

“intellectus in deum ascensus”
Intellekttheoretische Auseinandersetzungen in Texten der
deutschen Mystik

Von NIKLAUS LARGIER (Zürich)

ABSTRACT

Angesichts der in den letzten Jahren intensiv erforschten Abhängigkeiten des Denkens Meister Eckharts von der Kölner Dominikanerschule, vor allem von Dietrich von Freiberg und seiner Intellekttheorie, stellt sich die Frage nach den Begriffen vom Intellekt und von der Gottesschau, die in den Texten Eckharts und in volkssprachlichen Texten seiner Umgebung begegnen. Eine genaue Lektüre dieses Textmaterials läßt erkennen, daß man schon zu Lebzeiten Eckharts von einem Gegensatz zwischen Eckhart und Dietrich ausgegangen ist und die Differenz der Konzepte diskutiert hat. Es geht dabei um ein grundsätzlich verschiedenes Verständnis der Gottesschau und um eine Privilegierung von Bildern der Passivität des Menschen in der Eckhartschule, deren Einfluß bis zu Juan de la Cruz, Friedrich Nietzsche und Ingeborg Bachmann spürbar ist.

As a consequence of research done in recent years on the dependence of Meister Eckhart on the Dominican School of Cologne – especially on the theory of the human intellect elaborated by Dietrich von Freiberg – the notions of intellect and of the intellectual vision of God in Eckhart and in other vernacular texts dependent on Eckhart have become more and more problematic. A detailed comparison of these texts shows that in their treatment of these notions they had already perceived and discussed significant differences between Dietrich and Eckhart. A closer analysis will show that these differences express a fundamentally different understanding of the vision of God and a preference for images of human passivity in the relation of man to God – images which were to have an influence upon John of the Cross, Friedrich Nietzsche and even upon Ingeborg Bachmann.

Das Gebet, führt Meister Eckhart an verschiedenen Stellen seines Werks in Anlehnung an eine lange Tradition aus,¹ ist der vernunftthafte Aufstieg des Menschen zu Gott: “secundum Damascenum oratio est ‘intellectus in deum ascensus’.” Dies heißt nicht, daß der Mensch sich im Gebet auf den Begriff der Gottheit zu beziehen und diesen gewissermaßen meditativ zu vergegenwärtigen hätte, sondern daß er alle Begriffe in einer Weise übersteigen soll, die ihm geistig

¹ Meister Eckhart wird nach den folgenden Ausgaben zitiert: Meister Eckhart, *Die Deutschen und Lateinischen Werke. Die Deutschen Werke*, hrsg. Josef Quint (= DW); *Die Lateinischen Werke*, hrsg. Josef Koch u. a. (= LW), Stuttgart 1936ff. Meister Eckhart, *Werke*, Texte und Übersetzungen von Josef Quint u. a., hrsg. und komment. Niklaus Largier, Bibliothek deutscher Klassiker. Bibliothek des Mittelalters 20 und 21, Frankfurt a. M. 1993 (= EW).

als Möglichkeit gegeben ist.² Nur so wird nach Eckhart das Gebet nicht zum Ort einer Entfremdung, wo der Mensch sich in der Welt seiner eigenen Vorstellungen sein Heil mit "eigenschaft" gewissermaßen selbst erwirkt, sondern in der Preisgabe seiner eigenen Intentionen in die Freiheit und Heilsgewissheit Gottes gelangt.³

Ausschlaggebend für diesen Begriff vom Gebet, der nicht primär ein Gespräch des Menschen mit Gott, sondern die Einung von Mensch und Gott meint, sind zwei Aspekte: Erstens, daß Eckhart die Begegnung des Menschen mit Gott als eine grundsätzlich intellektuelle Begegnung faßt; zweitens, daß er diese Begegnung als eine Form passiver Überformung des Intellekts faßt, die der Mensch erleidet. Folgt Eckhart im ersten Punkt der dominikanischen theologischen Lehrmeinung, so tut er dies auch im zweiten, doch in einer Form, die ihn deutlich von anderen zeitgenössischen Theologen, vor allem dem etwas älteren Ordensbruder Dietrich von Freiberg unterscheidet. Und wie die Texte zeigen werden, auf die ich im Folgenden eingehe, setzt sich Eckhart mit diesem Verständnis des intellektuellen Aufstiegs des Menschen zu Gott offenbar nicht nur von Dietrich ab, sondern er bezieht gleichzeitig Stellung innerhalb einer theologischen und philosophischen Diskussion, die den oberrheinischen Raum im endenden 13. und im beginnenden 14. Jahrhundert bewegt hat.

Daß das Verständnis dieser Diskussion für das Verständnis der mittelalter-

² Eckhart bezieht sich auf Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, III, 24 (PG, XCIV, 1089): "Secundo principaliter notandum, quomodo secundum Damascenum oratio est 'intellectus in deum ascensus'. Igitur intellectus [deum] in se non attingit, nisi ascendat. Ascensus autem ad superius est. Transcendere igitur oportet non solum imaginabilia, sed etiam intelligibilia. Item cum intellectus resolvat esse, oportet et hoc transire. Esse namque non est causa esse, sicut nec ignis causa ignis, sed aliquid longe altius, in quo oportet ascendere. – Praeterea intellectus accipit deum sub veste veritatis, et ideo oportet ascendere. Unde ait: 'in deum'. Nam et ipsum deum sub hoc nomine, immo sub omni nomine debet transire anima" (Sermo XXIV, 2 n. 246; LW IV, 225,13–226,8: "Als zweiter Hauptpunkt ist zu bemerken, daß nach Johannes von Damaskus das Gebet 'ein Aufstieg des Intellekts zu Gott' ist. Daher berührt der Intellekt in sich nicht Gott, außer er steige auf. Aufstieg besagt aber 'über sich hinaus'. Der Intellekt muß also nicht nur das der Einbildung Zugängliche, sondern auch das ihm selbst Zugängliche übersteigen. Ferner: da der Intellekt alles auf das Sein zurückführt, muß er auch über das Sein hinausschreiten. Denn das Sein ist nicht die Ursache des Seins, wie auch das Feuer nicht die Ursache des Feuers ist, sondern etwas weit Höheres, zu dem er aufsteigen muß. Außerdem empfängt der Intellekt Gott nur unter dem Kleid der Wahrheit, und daher muß er aufsteigen. Deswegen heißt es: 'zu Gott'. Denn auch über Gott selbst, soweit er unter diesem Namen, ja überhaupt unter einem Namen verhüllt ist, muß die Seele hinausschreiten."). Vgl. Pr. 10; DW I (Anm. 1), 164, 17f.; EW I (Anm. 1), 122,13–15: "Diu meiste sache ist, daz der mensche muoz durchgân und übergân alliu dinc und aller dinge ursache."

³ Vgl. dazu vor allem Eckharts Pr. 19 (DW I [Anm. 1], 312–321; EW I [Anm. 1], 214–221) und EW I, 923f., Anm. 216,21. Zum Begriff des Gebets bei Eckhart siehe auch den Kommentar von Alain de Libera, in: Eckhart, *Traitées et Sermons*, Traduction de Alain de Libera, Paris 1993, 506f., Anm. 734 und 738.

lichen deutschen Mystik von grundlegender Bedeutung ist, hat vor allem die Edition der Werke Dietrichs von Freiberg⁴ erkennen lassen, die seit einigen Jahren vorliegt. Mit den verschiedenen Publikationen der Editoren hat sie neues Licht auf die deutsche Dominikanerschule des 13. und 14. Jahrhunderts und auf die Leitthemen einer intellektuellen Kultur zwischen Köln und dem Bodensee geworfen.⁵ In diesem Zusammenhang trat die Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg nicht nur deshalb in den Vordergrund, weil sie eine originelle und bis anhin in ihrer Bedeutung unterschätzte Leistung der sogenannten Kölner Dominikanerschule in der Nachfolge Alberts des Großen darstellt, sondern auch, weil sie die Frage aufwarf, wie verschiedene Elemente des Denkens der spätmittelalterlichen deutschen oder rheinischen Mystik unter dem Gesichtspunkt einer spezifisch philosophischen Tradition neu in ihrem philosophischen Gehalt zu erschließen sind, wie sich philosophische und theologische Tradition unter diesem Blickwinkel zueinander verhalten, und vor allem, wie die Abhängigkeit Eckharts von Dietrich gesehen werden muß.

An dieser Stelle kann natürlich nicht umfassend zu diesem Problem Stellung genommen werden, das in den letzten Jahren die Forschung beschäftigte.⁶ Es soll jedoch, gewissermaßen als Hinweis und als Ansatzpunkt für eine breitere Diskussion, die sich auf die Überlieferungsgeschichte der Texte und auf die deutsche Geistesgeschichte des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit beziehen muß, der Versuch gemacht werden, eine Perspektive aufzuzeigen, innerhalb der

⁴ Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, hrsg. unter der Leitung von Kurt Flasch, 4 Bde., Corpus philosophorum teutonicorum medii aevi, II/1–4, Hamburg 1977–1985. Vgl. dort die Einführungen mit einschlägigen Referaten des Forschungsstandes und mit ausführlichen Bibliographien.

⁵ Vgl. dazu besonders die Studien von Loris Sturlese: “Alle origini della mistica speculativa tedesca: antichi testi su Teodorico di Freiberg”, *Medioevo* 3 (1977), 21–87; ders., “Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250–1350)”, in: Kurt Flasch (Hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Beiheft 2, Hamburg 1984, 22–33; ders., “‘homo divinus’. Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nacheckhartschen Zeit”, in: Kurt Ruh (Hrsg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Germanistische Symposien, Berichtsband 7, Stuttgart 1986, 145–161; ders., “Tauler im Kontext”, *Beitr.* 109 (1987), 390–426; ders., “Die Kölner Eckhartisten. Das Studium generale der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts”, in: Albert Zimmermann (Hrsg.), *Die Kölner Universität im Mittelalter*, Miscellanea Mediaevalia 20, Berlin und New York 1989, 192–211; ders., “Meister Eckharts Weiterwirken. Versuch einer Bilanz”, in: Heinrich Stirnimann und Ruedi Imbach (Hrsg.), *Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, Dokimion 11, Freiburg/Schweiz 1992, 169–183; ders., “Mistica o filosofia? A proposito della dottrina dell’immagine di Meister Eckhart”, *Giornale critico della Filosofia Italiana* 12 (1992), 49–64.

⁶ Ich referiere die verschiedenen Positionen in meinem Forschungsbericht zu Meister Eckhart, der in der *ZfdPh*, Heft 1, 1994, erscheinen wird.

zentrale Fragestellungen und intellektuelle Spannungen erscheinen, die bisher noch kaum beschrieben sind und die erst fragmentarisch erfaßt werden können.

I.

Auszugehen ist dabei zweifellos von der Frage, wie die Differenz zwischen Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg im Kontext einer "deutsche[n] philosophische[n] Kultur am Anfang des 14. Jahrhunderts"⁷ zu verstehen ist, von der etwa der sogenannte *Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft* lebendig Zeugnis ablegt. Dieser noch während der Lebenszeit Eckharts von einem Dominikaner verfaßte Traktat greift als eines der Leitmotive, anhand deren das Verhältnis der beiden Dominikanertheologen diskutiert wird, die Lehre vom "intellectus agens" und "intellectus possibilis" bzw. von der "wirkenden" und "möglichen Vernunft" auf. Dieses Begriffspaar, das – vermittelt durch die spätantike Aristotelesdeutung – auf den Traktat über die Seele von Aristoteles zurückgeht (vgl. *De anima*, Buch III) und das vor allem in den Pariser Diskussionen des 13. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Rezeption der Aristoteleskommentare von Averroes von Bedeutung war,⁸ gewinnt im Denken Dietrichs und in den deutschsprachigen Texten, auf die ich eingehen werde, eine ganz bestimmte Bedeutung. Es geht dabei nicht mehr primär, wie in der ersten Phase der Aristotelesrezeption, um die erkenntnistheoretische Frage der Unterscheidung zwischen einem aktiven, dem Licht vergleichbaren, und einem passiven, rezeptiven Aspekt als den zwei Seiten des Erkenntnisvorgangs in der Seele; es geht auch nicht mehr zentral um die für die Aristotelesdeutung und deren scholastische

⁷ Sturlese, "homo divinus" (Anm. 5), 147.

⁸ Zu den verschiedenen Stadien der Rezeption dieses Begriffspaares siehe grundsätzlich: Zenon Kuksewicz, "The Potential and the Agent Intellect", in: Norman Kretzmann u. a. (Hrsg.), *The Cambridge History of later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, 595–601; ders., "Criticism of Aristotelian Psychology and the Augustinian-Aristotelian Synthesis", ebda., 623–628; Edward P. Mahoney, "Sense, Intellect, and Imagination in Albert, Thomas, and Siger", ebda., 602–622; Eckhard Kessler, "The Intellective Soul", in: Charles B. Schmitt u. a. (Hrsg.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, 485–534. Vgl. daneben: Leonard J. Bowman, "The Development of the Doctrine of the Agent Intellect in the Franciscan School of the Thirteenth Century", *Modern Scholar* 50 (1973), 251–279; Robert M. Burns, "The Agent Intellect in Rahner and Aquinas", *The Heythrop Journal* 29 (1988), 423–449; Margaret M. Curtin, "The 'Intellectus Agens' in the 'Summa' of Alexander of Hales", *Franciscan Studies* 5 (1945), 418–433; Edward Q. Franz, *The Thomistic Doctrine of the Possible Intellect*, Washington 1950; René A. Gauthier, "Le traité De anima et de potentiis eius d'un Maître ès arts (vers 1225)", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982), 3–55; Patrick Lee, "Saint Thomas and Avicenna on the Agent Intellect", *The Thomist* 45 (1981), 41–61; Carey J. Leonard, "A Thirteenth Century Notion of the Agent Intellect: Giles of Rome", *New Scholasticism* 37 (1963), 327–358; Niklaus Wicki, "Die *intellectus agens*-Lehre Philipps des Kanzlers",

Adaption entscheidende metaphysische Frage, ob das aktive und das passive Prinzip einheitlich oder individuell seien. Es geht vielmehr seit Albertus Magnus⁹ im theologischen Kontext vor allem um die Frage, ob das aktive Prinzip, das Dietrich von Freiberg mit dem Augustinischen “abditum mentis”, mit dem Innewohnen Gottes im Innersten des Menschen identifiziert,¹⁰ als ein naturhaftes Vermögen betrachtet werden darf, durch das der Mensch die Welt zu erkennen und Gott zu schauen vermag, oder ob die Schau Gottes sich in reiner Passivität, also im Verstummen aller naturhaften Vermögen ereignet. Und schließlich geht es damit immer auch um die Frage, ob so – insofern der “intellectus agens” als Prinzip des Erkennens ein naturhaftes Vermögen ist – die Gotteserkenntnis des Menschen “in via” eine naturhafte Gotteserkenntnis sei, oder ob der Mensch der gnadenhaften Überformung durch ein ihm naturhaft nicht zugängliches Anderes bedürfe.

Der Blick auf einige Traktate und Predigten in der Nachfolge Dietrichs und Eckharts wird zeigen, daß der Weg Dietrichs unmittelbar Anlaß gab zu Diskussionen, die immer von neuem, und in der Regel ohne die Namen zu nennen, Dietrich und Eckhart einander gegenüberstellten. Der Grundkonflikt, der sich hier öffnete, bestand offenbar darin, den Begriff der gnadenhaften Teilhabe des Menschen an der von Gott gewirkten Heilsgeschichte, also die zentrale Stellung der Christologie, nicht preisgeben zu müssen zugunsten einer rein philosophisch konzipierten Vorstellung der Heilswirklichkeit als einer vernunftthaften Schau. Es ist dieser zentrale Aspekt, den der von Adolf Spamer edierte Traktat *Von der Wirkung der Seele* denn auch einleitend erläutert: “Dú sele hat zwo krefte, mit den si wúrkten sol ze gotte. Daz ist verstentnússe und wille. Verstentnisse hat von nature ein múglicheit zebegriffenen die heiligen drier enikeit mit allen iren werken. Wie dis sin múge, daz merkent! Dú sele ist an verstentnússe glichet dem ewigen worte, dem sune in der gotheit, und der sun ist des vaters verstentnússe. So denne dú sele wirt entploesset ir selbes verstentnússe und der sun ir verstentnússe wirt, so verstet si mit dem sune den vatter und den sun und ir beider

Theologische Zeitschrift 45 (1989), 160–174; Paul Vignaux, “Un accès philosophique au spirituel: L’averroïsme de Jean de Ripa et Paul de Venise”, *Archives de Philosophie* 51 (1988), 385–400.

⁹ Vgl. Markus L. Führer, “The Contemplative Function of the Agent Intellect in the Psychology of Albert the Great”, in: Burkhard Mojsisch, Olaf Pluta (Hrsg.), *Historia philosophiae medii aevi. Festschrift für Kurt Flasch zum 60. Geburtstag*, Amsterdam 1991, 2 Bde., I, 305–319.

¹⁰ *De visione beatifica*, in: Dietrich von Freiberg, *Opera* (Anm. 4), I, 13f. Vgl. Burkhard Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Beiheft 1, Hamburg 1977, 27–34; Niklaus Largier, *Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit. Ein Aufriß des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*. Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, VIII, Bern und Frankfurt a.M. 1989, 63–71.

geist.“¹¹ Diese Gotteserkenntnis, präzisiert der Traktat, ereignet sich jedoch nur dort, wo die „vernünftikeit“ verstummt,¹² der Wille zunichte und die Seele zum Wort Gottes, zum Sohn wird, in dem Gott sich selbst mitteilt: „Der vater wúrket in sime sune alle sine werk und der heilig geist hanget dar inne; und der ist dú lustlicheit. Hie inne hangent ouch alle creatures. Got der minnet nút wan sinen eingebornen sun, und als vil er vindet der creatures in der minne sines sunes, als vil werdent si geminnet in dem sune. Der himmelsche vater gibet sime sune alles, daz er geleisten mag, er verzert in ime alle sine macht, und daz verzerren ist ein geworden des heiligen geistes.“¹³ In diesem Zustand ist die Seele jeder eigenen Aktivität enthoben. Sie erleidet in sich das unfaßbare Wirken Gottes, durch das sie überformt wird: „Swenne got wúrket dis werk in der sele, daz geschieht in ir inne geisten und so verborgenlich, das es nút enweis weder engel noch heilige; noch dú sele selber kan dar zuo nút getuon, denne daz sis lidet. Och gehoert daz werk alleine gotte zuo. Es ist ob aller rede, daz ist: in unrede.“¹⁴

Dieser Position ist diejenige Dietrichs von Freiberg gegenüberzustellen. Seine Lehre von der „visio beatifica“ stützt sich mit der Identifizierung des Augustinischen „abditum mentis“ mit dem Aristotelischen Begriff des „intellectus agens“ auf ein Konzept der menschlichen Vernunft, in dem diese unter dem Aspekt ihres wesensmäßigen Tätigseins, dem Erkennen als Erkennen, eine grundsätzliche Wirkmächtigkeit erlangt,¹⁵ die sie in ein Verhältnis der Unmittelbarkeit zu Gott zu setzen vermag,¹⁶ sobald sie von den kreaturhaften Einschränkungen des

¹¹ *Von der Wirkung der Seele*, in: Adolf Spamer (Hrsg.), *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Jena 1912, 100–107; hier 100, 1 ff. – Übersetzung: „Die Seele besitzt zwei Vermögen, mit denen sie sich auf Gott bezieht. Diese sind Vernunft und Wille. Die Vernunft besitzt von Natur aus die Möglichkeit, die Einheit der heiligen Dreifaltigkeit und ihr Wirken zu verstehen. Hört, weshalb dies so ist! Hinsichtlich der Vernunft ist die Seele dem Ewigen Wort gleich, dem Sohn innerhalb der Gottheit, und dieser Sohn ist die Vernunft des Vaters [die Vernunft, in der sich der Vater versteht]. Wenn nun die Seele sich befreit von ihrer eigenen Vernunft und der Sohn Gottes zu ihrer Vernunft wird, dann versteht sie im Sohn den Vater, den Sohn und den Geist zwischen ihnen.“

¹² (Anm. 11), 103,14.

¹³ 106, 29–107, 5. – „Der Vater wirkt in seinem Sohn all seine Werke, und darin [in diesem Wirken] steckt auch der heilige Geist. Dieser ist die lustvolle Freude. Darin [in diesem Wirken] stecken auch alle Kreaturen. Gott liebt nichts anderes als seinen eingeborenen Sohn; und in dem Maß, als er die Kreaturen in der Liebe zu seinem Sohn findet, liebt er sie im Sohn. Der himmlische Vater teilt seinem Sohn alles mit, was er zu schaffen vermag, er verzehrt in ihm all seine Macht, und dieses Verzehren seiner selbst ist das Werden des heiligen Geistes.“

¹⁴ 107, 6–10. – „Wenn Gott dies in der Seele bewirkt, geschieht dies auf geistige Weise in ihr drin und so verborgen, daß selbst die Engel und die Heiligen nichts darüber wissen. Und auch die Seele selbst kann dazu nichts anderes beitragen, als daß sie es erleidet. Dieses Wirken gehört nur Gott an. Es steht über aller Sprache, das heißt, es ist im Unsagbaren.“

¹⁵ *De visione beatifica, Opera* (Anm. 4), I, 22.

¹⁶ 15 f. und 62–65. Vgl. Mojsisch (Anm. 10), 83 ff.

Lebens “in via” frei ist.¹⁷ Diese Unmittelbarkeit ist immer schon gegenwärtig in der Seele als ihr eigentliches und ursprünglich eigenes Wirken, als ihr geistiges Sein, das in seiner Verwirklichung nicht angewiesen ist auf eine das Subjekt schlechthin transzendierende Gottheit, die dieses seine wahre Wirklichkeit erst im Licht der Gnade und im Licht der Glorie finden läßt. Es ist daher auszugehen von einer Inhärenz der Gottesschau in der Vernunft, die “in via” gnadenhaft freigesetzt werden kann, ohne daß das Erkennen als Erkennen dabei substantiell von Gott überformt zu werden brauchte. Die Gnade bezieht sich hier nicht mehr auf eine Überformung des Naturhaften, sondern allein auf die Befreiung der in ihrer kreaturhaften Entfaltung eingebundenen Vernunft, die immer schon naturhaft das Heil der vollkommenen Schau in sich birgt.

Daß diese Position Dietrichs ihre Spuren auch in der Volkssprache hinterließ, daß sie diskutiert wurde, ja daß sie wirksam geworden ist bis hin zur Rezeption in freigeistigen Begardenkreisen, bezeugen abgesehen von den im Folgenden besprochenen Texten zwei Stellungnahmen, die hier kurz anzuführen sind. Bei der einen handelt es sich um die Kritik des 1340 gestorbenen Augustinermagisters Heinrich von Friemar an gewissen Zügen der mystischen Bewegung; eine Kritik, die auch das Konzept des “intellectus agens” aufgreift, das bei Dietrich begegnet. In seinem *Tractatus de incarnatione verbi* wendet sich Heinrich gegen diejenigen, die die “opinio erronea” vertreten, der Intellekt sei naturhaft dazu befähigt, Gott zu schauen: “. . . quia ideo lumen suae sapientiae voluit abscondere sub tenebris puerilis ignaviae, ut ex singulari amore sibi soli magisterium salutaris doctrinae in anima reservaret, iuxta quod ei promiserat Proverbium 4: ‘Viam sapientiae monstrabo tibi.’ In quo verbo eliditur error illorum, qui dicunt, quod intelligentia et intellectus agens sunt tantae simplicitatis et perfectionis, quod possunt per naturam nude et clare intueri divinam essentiam. Quem quidem errorem Salvator manifeste confutat, cum dicit Joannis 17: ‘Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum.’ Constat autem, quod vita aeterna excedit facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati. Et ideo oportet, quod per gratiam conferatur cuiuslibet rationali creaturae.”¹⁸

¹⁷ (Anm. 15), 64f.

¹⁸ *Tractatus de incarnatione Verbi*, 2, 2, 2, 102ff., in: *Henrici de Frimaria Tractatus Ascetico-Mystici*, I, hrsg. Adolar Zumkeller, 129. Vgl. dazu die Einleitung des Herausgebers, XXXXIff. und: ders., “Ein Zeitgenosse Eckeharts zu Fehlentwicklungen in der damaligen mystischen Bewegung. Kritische Bemerkungen in neuentdeckten mystischen Traktaten Heinrichs von Friemar des Älteren”, *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 37/38 (1975), 229–238; hier: 233ff. Die Analyse Zumkellers greift jedoch, wie die unten zitierten Texte zeigen, zu kurz, wenn er die von Heinrich von Friemar bekämpften Meinungen allein auf die begardische Bewegung bzw. auf die “Brüder und Schwestern des freien Geistes” bezieht. – Übersetzung der Stelle: “. . . daher auch wollte er das Licht seiner Weisheit verbergen unter dem Mantel kindlicher Unwissenheit, um aus seiner einzigen Liebe sich allein die Mitteilung der Botschaft des Heils in der Seele vorzubehalten, denn er hat ihr versprochen: ‘Den Weg der Wahrheit zeige ich dir’” (Spr. 4,11). Daraus geht auch

Es steht für den Augustiner fest, daß der menschliche Intellekt immer und unter jeder Hinsicht geschaffen ist, daß er "per naturam" unmöglich "ad nudam visionem divinae essentiae" gelangen kann und daher auf das Licht der Gnade angewiesen bleibt. Heinrich wendet sich hier – Adolar Zumkeller¹⁹ und Loris Sturlese²⁰ weisen darauf unter je spezifischer Perspektive hin –, gegen Elemente einer spirituellen und philosophischen Kultur des 14. Jahrhunderts, gegen die auch das Konzil von Vienne 1312 Stellung bezog, als es den Satz verurteilte: "quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad deum videndum et eo beate fruendum."²¹

Daß die inkriminierte Meinung in begardischen Kreisen offensichtlich Verbreitung fand, bezeugen weitere Dokumente. So etwa der *Tractatus quidam continens determinationes magistri Heinrichi de Campo contra quosdam articulos erroneos contentos in duobus libellis compertos apud quendam Begardum reclusum circa Renum*, in dem einerseits die Identifikation des "intellectus agens" mit dem Heiligen Geist begegnet,²² andererseits die Ansicht, daß jede vernünftige Kreatur "per naturam" selig sei;²³ oder auch die Aufzeichnung eines Erfurter Verhörs von 1368, wo als Aussage des Verhörten festgehalten wurde: "dixit, quod nobilitas spiritus ex effluxu divinitatis et refluxu in deitatem est unum cum Deo, et ibi est pura et vera beatitudo et talis liber spiritus non indiget

der Irrtum jener hervor, die sagen, der Intellekt und die wirkende Vernunft seien von solcher Einfachheit und Vollkommenheit, daß sie von Natur bloß und unverstellt das Wesen Gottes wahrzunehmen vermöchten. Diesen Irrtum weist der Retter selbst ausdrücklich zurück, wenn er sagt: 'Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott . . . erkennen' (Joh. 17, 3). Es steht fest, daß das ewige Leben die naturhaften Fähigkeiten jeder vernunftbegabten Kreatur übersteigt und diese es daher auch nur kraft der Gnade erlangen kann."

¹⁹ Vgl. Anm. 18.

²⁰ Sturlese, "homo divinus" (Anm. 5), 147f.

²¹ Ewald Müller, *Das Konzil von Vienne 1311–1312. Seine Quellen und seine Geschichte*, Münster 1934, 584, Anm. 73. – "... daß jede vernünftige Natur durch sich selbst von Natur selig ist und daß die Seele daher des Lichts der Glorie nicht bedarf, um zur Schau Gottes und zum Genuß seiner Seligkeit erhoben zu werden."

²² Der Text ist abgedruckt bei: Romana Guarnieri, "Il movimento del libero spirito dalle origini al secolo XVI", *Archivio italiano per la storia della pietà* 4 (1965), 351–708; hier 463, Anm. 2 (IV, 8: "Spiritus Sanctus est lumen intellectus agentis semper lucens.") Vgl. dazu: Robert Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley, Los Angeles und London 1972, 221f.; Mireille de Asbeck, *La mystique de Ruysbroec*, Paris 1930, 30f.

²³ Guarnieri (Anm. 22), 463, Anm. 2, VI, 1: "Omnis rationalis creatura est natura beata." ("Jede vernunftbegabte Kreatur ist von Natur selig.") Vgl. auch das Straßburger Dokument von 1317 zu den "haereses de novo Spiritu", das festhält: "dicunt enim aliqui quod sunt realiter et naturaliter ipse Christus" ("Einige meinen, sie seien realiter und von Natur Christus selbst.") Abgedruckt bei: Johann J. I. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, München 1890, 391).

lumine gloriae elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum, quia ibi nulla est distinctio.”²⁴

Daß diese “freigeistige” Haltung, die ausgeht von einer naturhaften Gotteserkenntnis und so einen durchaus aufklärerischen Anspruch vertritt, bis in die Frühe Neuzeit präsent blieb und einen wichtigen geistesgeschichtlichen Faktor darstellte, bezeugen weitere Spuren: Zweifellos spiegeln sich die Diskussionen um diese Fragen darin, daß im Kontext der Reformation der von Martin Bucer als Freigeist und Epikuräer beschimpfte Straßburger Wolfgang Schultheiss in Konkordanzverhandlungen – gleichsam als später Reflex einer bereits von Albert dem Großen in seiner *Determinatio de novo spiritu* gerügten Haltung²⁵ – die Frage nach der Bedeutung der naturhaften Gotteserkenntnis stellt.²⁶ Was unter dieser Perspektive, etwa auch bei Sebastian Franck, schließlich austauschbar zu werden scheint, sind die Instanzen der Wahrheit: “der Hl. Geist oder natur und vernunft”²⁷ lautet die Formel, worin sich dies ausdrückt. Es ist dies, von einem bestimmten Punkt an, der in den folgenden Texten sichtbar wird, nicht mehr eine Alternative oder eine Komplementarität, in der der Hl. Geist die naturhafte Vernunft in der gnadenhaften Überformung zur Gotteserkenntnis führt, sondern es ist die selbständige Produktivität und aufklärerische Funktion einer als naturhaft begriffenen Vernunft, die schließlich identifiziert wird mit dem Heiligen Geist und so die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis nicht mehr der Überformung durch die göttliche Gnade, sondern sich selbst verdankt.

²⁴ Zitiert nach Müller (Anm. 21), 584, Anm. 73. Vgl. dazu: Guarnieri (Anm. 22), 452; Engelbert Krebs, *Meister Dietrich. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, Münster 1906, 136–142. – Übersetzung: “Er sagte, daß die Würde des Geistes im Ausfluß aus der Gottheit und im Rückfluß in die Gottheit eins mit Gott sei, daß darin die wahre und reine Seligkeit bestehe und daß ein solcher freier Geist des Lichts der Glorie nicht bedürfe, um zur Gottesschau und zum Genuß seiner Seligkeit erhoben zu werden, da darin kein Unterschied [zwischen Gott und dem freien Geist] mehr bestehe.”

²⁵ Vgl. Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Historische Studien 267, Berlin 1935, unveränderter Nachdruck Darmstadt 1970, 402–438. Vgl. Heinrich Seuse, *Vita*, c. 46–48, *Deutsche Schriften*, hrsg. Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907, Nachdruck Frankfurt a.M. 1961, 155–163.

²⁶ Vgl. Werner Bellardi, *Wolfgang Schultheiss*, Frankfurt a.M. 1976, 35f. Zum Hintergrund siehe: Marc Lienhard, “Exposé introductif”, in: Marc Lienhard (Hrsg.), *Croyants et sceptiques au XVIe siècle: Le dossier des “Epicuriens”*. Actes du colloque organisé par le GRENEP, Strasbourg, 9–10 juin 1978, Strasbourg 1981, 17–45.

²⁷ Ich folge Jan-Dirk Müller, “Buchstabe, Geist, Subjekt. Zu einer frühneuzeitlichen Problemfigur bei Sebastian Franck”, *Modern Language Notes* 106 (1991), 648–674, hier: 656.

II.

1. Der *Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft*

Fragt man nach der Bedeutung des Konzepts von der wirkenden und möglichen Vernunft im Kontext der deutschen Mystik, drängt sich an erster Stelle ein Blick auf den zwischen 1302 und 1323 entstandenen²⁸ *Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft* auf, der auch als *Ler von der selykeit* bezeichnet wird. Dieser Text, der von einer Diskussion der Frage ausgeht, „wie der mensch saelec si“, referiert die Positionen Meister Eckharts und Dietrichs von Freiberg, die er einander gegenüberstellt und in einem zentralen Punkt von derjenigen des Thomas von Aquin abhebt. Dietrich und Eckhart sind sich demnach darin einig, daß das Bild Gottes nicht „in den kreften“ der Seele, sondern in ihrem Grund liegt, daß also auch die Begegnung des Menschen mit Gott im Grund der Seele stattfindet.²⁹ Mit Eckhart stimmt jedoch nach der Darstellung des Traktats Dietrich nicht überein, wenn jener lehrt, „daz saelicheit lige an dem daz der geist got lide übernatûrlîche“³⁰.

Meister Eckhart faßt also – wiederum nach der Aussage des Traktats – den Zustand, in dem sich die Seele befindet, wenn sie „gotfoermig“ werden soll, als „liden“, das heißt, als schlechthin jedes eigenen Wirkens beraubte Passivität und Rezeptivität. Da das vernunftthafte Erkennen immer an die „bilde“, mithin immer an die Wahrnehmung von Äußerem gebunden ist, „muoz ez ûz und ab gân sînes eigen werkes und muoz sich halten ledec in ein lûters lîden ze enphâhen den îndruc gotelicher forme“. Es ist nur der ganz frei („ledic“ oder „blôz“) gewordene Geist des Menschen, der dazu fähig ist: „Wâ nû ist ein ledec geist, der beroubet ist aller werke, der mac lîden daz vernunftige werc gotes. Alsus wirt niht vereinet der geist mit got, mêr alsus ist er einer mit got, und alsus wirt der sun von dem vater geborn in der sêle.“ Diese Einung geschieht nicht in den Vermögen der Seele, sondern im Wesen der Seele, im Seelenfunken, der „ein vunce gotelîcher nâtûr“ ist.³¹ Es sind die Vermögen der Seele, die kraft der Gnade wirken, während das Wesen der Seele in seinem Innersten unmittelbar –

²⁸ Vgl. Sturlese, „Alle origini“ (Anm. 5), 49.

²⁹ *Von der wirkenden und möglichen Vernunft (Ler von der selikeyt)*, hrsg. Wilhelm Preger, in: *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe der königlich bayrischen Akademie der Wissenschaften zu München 1871*, München 1871, 176–189, hier: 180. Vgl. dazu: Orcibal (Anm. 127), 256ff.

³⁰ (Anm. 29), 180. – „...daß die Seligkeit darin besteht, daß der Geist Gott in übernatürlicher Weise erleidet.“

³¹ (Anm. 29), 179f. – Übersetzung der vorangehenden Zeilen: So „... muß [das Erkennen] sich von seinem eigenen Wirken befreien, dieses überwinden und sich im Stande reinen Erleidens halten, um die Überformung durch die göttliche Form zu empfangen. ... Wo immer ein freier Geist ist, ledig allen Wirkens, vermag dieser das vernunftthafte Wirken Gottes zu erleiden. Auf diese Weise wird der Geist nicht mit Gott vereint, sondern er ist eins mit Gott, und so wird der Sohn vom Vater in der Seele geboren.“

und zwar in einer die Intellektualität übersteigenden Weise – Gott entspringt und seine Überformung erleidet: “Und in diser wîse sô ist bewîset, wie saelicheit liget an got lîden, und diz ist daz Kristus sprichet: saelec sint diu ougen diu dâ sehent daz ir dâ sehet.”³²

Die Position Dietrichs läßt sich dagegen im folgenden Satz zusammenfassen: “daz ist saelicheit des menschen, daz er bekennet sîn eigen sîn in der wîse der wûrkenden vernunft.”³³ Die wirkende Vernunft, stellt der Traktat fest, ist nach Dietrich von Freiberg naturhaft seligmachend und darin nicht auf eine übernatürliche Überformung angewiesen. Die menschliche Vernunft als ganze jedoch – als “intellectus”, der “intellectus agens” und “intellectus possibilis” umfaßt – ist in ihrer Verwirklichung in diesem Leben eingeschränkt durch die mögliche Vernunft, durch die “mügelicheit”, die “ein luter niht” ist, “alliu dinc ze werden”. Das heißt, daß die menschliche Vernunft “in via” nicht reine, undifferierte Wirklichkeit, nicht reines Erkennen als Erkennen zu sein vermag. Insofern sie “werden mac, daz sie niht enist”, führt der Traktat aus, insofern sie also erkennt, was sie zuvor noch nicht erkannt hat, “dar umbe heizet sie ein mügelichiu vernunft”. Nur insofern bedarf sie denn auch der Gnade zu ihrer Vervollkommnung: “dar umbe bedarf sie der genâden unde glôrien, mit der sie abgê ires eigen sîns nach der wîse der mügelicheit und müge empfâhen die überformunge der wûrkenden vernunft . . . wan genâde ist gegeben der zuovalleheit mîner krefte, daz sie saelec sîn und werden über mitz genâden und glôrien, alsô ich saelec bin von nâtûr in der wûrkenden vernunft.”³⁴

Die wirkende Vernunft als solche ist also nicht auf die Gnade angewiesen, da sie naturhaft selig ist, denn – so fährt der Traktat fort – sie fließt in vernunftthafter Weise aus Gott und wendet sich daher auch in vernunftthafter Weise zu Gott zurück. Ihr Sein ist nichts anderes als dieser vernunftthafte Bezug zu Gott, an dem keine Mittelbarkeit aufscheint und keine Vermittlung denkbar ist: “sie enhat weder vor noch nâch, wan sie vernunftlîche ûz got vliuzet und als sie vernunftlîche ûz got vliuzet, alsô kêrt sie sich wider in daz selbe, und daz ist ir eigen wûrken natûrliche und ist ir eigen wesen. Wan nû ir wesen ir wûrken ist und ir vernunftec wûrken daz ist, daz sie got schouwet unde lopt sunder mittel,

³² (Anm. 29), 180. – “Auf diese Weise zeigt sich, daß die Seligkeit darin besteht, Gott zu erleiden. Dies heißt, was Christus spricht: Selig sind die Augen, die da sehen, was ihr seht.”

³³ (Anm. 29), 181. – “Die Seligkeit des Menschen besteht darin, daß er sein eigenes Sein kraft der wirkenden Vernunft erkennt.”

³⁴ (Anm. 29), 181. – “Sie bedarf der Gnade und der Glorie, um frei zu werden von ihrem eigenen Sein hinsichtlich der Möglichkeit und um bereit zu werden, die Überformung durch die wirkende Vernunft zu empfangen . . . Denn die Gnade bezieht sich auf das Zufallhafte meiner Seelenvermögen, damit auch diese kraft der Gnade und der Glorie selig werden, so wie ich selig bin von Natur in der wirkenden Vernunft.”

dar umbe muoz daz von nôt sîn, daz sie saelec sî von nâtûren.”³⁵ Das Licht der Gnade und das Licht der Glorie beziehen sich daher nur darauf, den Menschen von der Bilderfülle des sinngebundenen Erkennens³⁶ und von der Zeitlichkeit des Erkennens, mithin vom Auseinandertreten von Möglichkeit und Wirklichkeit zu befreien, die ihn an der beseligenden Schau, das heißt am Eingehen in die absolute Wirklichkeit des “intellectus agens” hindern.

Die Frage stellt sich an diesem Punkt natürlich, ob die so verstandene “wirkende Vernunft” nach Dietrichs Ansicht geschaffen ist. Der Traktat bejaht dies, greift bei der Antwort jedoch nicht zurück auf den Schöpfungsbegriff, sondern auf das neuplatonische Konzept der Emanation. Wie die Intelligenzen des neuplatonischen Kosmos geht die wirkende Vernunft unmittelbar aus Gott hervor und besitzt ihr Sein allein im Ausfluß von und im Rückfluß zu Gott, das heißt, in ihrem vernunfthaften Fluß, der aller Zeitlichkeit des Geschaffenen in seiner immer differierten Verwirklichung enthoben ist und im selben “nú” Gott entspringt und in ihn zurückkehrt. Dieses “vernunftige vliczen” ist ihr “würken” und ihr “wesen”.³⁷ Die so verstandene wirkende Vernunft, schließt der Traktat mit einem Verweis auf Averroes, den “*diuter*” des Aristoteles, ist nicht individuell, sondern “allen menschen, allen engeln, dem tiuvel” wie “dem obersten engel” gemein.³⁸

Im Gegensatz zur wirkenden Vernunft, die nicht zeitlich ist, “got sunder mittel” schaut und “von natûre saelec” ist,³⁹ bleibt die mögliche Vernunft auf die Gnade angewiesen: Es ist “diu meinunge gotes als er mir gât genâde, daz ich mîn selbes ûz gân in der wîse mînes nâtûrlichen sîns nâch der wîse mîner mûgelicheit”, denn die Vernunft wird mögliche Vernunft genannt, insofern sie mittels der Gnade zu werden vermag, was sie von Natur noch nicht ist. Gerade weil die mögliche Vernunft auf Zeitliches und Körperliches ausgerichtet ist, muß sie von der wirkenden Vernunft überformt werden, um schließlich von Gnaden gänzlich

³⁵ (Anm. 29), 181 – “Sie kennt weder Vorher noch Nachher, denn sie geht vernunfthaft aus Gott hervor; und wie sie vernunfthaft aus Gott fließt, so wendet sie sich dahin zurück, denn darin besteht von Natur ihr eigenes Wirken und Sein. Da aber ihr Sein eins ist mit ihrem Wirken, und da ihr vernunfthaftes Wirken darin besteht, daß sie Gott unmittelbar schaut und preist, ist es notwendigerweise auch so, daß sie von Natur selig ist.”

³⁶ Merlan (Anm. 55) weist darauf hin, “daß ‘Vollsein mit Bildern’ auf den Aristotelischen Ausdruck von der Seele als dem TOPOS EIDON zurückgeht. Natürlich wird auf höchst unaristotelische Weise dieser Zustand negativ bewertet; aber dieser unaristotelische Gedanke ist doch in aristotelischer Terminologie ausgedrückt” (549).

³⁷ (Anm. 29), 186.

³⁸ (Anm. 29), 183

³⁹ (Anm. 29), 184.

“irs lîdens und irs wûrkens” enthoben zu werden.⁴⁰ Das heißt, bezieht der Text abschließend im Sinne Dietrichs von Freiberg Stellung, daß der Mensch sich selbst überwinden muß, indem er die mögliche Vernunft ganz frei macht: “sô überhebt got die mûgliche vernunft und überformet sie von der wûrkenden vernunft, und alsô ist sie ledec aller irre mûglicheit und wirt beroubet irs lîdens und irs wûrkens. Als diu oberst vernunft daz von nâtûren hât, daz sie saelec ist, alsô hât ez disiu von genâden.”⁴¹

Der Konsequenzen, die sich aus diesem Gedanken ergeben, ist sich der Traktat wohl bewußt. Spricht man gemeinhin von Hölle, Feuer und Pein, handelt es sich um einen metaphorischen Sprachgebrauch. Man tut so, um es “grogen liuten” zu sagen: “Sol ich aber sprechen, waz helle sî, sô sprich ich alsus, daz ein ieglich tâtlich sünde ist ein êwig mittel, daz beroubet der gesiht gotes und des gebrûchens gotes, dâ von ich saelec solte sîn.”⁴² Die Todsünde beraubt den Menschen der Verwirklichung der wirkende Vernunft – “gebrûchung der wûrkender vernunft” – ohne in ihm die Gegenwart der wirkenden Vernunft – “die habunge der wûrkenden vernunft” – selbst zu tangieren, denn diese ist dem Menschen naturhaft inne. Was bleibt, ist der Schmerz und die Hölle, die darin besteht, daß der Mensch im Stand der Todsünde trotz allem das Wissen hat von der wirkenden Vernunft, jedoch unter dem Verlust ihrer Verwirklichung leidet.

2. Meister Eckhart

Nach der Lektüre des *Traktats von der wirkenden und möglichen Vernunft* mag die Feststellung erstaunen, daß Meister Eckhart in denjenigen Texten, die von der Forschung als authentisch anerkannt sind und bisher in der Gesamtausgabe seiner Werke vorliegen, kaum auf den Begriff der wirkenden Vernunft zurückgreift. So stellt Burkhard Mojsisch in seiner Monographie zu recht fest, daß “der intellectus agens . . . außerhalb Eckhartschen Interesses”⁴³ liege und

⁴⁰ (Anm. 29), 185. – “Gott zielt, wenn er mir die Gnade schenkt, darauf, daß ich mich hinsichtlich meines naturhaften Seins von mir selbst befreie, und zwar im Blick auf mein Möglich-sein [Das heißt: Ich muß mich von demjenigen Aspekt meines naturhaften Seins befreien, der das bloße Möglich-sein, die Potentialität, im Gegensatz zum Wirklich-sein, der Aktualität, ist.]”

⁴¹ (Anm. 29), 185. – “So hebt Gott die mögliche Vernunft über sich selbst hinaus und überformt sie kraft der wirkenden Vernunft. Dadurch wird jene von allem Möglich-sein befreit und geht sowohl des Leidens wie des Wirkens verlustig. Wie die oberste Vernunft von Natur selig ist, so ist es in dieser Weise die mögliche Vernunft von Gnaden.”

⁴² (Anm. 29), 183 f. – “Müßte ich erklären, worin die Hölle besteht, würde ich sagen, daß eine jede Todsünde etwas ist, das sich auf ewig mittelbar zwischen den Menschen und Gott stellt und mich so der unmittelbaren Schau Gottes und des Genusses beraubt, in denen ich selig zu werden vermag.”

⁴³ Burkhard Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univoxität und Einheit*, Hamburg 1983, 35. Vgl. Rolf Siller, *Zur Ermöglichung von Freiheit bei Meister Eckhart*, Diss. München 1972. Siller zeigt 108, daß die einschlägigen Stellen in den Lateinischen Werken Eckharts (*In Sap.* n. 93; *In Ioh.* n. 94; *In Ioh.* n. 155; *Sermo X* n. 109) nicht über ein Referat

daß dieser hinsichtlich der Gotteserkenntnis mit Thomas von Aquin den "Vorrang des intellectus possibilis gegenüber dem intellectus agens" lehre und dadurch in einen Gegensatz zu Dietrich von Freiberg trete. Der Leitgedanke der Gottesgeburt, der vorrangig auf patristische Vorstellungen zurückgreift,⁴⁴ und die Lehre vom Seelenfunken, die das psychologische – gleichzeitig ontologisch und intellekttheoretisch explizierte – Äquivalent⁴⁵ der faktisch immer soteriologisch und damit christologisch fundierten Lehre von der Gottesgeburt⁴⁶ bildet, stellen einen grundsätzlich anderen Zugang zum Problem der "visio beatifica" dar,⁴⁷ der den Eckhartleser immer wieder vor die Frage stellt, ob nicht Dietrich gegenüber von einer grundlegenden Inkompatibilität zweier Denkwege zu sprechen ist. Dennoch zeigt gerade der *Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft*, daß dem nicht so ist und daß auszugehen ist von einem die beiden Denker verbindenden Interesse wie von einem gemeinsamen spirituellen Hintergrund, der sich nicht zuletzt auch in der Rezeption der beiden Prediger spiegelt.⁴⁸

Wie der *Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft* – und wohl auf derselben Rezeptionsstufe – stellen denn auch die Predigten III und IV der Pfeifferschen Ausgabe, die in dieser Form sicher nicht von Eckhart stammen, die Position Eckharts hinsichtlich der anstehenden Problematik dar. In der Predigt IV wird anlässlich der Frage, ob die Gottesgeburt dem Erleiden oder dem Erkennen – "daz diu vernunft geschepfen mac" – entspringe, gefolgert: "Sol diz werk [die Gottesgeburt] vollekomen sîn, sô muoz ez got alleine wûrken unde dû solt ez alleine lîden. . . . Dû ensolt es niht wênen, daz dîn vernunft dar zuo gewahsen müge, daz dû got erkennen mügest, mêr: sol got götlîche in dir liuhten, da

gängiger Meinungen hinausführen und nirgends spekulativ ausgeschöpft werden. Vgl. dazu ebenfalls die wichtigen Ausführungen bei Hellfried Nolz, *Die Erkenntnislehre Meister Eckharts und ihre psychologischen und metaphysischen Grundlagen*, Diss. Wien 1949, 80–109, die zu zeigen versucht, inwiefern sich Eckharts Begriff des "intellectus agens" im Kontext der Theoriemodelle der Franziskanerschule verstehen läßt.

⁴⁴ Vgl. EW I (Anm. 1), 814–819, Anm. 82,21–86,7 (mit Literaturangaben).

⁴⁵ Vgl. EW I (Anm. 1), 763–772, Anm. 32,26–36,5 (mit Literaturangaben).

⁴⁶ Vgl. dazu Otto Langer, "Meister Eckharts Lehre von der Gottesgeburt und vom Durchbruch in die Gottheit und seine Kritik mystischer Erfahrung", in: Margot Schmidt und Dieter Bauer (Hrsg.), *Eine Höhe, über die nichts geht. Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik?*, *Mystik in Geschichte und Gegenwart*, Abt. 1, IV, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 135–161.

⁴⁷ Siehe dazu: Dietmar Mieth, "Gottesschau und Gottesgeburt", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 27 (1980), 204–223; ders., "Kontemplation und Gottesgeburt – die religiöse Erfahrung im Christentum und die christliche Erfahrung des Religiösen bei Meister Eckhart", in: Walter Haug und Dietmar Mieth (Hrsg.), *Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition*, München 1992, 205–228; Largier (Anm. 10), 252–259.

⁴⁸ Vgl. die bei Sturlese, "Alle origini" (Anm. 5), 28–44, abgedruckten Texte und Analysen, sowie das Gedicht auf Meister Eckhart bei Sturlese, *Ich wil uch sagen mere. Das sogenannte 'Gedicht auf Meister Eckhart'*", *Beitr.* 114 (1992), 493f.

enfürdert dich kein nâtiurlich licht zemâle niht zuo, mêt: ez muoz zuo einem lûtern nihte werden unde sîn selbes ûz gân zemâle; unt denne sô mac got in liuhten mit sînem lichte unde bringet allez daz mit ime, dem dû ûz gangen bist, unde tûsentwarbe mê, dâ zuo eine niuwe forme, diu al in ir beslozzen hât.”⁴⁹

Die Vernunft, hebt der Prediger im Sinne Eckharts hervor, muß frei werden von allem Wirken, muß “ledic stân” und in der “dunsternüsse” und im “unwizzen” versinken. – Worin aber, lautet die im Dialogstil eingeschobene Frage, besteht diese Dunkelheit? Der Text fährt fort, indem er die Dionysische Vorstellung von der Dunkelheit in einer Weise mit dem Begriff der möglichen Vernunft verbindet, die später in derselben Form bei Juan de la Cruz begegnen wird: “Waz ist aber daz dunsternüsse, wie heizet ez oder waz ist sîn name? Sîn name enist niht dan ein mûglich enpfenglicheit, diu zemâle wesennes niht enmangelt noch ouch darbende ist, mêt: alleine ein mûglich enpfenglicheit, in dem dû vollebrâht solt werden. . . . Unde reht alse diu materie niht geruowet, si enwerde erfüllet mit allen formen, die ir mûglich sint, alsô geruowet diu vernunft niemer, si enwerde erfüllet mit allem dem, daz ir mûglich ist.”⁵⁰ Dieser Zustand ist als absolute Negativität, als Leere, Dunkelheit und Wüste gefaßt: “Daz gewâre wort der êwikeite daz wirt alleine in gesprochen in der êwikeit, dâ der mensche verwüestet unde verellendet ist sîn selbes und aller manigvaltikeit.”⁵¹

Die Meinung, daß der Mensch in ein “unbekantez bekantnüsse” gelangen

⁴⁹ Franz Pfeiffer (Hrsg.), *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, II: *Meister Eckhart*, 2. Aufl., Göttingen 1906, 25, 14–25. Neuhochdeutsche Übersetzung dieser Predigt in: Meister Eckehart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. und übers. Josef Quint, München 1963, 432–439. Vgl. dazu: Heinrich Denifle, *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts. Beitrag zur Deutung ihrer Lehre*, Freiburg/Schweiz 1951, 68–70 und 73f.; Ernst von Bracken, *Meister Eckhart und Fichte*, Würzburg 1943, 293f. – Übersetzung der Stelle: “Damit die Gottesgeburt sich wirklich ereignet, muß Gott allein der Wirkende sein, während du nur sein Wirken erleidest. . . . Du darfst nicht glauben, daß dein Vernunft [von Natur] fähig werden könnte, daß du Gott zu erkennen vermöchtest. Nein, soll Gott göttlich in dir leuchten, verhilft dir dazu kein naturhaftes Licht. Es muß vielmehr alles naturhafte Licht zu purem Nichts werden und über sich selbst hinausgehen. Dann kann Gott mit seinem Licht [in die Seele] hineinleuchten. Dann auch bringt er alles wieder mit sich, von dem du dich befreit hast, und tausendmal mehr, und auch eine neue Form, ein neues Sein, das in sich alles enthält.”

⁵⁰ Meister Eckhart (Anm. 49), 26, 6–19. – “Was jedoch ist diese Dunkelheit, wie nennt oder bezeichnet man sie? Der Name meint die mögliche Empfänglichkeit, der nicht nur das Sein fehlt und die es begehrt, sondern die die Bereitschaft ist, zu empfangen, in der du zum Ziel deines Seins geführt werden wirst. . . . Genau so, wie die Materie nie ruht, sie werde denn von den Formen erfüllt, auf die sie der Möglichkeit nach hingeeordnet ist, so ruht auch die Vernunft nie, sie werde denn erfüllt von all dem, was sie der Möglichkeit nach ist.”

⁵¹ Meister Eckhart (Anm. 49), 26, 35ff. – “Das wahre Wort der Ewigkeit wird nur in der Ewigkeit gesprochen, wo der Mensch öde und arm geworden ist seiner selbst und aller Mannigfaltigkeit.”

müsse,⁵² um Gott zu erkennen, entspricht durchaus den zentralen Aussagen Eckharts, wenn es um die Gotteserkenntnis und um die Gottesgeburt geht. Im Unterschied dazu stellt Eckhart den Höhepunkt naturhaften Erkennens in seinen Grundzügen folgendermaßen dar: “Quantum ad nunc autem sciendum quod creatura rationalis sive intellectualis in hoc differt ab omni creatura quae citra est, quod ea quae citra sunt producta sunt ad similitudinem eius quod in deo est et habent ideas sibi proprias in deo, ad quas factas dicuntur, sed rationes determinatas ad species distinctas ab invicem in natura, natura vero intellectualis ut sic potius habet ipsum deum similitudinem quam aliquid quod in deo sit ideale. Ratio huiusmodi est quod ‘intellectus ut sic est, quo est omnia fieri’, non hoc aut hoc determinatum ad speciem. Unde secundum philosophum ‘est quodammodo omnia’ et totum ens. Unde Avicenna IX Metaphysicae c.7 sic ait: ‘sua perfectio animae rationalis est, ut fiat saeculum intellectuale et describatur in ea forma totius’, ‘quousque perficiatur in ea dispositio esse universitatis et sic transit in saeculum intellectum, instar esse totius mundi’.”⁵³ Da der Intellekt mit nichts etwas gemein hat, greift Eckhart den anaxagoreisch-aristotelischen Gedanken der Unbestimmtheit des Intellekts auf, ist er die Möglichkeit, alles zu werden. Er ist so in seiner Verfaßtheit als “intellectus possibilis” – “‘intellectus’, daz die meister heizent ein enpfenclichez”⁵⁴ –, als der mögliche Intellekt, der als solcher die Möglichkeit ist, alles zu werden, zu unterscheiden vom “intellectus agens”, von der wirkenden Vernunft, die beim Erkenntnisvorgang das intelligen-

⁵² Meister Eckhart (Anm. 49), 25,39. Zur Figur der Paradoxie bei Eckhart siehe: Alois M. Haas, “Das mystische Paradox”, in: Paul Geyer und Roland Hagenbüchle (Hrsg.), *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, Tübingen 1991, 273–294; ders., “Überlegungen zum mystischen Paradox”, in: Elenor Jain und Reinhard Margreiter (Hrsg.), *Probleme philosophischer Mystik. Festschrift für Karl Albert zum siebzigsten Geburtstag*, Sankt Augustin 1991, 109–124.

⁵³ *In Gen.* I n. 115; *LW I* (Anm. 1), 270,5–271,1. – Übersetzung, ebd.: “Für jetzt muß man aber wissen, worin die vernünftigen oder geistigen Geschöpfe sich von allen unter ihnen stehenden unterscheiden. Letztere sind nach dem Gleichnis von etwas, was in Gott ist, hervorgebracht worden und haben ihre eigenen Ideen in Gott, nach denen sie, wie man sagt, geschaffen sind, aber Ideen, die auf die in der Natur voneinander unterschiedenen Arten eingeschränkt sind. Der Vorzug der geistigen Natur besteht darin, daß sie Gott selbst zum Gleichnis hat, nicht etwas, was in ihm in der Art einer Idee ist. Der Grund ist der: ‘der Verstand ist als solcher das Vermögen (in der Erkenntnis) alles zu werden’, nicht (nur) dies oder das auf eine Art Eingeschränkte. Daher ist er nach der Lehre des Philosophen ‘gewissermaßen alles’ und das Seiende in seiner Gesamtheit. Und Avicenna sagt im 9. Buch der Metaphysik Kap. 7: ‘Die Vollendung der vernünftigen Seele besteht darin, daß sie zu einer geistigen Welt wird und die Form des Alls sich in ihr abzeichnet’, ‘bis sich ihr die Ordnung des gesamten Seins vollendet und sie so zu einer geistigen Welt, dem Abbild des Seins des Weltalls wird.’”

⁵⁴ Pr. 67; *DW III* (Anm. 1), 133,4; *EW II* (Anm. 1), 26,5f. Vgl. Mager (Anm. 55); Merlan (Anm. 55); Mojsisch (Anm. 10), 72ff.

ble Sein der Dinge bewirkt.⁵⁵ Die naturhafte Verwirklichung der Vernunft, bei der sich im Licht der tätigen Vernunft die mögliche, rezeptive Vernunft verwirklicht, ist somit zu verstehen als Eingehen ins “saeculum intellectuale”, wo der Mensch das Wesen der Dinge – ihre “rationes”, die Welt der Ideen – versteht.

Bezieht sich somit die Einheit von “intellectus possibilis” und “intellectus agens” allein auf das naturhafte Erkennen der Vernunft und mithin auf die naturhafte Vollkommenheit der Seele im Erkennen der Ideen, ist es nicht wie bei Dietrich die tätige Vernunft, die zur Gottesschau befähigt, sondern es ist die leidende Vernunft, die als reine Möglichkeit über die naturhafte Vollkommenheit hinausweist:

Nû sprechen wir in einem andern sinne von den ‘zwein sünen’ der vernünfticheit. Der ein ist diu mûgelicheit, der ander die wûrcklicheit. Nû spricht ein heidenischer meister: “diu sêle hât in dirre kraft mûgelicheit, alliu dinc ze werdenne geistliche”. In der wûrckenden kraft glichet si sich dem vater und wûrket alliu dinc in ein niuwez wesen. Got wolte in sie gedrûcket haben natûre aller crêatûren; dô enwas si niht vor der werlt. Got hât alle dise werlt geistliche gemacht in einem ieglichen engel, ê disiu werlt gemacht wûrde in ir selben. Der engel hât zwei verstantnisse. Daz eine ist ein morgenlicht, daz ander ist ein abentlicht. Daz morgenlicht ist, daz er alliu dinc sihet in gote. Daz âbentlicht ist, daz er alliu dinc sihet in sînem natuirlîchen lichte. Gienge er ûz in diu dinc, sô wûrde ez naht. Nû blîbet er inne, dar umbe heizet ez ein âbentlicht. Wir sprechen, daz die engel sich vrôuwent, sô der mensche ein guot werk tuot. Unser meister vrâgent, ob die engel betrüebet werden, sô der mensche sünde tuot. Wir sprechen: nein! wan sie sehent in die gerechticheit

⁵⁵ Vgl. zur Rolle von “intellectus agens” und “intellectus possibilis” im Denken Eckharts: Philipp Merlan, “Aristoteles, Averroës und die beiden Eckharts”, in: *Autour d’Aristote. Recueil d’Etudes de philosophie ancienne et médiévale offert à Alexandre Mansion*, Louvain 1955, 543–566; Siller (Anm. 43), 101–108; Mojsisch (Anm. 43), 126ff. Daß der “intellectus agens” in Eckharts Denken keine bestimmende Rolle spielt; heben Mojsisch, 35, und Siller, 101–108, zurecht hervor. Zum Hintergrund vgl.: Paul Wilpert, “Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom Intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrhunderts”, in: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Supplementbd. 3, Münster 1935, 1. Halbbd., 447–462; Grabmann (Anm. 99); Ludwig Hödl, “Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert”, *Revue de théologie ascétique et mystique* 39 (1972), 171–204; ders., “Das ‘intelligibile’ in der scholastischen Erkenntnislehre des 13. Jahrhunderts”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 30 (1983), 345–372; Ruedi Imbach, *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts*, Studia Friburgensia, Neue Folge 53, Freiburg/Schweiz 1976; Klaus Hedwig, *Sphaera lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge 18, Münster 1980, bes. 199ff.; Alois Mager, “Der ΝΟΥΣ ΠΑΘΗΤΙΚΟΣ bei Aristoteles und Thomas von Aquin”, *Revue néoscholastique de philosophie* 36 (1934), 263–274.

gotes und nement dar inne alliu dinc in im, als sie sint in gote. Dar umbe enmügen sie sich niht betrüeben. Nû glîchet sich vernünffticheit in der mûgelîchen kraft dem natürlîchen liechte der engel, daz dâ ist daz âbent licht. Mit der wûrkenden kraft sô treget si alliu dinc ûf in got und ist alliu dinc in dem morgenlichte.⁵⁶

Eckhart legt hier ein Modell des Erkennens dar, das die aristotelischen Begriffe des möglichen und des tätigen Intellekts mit den augustinischen Begriffen der Morgenerkenntnis und der Abenderkenntnis erläutert. Der tätige Intellekt ist der Aspekt der Seele, unter dem – analog zu Gottes Schaffen – die Dinge im möglichen Intellekt erkannt werden und als die vernünftige Welt erscheinen, die der mögliche Intellekt der Möglichkeit nach ist. Im naturhaften Erkennen, das die unter dem Licht des tätigen Intellekts hergestellte Einheit von möglichem und tätigem Intellekt ist, gelangt der Mensch über das Zeitliche hinaus, da er von diesem im Erkennen abstrahiert und nicht nur das Wahre in der Form einer „adaequatio rei et intellectus“ erkennt, sondern vordringt zur „ratio rei“, das heißt zum Sein der Dinge hinter aller Veränderlichkeit. Das Abendlicht, der mögliche Intellekt, der aufnimmt, ohne das Wahrgenommene in die Wirklichkeit der Erkenntnis überführen zu können, wird so im naturhaften Erkennen vom Morgenlicht, dem tätigen Intellekt verwirklicht, damit alle Dinge wieder im Licht Gottes erscheinen. Der Mensch wird darin zum Weisen, der das Wesen der Dinge und ihre Ursachen kennt.⁵⁷ Doch ist die wirkende Vernunft in ihrer Verwirklichung und mithin auch diese Form der Weisheit begrenzt, denn sie selbst ist erst mit der Zeit und in der Welt. Eckhart betont, daß Gott alle Dinge unmittelbar der wirkenden Vernunft mitgeteilt hätte, wäre diese vor der Zeit

⁵⁶ Pr. 37; DW II (Anm. 1), 220, 1–223, 5; EW I (Anm. 1), 402, 13–404, 7. – Übersetzung: „Nun sprechen wir in einem andern Sinn von den ‘zwei Söhnen’ der Vernunft. Der eine ist die Möglichkeit [die mögliche Vernunft], der andere die Wirklichkeit [die tätige Vernunft]. Ein heidnischer Meister sagt dazu: ‘Die Seele besitzt in diesem Vermögen [der möglichen Vernunft] die Möglichkeit, in geistiger Weise alle Dinge zu werden.’ In der tätigen Kraft ist sie dem Vater gleich und verleiht allen Dingen ihr neues Sein. Gott hätte ihr die Natur aller Kreaturen einprägen wollen, doch gab es die tätige Kraft nicht vor der Welt. In geistiger Weise hat Gott nämlich diese ganze Welt in jedem Engel erschaffen, bevor sie für sich geschaffen wurde. Der Engel besitzt zwei Weisen des Verstehens. Das eine ist das Morgenlicht, das andere das Abendlicht. Im Morgenlicht sieht er alle Dinge in Gott. Im Abendlicht sieht er alle Dinge kraft seines naturhaften Lichts. Würde der Engel aus sich heraustreten zu den Dingen, würde es Nacht. Da er aber in sich bleibt, nennt man dieses Licht Abendlicht. Wir sagen, die Engel freuten sich, wenn der Mensch ein gutes Werk tue. Die Lehrer fragen, ob die Engel traurig würden, wenn der Mensch Sünde tue. Dazu sagen wir: Nein, denn sie schauen in die Gerechtigkeit Gottes und nehmen darin alle Dinge wahr, wie sie in Gott sind. Deshalb können sie nicht betrübt werden. – Die Vernunft des Menschen gleicht nun aber, betrachtet man sie unter dem Aspekt der möglichen Vernunft, dem naturhaften Licht der Engel, das Abendlicht heißt. Mit der wirkenden Vernunft aber trägt sie alle Dinge hinauf zu Gott, und sie ist alle Dinge in diesem Morgenlicht.“

⁵⁷ Vgl. Führer (Anm. 9), 307f., und dort den Verweis auf Augustinus, *De trinitate*, XII, 14.

gewesen. Nun jedoch, da sie mit der Welt und in der Zeit geschaffen ist, bleibt die wirkende Vernunft angewiesen darauf und begrenzt dadurch, daß sie die Dinge einzig über die Vermittlung dessen, was von außen wahrgenommen wird, auf ihr wahres Sein zurückführt. Ihre Leistung ist die Überführung des Wahrgenommenen in das “saeculum intellectuale”, den “mundus intelligibilis”,⁵⁸ der der Zeit enthoben ist und zum Ursprung des Geschaffenen, zu seiner “ratio” und zu seinem Sein zurückführt. Doch kennt diese – in ihren Grundzügen platonisch gefaßte – Welt des Erkannten, die ein Bild der Schöpfung ist,⁵⁹ die heilsgeschichtliche Dimension nicht, die sich in der Hinordnung des Geschaffenen auf das Ziel, die “generatio”, die Inkarnation und mithin auf die eschatologische Fülle der Zeit und der Einung von Gott und Mensch offenbart.⁶⁰

Es ist daher auch nicht die wirkende Vernunft, die die Dinge und den Menschen zurückführen kann in die Überzeitlichkeit Gottes, sondern nur Gott selbst, insofern dieser in der Geburt des Sohnes im Menschen die Stelle der wirkenden Vernunft einnimmt. Der Mensch muß sich folglich befreien von der wirkenden Vernunft, um Gott diese Stelle einzuräumen:

Seht, allez daz diu würcende vernunft tuot in eime nâtiurlichen menschen, daz selbe unde verre mê tuot got in eime abegcheiden menschen: er nimet ime abe die würcende vernunft unde setzt sich selber wider an ir stat unde würcet selber dâ allez daz, daz diu würcende vernunft solte würcen. Eyâ, swenne sich der mensche zemâle müeziget und diu würcende vernunft an ime gewîget, sô muoz sich got des werkes underwinden unde muoz selber dâ werkmeister sîn unde sich selber dâ gebern in die lidende vernunft. Unde daz merket, ob ez alsô sî. Diu würcende vernunft enmac niht geben daz si niht enhât, noch si enmac niht zwei bilde miteinander gehaben: si hât wol einz vor unde daz ander nâch ... sô got würcet an der stat der wirkenden vernunft, sô gebirt er manic bilde mitenender in eime punte.⁶¹

⁵⁸ Vgl. Siller (Anm. 43), 104.

⁵⁹ Vgl. Albertus Magnus, *Summa theologiae*, II, tr. 15 q. 93 m. 3 sol.; Verweis nach Führer (Anm. 9), 309. Die Beurteilung Eckharts, die Führer vornimmt, stimmt jedoch nicht. Eckhart faßt die “scintilla animae” nicht von der Erkenntnislehre her als oberstes Vermögen der Kontemplation, sondern von der Lehre der Gottesgeburt her als Ort der Überschreitung naturhaften Erkennens in der Geburt des Sohnes Gottes in der Seele des Menschen.

⁶⁰ Vgl. Largier (Anm. 10), 127–134, und EW I (Anm. 1), 999–1004, Anm. 406, 31–408, 26.

⁶¹ Pr. III; ed. Pfeiffer (Anm. 49), 19, 29–20, 4. Ich greife auf diese Predigt zurück, obwohl ihre Echtheit sehr unwahrscheinlich ist. Sie stimmt gedanklich zweifellos mit Eckhart grundsätzlich überein, ist jedoch in ihrem sprachlichen und philosophischen Gestus nicht eckhartisch, sondern epigonenhaft. – Daß es sich um eine punktuelle Erfahrung der Schau handeln soll, von der hier die Rede ist, von einer Erfahrung, die nur bisweilen möglich ist, wie Siller (Anm. 43), 106, betont, ist durch die vorliegende Stelle nicht zu begründen. – Übersetzung der Stelle: “Schaut, alles was die wirkende Vernunft im naturhaft lebenden Menschen bewirkt, all dies und weit mehr wirkt Gott im abgeschiedenen Menschen. Gott nimmt die wirkende Vernunft von ihm und setzt sich selbst an ihre Stelle. Er wirkt dann all das, was sonst die wirkende Vernunft zu tun pflegt. In der Tat,

Das Wirken Gottes anstelle der tätigen Vernunft ist seine Geburt, die "incarnatio continua", die sich in der Seele vollzieht,⁶² und die gleichzeitig psychologisch und theologisch begründet wird in der Lehre vom Seelenfunken als der Lehre von der Einheit Gottes und der Seele in der "essentia animae". Nur wenn der Mensch sich von allem gelöst hat, wenn er sich entfremdet hat von allem, was mittelbar sein Heil verwirklicht oder vernunfthaft im Denken der "rationes aeternae" zum Sein vorstößt, vollzieht sich in der Gottesgeburt die Aufhebung des Zeitlichen im Ewigen unter dem heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt der "plenitudo temporis"⁶³. Diese Geburt Gottes meint bei Eckhart nie die Verwirklichung eines naturhaften Vermögens, sondern immer die gnadenhafte, vom Menschen passiv erfahrene Überformung durch Gott.

Es ist denn auch nur dieser Aspekt, der Eckharts Lehre von den Seelenkräften verständlich macht und den subtilen Charakter dieses komplexen Modells erkennen läßt. Alles ist darauf ausgelegt, daß an keiner Stelle etwas naturhaft Vermittelndes ins Spiel gelangt, daß also die Fülle der Zeit als vollkommene Erfüllung gänzlich unmittelbar zu denken ist. Der Gedanke des Seelenfünkleins, des unbestimmbaren "aliquid in anima", die Lehre von der ewigen Menschennatur, Eckharts Verständnis der Inkarnation und seine Psychologie sind daher auf den Aspekt hin fokussiert, daß Gott in der Seele die Stelle des "intellectus agens" einnehmen muß, damit die Schöpfung sich in der Inkarnation erfüllen kann.⁶⁴

wenn der Mensch still wird und die wirkende Vernunft in ihm verstummt, dann muß Gott zu wirken beginnen, er muß Werkmeister werden in der Seele und sich in den leidenden Vernunft gebären. Hört also gut zu, wie es sich damit verhält. Die wirkende Vernunft nämlich kann nicht verleihen, was sie nicht besitzt; sie vermag auch nicht, gleichzeitig zwei Dinge bildhaft zu erkennen, sondern sie erkennt eines nach dem andern. . . . Wirkt jedoch Gott anstelle der wirkenden Vernunft, gebiert er viele Erkenntnisbilder zugleich am selben Ort."

⁶² Vgl. Dietmar Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens*, Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 15), Regensburg 1969, 132ff.; siehe weiter auch die in Anm. 47 angeführten Titel von Mieth.

⁶³ Vgl. Pr. IV, ed. Pfeiffer (Anm. 49), 24ff., und Pr. 59; DW II (Anm. 1), 626f.; EW I (Anm. 1), 626ff.

⁶⁴ Bei Eckhart von Gründig begegnen wir einer unmittelbaren Rezeption des Gedankens und einer Abgrenzung der Position Eckharts von Dietrich: "Wan sich got nimt in disem vunken, sô gibt er sich disem vunken, und wan sich diser vunkte nimt in got, sô nimt er sich lûter got. Und in diser wîse sô ist bewîset, wie sælicheit liget an got lîden, und diz ist daz Kristus sprichet: sælec sint diu ougen diu dâ sehent daz ir dâ sehet.

Nû koment ander meister und wellent baz sprechen von dem bilde der sêl und vrâgent wâ daz bilde lige? Meister Thomas sprichet, daz ez si in den kreften. Nû komet meister Dietrich und widersprichet diser rede, daz daz niht ensî. Nû merket, wan er sprichet, daz daz bilde niht lige in den kreften – allez daz dise vor gesprochen hânt, meister Eckhart und die andern, die hânt bewîset, daz sælicheit lige an dem daz der geist got lîde überebarnâtliche. Diz wil meister Dietrich, daz daz niht ensî unde sprichet: 'ich spriche, daz des niht sî

Gott allein ist daher die Wirklichkeit, die das in der Möglichkeit Gegebene überführen kann in den Zustand seiner Verwirklichung. Dieses Konzept führt zu einer Aufwertung des “intellectus possibilis” im Gedankengebäude Eckharts⁶⁵ und zu einer asketischen Lehre, die die Befreiung vom “intellectus agens” postuliert und den Menschen einzig als – immer im Drama des Lebens entfaltete – Möglichkeit im Blick behält, die ihrer Verwirklichung durch Gott harret. Diese Struktur begegnet in der Predigt 38 *In illo tempore missus est angelus Gabriel a deo*,⁶⁶ die die Gottesgeburt in der “vernünfticheit” ansetzt, jedoch nicht in der tätigen Vernunft, sondern in einem Begriff der Vernunft, der sogleich abgelöst wird durch das Namenlose, das die Seele ist, in der sich die Geburt Gottes vollzieht. Zwischen diesen zwei Formulierungen – Gottesgeburt in der Vernunft und Gottesgeburt im Namenlosen – führt Eckhart den Gedanken der “plenitudo temporis” ein, der jede Positivität des Naturhaften unterläuft. Eckhart führt so alles Wirken zurück auf das heilsgeschichtliche Wirken Gottes im leer gewordenen Menschen: Zwischen die Vernunft, die ein Vermögen der Seele ist, und die namenlose Seele, in der sich Gott gebiert, fügt sich als heilsgeschichtliche Schnittstelle, die erst die Kraft der Seele ihre Erfüllung in der “essentia animae” finden läßt, die Gottesgeburt als zeitloses Ereignis der Überformung ein.

und sage, daz etwaz sî in der sêl, daz sô edel sî, daz sîn wesen sîn vernunftec wûrken sî; ich spriche, daz diz sælec sî von nâtûre” (ed. Preger [Anm. 29], 179f. Übersetzung: “Nimmt sich Gott in diesem Funken wahr, so schenkt er sich diesem Funken, und nimmt der Funke sich in Gott wahr, so nimmt er sich selbst ganz als Gott wahr. Daraus geht hervor, daß die Seligkeit darin besteht, Gott zu erleiden, und dies ist es, was Christus meint, wenn er sagt: Selig sind die Augen, die da sehen, was ihr seht. – Andere Lehrer versuchen, eine andere, bessere Position in dieser Frage einzunehmen. Sie fragen, worauf das ‘Bildsein der Seele’ zu beziehen sei. Thomas von Aquin sagt, es sei auf die Vermögen der Seele zu beziehen. Dem widerspricht Dietrich von Freiberg. Er sagt, es sei nicht so, das ‘Bildsein’ sei nicht auf die Kräfte zu beziehen. Dietrich widerspricht auch allem, was zuvor von Meister Eckhart und andern gesagt wurde, daß nämlich die Seligkeit darin bestehe, daß der Geist in übernatürlicher Weise Gottes Wirken erleide. Dietrich sagt dagegen: ‘Ich sage, daß dem nicht so ist und daß etwas in der Seele ist, dessen Überlegenheit darin besteht, daß sein Sein sein vernunfthaftes Wirken ist. Ich sage, daß dies selig ist von Natur.’”). Die Position Dietrichs wird auch in den *Sprüchen der zwölf Meister* reflektiert:

Maister Dietreich sprichet von sinnekait.

Er seczt das bild der sele in seines selbeshait;

da bechennet es got in seiner istichait.

Der von Etlingen [Heinrich von Ettelingen] hilfet im [Dietrich von Freiberg] das iehen,

das sich ergüsset natürlich vernunfteclich

ain ieclichü creatur, die sunder zŵval stat.

Die bechennet got natürlich; das ist ir aigen art

(Spamer, *Texte* [Anm. 11], 175; vgl. Sturlese [Anm. 5], 39).

⁶⁵ Mojsisch, *Meister Eckhart* (Anm. 43), 126ff.

⁶⁶ DW II (Anm. 1) 227–245; EW I (Anm. 1), 406–419.

3. Der *Tractat Eckhart's von dem Schauen Gottes durch die wirkende Vernunft*

Dieser pseudo-eckhartische Text, der im Anhang der *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* von Wilhelm Preger ediert ist,⁶⁷ geht aus von der Frage, "in welcher materien man got sull sechen". Die Antwort wird unmittelbar vorweggenommen: Nicht der Lehre der "gemeinen lerer" – gemeint ist unter andern wohl Thomas von Aquin – sei zu folgen, wenn diese das heilbringende Licht mit dem Licht der Glorie identifizierten, sondern dem, was der Verfasser des Traktats "etwan gesprochen" habe, daß nämlich "der mensch . . . in im ein liecht" [habe], "das daist die wurckende vernunft", und daß er darin sein Heil finde. Im Licht der wirkenden Vernunft, folgert der Verfasser denn auch in Übereinstimmung mit der Position Dietrichs von Freiberg, wird der Mensch Gott schauen in der Seligkeit.

Bei der genaueren Erörterung setzt der Text nun vorerst das naturhafte Erkennen vom gnadenhaften Erkennen ab. Aus eigener Kraft kann die Seele nicht darüber hinaus gelangen, Gott naturhaft, das heißt "in der weise creature und bild und form" zu erkennen. Erst das Licht der Gnade führt die Seele darüber hinaus. Die Erörterung des Begriffs der Gnade, die hier folgt, ist bemerkenswert. Es ist demnach nicht das selbe, "von genaden zu sein und genade selb zu sein". Die Gnade, fährt der Text fort, ist ein Licht, das unmittelbar aus Gott in die Seele fließt und dieser eine übernatürliche Form, ein "übernatürlich wesen" verleiht. Dadurch erst, daß die Seele diese übernatürliche Form besitzt, ihr Sein also das Naturhafte übersteigt, vermag sie sich über das naturhafte Wirken und Erkennen zu erheben. Die Gnade an sich wirkt jedoch nicht. So ist auch die Seele nicht identisch mit der Gnade, solange sie gebunden ist ans Wirken, an "bekennen" und "mynnen", das heißt, in ihren Vermögen die Gnade empfängt und kraft ihrer wirkt. Erst wenn sie diesen Übergang aus sich selbst im eigenen Wirken kraft der Gnade hinter sich hat, wird sie selbst zur Gnade: "wan genad zu sein das ist, das die sele disen uberswang und disen ubergang ir selbes volbracht habe und uberkomen sey und die sele allein ste in ir puren ledigkeit und anders nicht enwiss, den sich zu geben nach der weiss gottes. . . . Wan genad selb zu sein das ist, das die sele als ledig sey aller werck innerlich und ausserlich, als die genade ist die nicht werck bekennet."⁶⁸ Das Sein der Gnade, hält der Text fest, besteht allein darin, die Seele ihres eigenen Seins zu berauben und sie selbst zu Gnade zu machen. Dadurch übersteigt sie alles naturhafte Licht

⁶⁷ *Von dem Schauen Gottes*, in: Wilhelm Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Nach den Quellen untersucht und dargestellt*, Leipzig 1874–1893, Neudruck Aalen 1962, I, 484–488.

⁶⁸ (Anm. 67), 486. – "... denn 'die Gnade sein' bedeutet, daß die Seele über sich selbst hinaus gelangt ist und dasteht in vollkommener Freiheit und nichts anderes mehr kennt, als sich in der Weise Gottes hinzugeben . . . denn 'die Gnade selbst sein' heißt, daß die Seele innerlich und äußerlich vollkommen frei ist von allem Wirken, so wie die Gnade selbst kein Wirken kennt."

und berührt Gott unmittelbar. Das Sein der Gnade ist somit reine Verwirklichung, absolute Aktualität, die nicht als Wirken, das heißt als differierte Aktualität und mithin als Verwirklichung eines zu Erwirkenden verstanden werden darf.

In einem nächsten Schritt unterscheidet der Text – im ausführlichen Rückgriff auf “Dionisius” – zwischen Gott und Gottheit: “Got hat sich von der sell, sein gotheit von im selber; wan ee die creature wurd, da enwas got nicht got, aber er was wol gotheit, und das enhat er von der sele nicht.”⁶⁹ Die Seele ist demnach aus dem ewigen Wirken Gottes, in dem sie sein Bild ist, ausgeflossen, hat als Geschaffene sich von diesem Bild entfremdet und in diesem Geschaffensein Gott als Gott gemacht, ihn jedoch als Gottheit verloren. Erst wenn die Seele hinsichtlich ihres Geschaffenseins zunichte geworden ist, sich also kraft der Gnade ihrer selbst und ihres intentionalen Wirkens entschlagen hat, wirkt Gott wieder in der Seele sein Werk und hebt diese dadurch aus ihrem Geschaffensein. Und “ist das sach, das die sele gottes werck enpfahen mag, so wirt sie dar in gesezt, das sie nymer enhat keinen gott; da ist die sele das ewig pild, da got sie ewiglich hat angesehen sein ewig wort.”⁷⁰ So ist es zu verstehen, wenn Dionysius sagt, daß “got nicht mehr enist dem geist”, denn hier “vernicht sich gott in der sele, und den so beleibt nymer noch got noch sele”⁷¹.

Doch auch in diesem unmittelbaren Bezug ununterschiedener Bildhaftigkeit, in dem die Seele nun der Gottheit gegenüber steht und im Vater aufgeht – wenn “die sele mit irem ewigen pild durch ir ewig pilde in das wesentlich pilde des vaters” durchbricht –, ist nicht das Licht der Gottheit. Denn auch hier ist Gott noch Gott und wird er als Wirkender verstanden. Hier ist das Wirken da als trinitarische Dynamik von Vater, Sohn und Geist, in dem vollkommene Gleichheit herrscht, bildhafte Identität, die jedoch immer noch “beraubung der einigkeit” ist: “Dar umb der sun in der gotheit, nach dem das er sun ist, so ist er gleich mit dem vater, aber er ist nicht ein mit dem vater. Da der vater und der sun ein sind, da ist kein gleichheit: das ist in der einigkeit gotlichs wesens. In der

⁶⁹ (Anm. 67) – “Gott wird ‘Gott’ durch die Seele, die Gottheit aber ist ‘Gottheit’ durch sich selbst. Denn bevor die Kreatur geschaffen wurde, war Gott nicht ‘Gott’, doch war er ‘Gottheit’. Dies aber bekam er nicht von der Seele.”

⁷⁰ (Anm. 67) – “Die Ursache davon ist, daß die Seele, sobald sie Gottes Wirken empfängt, in einer Weise in diesem Wirken ihren Platz einnimmt, daß sie keinen ‘Gott’ mehr hat. Darin ist die Seele das ewige Bild, in dem sie Gott in Ewigkeit geschaut hat als sein ewiges Wort.”

⁷¹ (Anm. 67) – “... daß ‘Gott’ für den Geist nicht mehr ist”, denn hier “wird Gott zunichte in der Seele, so daß schließlich weder Gott noch Seele übrigbleibt”.

einigkeit bekant der vater nye keinen sun, noch der sun bekant da nie keinen vater, wan da enist sun noch vater noch heyliger geist.”⁷²

Erst im letzten Schritt, in dem die Seele zum Sohn Gottes wird, der ihr ewiges Bild und mithin “geleichheit” mit Gott ist, durchbricht sie diese Bildhaftigkeit im Sohn und “übertritt mit dem sun alle gleichheit, und besitzt einikeit mit den dreyen personen in der einikeit des wesens”⁷³. Dieser Überstieg ist “ein sterben des geistes”, denn im Durchbrechen des ewigen Bildes fällt die Seele “in ein pur nicht ires ewigen pildes”⁷⁴. Erst hier ist Gott tot, die Seele ein Nichts und die bildhafte Identität abgelöst durch die wesenhafte Einheit in der Gottheit.

Hier ist Seligkeit in der Auferstehung in der Gottheit, das heißt: “selig sein in der selben seligkeit da got selig ist, und in der selben weiss als got selig ist ... wan die seligkeit die ist got, und alle, die selig sind, die sind gott und gotlich wesen und gottes substancie in dem werck der seligkeit.”⁷⁵ Dies heißt auch, der Traktat betont es mit Nachdruck: Seligkeit ist nur jenseits allen Geschaffenseins, jenseits von “ding und dinglikeit, forme und formlikeit und wesen und wesentliche”, mithin – und hier mag der plötzliche Rückbezug auf den eingangs erwähnten, im Gang der Erklärungen jedoch nicht weiter erwähnten Begriff überraschen – in der wirkenden Vernunft. Denn diese ist nach dem Text wesenhaft – “per essentiam” – die Seligkeit, das heißt Verwirklichung oberhalb jeder Intentionalität.

“Ich han etwan gesprochen” – merkt der Autor dazu weiter an – “das ein mensch got als volkumelich beschawet in disem leben und selig ist in aller volkumener weise, als nach disem leben.”⁷⁶ Und er erklärt sich: Die wirkende Vernunft fließt vernunfthaft aus der ewigen Wahrheit und erfaßt in sich auf vernunfthafte Weise alles, was Gott in sich selbst erfaßt. Die wirkende Vernunft ist daher eins mit Gott, denn sie erfaßt sich in ihrem Ausfließen in der Weise Gottes und ist in ihrem wesenhaften Erfassen Gott. Kreaturhaft wird sie allein “nach der bewegung ir eigenschafft”, das heißt, in ihrem Bezug auf das Erken-

⁷² (Anm. 67) – “Denn der Sohn ist in der Gottheit, insofern er Sohn ist, dem Vater *gleich*, ohne aber *eins* mit ihm zu sein. Wo der Vater und der Sohn eins sind, ist keine *Gleichheit*, sondern die *Einheit* göttlichen Seins. In dieser Einheit erkannte der Vater nie einen Sohn, noch erkannte dort der Sohn je einen Vater, denn dort ist weder Sohn noch Vater noch Heiliger Geist.”

⁷³ (Anm. 67) – “... überschreitet im Sohn alle Gleichheit und erlangt die Einheit mit den drei Personen in der Einheit des Seins.”

⁷⁴ (Anm. 67), 487. – “... in das reine Nichts ihres ewigen Bildes.”

⁷⁵ (Anm. 67), 487. – “... selig sein in der selben Seligkeit, in der Gott selig ist, und in der selben Weise, in der Gott selig ist ..., denn die Seligkeit ist Gott, und alle, die selig sind, sind Gott und göttliches Sein und göttliche Substanz in dieser Seligkeit.”

⁷⁶ (Anm. 67), 488. – “Ich habe gelegentlich gesagt, daß der Mensch in diesem Leben Gott ebenso vollkommen zu schauen und in vollkommener Weise selig zu sein vermag, wie nach diesem Leben.”

nen kraft der Sinnesdaten. Als wirkende Vernunft an sich ist sie “in via” jedoch ebenso selig wie im Jenseits, “in patria”.

Hier aber, “in via”, ist die wirkende Vernunft verborgen in uns, und unser Leben muß sich ausrichten darauf, “das wir got bekennen nach muglich weisse”. Erst wenn wir vom Körper befreit sein werden, “so soll alle unser muglicheit transfigurirt werden in das werck der seligkeit, das da hat die wurk-kende vernunft.”⁷⁷

Der Traktat bleibt somit bei einer klaren Abgrenzung des Zustands “in via” vom Zustand “in patria” stehen, hält jedoch gleichzeitig daran fest, daß die “seligkeit hie in gnaden und dort nach aller seligkeit” an sich nicht voneinander unterschieden werden kann. Die Seligkeit besteht hier wie dort im Einssein mit der Gottheit, was für den Verfasser heißt, in der Verwirklichung der Seligkeit als reiner Aktualität, die die wirkende Vernunft im Menschen immer schon ist. Die wirkende Vernunft ist wesenhaft immer schon eins mit Gott, denn die “transfigurierung” verändert sie nicht, sondern befreit den Menschen von der Bindung an die Möglichkeit und ans Werden, indem sie die wirkende Vernunft freisetzt. Dabei verändert sich die wirkende Vernunft selbst nicht, da sie “keinen zuvall” hat, also an sich jeder Akzidentalität enthoben ist.

Obwohl der Traktat auf den ersten Blick eine eigenartige Zwischenstellung einzunehmen scheint zwischen Eckharts und Dietrichs Position, steht er weniger zwischen diesen zweien als zwischen Eckhart und Thomas von Aquin. Die wirkende Vernunft ist als Prinzip gefaßt, das aus Gott hervorgeht und dem Menschen die Gottesschau ermöglicht. Edouard Wéber hat denn auch für Thomas festgehalten: “Épousant sans réserve au moins pour le cas de la vision bienheureuse la noétique du penseur musulman, le disciple d’Albert élargit l’ouverture que celui-ci avait commencée et opère en silence une véritable révolution intellectuelle en établissant, au niveau d’une expérience en principe accessible à tous, la réalité d’un principe qui se définit en toute rigueur par l’infini: per speciem incretam, id est per ipsam essentiam divinam.”⁷⁸ Die vollkommene Verwirklichung dieses Prinzips ist “in via” allein dadurch behindert, daß der Mensch in seinem irdischen Dasein in seiner Wirklichkeit eingeschränkt ist. Daß diese Position nun in eigenartiger Weise vermischt ist mit Eckhartschem Gedankengut, zeugt wohl eher von der Unsicherheit des Verfassers als von einem durchdachten dritten Weg.

⁷⁷ (Anm. 67) – “... soll all unser Möglich-sein in die Seligkeit verwandelt werden, die die wirkende Vernunft besitzt.”

⁷⁸ Edouard H. Wéber, “Les apports positifs de la noétique d’Ibn Rushd à celle de Thomas d’Aquin”, in: Jean Jolivet (Hrsg.), *Multiple Averroès. Actes du colloque international organisé à l’occasion du 850e anniversaire de la naissance d’Averroès, Paris 20–23 septembre 1976*, Paris 1978, 211–248, hier: 219.

4. *Paradisus anime intelligentis*

Das Inhaltsverzeichnis dieser Predigtsammlung des 14. Jahrhunderts, deren Wortschatz und Begriffsbestand Lauri Seppänen ausführlich untersucht hat,⁷⁹ verweist an zwei Stellen auf das Konzept der wirkenden und möglichen Vernunft. Zur Predigt 42 bemerkt der Verfasser des mittelhochdeutschen Index: “hi bewisit meister Eckart daz zweigerleige lidin ist. mit dem einin lidene hi in der zit fordinit man lon. mit dem anderin lidine in dem himmilriche nimit man daz lon in, daz ist mit der lidinden fornunft.”⁸⁰ Und zur Predigt 43: “hi lerit brudir Helwic fon Germar, der lesemester waz zu Erforte, wi der lidindin fornunft oder der mugilichin fornunft, daz allis eyn ist, wi ez ir mugilich si daz si daz gotlich licht in ir lidit, da fon di sele selic ist in himmilriche, und wi man kume fon bekentnisse des sonis zu bekentnisse des vadir.”⁸¹

Wenden wir uns zunächst der Predigt Helwics von Germar zu. Er unterscheidet in der Predigt 43 zwischen dem irdischen Erkennen und der himmlischen Schau. Bleibt diese Schau auch grundsätzlich dem “himmilriche” vorbehalten, ist trotzdem eine Spur davon im diesseitigen Erkennen vorweggenommen. Diese besteht in der Erkenntnis Gottes in der Kreatur und in der Erkenntnis, daß Gott durch die Erkenntnis in der Kreatur nicht vollständig begriffen werden kann. So besteht der Gipfel unseres Erkennens darin, die Wahrnehmung der Dinge, auf die unsere Vernunft hier immer angewiesen bleibt, schließlich hinter sich zu lassen: “alle unse bekentnisse daz muze wir hi nemen fon disin dingin, und daz hohiste da wir hi in disime lebene zu mugin cumen, ist daz wir di selbin dinc da inne wir Got irkennen, wole abe cunnen gescheidin und nidir gedruckin.”⁸² Nach diesen Feststellungen kommt der Prediger auf die wirkende und mögliche

⁷⁹ *Studien zur Terminologie des Paradisus anime intelligentis. Beiträge zur Erforschung der Sprache der mittelhochdeutschen Mystik und Scholastik*, Mémoires de la Société Néophilologique de Helsinki 27, Helsinki 1964. Vgl. dazu auch: Kurt Ruh, “Deutsche Predigtbücher des Mittelalters”, in: Heimo Reinitzer (Hrsg.), *Beiträge zur Geschichte der Predigt. Vorträge und Abhandlungen*, Vestigia Biblicae 3, Hamburg 1981, 11–30; ders., “Meister Eckharts Pariser Quaestiones 1–3 und eine deutsche Predigtsammlung”, in: *Perspektiven der Philosophie, Neues Jahrbuch* 10 (1984), 307–324.

⁸⁰ *Paradisus anime intelligentis (Paradis der fornunftigen sele)*, aus der Oxforder Handschrift Cod. Laud. Misc. 479 nach E. Sievers’ Abschrift hrsg. Philip Strauch, DTM 30, Berlin 1919, 5, 6–14. – “Hier zeigt Meister Eckhart, daß es zwei Weisen des Leidens gibt. Mit dem Leiden hier in der zeitlichen Welt macht man sich des Lohnes wert, mit dem Leiden im Himmel aber, das heißt mit der möglichen Vernunft, empfängt man den Lohn.”

⁸¹ (Anm. 80) – “Hier lehrt Bruder Helwic von Germar, der in Erfurt Lesemeister war, wie die mögliche oder leidende Vernunft – was das selbe bedeutet – das göttliche Licht in sich zu erleiden vermag, wodurch die Seele im Himmelreich selig wird, das heißt auch: wie man von der Erkenntnis des Sohnes zur Erkenntnis des Vaters gelangt.”

⁸² (Anm. 80), Pr. 43; 95, 24–27. – “Alle unsere Erkenntnisse gewinnen wir hier aus den irdischen Dingen und das höchste, wohin wir in diesem Leben zu gelangen vermögen, besteht darin, daß wir uns von den Dingen, in denen wir Gott erkennen, trennen und sie niederdrücken.”

Vernunft zu sprechen. Die wirkende Vernunft, stellt er fest, kann Gott weder von Natur noch von Gnaden erkennen, denn sie kann sich nicht über ihre Naturhaftigkeit erheben. Die wirkende Vernunft ist als solche kreaturhaft und so ist es auch ihr Tätigsein. Dieses kann die Natur des Geschaffenen nicht übersteigen. Ebenso wenig erkennt die mögliche Vernunft Gott naturhaft. Sie ist jedoch gnadenhaft dazu befähigt, insofern sie disponiert ist, zu empfangen, und daher als Empfangendes seine Erfüllung findet in dem, durch das sie erfüllt wird: “da fon dan dize craft Got in sich inphahin mac und sin werc lidit, daz si follinbrenget, da fon wirdit si da zu irhabin daz si Got irkennen mac . . . also hait di sele eine muglichkeit daz si Got in ur lidit, der si vollinbrenget und also uz irselbin irhebit, daz si un bekennen mac. also habe wir di muglichkeit der sele Got zu bekennine.”⁸³ Niemand jedoch, entwickelt die Predigt in deutlicher Nähe zu Eckhart den Gedanken weiter, kann den Vater erkennen als der Sohn, denn “der vater ist daz bekentnisse, der son di bekentlichkeit”⁸⁴. Voraussetzung des Erkennens ist daher immer die Konnaturalität, die Vater und Sohn verbindet, “wan di selbe bekentliche nature di in deme sone ist, di ist auch in dem vadere und in deme heiligen geiste”⁸⁵.

Dieses Erkennen, fährt der Text nun durchaus konventionell fort, teilt sich dem Menschen im Sohn durch den Heiligen Geist mit:

der vadir ist ein orsprunc des bekentnisses, der son ist daz bekentnisse, der heilige geist ist der da leidit oder furit daz bekentnisse in des menschin sele. des ist ein glichnisse: alse der menseche trachtit, so wirkit alle di craft dar in der sele, ist ez ein recht betrachtunge, und da ist daz wort der sele daz bekentnisse. so ist da ein fuchtikeit, ein bredemichen, ez heizit in deme latine ein geist, und treit daz bekant ist in der betrachtunge, in alle di gelide des lichamen. daz huis daz da betrachtit wirdit, daz furit dirre geist in di hant zu wirkine, daz wort in di zungin zu sprechine und zu lerine und also in ein iclich glit des lichamen. also ist der vader diz orsprunc des bekentnisses, der son ist daz bekentnisse und der heilige geist ist der da leidit oder brenget daz bekentnisse in des menschin sele.⁸⁶

⁸³ (Anm. 80), Pr. 43; 96, 1–8. – “Dadurch, daß dieses Vermögen Gott in sich zu empfangen vermag und sein Wirken erleidet, wodurch es erfüllt wird – dadurch wird dieses Vermögen hinaufgehoben und befähigt, Gott zu erkennen . . . So hat die Seele die Möglichkeit, Gott in sich zu erleiden, der sie erfüllt und sie so über sich selbst hinaushebt, damit sie ihn zu erkennen vermag. Darin besteht die Möglichkeit der Seele, Gott zu erkennen.”

⁸⁴ (Anm. 80), Pr. 43; 96, 31.

⁸⁵ (Anm. 80), Pr. 43; 97, 1. – “. . . denn dieselbe Vernunftthaftigkeit, die im Sohn ist, ist auch im Vater und im heiligen Geist.”

⁸⁶ (Anm. 80), Pr. 43; 97, 25 ff. – “Der Vater ist der Ursprung des Erkennens, der Sohn ist die Erkenntnis, der heilige Geist leitet das Erkennen in die Seele des Menschen. Dazu ein Gleichnis: Wenn der Mensch denkt, so ist alle Kraft der Seele darauf gerichtet, daß die Vorstellung richtig ist, und darin – in diesem Denken – ist das Wort der Seele die Erkenntnis. Was so erkannt wurde, wird kraft der Säfte und Dünste im Körper – auf Lateinisch nennt man es Geist [d.h. *spiritus* im Sinne des vegetativen Prinzips] – in alle Teile des Körpers geleitet. So führt der Geist das Haus, das Gegenstand der Vorstellung

Ist es beim naturhaften Erkennen die wirkende Vernunft, die die Dinge als Erkannte aktualisiert, sie auf ihr Prinzip zurückführt und so diese selbst im Hinblick auf die Erkenntnis Gottes in den Dingen übersteigt, kann im gnadenhaften Erkennen Gottes einzig diesem selbst das Wirken zukommen, das die im Menschen angelegte Möglichkeit, zu erkennen, überformt und gottförmig macht. Dieser Prozeß ist nicht anders denn trinitarisch zu denken: Nur der Sohn erkennt den Vater (Luk. 10, 22), und nur der Mensch erkennt Gott, der an Christus teilhat und in dieser Teilhabe – passiv – überformt wird.

Auch Eckhart Rube, ein zweiter Prediger des *Paradisus anime intelligentis*, spricht kurz über das Konzept der wirkenden Vernunft, die er als “daz natürlich licht der sele”⁸⁷ bezeichnet. Rube, der hervorhebt, daß die Gnade der “sele wesin und lebin” gibt,⁸⁸ betont auch, daß kein naturhaftes Vermögen den Menschen zum Heil befähige, sondern daß “geistliche slafin” müsse,⁸⁹ wer die Offenbarung Gottes erfahren solle. Diese Perspektive stimmt mit derjenigen der Eckhartpredigten Nr. 22⁹⁰ und 42 des *Paradisus* überein. Wir begegnen hier der bezeichnend klaren Privilegierung der Vernunft vor dem Willen, gleichzeitig aber wiederum der einschränkenden Bemerkung: “etliche meistere suchin selekeit in fornunftikeit. selikeit lit noch an fornunftikeit noch an willin, mer da inpobin: da lit selikeit an, da selikeit lit also sêlikeit, nicht also fornunftikeit, und Got lit also Got, und di sele lit also si Godis bilde ist. da ist selikeit, da die sele nimit Got also he Got ist.”⁹¹ Dies geschieht allein dort, wo die Seele zu wirken aufhört, wo sie schläft und im passiven Erleiden im Licht der Gnade, das über die Vernunft hinausführt,⁹² in Gott eingeht.

5. Das Buch von der geistlichen Armut

Das wohl um die Mitte des 14. Jahrhunderts entstandene *Buch von der geistlichen Armut* greift an zentraler Stelle des zweiten Teils zurück auf das Begriffspaar “intellectus agens” und “intellectus possibilis”. Ich zitiere die Stelle im Kontext:

ist, in die Hand, damit diese etwas schafft, in die Zunge, damit diese spricht und lehrt, und weiter in jeden Körperteil. So auch ist der Vater Ursprung des Erkennens, der Sohn die Erkenntnis, der heilige Geist derjenige, der das Erkennen in die Seele des Menschen lenkt.”

⁸⁷ (Anm. 80), Pr. 9; 25, 33 f.

⁸⁸ (Anm. 80), Pr. 9, 25, 2.

⁸⁹ (Anm. 80), 25, 31.

⁹⁰ Diese trägt in Quints Ausgabe die Nummer 43 (DW II [Anm. 1], 316–330; EW I [Anm. 1], 458–467).

⁹¹ *Paradisus* (Anm. 80), Pr. 22; 54, 32–37. “Etliche Lehrer glauben, die Seligkeit in der Vernunft zu finden. Seligkeit besteht jedoch weder in der Tätigkeit der Vernunft noch im Willen, sondern sie ist darüber: Seligkeit findet sich, wo die Seligkeit als Seligkeit da ist, nicht als Vernunft, und wo Gott Gott ist und die Seele das Bild Gottes. Die Seligkeit ist dort, wo die Seele Gott wahrnimmt, insofern er Gott ist.”

⁹² (Anm. 80), 54, 6–23.

Nu sol man mercken: es ist zweier hande würcken in der selen: eins ist vernünftelich und gnedlich, daz ander ist goetlich und wesenlich. – Daz erst werck ist vernünftelichen, daz ist, so die vernunft durchlouffet mit bildelichem underscheide durch alle ding, und in allen dingen got vindet, – wan got ist ein guot daz in alle ding flüsset, – und so erbüetet sich der mensche zuo dienende allen dingen, umb daz er in allen dingen got müge vinden. Und danne so heisset die vernunft ein würckende vernunft, und sie git einem ieglichen dinge daz sin ist, daz ime zuo gehoeret; und also vindet sie got in allen dingen. Wan wer die ding kunde genemen nach der ordenunge als sie got geordent hat, der fünde got in allen dingen. Und daz wir got nit envindent, daz ist daz wir die ding unordenlich nement; und mit unordenunge verlüret man got in den dingen. Und als ordenunge ist ein sache des vindendes, also ist unordenunge ein sache des verlierendes; und so die vernunft alle ding ordenlichen nimet, so vindet sie ein gegenwertigen got. Und so sie got danne vindet, so vergisset sie der dinge und hanget got alleine an, und suochet alleine ruowe in got, wan sie bekennet daz alle ding ungeruewig sint, und allein volkomen ruowe in got ist; und da von so hebet sie sich uz allen dingen, und suochet got uz allen dingen. Und daz geschicht in einer uzwürckunge der bilde die sie in sich gezogen het von den creaturen, also daz sie sich lediget und entbloesset von aller creatürlicher bildunge. Und also die vernunft bilde der creaturen vor in sich zoch umb daz sie got da inne vinde, also würcket sie nu abe alle bilde der creaturen, umb daz sie einen blossen got vinde. Und also heisset sie ouch die würckende vernunft, wan sie würcket alle dinge abe, umb daz sie aller wercke ledig sy, und got alleine der wergmeister sy und sie daz gezouwe. Daz ist alles von gnaden in engelschem liehte. – Und dar nach gat daz goetliche werck, daz ist: so die vernunft alle bilde der creaturen ab gehouwet, daz sie entbildet wurt von allen geschaffenen bilden, so kumet got in die sele und setzet sich an der würckenden vernunft stat, und würcket sin werck. Und danne so heisst die vernunft ein lidende vernunft, wan sie lidet daz got würcket; und danne so werdent alle wercke in einem gewürcket. Und also alle ding in got beslossen sint, also beslüsset er alle ding in dem einigen wercke daz er in der selen würcket. Und danne so ist die sele swanger worden des ewigen wortes, so sie blos stat aller anderheit; und danne gebirt sie got, so sie uf gezogen wurt mit inhitziger minnen in daz blosse goetliche wesen, und da lit sie kintbettes inne und gebirt den sun in der gotheit.⁹³

⁹³ *Das Buch von geistlicher Armut, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi*, hrsg. Heinrich Denifle, München 1877, 167, 4–168, 5. – Übersetzung: "Nun hört aufmerksam zu! Es gibt zweierlei Wirken in der Seele: Das eine ist vernunftthafte und gnadenhafte, das zweite göttliche und seinshafte. – Das erste Werk ist vernunftthafte, das heißt: Durchläuft die Vernunft in bildhaftem Verstehen alle Dinge und findet sie in allen Dingen Gott – denn Gott ist ein Gut, das in alle Dinge fließt –, so bietet sich der Mensch an, allen Dingen willfährig zu sein, um in allen Dingen Gott finden zu können. In diesem Fall wird die Vernunft 'wirkende Vernunft' genannt, denn sie gibt jedem Ding das Seine, das, was ihm zukommt. Auf diese Weise findet sie Gott in allen Dingen. Denn wer die Dinge wahrnehmen könnte in der Ordnung, die Gott ihnen gegeben hat, der würde Gott in allen Dingen finden. Daß wir aber Gott nicht finden, kommt daher, daß wir die Dinge ohne Ordnung wahrnehmen. Durch die Unordnung verliert man Gott in den Dingen. Wie die Ordnung Ursache des Findens ist, ist die Unordnung Ursache

Vorgestellt ist hier in eigenwilliger Weise ein Weg, der von der wirkenden Vernunft und der ihr einzig möglichen Form der Gotteserkenntnis im Erkenntnisakt, der die verlorene Ordnung wiederherstellt, zur Ablösung dieser Funktion durch Gott führt, wo in der Überhöhung durch die Liebe die Gottesgeburt statthat. Dabei wird die wirkende Vernunft nicht disqualifiziert: Das Erkennen kraft der wirkenden Vernunft führt zum "gegenwertigen got", der "got in allen dingen" ist. Gleichzeitig ist die Struktur dieses Erkennens zu verstehen als die singuläre Form der Wahrnehmung, in der der Übergang von der Unordnung zur Ordnung stattfindet, mithin die Ordnung als konstitutives Prinzip des Erkennens sich der Mannigfaltigkeit und Unruhe entgegenstellt und die Aktualität des Erkennens als Rückzug von der Vielfalt der Dinge erscheint. Das Tätigsein der wirkenden Vernunft ist so nichts anderes als die Vergegenwärtigung ihres eigenen Prinzips in der Verwirklichung der Ordnung, gleichzeitig aber auch immer schon die Überwindung einer Verwirklichung dieses Prinzips als eines eigenen, insofern die Aktualität der Vernunft als einer wirkenden sich nicht selbst verdankt. Da die wirkende Vernunft in ihrer Verwirklichung angewiesen bleibt auf

des Verlierens. Daher: Nimmt die Vernunft alle Dinge der Ordnung entsprechend wahr, findet sie darin den gegenwärtigen Gott. Findet sie aber Gott, vergißt sie die Dinge und hängt einzig an Gott und sucht allein Ruhe in Gott, denn sie erkennt, daß alle Dinge unruhig sind und nur in Gott vollkommene Ruhe ist. Daher hebt sie sich aus allen Dingen heraus und sucht Gott außerhalb aller Dinge. Dies geschieht im Ausschaffen aller Bilder, die sie von den Kreaturen in sich gezogen hat, damit sie frei wird und entblößt von aller kreatürlichen Bildhaftigkeit. Und wie die Vernunft zuvor Bilder der Kreaturen in sich gezogen hat, um Gott darin zu finden, so schafft sie jetzt alle Bilder aus, um den bloßen Gott zu finden. Auch deshalb wird sie 'wirkende Vernunft' genannt, denn sie löst von allen Dingen, um frei zu sein von allem Werk, damit Gott allein der Werkmeister ist und sie sein Werkzeug. Dies alles ist von Gnaden in engelhaftem Licht. – Darauf folgt das göttliche Werk: Hat sich die Vernunft aller Bilder der Kreaturen entschlagen, ist sie von allen geschaffenen Bildern entbildet, kommt Gott in die Seele, setzt sich an die Stelle der wirkenden Vernunft und wirkt sein Werk. Dann heißt die Vernunft 'leidende Vernunft', denn sie erleidet, was Gott wirkt. Sodann werden alle Werke in einem Werk bewirkt. Und wie alle Dinge in Gott aufgehoben sind, hebt er alle Dinge in dem geeinten Werk auf, das er in der Seele wirkt. In diesem Zustand ist die Seele schwanger geworden des ewigen Wortes, da sie nun frei von aller Andersheit dasteht. Und sie gebiert Gott, wenn sie in inbrünstiger Liebe in das bloße göttliche Sein hinaufgezogen wird, denn darin liegt sie im Kindbett und gebiert den Sohn in der Gottheit" (*Das Buch von der geistigen Armut. Eine mittelalterliche Unterweisung zum vollkommenen Leben*, aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von Niklaus Largier, München und Zürich 1989, 201f.).

die Dinge und die Bilder, ist das Prinzip der Ordnung, das sich in ihr aktualisiert, demjenigen Prinzip der Ordnung, das die Dinge beherrscht, hinsichtlich seiner Ursprünglichkeit vergleichbar. Die Vernunft kann daher ihre Ursprünglichkeit nicht in ihrer Verwirklichung als tätige Vernunft finden, sondern nur, wenn sie “sich lediget und entbloeset von aller creatürlicher bildunge”, das heißt, wenn sie ihr Wirken als ein kreatürliches Wirken versteht, das sich seiner konstitutiven Funktion der Vergegenständlichung zu entschlagen hat, soll es in sich die Ursprünglichkeit selbst erscheinen lassen. Auch in dieser Hinsicht bleibt die Vernunft tätige Vernunft: Ihr Tätigsein jedoch erschöpft sich im Vollzug ihrer eigenen Negation, insofern sie sich nicht nur des Gegenstands beraubt, auf den ihr Tätigsein sich bezieht – “dinge” und “bilde” – sondern auch das Prinzip ihres Tätigseins – den “gegenwertigen got” – als ein ihr eigenes Tätigsein transzendierendes Prinzip begreift. An dieser Schnittstelle, diesem Umschlagen, wo die Vernunft ihr Tätigsein negiert, wenn sie den Ursprung dieses Tätigseins als ein ihr gegenüber Anderes begreift, ist die Vernunft als leidende zu begreifen, da sie nichts ist als der Ort, an dem der Ursprung sich selbst wirkt.

Im Erkennen, wo das Nicht-Identische schlechthin – die Diversität, Unordnung und Unruhe der Dinge – auf das Identische in der Verwirklichung der Vernunft zurückgeführt werden soll, ist das Prinzip dieser Identität demnach nicht zu begreifen als etwas am Vorgang des Erkennens, sondern als etwas, das den Gegenstand der Erkenntnis wie das Erkennen selbst übersteigt. Rückzug von den Dingen und Vorstellungen kann daher nur bedeuten, daß die Vernunft darin ihr Erkennen als Erkennen, das heißt als eigenes Tätigsein in Form diskursiver identitätsstiftender Vergegenständlichung selbst vergegenständlicht und mithin in ihrer eigenen Negation aufgeht: Sie verstummt – und es ist dies, worauf der Traktat an der zitierten Stelle aus ist.

Dabei darf der Hinweis nicht übersehen werden: dieses Umschlagen, diese Negation der Vernunft als wirkender Vernunft, diese Selbsterkenntnis, in der erst die Vernunft sich aufhebt, ist “von gnaden in engelschem lichte”. Gefordert ist damit hier nicht eine Überwindung der Vernunft schlechthin, sondern die Verwirklichung der Vernunft als Vernunft unter dem Vorbehalt der Gnade. Das heißt für das *Buch von der geistlichen Armut* primär eine Verwirklichung der Vernunft unter dem Vorbehalt, daß unmittelbare Präsenz des Identischen im Nicht-Identischen – gnadenhaft, das heißt übernatürlich – immer schon gegeben ist als Aufhebung aller “anderheit”. In der Verwirklichung der Vernunft vollzieht sich diese Aufhebung jedoch nur in der Weise einer Negation ihres eigenen Tätigseins, die sich ereignet, wo die Vernunft der Gegenwart Gottes begegnet als dem in ihr gnadenhaft erscheinenden identitätsstiftenden Prinzip – nicht also als dem Gegenstand einer Erkenntnis oder Schau, sondern als der Faktizität einer von Gott gewirkten Transformation, einer Überformung, in der die ihrer eigenen Wirkmächtigkeit beraubte Person sich selbst als in einem sie transzendierenden Wirken begründete erfährt.

Das *Buch von der geistlichen Armut* erörtert dieses Konzept der Überformung der Vernunft durch die Gegenwart Gottes, indem es das Bild der Gottesgeburt an dieser Stelle in der Entwicklung des Gedankens einführt und dem Faktum der Überformung einen eschatologischen Gehalt gibt, der das Erkennen in die Liebe münden läßt. Dies heißt, daß das erkenntnistheoretische Schema, das vorerst im Wirken Gottes anstelle der tätigen Vernunft auf seinen ontologischen Gehalt – *“daz blosse goetlich wesen”* – zurückgeführt wurde, in einem zweiten Schritt in ein trinitarisches Konzept integriert und an seine heilsgeschichtliche Basis gebunden wird. Die Schnittstelle dieses Übergangs bildet die Gottesgeburt in der Liebe, das heißt hier, die Überformung des Willens im Licht der Glorie, das die Gnade und jedes vernunftthafte Wirken ablöst.⁹⁴

⁹⁴ (Anm. 93), 102f., 131, 4ff. und 71, 40ff. geht der Autor unmittelbar vom naturhaften Licht zum Licht der Glorie über, ohne jedoch, wie Denifle (Einleitung, XXXIX) meint, Gnade und Glorie gleichzusetzen: Diese ist durchgängig als das göttliche Licht zu verstehen, das über die Seele kommt, wenn sie in Liebe eingeht in Gott, das heißt, alles Vernunftthafte übersteigt und Gottes Wirken erleidet. – So ist auch die im *Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft* ([Anm. 29], 176) referierte These zu verstehen, die die Notwendigkeit des Lichts der Glorie der Vorstellung eines naturhaft immer schon vollkommenen Erkennens entgegensetzt: *“daz saelicheit sî ein alsô grôz guot, daz got des niht vermüge, daz er einige créâtûr sô edel müge geschaffen, der er saelicheit geben müge von nâtûr, ez sî denne daz es ir werde gegeben in einer übernâtûrlicher kraft, und daz, sagent sie, daz sî daz liht der glôrien (“... Seligkeit sei ein so hohes Gut, daß Gott keine Kreatur zu schaffen vermöchte, der er die Seligkeit von Natur verleihen könnte. Dies kann nur mittels einer übernatürlichen Kraft geschehen, die sie als das Licht der Glorie bezeichnen.”)*. Dagegen wird Dietrich gestellt: *“Diz wil meister Dietrich, daz daz niht ensî unde sprichet: ‘ich spriche, daz des niht sî und sage, daz etwaz sî in der sêl, daz sô edel sî, daz sîn wesen sîn vernunftec wûrken sî; ich spriche, daz diz saelec sî von natûre”* (a. a. O., 180. *“Meister Dietrich sagt, dies sei nicht so: ‘Ich sage, es sei etwas in der Seele, dessen Überlegenheit darin besteht, daß sein Sein sein vernunftthafte Wirken ist. Dies, sage ich, ist selig von Natur.”)*. – Im Unterschied zu Denifle (a. a. O.) scheint mir die Ansicht des *Buchs von der geistlichen Armut* nicht stark von derjenigen Taulers abzuweichen: Tauler sucht in der Predigt 61 (*Die Predigten Taulers*, hrsg. Ferdinand Vetter, DTM 11, Berlin 1911, 329, 23) das Licht der Glorie von der Natur abzugrenzen und es mit Gott zu identifizieren: *“Nu sullen wir hie pruefen: die nature die ist krank und envermag zemole nût; des hat ir der barmherzige Got gegeben ze helfe ein übernâtûrlich helfe und ein übernâtûrlich kraft: das ist das liecht der gnaden. Das ist ein geschaffen liecht; das über hebet die nature verre über sich, und das bringet alle die kost mit im der die nature bedarf in der wise. Dar über ist denne ein ungeschaffen liecht: das heißet man das liecht der glorien. Das ist ein goetlich liecht und das ist Got selber”* (*“Wir müssen hierzu festhalten, daß die Natur kraftlos ist und von sich aus nichts vermag. Deshalb hat ihr der barmherzige Gott zur Unterstützung eine übernatürliche Stütze und Kraft gegeben. Dies ist das Licht der Gnade. Es ist ein geschaffenes Licht, das die Natur weit über sich hinaushebt und das mit sich bringt, was die Natur benötigt. Über der Gnade ist ein ungeschaffenes Licht, das man als Licht der Glorie bezeichnet. Es ist das göttliche Licht, ja es ist Gott*

6. Das *Lehrsystem der deutschen Mystik*

Einem Zitat aus der oben angeführten Stelle des *Buchs von der geistlichen Armut* begegnen wir auch in zwei Handschriften des sogenannten *Lehrsystems der deutschen Mystik*.⁹⁵ Dieser Mosaiktraktat, dessen Bedeutung als systemati-

selbst.“). Liest man weiter, führt der Text in die Nähe des *Buchs von der geistlichen Armut*: Das Geschehen, das Tauler hier ins Auge faßt, ist die Überhöhung der Gnade durch die Glorie dort, wo die Einung in “minne” sich ereignet. Vgl. dazu auch Seuses *Büchlein der Ewigen Weisheit*, c. 12 (ed. Bihlmeyer [Anm. 25], 244, 6ff.): “Ich zier si inwendig mit der schoenen wate des liechtes der glorie, daz si uf erhabt ob alle ir natürlichen mugentheit” (“Ich schmücke sie innen mit dem schönen Gewand des Lichts der Glorie, das sie über all ihre natürliche Möglichkeit erhebt.“). Wie im *Buch von der geistlichen Armut* (ed. Denifle, a. a. O., 167ff.) ist die Perspektive Seuses eschatologisch im Sinne der Verklärung. Dieser fährt fort: “Si wirt uswendig gekleidet mit dem geklerten libe, der siben stunt liechter wirt denn der sunnen schin, schnel, kleinfueg und unlidig” (ed. Bihlmeyer [Anm. 25], 244, 10ff. “Außen wird sie bekleidet mit dem verklärten Leib – siebenmal heller wird er sein als der Sonnenschein, behende, fein und frei von Leid.“). Wie Tauler faßt auch Seuse dieses Eingehen der Seele in Gott schlechthin negativ. Die kennzeichnenden Begriffe sind “abyssus”, “abgründe”, “wuesti”. Und beiden ist die Überformung des Willens das zentrale Geschehen dieses Verschwindens im Abgrund, in der Wüste, als die Eckhart, Tauler und Seuse in konsequenter Anwendung der negativen Theologie auf das Wesen der Seele den Ort der Begegnung von Mensch und Gott kennzeichnen. – Das genannte Konzept des “lumen gloriae” lehnt Dietrich von Freiberg (*De visione beatifica*, 3, 2, 3, *Opera* [Anm. 4], I, 72) bei der Widerlegung der Ansicht ab, daß der “intellectus possibilis” Gott “per essentiam” schauen könne. Er wendet sich dabei gegen Thomas von Aquin (vgl. *Summa theologiae*, I, 12, 5). Ludwig Hödl merkt zum “lumen gratiae” an: “Der Begriff vom ‘lumen gratiae’ birgt aber noch ein anderes Bedeutungsmoment, auf das wenigstens en passant hingewiesen werden muß. Das Licht der Gnade aus dem Heilsgeschick des Heiligen Geistes ermächtigt und befähigt den Gerechtfertigten, seine Existenz im ewigen Sohnsein Jesu Christi auszuformen, in ihm sein wahres Gesicht zu finden. In der Gnadenlehre des Thomas finden die angestregten Fragen des sogenannten “Transzendentalthomismus” eine sehr durchsichtige Beantwortung. Nicht die unendliche Offenheit und Dynamik des Intellekts als apriorisches Konstitutiv unserer Existenz qualifizieren diese für Gott, sondern das ‘lumen gratiae’, in dem und durch das der begnadete als ‘filius in Filio’ wirklich zu sich kommt und sein wahres Gesicht findet. Der thomasischen Gnadentheologie steht darum Meister Eckharts Lehre von der Gottesgeburt näher als die moderne transzendentalphilosophische Anthropologie” (“Lumen gratiae’. Ein Leitgedanke der Gnadentheologie des Thomas von Aquin”, in: Heribert Rossmann und Joseph Ratzinger [Hrsg.], *Mysterium der Gnade. Fs. für Johann Auer*, Regensburg 1975, 238–250, hier: 249).

⁹⁵ S. 607 zitiert das *Lehrsystem der deutschen Mystik* (zit. n.: Rosemary Cadigan, *The “Compilatio mystica” [Greith’s Traktat] in the original. An edition of Ms C 108 B Zürich with reference to four other parallel manuscripts*, Diss. University of North Carolina at Chapel Hill 1973) die Stelle *Buch von der geistlichen Armut* (Anm. 93), 167, 33–38. Darauf folgen weitere Stellen aus dem *Buch von der geistlichen Armut*: 103, 4–16, 48, 35f. und 159, 34–160, 1.

sche Sammlung von Theoriefragmenten bisher zweifellos unterschätzt wurde, erörtert an mehreren Stellen das Verhältnis von möglicher und wirkender Vernunft, wobei in einem Textstück, das identisch ist mit einem Stück des *Vorsmak des ewigen lebennes*,⁹⁶ die Lehre des Thomas von Aquin, der diejenige Meister Eckharts entspricht, referiert wird. Der Text nimmt denn auch klar Stellung, wenn es um die Frage der Gotteserkenntnis geht: “Wan got der kan in si [die Seele] nit kumen noch gewürken vor der vnledikeit ir vernünftiger würlunge. Vnd die sich aber gebrochen hant vsser aller bildelicher schöwunge vnd sich erbotten vnd erhebt hant vber alle vernunftig begriffunge, als sant dionisius sprichet, das dz liechte des gelöben den menschen welle han vber alle vernünftige begriffunge, vnd in den vindet got sin rüwe vnd sin witi, ze wonende end ze würlende, wie er wil vnd wene er wil vnd wz er wil.”⁹⁷

Zunächst ist herauszustreichen, mit welchem Nachdruck in diesem Mosaiktraktat eine apophatische Theologie sowohl hinsichtlich Gottes wie hinsichtlich der Begegnung Gottes mit dem Menschen im Innersten der Seele betrieben wird. Es entspricht denn auch dem Duktus des sonst ziemlich uneinheitlichen Texts, wenn in zwei Handschriften in der Frage der Bedeutung des “intellectus agens” und des “intellectus possibilis” die Meinung des *Buchs von der geistlichen Armut* aufgegriffen wird. In einem Teilstück, das die St. Galler und eine Münchener Handschrift bieten, wird anstelle der in drei weiteren Handschriften diskutierten Fragen über äußere und innere Werke und Aspekte des Ordenslebens in spekulativen Zügen über die Vernunft und die Gottesschau gehandelt. Dieses – wenn das Wort in einer überlieferungsgeschichtlich sehr diffizilen Situation überhaupt angemessen ist, vielleicht ursprünglichere – Textstück, das größtenteils dem *Buch von der geistlichen Armut* entnommen ist, konzentriert sich auf die Begriffe Armut, Begehren und Entbildung, die natürlich der Eckhartschen Tradition entstammen. Das heißt, daß das Pathos der Passivität in den Vordergrund rückt und der Text konsequenterweise hervorhebt: “Vnd darnach gat das götlich wercke, vnd das ist, so die vernufft alle bilde der creaturen abgehöwet, also das sy enbildet wirt von allen geschaffnen bilden; so kumet got in die sele vnd setzet sich an der würlenden vernufft stat vnd würlket syn werck. Vnd denne so haiset die vernufft ain lydende vernufft, wann sy lydet, das

⁹⁶ *Lehrsystem*, ed. Cadigan (Anm. 95), 80, 10–86, 22 = *Vorsmak*, ed. Franz Pfeiffer, *ZfdA* 8 (1851), 435, 6–436, 37.

⁹⁷ (Anm. 95), 324, 25–326, 18 (= ed. Pfeiffer [Anm. 96], 475, 35–476, 14). – “Denn Gott kann nicht in die Seele gelangen noch in ihr wirken, ist diese nicht ihres eigenen vernunfthaften Wirkens verlustig gegangen. Seine Ruhe und den Platz, den er braucht, um da zu verweilen und zu wirken, wie und was er will, findet Gott denn auch nur in denjenigen, die das bildhafte Schauen durchbrochen und alles vernunfthafte Verstehen überwunden haben – so, wie es der heilige Dionysius sagt, daß nämlich das Licht des Glaubens den Menschen über alles vernunfthafte Verstehen hinausführe.”

got würrcket. vnd das werck kan die vernufft nit verstan nach bildelicher wyse, vnd davon so hayset es vber vernufft.”⁹⁸ Auch hier also begegnet explizit die Eckhartische Position, daß Gott sich anstelle der wirkenden Vernunft setzen und den leidenden Menschen überformen muß.

7. Die Basler *Quaestio Utrum beatitudo consistat in intellectu agente supposito quod consistat in intellectu*

Von der Virulenz der Fragen um das Verständnis des möglichen und des tätigen Intellekts zeugt auch eine wohl zwischen 1308 und 1323 entstandene lateinische *Quaestio* eines Theologen des Dominikanerordens.⁹⁹ Ich ziehe sie hier bei, da sie aus dem Basler Dominikanerkloster stammt und neben einem Referat verschiedener Positionen hinsichtlich der Bedeutung des “intellectus agens” – zur Sprache kommen: Plato, Alexander von Aphrodisias, Avicenna, Averroes, Themistios, Johannes Philoponos, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Jakob von Viterbo, Durandus von S. Porciano, Dietrich von Freiberg, Thomas von Aquin – “eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem deutschen Dominikanertheologen Dietrich von Freiberg”¹⁰⁰ beinhaltet. Die Kritik an Dietrich, die hier geübt wird und auf die ich mich beschränke, bezieht sich in erster Linie auf dessen Ausführungen in *De visione beatifica*.¹⁰¹ Die Basler *Quaestio* verneint die Frage, die sich vor Dietrich unter andern auch schon der Dominikanertheologe Ferrarius Catalanus gestellt hatte,¹⁰² ob nämlich der “intellectus agens” mit dem augustinischen “abditum mentis” gleichgesetzt werden dürfe. Sie bestreitet weiter die Argumente, die von Dietrich für die konstitutive Überlegenheit des “intellectus agens” ins Feld geführt werden.¹⁰³ Der Position Dietrichs wird als Lösung der Frage diejenige des Thomas von Aquin gegen-

⁹⁸ (Anm. 95), 607. – “Nur in dem Maße ereignet sich das göttliche Wirken, als die Vernunft sich aller Vorstellungen der Kreatur entschlagen hat und von allen geschaffenen Bildern entbildet ist. Dann tritt Gott in die Seele und setzt sich anstelle der wirkenden Vernunft und wirkt sein göttliches Werk. Dann heißt die Vernunft leidende Vernunft, denn sie erleidet, was Gott wirkt. Dieses Werk kann die Vernunft denn auch nicht in vorstellungshafter Weise verstehen, deshalb sagt man, es stehe über der Vernunft.”

⁹⁹ Martin Grabmann, *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel. Untersuchung und Textausgabe*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. und hist. Kl., Jahrgang 1936, 4. Abhandlung, München 1936. Jetzt in: ders., *Gesammelte Akademieabhandlungen*, I, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes NF XXV/1, Paderborn, München, Wien, Zürich 1979, 1021–1122.

¹⁰⁰ (Anm. 99), 1025 f.

¹⁰¹ (Anm. 99), 1065.

¹⁰² Dieser hat wie der Anonymus unserer *Quaestio* – im Gegensatz zu Dietrich – die Frage verneint. Vgl. a. a. O., 1066, und Martin Grabmann, “*Quaestiones tres fratris Ferrarii Catalani O.P. doctrinam Augustini illustrantes*”, *Estudis Franciscans* 1930, 382–390.

¹⁰³ Vgl. (Anm. 99), 1070 f.

übergestellt, die besagt, "quod beatitudo non consistit in intellectu agente"¹⁰⁴, daß also keineswegs der "intellectus agens" das Höchste in der Seele sei, sondern der "intellectus possibilis" aus zwei Gründen über ihm stehe: Das Wirken des "intellectus agens" ist erstens auf den "intellectus possibilis" ausgerichtet, bezieht sich also auf diesen im Sinne einer ihn übersteigenden Instanz, "unde agens est propter possibilem"¹⁰⁵; und es hat zweitens zum Gegenstand die Phantasmata, die unter materieller Bedingtheit stehen – "phantasmata corporalia et sub conditionibus adhuc materialibus" – während die "quiditas depurata et separata a talibus" den Gegenstand des "intellectus possibilis" bildet.¹⁰⁶ Es ist deshalb fraglos so, daß der mögliche Intellekt als reine Möglichkeit über dem auf diese Weise eingebundenen tätigen Intellekt steht, der letztlich immer dem möglichen Intellekt dient und so auch hierarchisch auf ihn hingebunden ist. Mit diesem Positionsbezug richtet sich der Autor der Basler Quaestio gegen Dietrich von Freiberg und seine "Anhänger"¹⁰⁷; er bezieht gleichzeitig nicht nur Stellung für Thomas von Aquin gegen seinen entschiedensten deutschen Kritiker, sondern auch für Meister Eckhart und dessen Gefolgsleute, die hier durchaus der dominikanischen, an Thomas orientierten Lehrmeinung folgten.

III.

Es kann an dieser Stelle natürlich nicht darum gehen, die komplizierten Diskussionen über den Begriff des "intellectus agens" und des "intellectus possibilis" zu rekonstruieren, die die Schultheologie im 13. und 14. Jahrhundert bewegt haben¹⁰⁸ und die in der zuletzt zitierten Basler Quaestio sichtbar werden. Vielmehr soll der Versuch gemacht werden, die Bedeutung dieses Konzepts in den zitierten volkssprachlichen Texten zu verstehen, die der deutschen oder rheinischen Mystik zugerechnet werden können¹⁰⁹ und die gemeinsam mit den

¹⁰⁴ (Anm. 99), 1121.

¹⁰⁵ (Anm. 99), 1121.

¹⁰⁶ (Anm. 99), 1121f.

¹⁰⁷ (Anm. 99), 1081.

¹⁰⁸ Vgl. dazu vor allem Grabmann, a.a.O., und die von ihm genannte Literatur; Paul Vignaux, "Un accès philosophique au spirituel: l'averroïsme chez Jean de Ripa et Paul de Venise", *Archives de Philosophie* 51 (1988), 385–400, bes. 394ff.

¹⁰⁹ Die Begriffe werden in weiteren deutschsprachigen Texten diskutiert, auf die ich hier nicht näher eingegangen bin, da sie den zitierten Dokumenten gegenüber keine neuen Aspekte zur Sprache bringen. Vgl. jedoch auch: Kurt Ruh, "Traktat von der Minne. Eine Schrift zum Verständnis und zur Verteidigung von Meister Eckharts Metaphysik", in: Ludger Grenzmann u.a. (Hrsg.), *Philologie als Kulturwissenschaft. Fs. für Karl Stackmann*, Göttingen 1987, 208–229 (Edition: 211–220), und Karl-Heinz Witte, "Vorsmak des ewigen lebennes. Beobachtungen zu einem scholastischen Traktat von der Schau des dreifaltigen Gottes aus dem Kreise der deutschen Mystik", in: *Würzburger Prosastudien I*, hrsg. von der Forschungsstelle für deutsche Prosa des Mittelalters am Seminar für deutsche Philologie der Universität Würzburg, *Medium aevum* 13, München 1968,

eingangs erwähnten Dokumenten erkennen lassen, daß anhand dieser Frage offenbar innerhalb der Entfaltung einer spätmittelalterlichen volkssprachlichen mystischen Theologie verschiedene traditionsbildende Denkrichtungen unterschieden werden können.

Vergleichen wir die zitierten Texte, ist grundsätzlich von zwei Positionen auszugehen. Die eine faßt die Gotteserkenntnis als naturhafte Partizipation des Menschen an der einheitlichen, wirkenden Vernunft, die aus Gott hervorgeht. Bemerkenswert ist daran vor allem, daß wir hier in deutschsprachigen Texten einen philosophischen Begriff menschlichen Heils entwickelt finden, der von Aristoteles und der arabischen Aristotelesdeutung ausgeht und den “intellectus agens” als Prinzip der Vernunft begreift, das gleichzeitig unmittelbar Gegenstand und Form höchster Erkenntnis ist. Der Mensch vermag im Licht seiner Vernunft demnach in naturhafter Weise sowohl das Wesen der Dinge wie auch die Gottheit zu erkennen, ohne dabei grundsätzlich auf die Gnade Gottes angewiesen zu sein. Daß dies “in via”, also in diesem Leben, nicht ohne weiteres geschieht, liegt daran, daß der Mensch der Zeit unterworfen, also kreaturhaft in seinem Erkennen eingeschränkt ist. Nur kraft der Gnade vermag er daher “in via” ganz in die allem seinem Erkennen naturhaft immer schon inhärente Vernunft einzugehen, die als Erkennen, das sie ihrem Wesen nach ist, nichts anderes als ihr eigenes Prinzip ist und naturhaft – als wesenhaftes Erkennen – aus Gott hervorgeht und in ihn zurückfließt.

Die zweite Position sieht in der wirkenden Vernunft das Prinzip des menschlichen Erkennens, insofern dieses das überzeitliche Wesen der Dinge zu erkennen vermag. Diese Vernunft ist jedoch nach Auskunft dieser Gruppe von Texten nicht als Ort der Erkenntnis der Gottheit zu verstehen, in der der Mensch seine eigene Zeitlichkeit überschreitet und in die Gottheit eingeht. Es ist vielmehr allein die Erkenntnis der Ideen der Dinge, mithin die Erkenntnis ihres Wesens, und die Erkenntnis der Gegenwart Gottes im Geschaffenen, was dem Menschen dank der wirkenden Vernunft gelingt.

Was sich in allen zitierten Texten abzeichnet, ist einerseits die mit der dominikanischen Lehrtradition übereinstimmende Meinung, daß die Gottesschau des Menschen nicht in der Liebe, sondern in der Vernunft statt hat. Es ist anderer-

148–198, bes. 184–186. Der etwas unklare *Traktat von der Minne* identifiziert den “intellectus agens” vielleicht in Anlehnung an Dietrich von Freiberg, aber doch eher im Sinne des “augustinisme avicennisant” (E. Gilson) mit Gott (ed. cit., 214, 91ff.). Der *Vorsmak* (ed. Pfeiffer [Anm. 96], 423–437,2) folgt Thomas von Aquin und vertritt im Blick auf den “intellectus agens” die gleiche Anschauung wie Meister Eckhart (434–437). – Anklänge an die hier behandelte Problematik begegnen auch im *Traktat “Schwester Katrei”*. Vgl. Franz-Josef Schweitzer, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der “Brüder und Schwestern vom Freien Geist”, mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckartischen Traktat “Schwester Katrei”*, Europäische Hochschulschriften I/378, Frankfurt a. M., Bern 1981, 255–266.

seits die Meinung, daß mit diesem Begriff der Vernunft nicht die Vernunft als Vermögen der Seele – als Seelenkraft, “*potentia animae*” – gemeint ist, sondern die “höchste Vernunft”, die mit dem Begriff des Seelengrundes zu identifizieren ist. Und es ist drittens, als zentrales Problem, die Frage, ob die aristotelische intellekttheoretische Terminologie im Sinne des Thomas von Aquin oder des Dietrich von Freiberg verstanden werden soll. Die eine Richtung folgt Thomas von Aquin darin, daß sie im “*intellectus agens*” eine Kraft der Seele erkennt, die nicht mit dem “grunt” der Seele, der “*essentia animae*” identifiziert werden darf. Die andere folgt Dietrich von Freiberg, wenn sie den “*intellectus agens*” mit dem augustinischen “*abditum*”, mit dem “grunt” identifiziert und in ihm das unmittelbare Bild Gottes erkennt. Diese Haltung bedeutet für die Ersteren, daß sie den “*intellectus possibilis*” im Kräftegefüge der Seele aufwerten, während die Letzteren diesen dem “*intellectus agens*” unterordnen. Die Aufwertung, die der “*intellectus possibilis*” bei Thomas von Aquin erfährt, führt jedoch schon bei Meister Eckhart und in seinem Gefolge immer dort, wo auf das Theologumenon der Gottesgeburt zurückgegriffen wird, über Thomas hinaus. Im Rückgriff auf eine konsequent aus Dionysius geschöpfte apophatische Theologie wird der Begriff des “*intellectus possibilis*” – die Perspektive scheint mir bereits bei Thomas, *Summa theologiae*, I, q. 12 a.6 sichtbar – in seinen spekulativen Dimensionen insofern ausgeschöpft, als er nicht mehr nur die Erkenntnispotenz benennt, sondern die Freiheit von jeder in der Naturordnung gründenden Determiniertheit kenntlich macht, die aus der Perspektive der Kreatur nicht anders denn als Dunkel, als Nacht, als Wüste und Abgrund zu fassen ist. Auch in dieser Tradition der Aufwertung des “*intellectus possibilis*” wird indes der “*intellectus agens*” nicht gänzlich entwertet: Er behält seine Funktion, innerhalb der Naturordnung die Gegenwart Gottes aufzuweisen und mithin Vergegenwärtigung Gottes auch faktisch zu sein. Gleichzeitig ist er jedoch immer auch Aufweis seiner Begrenztheit, insofern er in seiner Bindung ans Kreaturhafte nicht zur reinen Offenheit zu werden vermag.

Festzuhalten ist an dieser Stelle jedoch nicht nur die Differenz zwischen den beiden Modellen, sondern auch, daß nicht nur die bereits zitierten Nonnen einen engen Zusammenhang zwischen Dietrich und Eckhart herstellten.¹¹⁰ Iordanus von Quedlinburg etwa kritisiert im selben Kontext, in dem er Dietrichs Vorstellung vom “*intellectus agens*” ablehnt,¹¹¹ Eckharts Lehre vom “Ungeschaf-

¹¹⁰ Vgl. die Literatur bei Sturlese, Anm. 48.

¹¹¹ Iordanus führt zu Dietrich aus: “dicunt quidam, quod imperfectio nostra quantum ad visionem Dei ex hoc est, quod intellectus possibilis non habeat sibi coniunctum intellectum agentem, perfectio autem eius ultimata consistit in unione adepta. Est eadem et similis operatio intellectus possibilis et agentis, et intellectus agens naturaliter Deum vidit sine medio secundum eos. Sic, ut dicunt, intellectus possibilis tunc videbit. Et hoc totum, ut dicunt, possibile est homini per naturam nec requiritur ad hoc aliqua gratia, nisi

fenen in der Seele” und bestätigt so, wie Loris Sturlese ausführt, als “zeitgenössische Quelle die enge theoretische und historische Verwandtschaft . . ., die die Lehren Dietrichs und Eckharts an einem zentralen Punkt wie der Intellekttheorie verband”¹¹². Diese enge theoretische und historische Verwandtschaft lassen auch die Positionen erkennen, die in den besprochenen Texten, allen voran im *Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft*, diskutiert wurden.

Offenbar haben Eckhart und Dietrich denn auch in vergleichbaren Denksammenhängen versucht, Lösungen für die Frage nach dem Wesen der Gotteschau vorzulegen, die mit Elementen der volkssprachlichen Spiritualität und einer sich abzeichnenden volkssprachlichen Theologie kompatibel sein wollten. Anders ist nicht zu erklären, daß die beiden Theologen nicht als theoretische Gegner, sondern durchaus als sich ergänzenden Gesprächspartner wahrgenommen wurden. Gleichzeitig hat man aber die Unterschiede in den philosophischen

forte ad habitandum intellectum possibilem ad talem unionem. Nam gratia aut requiritur propter ipsam essentiam animae aut propter intellectum agentem aut propter intellectum possibilem. Non primo modo, quia anima secundum essentiam suam substantia spiritalis est et simplex, unde in esse suo comprehendit totum illud, quod est et esse potest, propter quod nulli substantiae spiritali potest aliquid extrinsecum superaddi. Nec pari ratione intellectum agentem, quia ipse secundum eos nullius accidentis est susceptivus, cum sua operatio sit eius substantia secundum eos. Et ideo dicunt, quod gratia, si ponatur, oportet, quod ponatur in intellectu possibili, ut ipsum habiliter ad hoc, ut sine medio perfecte uniri possit in intellectu agente. Sed haec positio est erronea. Impossibile est enim aliquid creatum per naturam pertingere ad Dei visionem.” (“Einige sagen, unsere Unfähigkeit, Gott zu schauen, komme daher, daß die mögliche und die wirkende Vernunft nicht geeint sei, denn die Vervollkommnung bestehe in dieser Vereinigung. Nach ihnen sind die mögliche und die wirkende Vernunft in ihrer Tätigkeit vergleichbar, doch erkennt die wirkende Vernunft nach ihrer Meinung Gott von Natur unmittelbar. So, sagen sie, wird auch die mögliche Vernunft schließlich Gott schauen. Dies alles, sagen sie, ist dem Menschen von Natur möglich, ohne daß dazu die Gnade nötig wäre, außer etwa um die mögliche Vernunft auf ihre Einung mit der wirkenden Vernunft vorzubereiten. Denn die Gnade ist entweder auf das Wesen der Seele oder auf die wirkende Vernunft oder auf die mögliche Vernunft zu beziehen. Das erste ist jedoch auszuschließen, da die Seele hinsichtlich ihres Wesens eine einfache geistige Substanz ist, die in ihrem Sein alles einschließt, was sie ist und zu sein vermag; denn aus diesem Grund kann keiner geistigen Substanz etwas Äußeres hinzugefügt werden. Auch das zweite ist mit den selben Argumenten auszuschließen, da nach ihrer Meinung die wirkende Vernunft, insofern ihr Wirken mit ihrer Substanz zusammenfällt, keine Akzidentia aufzunehmen vermag. Daher, sagen sie, muß die Gnade, wenn man von ihrer Existenz ausgeht, auf die mögliche Vernunft bezogen werden, und zwar ist ihr Wirken so zu verstehen, daß sie die mögliche Vernunft darauf vorbereitet und sie befähigt, sich unmittelbar vollkommen mit der wirkenden Vernunft zu vereinigen. Doch ist diese Ansicht irrig. Es ist nämlich unmöglich, daß etwas Geschaffenes von Natur zur Schau Gottes fähig wird.”) (Iordanus von Quedlinburg, Sermo 81 [Cod. Vat. Pal. 448 f. 145 va], zitiert nach: Sturlese, “Meister Eckharts Weiterwirken” [Anm. 5], 174, Anm. 20).

¹¹² Sturlese, “Meister Eckharts Weiterwirken” (Anm. 5), 174, Anm. 20.

Ansätzen zur Kenntnis genommen und in den zitierten volkssprachlichen Texten diskutiert.

Es ist daher auch, ausgehend von den genannten Texten, festzuhalten, worin diese Unterschiede bestehen: Von zentraler Bedeutung ist zweifellos die Tatsache, daß der "Seelenfunke" Meister Eckharts nicht mit dem "intellectus agens", ja überhaupt nicht mit einem vernunfthaften Prinzip identifiziert werden kann, und daß jeweils dort, wo das Theologumenon der Gottesgeburt in der Seele zum Zuge kommt, eine Tendenz vorherrscht, den Übergang vom naturhaften zum übernatürlichen Zustand dadurch zu erklären, daß Gott diejenige Stelle einnimmt, die die wirkende Vernunft im naturhaften Erkennen besetzt. Ist die wirkende Vernunft im naturhaften Erkennen Prinzip und formale Wirklichkeit, wird im übernatürlichen Erkennen, in der Schau und Einung, Gott selbst zum Prinzip der Verwirklichung einer übernatürlichen Gestalt des Menschen. Diese Verwirklichung ist gebunden an die Christusförmigkeit des Daseins, wo der Mensch im Leiden sich seiner selbst entschlügt. Es zeigt sich denn auch etwa im *Buch von der geistlichen Armut* deutlich, daß die zwei verschiedenen Lehrmeinungen dort gegeneinanderstehen, wo der Traktat die Heilsgeschichte, die Christologie und die Trinitätsspekulation zum Zuge kommen läßt. Er folgt damit der Position Eckharts, die anstelle des Konzepts der Gottesschau generell die Gottesgeburt setzt und dadurch einen heilsgeschichtlich und eschatologisch strukturierten Kontext einblendet, wo die Verfechter der Theorie des "intellectus agens" die vernunfthafte Schau privilegieren.

Bezeichnend ist es daher auch, daß die eine Tradition, zu der das *Buch von der geistlichen Armut* wie auch das *Lehrsystem* gehören, mit der Anwendung der negativen Theologie auf das Innerste der Seele¹¹³ von Eckhart ebenfalls die Lehre vom Seelenfunken übernimmt, die in der Auflösung der Begrifflichkeit in einem Feld von Metaphern – "vüncelîn", "bürgelîn", "sinderesis" – jede Positivität untergräbt und schließlich die Gotteserkenntnis im Sinne einer "goetlichen vincerheit, die da an ir selber ist die aller liechtest klarheit"¹¹⁴, paradox faßt. Insofern sich die radikale negative Theologie, wie sie Eckhart¹¹⁵ und etwa auch

¹¹³ Vgl. *Lehrsystem* (Anm. 95), 39,8–41,4 (= Eckhart, DW I [Anm. 1], 417,8–419,5; EW I [Anm. 1], 278,21–280,5).

¹¹⁴ (Anm. 95), 124,2–4.

¹¹⁵ Vgl. Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Études de philosophie médiévale 48, Paris 1960; Burkhard Mojsisch, "Nichts und Negation. Meister Eckhart und Nikolaus von Kues", in: Burkhard Mojsisch, Olaf Pluta (Hrsg.), *Historia philosophiae mediæ aevi. Festschrift für Kurt Flasch zum 60. Geburtstag*, Amsterdam 1991, 2 Bde., II, 675–693; Édouard Wéber, "La négativité. Aperçus philosophiques et théologiques chez Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Maître Eckhart", *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Section des sciences religieuses* 99 (1990–1991), 359–361.

das *Lehrsystem*¹¹⁶ in Anlehnung an Dionysius Areopagita nicht nur in bezug auf den Gottesbegriff, sondern auch in bezug auf das Innerste der Seele entwickeln,¹¹⁷ jeder Begrifflichkeit verweigert, unterläuft sie das Modell naturhafter Gotteserkenntnis: “Wan enkain verstantnüsse mit natúrlicher kraft mag dar zuo komen oder gelangen.”¹¹⁸ Der Weg der Seele wird so zu einem Weg dramatischer Paradoxie: “Vnd hie [wo die Seele in die Dunkelheit der bloßen Gottheit eingeht] ist nit anders denne grisegramen, vnd dis grissegramen ist, dz die sele mit ainem versinkende nit-suochenden suochet den grundlosen grunt der gotheit, vnd si kan in niemer vinden. Vnd dis nit finden ist ir obroste selikeit, vnd doch versinket si teifer jn dem nitsuochen denne in dem suochen.”¹¹⁹

Das heißt schließlich auch, daß die Funktion der Vernunft neben der Erkenntnis der Ideen vornehmlich in der Entbildung und Befreiung besteht, mithin im Unterlaufen aller diskursiven Positivität, wodurch allein der Mensch die Offenheit erlangt, die ihn Gott finden läßt. Die Einung, die in diesem “gotlíden” sich ereignet, überschreitet daher bei Eckhart in Form der Gottesgeburt, die im eschatologischen Sinne von *Galater* 4,4 “plenitudo temporis” ist, den Horizont aller vernunfthaften “theoria”. Es ist deshalb vom Versinken die Rede, und das Ertrinken im “grundlosen Grund der Gottheit” wird denn auch zur Ebene der Metaphorik, durch die das Eingehen der Seele in Gott am adäquatesten beschrieben wird: “Vnd hier vmbe endet sich alles bekennen vnd verstán in dem dúnsternüsse des nihtes: vnd dz ist dú vnbegriffenlicheit gottes. Jn dem abgrúnde des nihtes sinket si jemer me, si sinket vnd entsinket jr selbes ichte; vnd da bestát ir icht vnd sinket zú niht. Da enkan das iht, dz da sinket, dz niht, in das es sinket, niemer me begriffen.”¹²⁰ Das paradoxe Überschreiten des Natur-

¹¹⁶ *Lehrsystem* (Anm. 95), 127–145.

¹¹⁷ (Anm. 95), 164,16–165, 13: “Ain maister sprach, der aller beste von der sele gesprochen hat, dz alle menschliche kunste kumet niemer dar inne, das man wissen múge, wz dú sele in jrem grunde sige . . . wan was man da von wissen mag, dz muos vber-natúrlich sin vnd muos von gnaden sin.” Die Stelle ist, mitsamt dem Verweis auf den Meister, Eckhart, Pr. 7, entnommen (*DW* I [Anm. 1], 123,11–124,6; *EW* I [Anm. 1], 92,29–94,5. “Ein Lehrer, der am besten über die Seele gesprochen hat, sagte, daß alles menschliche Erkennen niemals dahin gelangen kann, zu wissen, was die Seele in ihrem Grunde sei . . . denn was man darüber zu wissen vermag, kann nur übernatürlich und von Gnaden sein.”).

¹¹⁸ (Anm. 95), 143,6–8. – “Denn kein Verstand kann kraft seiner Natur dahin gelangen.”

¹¹⁹ (Anm. 95), 230,5–11. – “Hier ist nichts anderes als Zähneknirschen, ein Zähneknirschen, in dem die Seele im sinkenden Nicht-suchen den grundlosen Grund der Gottheit sucht, den sie nie finden kann. Und doch ist dieses Nicht-finden ihre höchste Seligkeit, ja sie versinkt tiefer in diesem Nicht-suchen als in allem Suchen.”

¹²⁰ (Anm. 95), 263,11–23. – “Darum gelangt alles Erkennen und Verstehen in der Dunkelheit des Nichts zu seinem Ende. Dies ist die Unmöglichkeit, Gott begrifflich zu fassen. Im Abgrund des Nichts sinkt die Seele immer weiter, sie sinkt und sinkt schließlich unter ihr eigenes Sein. Da endet ihr Sein und versinkt im Nichts. Da vermag das Sein, das versinkt, das Nichts, in das es sinkt, niemals mehr zu fassen.”

haften nimmt unter dieser Hinsicht die Form des Sterbens, das heißt einer "mors mystica" an, in der die Seele dem Nichts gleich wird, aus dem sie geschaffen ist.¹²¹ Im Tod in der Gottheit "verlúret si ir icht vnd wirt geworfen jn die gotheit; da vindet si das antlút ires nihtes"¹²². Das Faktum des Glaubens¹²³ ist dabei nicht nur Äquivalent einer vollkommenen Unbekanntheit und Andersheit Gottes, sondern die vollkommene Preisgabe vernunfthaften Wissens in der Einsicht der Unzulänglichkeit der Vernunft. Diese Einsicht, führt das *Lehrsystem* aus, "haisset ein dúnsternússe, da dú sele wirt geschlagen jn das blose niht"¹²⁴.

Es ist zweifellos, kann hier abschließend festgehalten werden, hinsichtlich der intellekttheoretischen Diskussionen im Bezug auf die "visio beatifica" ein dionysischer Ansatz, der mit Nachdruck immer die Nacht, das göttliche Dunkel und das Verstummen hervorhebt, von einem Ansatz zu scheiden, der die aristotelischen Begriffe ins Zentrum rückt und einen aufklärerischen Gestus erlangt: In der intellekttheoretischen Fassung der Schau, die das aristotelische Motiv des "intellectus agens" – immer vermittelt durch die arabische Interpretation der aristotelischen Begriffe, vor allem Averroes und Avicenna¹²⁵ – mit dem augustianischen "abditum mentis" und dem proklischen "unum in nobis" gleichsetzt, wie dies Dietrich von Freiberg tut, ist ein Vernunftoptimismus spürbar, der auch in den eingangs zitierten kirchlichen Dokumenten als tendentiell heterodoxes Element zum Vorschein kommt.

Es ist in dieser letzten Position aber auch ein apophatisches Element an den Rand gedrängt, das Eckhart entschieden in den Vordergrund rückt und das ein durchaus vernunftkritisches Potential birgt, ohne ins "Irrationale" einer affektorientierten Erfahrungsmystik abzugleiten. Die Vernunft, die sich auf die mögliche Vernunft hin befreit, die sich von den Bildern und Vorstellungen freimacht und sich in ihrer Negativität nicht mehr als eigenes Prinzip zu verstehen vermag, ist ihm demnach – neben der "armuot", der "abegescheidenheit" und andern ähnlichen Begriffen – das "niht", das von Gottes Wirken erfüllt wird. Verstummen der Vernunft – im dionysischen Begriff: das Schließen der Augen, die Nacht – meint so immer ein Überschreiten des Horizonts alles Naturhaften insofern, als sich darin äußert, daß das Naturhafte sich nicht als Ursprung seiner selbst zu

¹²¹ (Anm. 95), 167,1–6, und vor allem 249,20–259,22.

¹²² (Anm. 95), 251,15–18. – "... verliert sie ihr Sein und wird in die Gottheit geschleudert. Dort findet sie das Antlitz ihres Nichts."

¹²³ (Anm. 95), 251, 22f.

¹²⁴ (Anm. 95), 236, 1–3. – "... heißt eine Dunkelheit, in der die Seele ins nackte Nichts gejagt wird."

¹²⁵ Siehe dazu: Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna und Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York 1992; Jean Jolivet (Hrsg.), *Multiple Averroès. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris 20–23 septembre 1976*, Paris 1978.

verstehen vermag, sondern den Horizont seiner Naturhaftigkeit im Leiden und in der Nacht überschreiten muß.

IV.

Ich habe eingangs auf den Einfluß der Vorstellung von der naturhaften Fähigkeit des Intellekts zur Gotteserkenntnis hingewiesen, wie sie seit Dietrich von Freiberg in volkssprachlichen deutschen Texten des Spätmittelalters und in Dokumenten heterodoxer Lehren bis zur Reformation sichtbar wird. Eine Geschichte dieser Positionen, die zweifellos aufklärerisch zu nennen sind und deren philosophiegeschichtliche Bedeutung nicht zu unterschätzen ist,¹²⁶ wird erst geschrieben werden können, wenn ein umfassender Überblick über die spätmittelalterliche und frühneuzeitliche geistliche Literatur möglich ist.

Es sei jedoch hier zum Schluß auf drei sehr unterschiedliche Bereiche verwiesen, wo die andere Position, nämlich die von Eckhart gelehrte Rolle des “intellectus possibilis” und die von ihm mit großem Nachdruck vertretene Funktion der Passivität und des Leidens in je eigener Weise geistesgeschichtlich wirksam wurde: die Spanische Mystik mit Juan de la Cruz, ein Motiv im Denken Nietzsches und eines im Erzählen Ingeborg Bachmanns.

Neben Texten der *Devotio moderna* waren es vor allem frühe lateinische Taulerdrucke, die einen großen Einfluß auf die Entwicklung der Spanischen Mystik ausübten, und über die Taulerdrucke gelangten Predigten Meister Eckharts, die darin Eingang gefunden hatten, nach Spanien.¹²⁷ Es ist denn auch nicht nur die allgemeine Topik des Sinkens, des Ablösens, der Leere, der Nacktheit,

¹²⁶ Vgl. dazu auch: Kurt Flasch, *Aufklärung im Mittelalter. Die Verurteilung von 1277*, Mainz 1989; ders., “Aufklärung und Gegenklärung im späten Mittelalter”, in: Jochen Schmidt (Hrsg.), *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1989, 152–167.

¹²⁷ Vgl. dazu grundsätzlich: Tauler, *Obras*, hrsg. Teodoro H. Martín, Madrid 1984, 93–166 (Katalog der in Spanien noch nachweisbaren Drucke, 182ff.); Jean Orcibal, “Le rôle de l’intellect possible chez Jean de la Croix. Ses sources scolastiques et nordiques”, in: *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16–19 mai 1961*, Travaux du centre d’études supérieures spécialisé d’histoire des religions de Strasbourg, Paris 1963, 235–279; Robert Ricard, “L’influence des ‘Mystiques du Nord’ sur les spirituels portugais du XVIe et XVIIe siècle”, ebda., 219–233; Jean Orcibal, *Saint-Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Paris 1966; B. Garcia Rodriguez, “Taulero y San Juan de la Cruz”, *Vida Sobrenatural* 50 (1949), 349–362, und 51 (1950), 422–436; Alois Winkelhofer, “Johann vom Kreuz und die Surius-Übersetzung der Werke Taulers”, in: Johann Auer (Hrsg.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Michael Schmaus zum 60. Geburtstag*, München 1957, 317–348; ders., “Tauler und die spanische Mystik”, in: Ephrem Filthaut (Hrsg.), *Tauler, ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag*, Essen 1961, 396–407. Siehe jetzt auch: Louise Gnädinger, *Johannes Tauler. Lebenswelt und Mystische Lehre*, München 1993, 421.

der Gelassenheit und vor allem der Nacht und Dunkelheit, die eine Beziehung zwischen der Spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts und der mittelalterlichen deutschsprachigen Mystik erkennen läßt.¹²⁸ Vielmehr ist es gerade bei Johannes vom Kreuz die Verankerung dieser Metaphorik in einem Modell intellektueller Überformung, was den Bezug zur "resignatio ad infernum" Eckhartschen Typs erkennen läßt: Die Nacht des Leidens – Taulers "gotliden" – ist reine Negativität – "noche oscura" –, die von der Positivität Gottes und vom göttlichen Licht erfüllt wird.¹²⁹ Dies vermag sich nach Juan nur dort zu ereignen, wo das Verstehen des Menschen als natürliches Vermögen gänzlich verstummt und in Passivität und Rezeptivität aufgeht:

Para cautela y encaminar al entendimiento por estas noticias en fe a la unión con Dios, no es menester aquí gastar mucho almacén. Porque como quiera que los sentimientos que habemos dicho, se hagan pasivamente en el alma, sin que ella haga algo de su parte efectivamente para recibirlos; así también las noticias de ellos se reciben pasivamente en el entendimiento que llaman los filósofos pasible, sin que él haga nada de su parte. De donde para no errar en ellos ni impedir su provecho, él tampoco ha de hacer nada en ellos, sino haberse pasivamente acerca de ellos, sin entrometer su capacidad natural. Porque . . . facilísimamente con su actividad turbará y deshará aquellas noticias delicadas, que son una sabrosa inteligencia sobrenatural a que no llega el natural, ni la puede comprender haciendo, sino recibiendo. (Um Vorsicht zu üben und den Verstand auf dem Wege des Erkennens im Glauben zu Gott zu geleiten, bedarf es hier keines großen Aufwandes. So wie die erwähnten Empfindungen in der passiven Seele entstehen, ohne daß sie ihrerseits etwas tun, um ihrer teilhaft zu werden, so wird auch das Erkennen vom passiven Verstande empfangen, der seinerseits nichts dazu beiträgt. Die Philosophen sprechen vom "intellectus possibilis". Um also nicht zu irren oder den Gewinn zu vereiteln, soll auch er nichts dazu tun, sondern sich passiv verhalten, ohne seine natürliche Fähigkeit einzusetzen. Sehr leicht nämlich . . . stört er mit seiner Tätigkeit und verdirbt jenes zarte Erkennen, die köstliche, übernatürliche, natürlich nicht erreichbare Einsicht, die nicht tätig, sondern nur empfangend zu erfassen ist.)¹³⁰

Daß diese Position einer Privilegierung der Metaphern der Nacht und der Passivität philosophisch verankert ist in der Lehre vom "intellectus agens" und "possibilis", läßt Juan de la Cruz an andern Stellen deutlich erkennen.¹³¹ Vor

¹²⁸ Siehe dazu vor allem: Alois Haas, "Die Arbeit der Nacht". *Mystische Leiderfahrung nach Johannes Tauler*, und ders., "Die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes. *Mystische Leiderfahrung nach Johannes vom Kreuz*", beides in: Gotthard Fuchs (Hrsg.), *Die dunkle Nacht der Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik*, Düsseldorf 1989, 9–40 und 109–125.

¹²⁹ Haas, "Die dunkle Nacht" (Anm. 128), 120–125.

¹³⁰ Juan de la Cruz, *Subida*, II, 32,4, in: *Obras de San Juan de la Cruz*, Burgos 1929, II, 237. Deutsche Übersetzung nach: Johannes vom Kreuz, *Empor den Karmelberg*, übertr. Oda Schneider, *Lectio Spiritualis* 7, Einsiedeln 1964, 217f. Vgl. dazu auch: *Cántico espiritual*, 14,14, 39,1 und 39,12.

¹³¹ Orcibal (Anm. 127), 238–241.

allem die eine Stelle, wo er das Bild der “noche serena” erläutert, ist hier anzuführen:

Esta noche en que el alma desea ver estas cosas, es la contemplación, porque la contemplación es oscura, que por eso la llaman por otro nombre mística telogía, que quiere decir sabiduría escondida y secreta de Dios, en la qual sin ruido de palabras y sin servicio y ayuda de algún sentido corporal ni espiritual, como en silencio y quietud de la noche, a oscuras de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma, sin ella saber cómo; lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo. Porque esto no lo hace el entendimiento activo, que llaman los filósofos, el cual obra en formas y fantasías y aprensiones de las cosas; mas hácese en el entendimiento en cuanto posible y pasivo, el cual no recibe las tales formas, etc., sino pasivamente recibe inteligencia sustancial, la cual le es dada sin algún oficio suyo activo, ni obra. Y por eso, no solo llama a esta contemplación noche, pero también la llama serena; porque así como la noche se llama serena porque está limpia de nubes y vapores en el aire que son los que ocupan la serenidad de la noche, así esta noche de contemplación está para la vista del entendimiento rasa y ajena de todas nubes de formas y fantasías y noticias particulares que pueden entrar por los sentidos, y está limpia también de cualesquier vapores de afectos y apetitos; por lo cual la contemplación es noche serena para el sentido y entendimiento natural, según lo enseña el filosofo, diciendo: Que así como el rayo del sol es oscuro y tenebroso para el ojo del murciélago, así las cosas altas y más claras de Dios son oscuras para nuestro entendimiento. (Die Nacht, in der die Seele diese Dinge zu sehen begehrt, ist die Kontemplation, denn die Kontemplation ist dunkel. Deshalb wird sie auch Mystische Theologie genannt, womit man die verborgene und geheime Weisheit Gottes zu bezeichnen sucht, in der ohne den Lärm der Worte und ohne die Mithilfe eines körperlichen oder geistigen Vermögens, wie im Schweigen und in der Stille der Nacht, abgehoben von allem Sinnlichen und Natürlichen, Gott im Geheimen und Verborgenen die Seele belehrt, ohne daß sie begreift wie. Dies bezeichnen einige geistliche Lehrer als ‘erkennen ohne zu erkennen’. Denn dieses Erkennen bezieht sich nicht darauf, was die Philosophen als das aktive Vermögen des Erkennens [d.h. den “intellectus agens”] bezeichnen und welches kraft der Formen, der Fantasiebilder und der Wahrnehmungsbilder der Dinge erkennt. Es bezieht sich vielmehr auf das Erkennen, insofern dieses möglich oder passiv ist [d.h. im “intellectus possibilis”] und nicht kraft dieser Formen etc. erkennt, sondern passiv den substantiellen, bildfreien Intellekt empfängt, der dem Erkennen geschenkt wird, ohne daß es aktiv etwas dazu beiträgt. Deshalb nennt man diese Kontemplation nicht nur Nacht, sondern auch klare Nacht. Denn wie die Nacht klar genannt wird, wenn die Luft rein ist von Wolken und Dämpfen, die die Klarheit der Nacht zu behindern vermögen, so ist die Nacht der Kontemplation für den Blick des Erkennens frei und ungehindert von allen Formen und Fantasiebildern und einzelnen Wahrnehmungen, die durch die Sinne eindringen können. Ebenso bleibt sie frei von allen möglichen Dämpfen der Neigungen und Begierden. Aus diesen Gründen ist die Kontemplation klare Nacht für das naturhafte Wahrnehmen und Erkennen. Dies lehrt auch der Philosoph, wenn er sagt: Wie der Strahl der Sonne dunkel und düster ist für das Auge der Fledermaus, so ist die Höhe und Klarheit des Göttlichen dunkel für unser Erkennen.)¹³²

¹³² Kommentar zu *En la noche serena, Cántico espiritual* 38 (alte Zählung: 39, n. 12), in: San Juan de la Cruz, *Poesías completas y comentarios en prosa a los poemas mayores*, hrsg. Dámaso Alonso und Eulalia Galvarriato de Alonso, Madrid 1989, 206f.; eigene Übersetzung.

Eckhart darin durchaus vergleichbar, interessiert sich Johannes vom Kreuz nicht für den "intellectus agens".¹³³ Er hebt jedoch die Bedeutung des passiven Vermögens wiederholt in einer aus den zitierten Stellen deutlich erkennbaren Weise hervor, die unverkennbar Eckhartsche Züge trägt und die, wie Orcibal zu zeigen vermag, wohl kaum einer andern Quelle als dem lateinischen Taulerdruck entstammt. Dort konnte Juan denn auch unter vielen andern Stellen, die die Passivität in den Vordergrund rücken,¹³⁴ die (pseudo-eckhartische) Predigt lesen, auf die ich anlässlich der Diskussion von Eckharts Stellungnahme zur vorliegenden Problematik eingegangen bin: "Nihil enim homini consultius, nihil utilius est, quam ut in obscuritate quadam et ignorantia se constituat. Ergo, dicat aliquis, abdicanda sunt omnia, nec ad ea reverti licebit? Abdicanda prorsus nec ad ea redeundum. Quid sunt igitur hae tenebrae sive caligo? Quod illius nomen? Quo pacto appellatur? Nomen illius est possibilis capacitas. Hic enim scire omne penitus deseritur, vel potius homo ab omni cognitione destituit, solaque manet possibilis capacitas, illius videlicet in quo homo perfici debeat."¹³⁵

In einer gewissen Ferne dazu, doch nicht weniger dramatisch als in der Leidensmystik eines Johannes vom Kreuz, spiegelt sich Eckharts Begriff der intellektuellen Preisgabe in der Passivität des Leidens als Ort der Überformung im "Bild des Schopenhauerischen Menschen"¹³⁶, das Friedrich Nietzsche in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* vorlegt.

Der Schopenhauerische Mensch nimmt das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich, und dieses Leiden dient ihm, seinen Eigenwillen zu ertöden und jene völlige Umwälzung und Umkehrung seines Wesens vorzubereiten, zu der zu führen der eigentliche Sinn des Lebens ist. . . . und der, welcher schopenhauerisch leben wollte, würde wahrscheinlich einem Mephistopheles ähnlicher sehen als einem Faust – für die schwachsichtigen modernen Augen nämlich, welche im Verneinen immer das Abzeichen des Bösen erblicken.

¹³³ Orcibal (Anm. 127), 241: "... s'il ne mentionne en effet l'entendement agent que pour l'écarter, l'auteur du *Cántico* accorde un rôle capital à l'entendement possible désormais actué par Dieu lui-même."

¹³⁴ Orcibal (Anm. 127), 266ff.

¹³⁵ Tauler, *Opera*, Köln 1548, 50 (= Lat. Bearbeitung von Pr. IV, ed. Pfeiffer [Anm. 49], 26,4–9). Zit. nach Orcibal (Anm. 127), 268, Anm. 5. Im Gegensatz zu Orcibal denke ich, daß die Predigt nicht von Eckhart stammt. – Übersetzung: "Nichts nämlich ist dem Menschen gemäßer und nützlicher, als den Weg in die Dunkelheit und Unwissenheit zu wählen. – So muß man sich, fragt einer, von allem lösen, ohne daß man dazu zurückkehren darf? Ja, man muß sich ganz lossagen, ohne dazu zurückzukehren. – Worin besteht denn diese Dunkelheit oder Nacht? Was bedeutet die Bezeichnung? Womit wird sie verglichen? Sie heißt possibilis capacitas [mhd. mügelich enpfenglicheit (vgl. oben, 437) also Möglichkeit, Bereitschaft zum Möglichen, Fähigkeit zu Empfangen]. Darin nämlich wird alles Wissen ganz und gar zurückgelassen, der Mensch gibt alle Erkenntnis preis, und es bleibt nur die Möglichkeit, die Bereitschaft, in der sich der Mensch vervollkommen muß."

¹³⁶ Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Kritische Studienausgabe, hrsg. Giorgio Colli, Massimo Montinari, I, Berlin und München 1988, 371.

... Alles Dasein, welches verneint werden kann, verdient es auch, verneint zu werden; und wahrhaftig sein heißt an ein Dasein glauben, welches überhaupt nicht verneint werden könnte und welches selber wahr und ohne Lüge ist. Deshalb empfindet der Wahrhaftige den Sinn seiner Thätigkeit als einen metaphysischen, aus Gesetzen eines andern und höhern Lebens erklärbaren und im tiefsten Verstande bejahenden: so sehr auch alles, was er thut, als ein Zerstören und Zerbrechen der Gesetze dieses Lebens erscheint. Dabei muß sein Thun zu einem andauernden Leiden werden, aber er weiß, was auch Meister Eckhard weiß: “das schnellste Thier, das euch trägt zur Vollkommenheit, ist Leiden”¹³⁷.

Nietzsche, der in diesem Zusammenhang auch von “Gelassenheit” und “Mortification” spricht, also über den “heroischen Lebenslauf”¹³⁸ Schopenhauerschen Zuschnitts hinaus ganz der mystischen Terminologie des Leidens verpflichtet bleibt, führt die Vorstellung von Passivität Eckhartscher Prägung in diesem Gedankengang an einen Punkt, der der dramatischen Grundintention Eckharts und der eingangs zitierten Forderung, im Gebet nichts Bestimmtes zu wollen, durchaus gerecht bleibt. Leiden als Negation des eigenen intentionalen Wirkens überfordert die “Ordnungen des Menschen”, die nach Nietzsche in Übereinstimmung mit Eckharts Begriff der eigenschaft “darauf eingerichtet” sind, “daß das Leben in einer fortgesetzten Zerstreuung der Gedanken nicht gespürt werde.”¹³⁹ Auch wenn hier die “imitatio Christi” ausgeblendet scheint, die bei Eckhart das Zentrum dieses Gedankenkomplexes bildet, bleibt doch das Modell gültig, in dem der heroische Mensch als derjenige erscheint, dessen “Kraft ... in seinem Sich-selbst-Vergessen” und in der Überwindung des “Messen[s] der Dinge an seinem Maasse” besteht. Nur er vermag, passiv erfahrend, den “Grund” zu sehen, der ihm durchaus in der eschatologischen Form einer “visio beatifica” gegenwärtig wird: “etwas Unaussprechbares, von dem Glück und Wahrheit nur götzenhafte Nachbilder sind, naht sich ihm, die Erde verliert ihre Schwere, die Ereignisse und Mächte der Erde werden traumhaft, wie an Sommerabenden breitet sich Verklärung um ihn aus. Dem Schauenden ist, als ob er gerade zu wachen anfinge und als ob nur noch die Wolken eines verschwebenden Traumes um ihn her spielten. Auch diese werden einst verweht sein: dann ist es Tag.”¹⁴⁰ Diese Befreiung des “Schauenden” meint natürlich den Verzicht auf “die gemeinsame Komödie”, in der die Menschen “gar nicht auf sich selbst bedacht”, sondern “in hundert Masken, als Jünglinge, Männer,

¹³⁷ (Anm. 136), 371f. Nietzsche bezieht sich auf den Traktat *Von abegescheidenheit*, DW V (Anm. 1), 433, 1f.; EW II (Anm. 1), 458,4–7: “Daz snelleste tier, daz iuch treget ze dirre volkomenheit, daz ist liden, wan ez niuzet nieman mê êwiger süezicheit, dan die mit Kristô stânt in der grœsten bitterkeit” (“Das schnellste Tier, das euch zu dieser Vollkommenheit trägt, ist das Leiden; denn es genießt niemand mehr ewige Süßigkeit als die, die mit Christus in der größten Bitterkeit stehen.”).

¹³⁸ (Anm. 136), 373.

¹³⁹ (Anm. 136), 373.

¹⁴⁰ (Anm. 136), 375.

Greise, Väter, Bürger, Priester, Beamte, Kaufleute einherstolzieren”,¹⁴¹ sich also werkfromm um ihr Bild sorgen und damit den “tempel” ihrer Seele besetzt halten.¹⁴²

Das heißt, dies hat Ingeborg Bachmann in einer Anspielung auf Eckhart in ihrer Erzählung *Das dreißigste Jahr* deutlich gemacht, daß dem Leerwerden auf der Ebene der Intellekt- und der Erkenntnistheorie immer auch ein Leerwerden auf der Ebene der Selbstverwirklichung und des intentionalen Handelns entspricht. Gerade dieser Zusammenhang, den Eckhart so klar in seiner Predigt über *Matthaeus* 21,12 “Intravit Iesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes” darlegt, wird über die Rezeptionslinien bei Juan de la Cruz, bei Friedrich Nietzsche und bei Ingeborg Bachmann in vergleichbarer Weise klar.

“Während anderswo allerorten die anderen eine Arbeit taten, um Werke bekümmert waren, liebte er vollkommen.” Denn “er”, schreibt Bachmann vom Protagonisten ihrer Erzählung, der an diesem Punkt dem Idealbild Eckharts, Juans und Nietzsches zutiefst verwandt ist, “war von allem frei, aller Eigenschaft, Gedanken und Ziele beraubt in dieser Katastrophe, in der nichts gut und schlecht oder recht und unrecht war, und er war sicher, daß es keinen Weg weiter oder heraus gab, den man als Weg hätte bezeichnen können.” So ist das Leiden, in dem “er zum erstenmal leer, ausgewrungen” war, gleichzeitig tiefe Befriedigung und vor allem ein “Zustand des Außersichsein”, der Erfahrung unerträglicher Liebe und Aufhebung aller Zeit ist. Was darin schließlich auch auftaucht, ist das Motiv der Überformung – hier, wie bei Juan de la Cruz als Liebe gefaßt –, in dem der Mensch wie in Nietzsches eschatologischem “Tag”, seine Bestimmung findet (“Er liebte.”). Eine Bestimmung jedoch, die am Ende keine mystische Einung und keine heroische Lösung im Sinne Nietzsches mehr kennt: “Es nahm mehr Kraft in Anspruch”, merkt Bachmann zur Erfahrung der Überformung des eigenschafts- und bildlosen Menschen an, “als zu arbeiten und zu leben. Die Augenblicke glühten, die Zeit wurde zur schwarzen Brandspur dahinter, und er, von Augenblick zu Augenblick, trat immer lebendiger hervor als ein Wesen von reiner Bestimmung, in dem nur ein einziges Element herrschte.” – “Er packte seine Koffer”, fährt die Erzählerin schließlich fort, “weil er instinktiv begriff, daß auch die erste Stunde Liebe schon zuviel gewesen war, und suchte mit der letzten Kraft seine Zuflucht im Abreisen. . . . Er kam aber nicht weit.”¹⁴³

So ist denn hier bei Ingeborg Bachmann, wo die Vorstellung Eckharts vom eigenschafts- und bildlosen Menschen erzählerisch entfaltet und das Moment der intellektuellen Passivität in einer dem Denken Juans de la Cruz vergleichba-

¹⁴¹ (Anm. 136), 374.

¹⁴² Vgl. dazu Eckharts Pr. 1, *DW I* (Anm. 1), 4–20; *EW I* (Anm. 1), 10–23.

¹⁴³ Ingeborg Bachmann, *Das dreißigste Jahr*, *Werke*, hrsg. Christine Koschel u. a., München und Zürich 1982, II, 94–137; hier 115f.

ren Weise auf die Liebeserfahrung als Überwältigung durch ein ganz Anderes bezogen wird, im Narrativen gleichzeitig auch explizit gemacht, daß anders als im Drama von Nähe und Ferne, von Differenz und Identität die Überformung nicht zu denken ist; oder, terminologisch näher bei Meister Eckhart: daß die Überwindung des Diskursiven und der Positivität der Vernunft, die er in seinem Begriff vom Gebet fordert, nicht einholbar ist durch die Vernunft, sondern – für die Sprache der Vernunft paradox – in “disem tœtlichen lebene”¹⁴⁴ nur vollziehbar ist auf einem dramatischen “wec âne wec, vrî und doch gebunden, erhaben und gezucket vil nâch über sich und alliu dinc âne willen und âne bilde”¹⁴⁵.

¹⁴⁴ DW I (Anm. 1), 281,6; EW I (Anm. 1), 198,8.

¹⁴⁵ DW III (Anm. 1), 486,13f.; EW II (Anm. 1), 218,1–3. Vgl. Haas, “Überlegungen” (Anm. 52), 115f. – Übersetzung: “... ein wegloser Weg, frei und doch gebunden, wo man willen- und bildlos über sich und alle Dinge weithin erhaben und entrückt ist.”

64/84 3950-59

DEUTSCHE
VIERTELJAHRSSCHRIFT
FÜR
LITERATURWISSENSCHAFT
UND
GEISTESGESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN VON
RICHARD BRINKMANN, GERHART VON GRAEVENITZ
UND WALTER HAUG

69. JAHRGANG

1995

LXIV. BAND

VERLAG J. B. METZLER
STUTT GART · WEIMAR

159