde de la piété deviendra de plus en plus grand. Ultérieurement – et heureusement – viendront des théologiens qui seront des spirituels de grande valeur, et des mystiques qui seront aussi des théologiens: Eckhart était mystique aussi bien que théologien...» (L. COGNET, Introduction à la vie chrétienne III: La prière du chrétien, Paris 1967, 141).

[246] Theologie und Heiligkeit, in: Verbum Caro, Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 197.

[247] M. DE GANDILLAC, in: Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle, Paris 1956, 406. Vgl. auch H. FISCHER, Zur geistlichen Lehre Meister Eckharts, GuL 35 (1962) 38–50.

Noch einen Aspekt des eckhartschen Ich gilt es zu besprechen, einen Aspekt, der die Stelle betrifft, die Eckhart in einer Stilgeschichte des Geistes etwa besetzen würde. Es ist ja nicht so, daß Eckhart ein isoliertes geistesgeschichtliches Phänomen darstellt, sondern er ist Glied einer geschichtlichen Entwicklung, an deren Fortschreiten er lebendigen Anteil hat.

Immer wieder war im Verlauf dieser Untersuchung darauf hinzuweisen, welche entscheidende Rolle im Werke Meister Eckharts die *abegescheidenheit* spielt, die Tugend, die eigene Individualität, die akzidentellen Bestimmungen des Ich aufzugeben. Das Wagnis der Selbstaufgabe ist Bedingung der Gewinnung des Selbst als Idee in Gott. Daß die Selbstpreisgabe auf höchster Stufe (in der Unio) dialektisch in ihr Gegenteil, in unerhörten Selbst- und Weltgewinn umschlägt, bedeutet doch, daß das Ich, das vor dieser Interiorisation aller Ich-Kräfte auf den Gott im Ich, an die Außenwelt verloren war. Ungesammelt war es an eine räumlich und zeitlich gegliederte Umwelt preisgegeben. Im Prozeß der Unio hingegen wird die ganze Schöpfung ins menschliche Ich hineingenommen und so vergeistigt, verinnerlicht. Erwin Kobel [248] hat diesen neuen Stil der Welt- und Selbstschau als eine originale Erwerbung der deutschen Mystik, im besonderen Eckharts, dargestellt. Für ihn bahnt sich in dieser gewaltsamen Interiorisation aller Welt- und Ichgehalte unter religiösen Vorzeichen nichts Geringeres an als ein umfassender Wechsel der Perspektive schlechthin. Mit Eckhart setzt sich unter neuplatonischer Inspiration eine konsequent auf die menschliche Individualität gerichtete Zentralperspektive durch, deren künstlerische Rechtfertigung dann erst in der Renaissance nachgeliefert wird. Die Ichreflexion der Renaissance stellt ja tatsächlich eine Art säkularisierter Form der Mystik dar, in der die dignitas des selbsterkennenden Ich auch theoretisch reflektiert wird. Zurück zu Eckhart! Kobel sagt: «Alles ist in dieser Weise [der Verinnerlichung] auf den Menschen bezogen. Die Welt erscheint im Gesichtspunkt des Einzelnen, sie richtet sich perspektivisch auf das Ich und kann eigentlich gar nicht mehr anders als in der ständigen Verschmolzenheit mit dem Ich gesichtet werden» [249]. Alles «Erscheinende gilt nicht in seinem 'Eigenwert', sondern meint letzten Endes ein (nicht erscheinend) Geistiges, das einzig dem Menschen (nicht etwa den Dingen) eignet, weshalb alles Gegenständliche in dieser Schau auf den Menschen (als geistiges Wesen)

[248] Untersuchungen zum gelebten Raum in der mittelhochdeutschen Dichtung, Zürich o. J. (= Zürcher Beiträge zur deutschen Sprach- und Stilgeschichte 4).
[249] A. a. O. 142.

weist»[250]. Die Mystik umwirbt also den Geist im Maße als sie den *lîp* als Gefängnis verwirft – noch im Nibelungenlied war der *lîp* das rücksichtslos Raum nehmende und sich im Raum aufstellende Vehikel der Macht. Aber auch der Geist muß sich in Eckharts Mystik eine Reduktion seiner selbst gefallen lassen: Die Seele – in mittelalterlicher Kunst gerne als ein aus dem Mund des Sterbenden auffahrender *lîp* dargestellt[251] – wird enträumlicht zum Fünklein, zum Punkt, zum Nichts. Die via negationis wird auf den menschlichen Geist übertragen: Die Anthropologie wird ein Moment der apophatischen Theologie. Der Mensch, in dem Gott geboren werden soll, ja der selber Gott werden soll – nicht von Natur, aber aus Gnade – muß radikal entdinglicht und als solcher eingebunden werden in den Denkprozeß, in dem Gott als dem Undenk- und Unsagbaren apriori alle *eigenschaft* abgesprochen werden soll. Wie Gott weder *diz noch daz* ist, so ist auch der Mensch, der Gott werden soll, weder *diz noch daz*, er ist *ein niht*. Anderseits, was von Gott gilt – *Daz ich aber gesprochen habe, got sî niht ein wesen unde sî über wesen, hie mit enhabe ich im niht wesen abe gesprochen, sunder ich habe ez in ime gewirdiget unde gehoehet!*[252] – das gilt auch vom Menschen: Was ihm abgesprochen wird, bedeutet letztlich eine Steigerung; spreche ich dem Menschen Sein ab, wird er im Sein gehoben. Der Einwurf also, niemand habe so streng die Selbstentäußerung gefordert wie Eckhart, und daher könne von einer Perspektivierung der Welt aufs menschliche Ich nicht die Rede sein, trifft daneben. Denn wo das Ich dermaßen als Brennspiegel der Verinnerlichung ins Zentrum rückt, wird durch jede noch so asketische Entäußerung seiner selbst das Ich *gehoehet*.

Dietrich Mahnke[253] und Georges Poulet[254] haben am Beispiel der Kreissymbolik die Aufhebung der räumlichen Struktur der Welt sehr treffend aufgewiesen. Diese Aufhebung aber impliziert die Aufgabe der Universalität zugunsten der Individualität. «Hält man alle ... Stellen [über die Kreis- und Kugelsymbolik bei Eckhart] zusammen, so ergibt sich, selbst wenn die eine oder andere sich nicht als ganz echt sollte bestätigen lassen, wenigstens soviel unzweifelhaft, daß Eckhart das Sym-

[250] A. a. O. 143.

[251] A. a. O. 39, Anm. 11.

[252] Pf. 269, 1–4.

[253] D. Mahnke, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Halle 1937, Neudruck, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.

[254] Metamorphosen des Kreises in der Dichtung, übersetzt von P. und B. Grotzer, Frankfurt a. M. 1966, s. vor allem das erste Kapitel.

bol der 'sphaera infinita', bei der Zentrum und Peripherie äquivalent unendlich sind, aus der universellen in die individuelle Region, von der Gottheit auf die Einzelwesen der Welt, vor allem auf die 'vergöttlichten' menschlichen Individuen, zu übertragen beabsichtigt hat. Freilich darf man seine Auffassung der individuellen Unendlichkeit nicht schon identifizieren mit der späteren Anschauung vom unendlichen Werte der Individualität, nämlich wegen der mannigfachen Verschiedenheit und nie wiederholbaren Eigentümlichkeit, die der Kusaner, Böhme, Leibniz und andere deutsche Denker so hoch schätzten. Im Vergleich mit ihrer auch den neuzeitlichen Individualismus eingliedernden Weltanschauung ist Eckhart noch durchaus mittelalterlicher Universalist» [255]. Man wird daher nur so weit gehen wollen und sagen, daß bei Eckhart der Individualismus gleichsam auf der Scheide zwischen «Urform» und «Zielform» verbleibt, wenn diese stilkritischen Begriffe aus der Märchenforschung [256] in diesem Zusammenhang angewandt werden dürfen.

Es ist klar, daß diese geistesgeschichtlich und stilistisch verfahrende Einordnung Eckharts in eine innere Stilgeschichte der Epochen nicht das letzte Wort über Eckhart sein kann. Immerhin könnte sie viel dazu beitragen, das Phänomen Eckhart aus der Isolierung, in der es vielfach gesehen wird, zu befreien.

[255] Mahnke, a. a. O. 155 f.

[256] Max Lüthi, Urform und Zielform in Sage und Märchen, Fabula 9 (1967) 41–54.