

U N T E R S U C H U N G E N

Die Seelenmetaphysik des Meister Eckhart.

Von K O N R A D W E I ß,
Berlin N 24, Artilleriestr. 15.

Immer wieder ist versucht worden, durch geistesgeschichtliche Ableitungen aus den verschiedensten Quellen, durch Rückschlüsse aus der modernen Geisteswelt oder auch durch eine allgemein seelisch-menschliche Einfühlung hinter das Geheimnis der Lehren des Meister Eckhart zu kommen. Jedoch lebt die Eckhart-Schriftstellerei und noch mehr die ernsthafte Eckhart-Forschung seit langen Jahren in einer starken Unsicherheit. Heinrich Denifle hat durch seine Eckhart-Funde und deren Beschreibung und Teilveröffentlichung allen Versuchen über Meister Eckhart in geradezu brutaler Weise das Daseinsrecht abgesprochen, indem er die Schwächen der vor ihm liegenden Arbeiten und die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, in absehbarer Zeit Besseres zu leisten, aufzeigte. Im letzteren Punkte hat die germanistische Wissenschaft ihm für ihren Anteil an der Eckhart-Forschung lange Jahre hindurch sekundiert, so daß seither in Fachkreisen ein unüberwindliches Mißtrauen gegen alles, was über den Meister Eckhart geschrieben wird, herrscht.

Um aus diesem Dilemma herauszukommen, müssen zwei Wege beschritten werden. Der eine ist der der endlichen Edition des guten, gesicherten, seit nunmehr 50 Jahren bekannten lateinischen Eckart-Materials, das für die Wissenschaft in weiteren Kreisen unzugänglich in den Bibliotheken ruht. Auf diesem Weg wird seit längerer Zeit eifrig vorwärtsgegangen. Eine unlängst gegründete „Meister-Eckart-Kommission“, in der sich die seit längeren Jahren um die Lehre und Werke des Meisters bemühten Forscher zusammengeschlossen haben, und der die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft ihre Unterstützung leiht, wird vielleicht in einer Vorausgabe des bisher

unedierten lateinischen Materials und jedenfalls in einer darauf folgenden großen Gesamtedition des lateinischen und deutschen Eckart diesen Teil der Aufgabe lösen.

Der zweite Weg ist der, auf Grund dieses nun vorhandenen Materials von der Konstruktion großer geistesgeschichtlicher Zusammenhänge oder von der bloßen seelisch-menschlichen Einfühlung oder von der Einordnung der Philosophie Eckharts in die Kategorien der Moderne weg und zur genauen Erforschung einzelner Lehren, Worte, Begriffe und Anschauungskomplexe des Meisters und zu deren historischer Vergleichen und Ableitung hin zu kommen.

Eben diesen Weg hat der Verfasser für ein Teilgebiet, das der *Psychologie*, eingeschlagen¹⁾. Dabei hat sich nun freilich etwas Merkwürdiges herausgestellt. Zunächst einmal kann man ein System der Psychologie aus Eckharts Schriften mit einigen genauen Einzelheiten, aber auch noch mit vielen Lücken zusammenstellen. Man kann auch die geistes- und literargeschichtliche Herkunft der einzelnen Bausteine des Systems feststellen. Nur ist, solange man streng auf dem Boden der Psychologie und ihrer Terminologie bleibt, in dem allen die eigentliche Lehre des Meisters Eckhart nicht erfaßt worden. Denn Psychologie heißt Lehre von der Seele. Und Eckharts Lehre von der Seele ist eben merkwürdigerweise in einer „Psychologie“ nicht darstellbar. Denn bei Eckhart bedeutet von der Seele zu reden immer, von *Gott in der Seele* zu reden. So ist der eigentliche Inhalt seiner „Psychologie“ erst an der Grenze aller Psychologie zu finden. Das ist eine Tatsache, die auch der Erforscher anderer Teilgebiete der Eckhartschen Lehre feststellen wird, ob es sich nun um Eckharts Trinitätslehre, oder um seine Christologie oder seine Kosmologie handelt. Darum bekommt eine Darstellung der Psychologie des Meisters Eckhart erst an dem Punkte wirklich eckhartisches Gepräge und damit also

1) Wenn die Zitate sich fast ausschließlich auf das verstreut bereits Gedruckte beziehen, so liegt das daran, daß der verfügbare Raum es nicht gestattet, aus den ungedruckten Quellen zu zitieren; eine bloße Stellenangabe ist aber für den Leser, der die Handschriften nicht zur Verfügung hat, wertlos.

auch erst wirkliches Interesse, wo die Psychologie in eine Seelenmetaphysik übergeht.

Diese Abhandlung will also einerseits nicht mit den üblichen philosophischen oder auch nur geistreichen Vermutungen über das Gottesdenken und die Seelenbetrachtung des Meister Eckhart konkurrieren, sondern sie geht aus von der Basis einer exakten Erforschung der Einzelheiten der psychologischen Lehren des Meister Eckhart. Sie setzt sich jedoch andererseits zum Ziele, von dieser Basis aus zu dem überpsychologischen Kernpunkt der Eckhartschen Lehre von der Gottverbundenheit der menschlichen Seele zu gelangen.

Die räumliche Begrenzung für diesen Aufsatz erfordert freilich, den psychologischen Unterbau nur in Umrissen zu entwerfen. Dagegen sollen die Kapitel, die von dem Übergang aus der Psychologie in die Metaphysik, d. h. von den Seelentiefen handeln, in denen sich Gott gebiert, in aller Ausführlichkeit wiedergegeben werden.

I. Menschsein mit Leib und Seele.

Die Seele des Menschen ist durch die Teilhabe an dem Sein, der Form oder der Natur des ganzen Menschen unlöslich mit ihrem Körper verbunden. Das eine Sein ist die übergreifende Form, die die Hauptprinzipien des menschlichen Wesens: Leiblichkeit und Beseeltheit, und weitergehend die Einzelteile des Leibes und der einzelnen Kräfte der Seele unterschiedslos zusammenfaßt²⁾. Dieses Sein des Menschen wird ausdrücklich im Zusammenhange mit dem das große Universum begründenden esse aufgezeigt. Und dies kommt von der einen causa, Gott, her. Es ist der Gedanke der Mikrokosmen im Makrokosmos³⁾. Dies eine Sein begründet das Wesen des Menschen. Die Menschlichkeit würde aufhören, wenn die Seele für sich allein existie-

2) Siehe „Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meisters Eckhart.“ Hrsg. von P. Aug. Daniels, O.S.B., Münster 1925 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. i. M.A., Bd. 25, H. 5) (in der Folge zitiert mit Rf.), S. 57, 28 = 34, 1 ff.

3) Siehe die Edition des Sapientia-Kommentars des Meister Eckhart von Théry, O.P., in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge. Tomes 3 u. 4, Paris 1927/29 (in der Folge zitiert mit Théry 3 bzw. 4), hier Bd. 3, S. 394, 7 ff.

ren wollte. Es gäbe dann auch keine Sterblichkeit mehr; Mensch sein heißt aber: sterblich sein (Rf. 37, 17).

Nun würde in streng logischer Folgerung eine Untergliederung des Menschseins in Körpersein und Seelensein angenommen werden müssen. Aber Eckhart durchbricht die strenge Logik zugunsten eines lebendigeren Denkens über die Stellung der Seele im Menschsein. Anstatt von einem abstrakten Menschsein aus abzuleiten, nimmt er gerade das *esse animae* als den Inhalt des *homo-esse* an; und statt einer Gleichordnung von Körper und Seele kennt er eine Beherrschung des Leibes durch die Seele als das Charakteristikum des Menschseins⁴⁾. Die Seele ist sogar Despot über den Knecht Körper (Théry 4, 321, 2 nach Thomas, S. Th. I 81, 3 ad 2). Die eigentliche Tätigkeit der Seele im Leibe ist aber das Lebenspenden. Dazu bedarf sie keines vermittelnden Organes, d. h. keiner Seelenpotenz, wie bei ihren anderen Wirkungen inner- und außerhalb des Körpers (Théry 3, 390, 13). Die Seele ist schlechthin die *F o r m d e s K ö r p e r s*. Ja, „Seele“ ist die spezielle Bezeichnung für ihre Funktion als Körperform⁵⁾. Sie einigt alle Glieder in einem Leben, einem Sein⁶⁾. Die Seele ist auch nicht an ein Glied oder an alle gebunden; sie ist in jedem Gliede ganz (Théry 4, 240, 15). Hieran zeigt sich die Unsterblichkeit der Seele. Sie ist, noch während der Körper lebt, ganz *i n n e r-* und zugleich ganz *a u ß e r h a l b* seiner. Das ist eine Eigenschaft, die sie mit Gottes Wesen teilt, der zugleich ganz in und ganz außer und über jedem geschaffenen Dinge ist (Arch. 589, 11; wie Thomas S. Th. I 76, 8). So kann nun das Verhältnis von Leib und Seele, das

4) Die Bezeichnung *homo rationalis* enthält nach Eckhart die beiden Teile Körper und Seele. *Homo*, von *humus*, *humilis* bezeichnet den Körper. Die Rationalität ist das Zeichen der Seele (Rf. 18, 14 ff. u. ö.).

5) Siehe „Meister Eckhart.“ Hrsg. von Franz Pfeiffer. Göttingen 1924 (= 1857), (in der Folge zitiert mit Pf.), S. 98, 36 ff. Zu den Texten ist jeweils der textkritische Apparat zu vergleichen, den Joseph Quint in seinem Buche: „Die Überlieferung der Deutschen Predigten Meister Eckharts“, Bonn 1932, gibt.

6) Siehe Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des M.A., wo H. Denifle im 2. Bande (Berlin 1886) Bruchstücke des von ihm gefundenen Erfurter Eckhart-Kodex druckt (in der Folge zitiert mit Arch.); hier 537, 1 ff.; Denifle weist auf die direkte Ableitung des Gedankens der Seele als der ersten Entelechie des Körpers aus Aristoteles, *de anima* II, 1 412 a 27 hin.

„gröblich“ so aufgefaßt wird, daß die Seele im Leibe sei, umgekehrt werden: die Seele umfaßt den Leib, der Leib ist in der Seele (Théry 3, 367, 2)⁷⁾. Wie jede forma substantialis kommt sie von außen in eine gänzlich ungeformte Materie hinein. Sie findet keine forma corporalis vor, die etwa dem werdenden Menschen bereits durch den Samen mitgeteilt würde. Es gibt keine Form v o r der corporeitas, die die Seele gibt (Rf. 26, 13 ff. wie Thomas c. gent. IV, c. 81). Der Zeitpunkt der Seeleneingießung ist die Stunde der Geburt (Spam. 27, 32 B).

Es könnte nach allem als gänzlich unmotiviert erscheinen, daß die Seele überhaupt die Verbindung mit dem ihr so wesensfremden Körper eingeht. Aber die Seele braucht den Körper, um in ihren Kräften in Erscheinung zu treten und durch sie im Leibe den Aufstieg aus der Mannigfaltigkeit der Dinge in die intellektuelle Einheit nehmen zu können; psychologisch ist es ein Weg von außen nach innen, von den Sinnen zum Licht der Vernunft (Pf. 264, 14 ff.)⁸⁾.

II. Der Bau der menschlichen Seele.

Nachdem der ganze Mensch, Seele und Körper in ihrem gegenseitigen Verhältnis dargestellt worden sind, gebe ich nunmehr eine kurze Beschreibung von der Gliederung der Seele selbst.

Die Seele als ganze ist Prinzip, d. h. Ursprung einer Anzahl natürlicher Kräfte, die alle an ihrem Sein teilhaben. Geyer 14, 35: anima est verum ens, et ideo verum ens principiat, sc. suas potentias naturales. Darin sind unterschiedslos alle Kräfte bis hinauf zum Intellekt eingeschlossen; ebda. 14, 35: „Si intellectus (non) est hic nec nunc nec hoc, ergo penitus nihil est, dico quod intellectus est potentia naturalis animae. Sic est aliquid . . .“ Den Aufbau dieser Kräfte stellt Meister Eckhart

7) Vgl. auch: Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts. Hrsg. von Adolf Spamer, Jena 1912 (in der Folge zitiert mit Spam.), hier S. 55, 10.

8) Vgl.: Paradisus anime intelligentis. Hrsg. von Ph. Strauch. Berlin 1919 (Deutsche Texte des M.A., Bd XXX) (in der Folge zitiert als Strauch, Par.), hier Predigt 34 (= Pf. Predigt 52), zweiter Absatz; doch ist mir die Echtheit sehr fraglich.

unter Berufung auf eine moralische Auslegung der Sündenfallsgeschichte durch Augustin dar: Schlange: das Sensitive, das wir mit den Tieren gemeinsam haben; Weib: das Rationale, soweit es aufs Äußerste gerichtet ist; Mann: das Rationale superius, das Gott dient⁹⁾.

Die Berufung Eckharts für diese Auslegung auf Augustin ist für die Sonderstellung der Eckhartschen Psychologie aufschlußreich. Augustin verbreitet sich in *de trin.* 12, 7 und 11—13 darüber. Nun spricht er wohl auch von der gottschauenden Kraft, der *sapientia*, aber „Mann und Frau“, die Symbole der Seelenkräfte, stehen weit unter jener nur den Seligen zum Lohn werdenden *sapientia*. Der Mann, die höchste der Seelenkräfte, ist z. B. die praktische Vernunft und der Wille, der das Triebleben und den niederen Teil der Seele in Zucht hält. Meister Eckhart übergeht dieses Moment völlig und setzt für den Mann die Kraft in der Seele, die Gott dient, die ihn in sich ohne Mittel sucht, erkennt und sich aufwärts zu ihm kehrt.

Dieser Vergleich gibt einen ersten Eindruck davon, worauf es Meister Eckhart in seiner Psychologie immer ankommt: den Zusammenhang der Seele mit Gott ontologisch zu begründen. Die Seele ist so konstruiert, daß sie zu Gott aufstreben muß.

Aus der Fülle weiterer Eckhartscher Aufrisse vom Bau der menschlichen Seele ist als das Wichtigste hervorzuheben, daß die Dreiteilung (*sensitivum*, *rationale*, *rationale superius*) oft zu einer Zweiteilung wird, weil alle unterhalb jenes obersten Gott schauenden Seelenwesens liegenden Seelenkräfte als niedere in einer Kategorie zusammengefaßt werden. Andererseits findet sich auch ein weiterer Ausbau nach unten, wenn etwa bei Pf. 270/71 noch die Verdauungskraft, die zur niedersten Stufe der Seele, der vegetativen, zu rechnen ist, auftritt.

Im ganzen wird immer wieder betont, daß die „Seele“ eben jene umfassende Einheit niederer und höherer, körperlich gebundener und überirdisch-erhabener Kräfte sei. Und daher betrauert Meister Eckhart die Seele. In der Art, wie er der Seele

9) In ähnlicher Weise werden Mann und Frau öfter als Symbole für die verschiedenen Seelenkräfte gebraucht, z. B. *Spam.* 57 B, 4; 57 B, 3; 45 A, 5. Pf. 67, 23; Pf. 297, 23.

zu sich selbst verhelfen möchte, taucht nun schon das eigentliche Problem der Bewertung der Seele als ganzer, bzw. ihrer Wertung nur von einem, dem höchsten ihrer Teile aus auf¹⁰⁾.

Hier tritt bereits das eigentliche Problem der Bewertung der Seele in ihrem innersten Wesen bzw. ihren höchsten Kräften durch Meister Eckhart hervor. Vor seiner Lösung ist jedoch die nähere Klärung über den unter „niederen Seelenkräften“ verstandenen Seelenteil notwendig.

III. Die einzelnen Seelenkräfte.

Während für die scholastischen Systeme der Psychologie aus aristotelischer Tradition der stufenweise Aufbau der Seele aus vegetativer, sensitiver und rationaler Seelenstufe und daneben noch eine durch alle Stufen hindurchgehende Vertikalteilung in appetitiv-motorische und in rezeptive Kräfte kennzeichnend ist, so sind diese Einteilungen für das Eckhartsche System der Psychologie nicht entscheidend. Wenn man sich bei Eckhart etwa an Pf. 270/71 hält, so findet man zwar einen ähnlichen Stufenbau vor, aber die Gewichtsverteilung ist eine völlig andere.

Wo z. B. Meister Eckhart die drei Kräfte der vegetativen Stufe, die Zeugungs-, Verdauungs- und Wachstumskraft anführt, da tut er das nur mit irgendeiner traditionellen Ansicht über ihre Wirksamkeit und fast nur, um sie als Symbole für sein eigentliches Thema, die Gottesbeziehungen der menschlichen Seele, zu gebrauchen (Rf. 34, 2; 57, 31 u. ö.; Rf. 20, 12; Spam. 31 A, 12; 27 B, 20—29 B, 3).

Bei den Kräften des sensitiven Seelenteils unterscheiden die aristotelischen Systeme innere und äußere Sinne. Der *sensus communis* z. B., dessen Tätigkeit ist, mehrere, verschiedenen Sinnen zugehörige Sinneseindrücke zugleich aufzunehmen, zu ordnen, zu unterscheiden und zu beurteilen, gehört zu den inneren Sinnen. Der Übergang von der sinnlichen zur ver-

10) Wie es die Natur eines jeden Geschaffenen ist, sich zu hassen in sich selbst und sich zu lieben in Richtung auf Gott, so hat auch die Seele Grund, sich zu hassen (Spam. 48; 50; 60 Deutsch) und zu betrauern, weil sie als Seele ja doch nicht rein ihr Wesen hat. Die Seele kann nur äußerlich, die reine mens allein kann innerlich Gott lieben (Spam. 47—49; 52 + 59 Deutsch; 55, 22—25 u. 56, 8—13 Lat.). Vgl. auch schön Spam. 59, 9 ff.

nünftigen Seelenstufe ist in den scholastischen Psychologien natürlich auch genau festgelegt.

Bei Eckhart tappen wir bisher in diesen Fragen trotz einzelner präziser Auskünfte im Dunkeln. Einmal nennt Eckhart je 5 äußere und 5 innere Sinne und über ihnen die Verstandeskräfte Vernunft und Wille¹¹⁾, dann werden die bekannten Sinne in 2 innere (Gehör und Gesicht) und 3 äußere (Getast, Geschmack und Geruch) geteilt (Trier 47 ra, 2. Gen.). Über einzelne Sinne und ihre Funktion ist nichts zu finden, außer etwa über die Sehkraft, die Eckhart wegen ihrer Subtilität gern als Symbol für geistige Vorgänge gebraucht (z. B. Pf. 270, 6). Sie ist ja in den aristotelischen Systemen auch der vollkommenste Sinn.

Auch den *sensus communis* kennt Eckhart wohl in der gleichen Bedeutung wie Aristoteles. Er steht ihm sogar über allen anderen Sinnen (Arch. 558, 15; vgl. Pf. 264, 18—21).

Für die strenge Unterscheidung zwischen intellektuellem und sensitivem Seelenteil läßt sich eine Stelle aus Théry, 4, 360, 5 nennen, wo gegen den Intellekt, der es mit Wahrem und Wissen, mit der übernatürlichen Gnade zu tun hat, der darum der göttlichen Natur teilhaftig und Gottes Ebenbild ist und aus einer übernatürlichen Welt stammt, abgegrenzt wird der *sensus*, der es nur mit Wahrscheinlichem, einem Ausfluß, einer Ähnlichkeit der Wahrheit zu tun hat, der es nur zur *opinio* bringt. Er ist daher irdisch, natürlich, von der niederen Welt her.

Aber eben an dieser Stelle wird die andere Betrachtungsweise Eckharts klar. Er grenzt im Grunde nicht sensitivem und intellektivem Seelenteil gegeneinander ab, sondern stellt alle Seelenkräfte, von den vegetativen bis zu den rationalen in Gegensatz zu der einen eigentlichen und einzig wahren Fähigkeit der Seele: der Gotteserkenntnis. So erlangt man nie ganz Klar-

11) Siehe Otto Karrer, „Meister Eckehart“, München 1926 (in der Folge zitiert mit Karrer, M. E.), S. 52. Karrer gibt Übersetzungen und Anführungen aus den ungedruckten lateinischen Quellen. Diese liegen vor in einem Erfurter (zitiert mit Erf.), einem Trierer (zitiert mit Trier) und einem Cueser Kodex (zitiert mit Cues). Hier aus Cues 131 I f.

heit, wo die einzelnen Stufenübergänge in der Seele liegen. Seelenstufen kennt Eckhart nur bedingt. Ja, an manchen Stellen werden die Sinne so hoch gestellt wie die vernünftige Seele (z. B. Trier 47 ra, s. oben), an anderen Stellen wieder wird die vernünftige Seele nicht höher als alle niederen Seelenkräfte gewertet.

Wenn wir nunmehr zur Beschreibung der rationalen Seelenstufe übergehen, so soll damit zugleich eine andere Aufgabe erledigt werden. Es soll die in der scholastischen Psychologie neben der schichtweisen Einteilung in vegetative, sensitive und rationale Seelenkräfte übliche vertikale Einteilung in motorisch-appetitive und rezeptiv-intellektive Kräfte an Eckharts System nachgeprüft werden. Diese Teilung geht zwar durch alle Seelenstufen hindurch, sie wird jedoch am deutlichsten in der rationalen Stufe am Verhältnis zwischen Willen und Intellekt sichtbar. An der Bewertung dieser beiden Kräfte der rationalen Seele entscheidet sich die Stellung des Lehrers in dem Streit zwischen franziskanischer und dominikanischer Psychologie.

Nun hat Meister Eckhart m. E. keine eindeutige und einseitige Stellung in diesem Streite eingenommen. Eine Disputation des Franziskaners Gonsalvus gegen Meister Eckhart: *Utrum laus dei in patria sit nobilior eius delectatione in via?*¹²⁾ vermittelt den falschen Eindruck, daß Eckhart streng thomistischer Rationalist gewesen sei, weil sie völlig unpolemische Äußerungen Eckharts über Intellekt und Willen zu polemischen Zwecken benutzt. Man erfährt aus ihr nur des Gonsalvus Willens- und Eckharts Intellekt-Lehre. Eckhart selbst sieht Willen und Intellekt zunächst als gleichwertig an, weil die durch die Rationalität gegebene Freiheit des Urteilens dem Willen in der Wahlfreiheit beigelegt ist (Rf. 45, 8 ff.; Karrer, M.E. 96 aus Trier 18 I; Geyer 19, 13 f.; Pf. 98, 30). Nur wenn auch die Erkenntniskraft gestört ist, ist die Wahlfreiheit eingeschränkt. Die höhere Wertung scheint sich sogar auf die franziskanische Seite zu neigen, wenn Eckhart über den Willenshabitus, die

12) Magistri Ehardi Quaestiones et sermo Parisienses. Ed. B. Geyer. Bonn 1951. (Florilegium Patristicum; Fasc. XXV.) S. 16 ff. (in der Folge zitiert mit Geyer).

Liebe, spricht. Er offenbart hier ein volles Verständnis für die Bedeutung der aktiven Seelenkräfte¹³⁾.

Andererseits ist freilich eine gewisse Hinneigung Eckharts zur Verabsolutierung des Intellekts nicht abzuleugnen¹⁴⁾. Den Willen und die Liebe erwähnt er meistens bei der Hinneigung der Seele zum Irdischen, während er den Rezeptivakt des Intellekts in Verbindung mit der Hinwendung zum Überdinglich-Göttlichen nennt. Das ist nicht zufällig. Bei aller Vorsicht der Beurteilung zeigt doch auch die Gonsalvus-Disputation, wohin Meister Eckhart von seinen Fachgenossen gestellt wurde: zu den Rationalisten. Rationalität ist ja doch auch im ganzen das Merkmal der höheren seelischen Qualität. Und der Wille wird gerade wegen seiner Rationalität von den niederen appetitiven Kräften abgeschieden.

Der klar faßbare Hauptgedanke scheint mir zunächst doch die einfache thomistische Lehre zu sein, daß der Wille seine Objekte vom Intellekt dargereicht bekommt. So sind die beiden durch die Gonsalvusdisputation auseinandergerissenen Prinzipien durchaus in einem System unterzubringen. Der Intellekt ist es natürlich, der an der Spitze steht und den Zugang zu den Dingen überhaupt erst schafft durch seine Tätigkeit. Und der Wille vollendet das Werk des Intellekts, indem er die ihm dargebotenen Objekte faßt und sich mit ihnen in innigem Zueinanderstreben eint. Ist somit die herrschende Stellung des Intellekts klar, so fällt doch jeder Gegensatz fort, und Wille und Intellekt wirken miteinander am gleichen Objekt zum gleichen Ziele.

Mit diesem kurzen Abriss des Verhältnisses von Intellekt und Wille müssen wir die Darstellung der rationalen Seelenstufe bereits beenden, wollen wir nicht mehr in Eckharts Psychologie hineinbauen, als sie tatsächlich enthält. Alles, was über die Seele in ihren höchsten Kräften noch zu sagen ist, ist von

13) Auf die höchst interessantesten Einzelheiten muß leider aus Raum-mangel verzichtet werden.

14) Eckhart gebraucht die Worte *ratio* und *intellectus* ohne Unterscheidung. Daß er in der Sache jedoch eine absolut klare Haltung zwischen dem, was man Rationalismus und dem, was man Intellektualismus nennen könnte, einnimmt, wird das nächste Kapitel zeigen.

nun ab nicht mehr unter psychologischen, sondern unter metaphysischen Gesichtspunkten zu behandeln. Hier ist also der Punkt erreicht, an dem — wie wir eingangs sagten — die eigentlich Eckhartsche Problematik beginnt. Die scholastische Psychologie kennt über die höchsten menschlichen Seelenkräfte hinaus dann eine gnadenhafte Überformung oder auch mehr oder weniger überpsychologische gottverbundene Anlagen (die *synderesis*, den *intellectus agens participatus*) des Menschen. Die mystische Theologie geht von hier ab zu ekstatischen, also auch mehr oder weniger überpsychologischen Zuständen über. Bei Meister Eckhart fängt an diesem Punkte das Wesen und die Tätigkeit der intellektuellen oder rationalen Seele überhaupt erst an. Er unterscheidet also eine niedere und eine höhere rationale oder intellektuelle Seele. Die schlichte Formel für den Inhalt aller Eckhartschen Predigt: Gott und die Seele! erscheint uns nun als die folgende Frage: Wie verbindet Meister Eckhart die der menschlichen Seele verliehene mit der göttlichen, metaphysischen Rationalität oder Intellektualität? Da Rationalität bzw. Intellektualität nicht einfach mit den Kräften der rationalen Seele gegeben sind, ist unsere nächste Aufgabe, das Wesen und den Begriff der Rationalität oder Intellektualität bei Meister Eckhart festzustellen.

IV. Die Rationalität oder Intellektualität.

Aus allen Stufen der Seele und von allen ihren Kräften werden wir jetzt die Merkmale abnehmen, die zu einem Begriff des Rationalen oder Intellektuellen führen können. Wenn dabei besonders häufig Beispiele über den Intellekt selber angeführt werden, so sei noch einmal betont, daß der Intellekt selbst nicht das Wesen der Intellektualität ausmacht. Denn der Intellekt braucht als unterster im Reiche der geschaffenen Intelligenzen die Hilfe des Sensitiven zu seinem Akt. Das ist die Grundbedingung und die gründliche Fesselung alles intellektuellen Erkennens (Karrer, M. E. 91 u. 129 aus Trier 30 I u. 51 vI; Arch. 554, 3).

Die Merkmale des Intellektuellen tragen die intellektuellen Seelenkräfte aber dadurch an sich, daß sie nur die Seele, nicht auch den Körper als Subjekt, als Träger haben¹⁵⁾. So sind sie auch der Zeit- und Raumlosigkeit teilhaftig (Rf. 4, 23; 17, 20 ff.; 5, 2; 22, 26 ff.)¹⁶⁾. D. h. also, daß sie immateriell sind. Mit den Worten „cum nihilo habet aliquid commune“ oder den entsprechenden in den deutschen Texten erscheint diese Aussage immer wieder. (Außer den eben genannten: Rf. 31, 32 f.; 42, 13 ff. Geyer 19, 3 ff. u. ö.) Sie haben das Wesen des Geistes: Spiritus non habet ubi (Karrer, M. E. Bild S. 313 = Cues Joh. 101) (cf. ebda. 88 aus Trier 1. Gen. 30).

Das ist die neue Seinsart, mit der wir es jetzt zu tun haben. Eckhart unterscheidet 3 Existenz- oder Seins-Wesen: *esse*, *vivere* und *intelligere*. Abstrakt ist das *esse* das Erste und Übergeordnete, worin das *vivere* und *intelligere* Seinsarten darstellen. In den Dingen aber ist das einfache Sein = Existieren das unterste; es wird im höheren Seienden, dem *vivens*, zur *vita* und im höchsten, dem *intelligere*, zum *intellectus* (Geyer 6, 16). Die Dreiheit wird dann gewöhnlich auf die Zweiheit des *esse naturale* und des *esse cognitum* oder *intellectuale* eingeschränkt. Rf. 45, 5 bringt eine ganze Zusammenstellung von Gegensatzpaaren, in denen die Doppelheit der Seinsweisen wiederkehrt: *esse naturae* und *esse cognitum sive intellectuale artis et naturae*; oder: *esse spirituale, intellectivum* und *esse materiale, opus naturae materiale* und *formale, materia ad formam, passivum ad activum, mulier ad virum, gratiae et naturae, recreatio* und *creatio*. Hiermit ist nach jeder Richtung hin das Feld, auf dem wir uns bei Behandlung der geistigen Seele bewegen, abgesteckt.

Von seinem besonderen Sein her wird nun notwendig auch der Akt der intellektuellen Seele besonders gestaltet. Die

15) An der widersprechenden Stelle Théry 3, 371, 16 liegt eine Beschreibung der Handschrift vor.

16) Die letzte Stelle ist = S. 8, 2—14 in: Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung und vom Edlen Menschen (Liber Benedictus). Herausgegeben von Ph. Strauch. Bonn 1922, 2. Aufl. (Lietzmanns Kl. Texte Nr. 55. Zitiert mit LB. oder EM.)

Eigenart des intellektuellen Aktes zeigt sich am deutlichsten in seinem Unterschiede zum natürlichen Akt. Jeder solche ist einheitlich. Dagegen hat der intellektuelle Akt immer eine unbegrenzte Möglichkeit seiner Richtungnahme. Er kann alle Dinge aufnehmen. *Anima quodammodo est omnia*. Die Seele ist mit einer unbegrenzten Rezeptivität in ihrem Intellekt begabt (Théry 4, 258, 10). Dasselbe zeigt sich an der *ymaginatio*, der Fähigkeit der Seele, unbegrenzt über alles irdische Maß hinaus Vorstellungswelten in sich zu erzeugen. Pf. 97, 31: *Ez sprechent etliche meister, diu sele si gemachet von allen dingen, want sie eine müglichkeit hat, elliu dinc zu verstande*. Darum kann man das intelligere quoddam pati nennen (Arch. 593, 2).

Dazu muß der Intellekt aber von allem Partikularsein frei sein. Er ist (wie z. B. der Begriff des *genus*) *indeterminatum* und daher frei von dem Seienden (Geyer 15, 9). Dies eben ist die Eigenschaft, die Gott an ihm gewollt hat, als er ihn schuf: Er sollte ein Ort in der Welt sein, weit genug, um sogar ihn selbst, den weiselosen, aufzunehmen. So sind Seele und Gott aufeinander angelegt; die Seele hat davon ihre unermessliche Weite, Gott und in ihm die ganze Welt aufnehmen zu können (Pf. 136, 34; 33, 28—34, 2). Es ist deutlich, wie sich also der Intellekt seiner besonderen Tätigkeit wegen von jedem anderen geschaffenen Ding unterscheidet. Wie das Auge ohne Farbe sein muß, um alle Farben aufzunehmen, muß auch der Intellekt ohne spezifiziertes Sein sein, um alles Seiende in sich aufnehmen zu können (Geyer 13, 9—12).

Geistwesen sind desto vollkommener, je abstrakter, je mehr von der Materie gelöst sie sind. Das ist wohl gemeint, wenn die größere Einfachheit im Sein den *vires animae superiores* eine größere Aufnahmefähigkeit verleiht (Spam. 38 C, 9). Die deutsche Parallele „*Ye mer die sele hat gesament, ye enger si ist, und ye enger si ist, ye weiter si ist*“ übersetzt diesen Gedanken gleich ins Praktische: Die Seele muß von den Dingen frei werden und sich selbst sammeln; dann ist sie geistiger und daher weiter als die raumgebundene Materie (cf. Karrer, M. E. 142 aus Cues Joh. 102 v II).

An der Immaterialität hängt auch die Möglichkeit der Reflexion. Denn nur im Intellekt, weil er immateriell ist, kann etwas auf sich selbst zurückgebeugt oder -bezogen werden ¹⁷⁾.

Dem immateriellen Wesen der Seele entspricht ferner das Wesen dessen, was die Seele durch den Intellekt aufnimmt. Das ist, zunächst ganz einfach formuliert, der Gedanke, durch den nun alles, was irgendwie mit dem immateriellen, intellektuellen Sein zusammenhängt, zur intellektuellen Seele in Beziehung tritt. Die ganze geistige Welt bis hinauf zur Gottheit selbst nimmt an der Bestimmung des Wesens des menschlichen Intellekts teil.

In Korrelation zu der besonderen reinen Seinsweise des Intellekts steht das, was der Intellekt an dem Objekt, an dem er handelt, meint. Die Dinge sonst handeln aneinander und miteinander, indem sie irgendeine Partikularform ihres Gegenübers mit ihrem Akt meinen. Das Auge z. B. hat es mit dem Farbigein des Gegenstandes zu tun, das Ohr mit seinem Klang, usw. Der Intellekt dagegen will weder dies noch das an dem Dinge; da er selbst immateriell ist, abstrahiert er auch in der Erfassung der Dinge von *hic et nunc*; das Sein, das er also allein an den Dingen meint, ist ein überzeitliches und überräumliches Sein, das nur mit dem Maßstabe der Ewigkeit meßbar ist (Arch. 536, 1). Hieraus erst wird ganz verständlich, wie die *anima quodammodo omnia est* (S. 479). So erstreckt sich denn der Intellekt bis zur Höhe dessen, was nur in der völlig reinen göttlichen Seinssphäre Wirklichkeit hat: *Capax est . . . perfectionum substantialium divine essencie, puta sciencie, sapiencie, providencie, dispositionis entium et providencie et*

17) Die hierfür in Frage kommende Stelle in der Gonsalvus-Disputation ist im Text nicht klar und von den verschiedenen Herausgebern verschieden konjiziert worden. Eine Zusammenstellung der Konjekturen bringt der letzte Herausgeber Geyer auf S. 19 z. Z. 5/6. Die bei ihm angegebene Thomasstelle S. Th. I ^{2ae} 17, 1 u. 3 ad 3 soll die Reflexion auf die gegenseitige Beziehung von Intellekt und Willen deuten. Das dürfte jedoch nicht hierauf, sondern auf das nächstfolgende von Meister Eckhart angeführte Argument zutreffen. Ich vermute, daß diese falsche Angabe nur auf einem Druckversehen beruht. An unserer Stelle ist jedenfalls die Reflexion über ein mit dem Intellekt erfaßtes Ding im intelligere gemeint.

gubernationis aliarum creaturarum (Karrer, D. Göttl. 12 aus Cues 12 r b, 1. Gen.; cf. Pf. nr. 25).

Es ist die bloße Substanz, nicht eingeschränkt auf irgendein genus substantiae, die das eigentliche Objekt des Intellekts, und zwar nur des Intellekts bildet (Arch. 567, 14 ff.). Das bedeutet aber nichts weiter als: Erfassen Gottes. Denn Gott ist „pelagus substantie infinite, habens omnia“ (Spam. 40, 29; Arch. 565, 15 ff.). Hier müssen wir nun freilich beachten, daß die Grenze des Psychologischen bereits überschritten ist. Ganz allgemein sagt Eckhart, es gelte dies nicht vom Intellekt, sofern er Natur, sondern sofern er über die Natur erhaben ist (a. a. O.). Der Zustand der Seele in der Seligkeit kann damit gemeint sein (Spam. 40, 11). Jedoch ist damit nur ein gradueller Unterschied zu der intellektuellen Fähigkeit der Seele im Diesseits gesetzt, sofern nämlich hier die Lösung des Intellekts von seiner dinglichen Bindung immer unvollkommen, dort aber vollkommen sein wird.

Das ist jedoch zunächst nur eine Seite der intellektuellen Tätigkeit. Es ist vielmehr, wie schon gesagt, quoddam pati. Aber schon an diesen Vorgängen ist eine aktive Beteiligung der menschlichen Seele nicht zu übersehen. Die Abstraktion, durch die die Dinge in die Seele gelangen, ist das Werk der Seele.

Der Intellekt geht in seiner Tätigkeit gewissermaßen einen Weg vom Geschaffenen zum Ungeschaffenen, vom natürlichen zum intellektuellen Sein. „Potencie immateriales abstractive ascendunt. Stat autem abstraccio in esse supra, quod deus est utpote causa esse. Inferiora in intellectu sunt in ipso nobilius quam in se ipso et sic ascendunt superiora intellectu e converso (Spam. 18, 5 ff. in Auslegung von 1. Kor. 2, 9: „In cor hominis non ascendit“).

Nur im und durch den Intellekt bestehen z. B. die Universalien. Sie sind nichts Seiendes im Sinne des natürlichen Existierens. Sie werden durch den Intellekt erzeugt (Karrer, M. E. 129 aus Cues Joh. 107).

Nicht seiend, sondern lediglich im Intellekt wirklich ist das Wort (Geyer 7, 14 f.)¹⁸⁾.

Auch das, was die abstrahierende Fähigkeit des Intellekts aus den Dingen macht, wenn sie ins intellektuelle Sein übergehen (Spam. 18, 7; 56, 11 ff. D), ist eine neue vom Intellekt herührende, von ihm geschaffene Wirklichkeit. Nicht der Stein, sondern die species eines Steines ist im Intellekt, so wie in Gott nicht die Dinge, sondern ihre rationes sind (Théry 3, 343, 4). Dieses Werk leistet die Vernunft neben der Tätigkeit des Empfangs der rationes selbst (Spam. 50 Latein). Allerdings gilt nun auch umgekehrt, daß nur, was in der species des Dinges liegt, dem Intellekt zugänglich ist. Er lebt eben allein in dieser seiner Welt und hat keinen Teil an der außerintellektuellen Welt (Arch. 573, 3 ff.; Théry 4, 305, 11)¹⁹⁾.

In weiterem Zusammenhange behandelt Meister Eckhart bei Spamer 30, 21—34, 3 (C) das Enthaltensein einer niederen in der höheren Seinsweise. In der Seele aber sind die Dinge alle in ihrer besten und höchsten Weise. Da leben sie so, wie die im Innigsten der Seele lebenden unausgesprochenen Worte (Pf. 135, 29 ff.).

Unter den Genannten befanden sich intellektuelle Realitäten, die einer dinglichen oder natürlichen Grundlage entbehren; z. B. die Universalien oder das unausgesprochene, nur gedachte Wort. Auch das Böse ist im Intellekt gut. Denn böse ist, was defekt, Abfall vom Guten oder Seienden, d. h. was nicht ist. Der Intellekt dagegen erzeugt eine ratio boni, die als ratio durchaus existiert, nämlich im intellektuellen Sein. Und weil sie ist, ist sie auch wahr und gut (Théry 4, 243, 22). Dasselbe gilt für vergangene oder zukünftige Dinge; sie sind natürlich-dinglich betrachtet nicht. Im Intellekt jedoch werden

18) Allerdings ist zwischen dem ausgesprochenen Wort und der inneren, seelischen Bildung des Wortes zu unterscheiden (Arch. 596, 22 ff., cf. Strauch, Par. 14, 14). Durch das Aussprechen wird letzteres erst seiend, es manifestiert sich durch die Sprache.

19) In einer Predigtstelle (Spam. 33 B 27—35, 12; 43 A, 9—44, 2 = Pf. 114, 10—25) wird die Erzeugung der intellektuellen Welt durch die über den Sinnen liegende Kraft beschrieben. Möglicherweise ist der intellectus agens gemeint; der Text ist zu unklar; wir werden noch darauf zurückkommen.

sie zur Wirklichkeit, nämlich ins intellektuelle Sein erhoben. Ebenso ist es mit der Vielheit. Sie ist in der dinglichen Welt Abfall von der Einheit und dadurch Abfall vom Sein. Vielheit bedeutet also: Nichtsein. Aber im Intellekt wird sie zur Einheit, man könnte sagen: zu dem einen Begriff „Vielheit“ umgewandelt. Da aber das Sein und das Eine convertibel sind, ist die Vielheit im Intellekt wirklich; denn sie ist als begriffliche Einheit in ihm (Théry 4, 386, 15)²⁰).

Auch die Zeit hat lediglich eine intellektuelle Wirklichkeit. Denn in den Dingen (formaliter) kann Zeit nur als Zahl oder Zahlenreihe auftreten, die sich ablöst. Zahl ist aber wieder Vielheit, d. h. Abfall von der Einheit und damit vom Sein. Die Zahl also hat keine Wirklichkeit dinglich-natürlicher Art. Der Intellekt jedoch kann eine Zahlenvielheit zur Einheit machen (s. die vorigen Stellen). So ist die Zahl und damit die Zeit eine intellektuelle Wirklichkeit (Théry 4, 389, 9 ff.).

Wie die *ymaginatio* (s. S. 479), so kann die *memoria* Dinge erkennen, die nicht vorhanden sind. Pf. 270, 11 ff.: Ein ander kraft ist in der sele, da mite si gedenket. Disiu kraft bildet in sich diu dinc, diu nicht gegenwürtic sint, daz ich diu dinc also wol bekenne, als ob ich sie sehe mit den ougen, unde noch baz. Ich bekenne wol eine rosen in dem winter, unde mit dirre kraft wücket diu sele in unwesen unde volget gote, der in unwesen wücket.

Ein letzter Gedanke: Das Nichtwissen um einen nicht existierenden Gegenstand ist z. B. auch ein Wissen; nämlich das Wissen um das Nichtsein, oder das Wissen um das Nichtwissen: *Sicut igitur hoc solo sunt, quod non sunt, sic eo solo sciuntur, quod nesciuntur* (Arch. 573, 14).

Wir erkennen jetzt, welche Stellung der Intellekt, das intellektuelle Sein und die intellektuellen Realitäten zu der Welt des Natürlich-Dinglichen einnehmen. Das Intellektuellsein hat das Natürlichsein nicht zur Voraussetzung oder zur Basis. Es muß darum nicht das geistige Bild oder die geistige Erfassung

20) Théry 3, 430, 17 wird dies Verhältnis unter der Bezeichnung „*numerus*“ für das, was in den Dingen außen ist, und „*multitudo*“ für das, was im Geiste ist, beschrieben.

eines materiell-existierenden Gegenstandes sein. Sondern es ist vor und nach, über und ohne materielle Existenz. Es ist das Sein in seinem Ursprung: *Scientia corruptibilium est incorruptibilis, firma et stabilis. Scitur enim res in suis causis* (Trier 13 v b). Der Intellekt hat seine eigene Welt, in der er selbsttätig schöpferisch wirkt.

Nun ist aber zu beachten, daß zuletzt doch eine Konversion des Seins, des Wahrseins und des Gutseins möglich ist. Die Unterscheidung zwischen diesen Seinsarten besteht nur im Denken. Sie vollzieht sich in den höchsten Seelenkräften. Etwas Seiendes, das der Intellekt erfäßt, erhält in ihm den Charakter des Wahren. Und was der Intellekt als wahrhaft seiend hat und dem Willen zuführt, hat die *ratio boni*. Da aber im Intellekt nichts sein kann, was kein Sein hat (Pf. 99,8), und nichts, was nicht die *ratio veri* hat, so ist alles Seiende und Wahre gut (Geyer 19, 17—19). Diese Konversion vollzieht sich aber nur in der intellektuellen Reinheit des Seins, nur im Intellekt kann es Wahrheit geben (Théry 3, 409, 27); und nur das vom Intellekt eingegebene Willensobjekt ist gut (ebenda 330, 21). *Ratio veri est ratio optimi* (Geyer 19, 20 ff.) (cf. 22, Anm. 1).

In diesen Gedankenzusammenhang hineingestellt bekommt eine These des Meisters Sinn, die von Gonsalvus angegriffen wurde. Sie lautet: *Intelligere in quantum huiusmodi est subsistens* (Geyer 18, 28). Der Franziskaner erhebt natürlich den Einwand, daß man dies nur vom göttlichen Intellekt aussagen könne. Eine scharfe Interpretation des Satzes ist uns unmöglich, weil er uns nicht im Eckhartschen Zusammenhange überliefert ist. Im Zusammenhange der eben geschilderten Eckhartschen Gedanken über die Realität des Intellektuellen im Absehen von der stofflichen Welt würde er aber etwa folgenden Sinn erhalten: Das intelligere ist — abgesehen von seiner empirischen Erscheinungsform — eine für sich existierende Seinskategorie, unabhängig vom formalen Sein aller Erscheinungen, in denen es sich etwa zeigt, also auch vom geschaffenen Sein und daher *increabile in quantum huiusmodi* (Geyer 18, 29).

Die absteigende Reihenfolge von intelligere, vivere und esse in der Erscheinungswelt und die umgekehrte Folge von esse, vivere und intelligere bei abstrakter Betrachtung lernten wir schon kennen. Wir versuchten das letztere so zu interpretieren, daß unter dem abstrakten Sein lediglich ein Existieren, Wirklichsein, jedoch nicht etwa ein So- oder Sosein, Materie- oder Formsein zu verstehen sei. Es begreife darum alle Seinsweisen in sich. In dieser abstrakten Seinsform würde also das intelligere „*per se subsistens*“ genannt werden können.

Oder wir verstehen das Subsistentsein des intelligere im Zusammenhange eines die Pariser Quaestionen beherrschenden, scheinbar die gewohnte Seinsordnung umwerfenden Gedankenganges. Um nämlich jedes Mißverständnis auszuschließen, macht Meister Eckhart hier das intelligere selbständig, indem er es, ich möchte sagen, funktionell betrachtet und es dadurch vom materiellen und formalen Sein, auch dem Gegenständlichsein der intellektuellen Gegenstände ablöst und unterscheidet. Wir sehen, daß es nur scheinbar eine andere, im Grunde jedoch die Durchführung der eben schon dargestellten Lehre ist. Wir müssen Eckhart hier nur zu einem völlig abstrakten Intellektbegriff folgen, der wechselweise auf Gott und den Menschen angewandt werden kann. Daher sind auch die in der Quaestion: „*Utrum in deo sit idem esse et intelligere*“ (Geyer 5 ff.) gemachten Ausführungen für unsere Intellektbetrachtung anwendbar.

Meister Eckhart stellt das intelligere in seiner reinsten und abstraktesten Form in Gott über das esse (Geyer 9, 2 f; 10, 25 ff.). Das absolute Sein, das esse scheint seiner Stellung als oberster umfassender Wirklichkeit, die es in allen scholastischen Systemen und auch in Eckharts Gedanken einnimmt, hier enthoben und das intelligere an seine Stelle gesetzt zu sein. Das würde natürlich eine fundamentale Wandlung des scholastischen Denkens bedeuten. Wir müssen uns daher hier mit diesem Problem eingehend beschäftigen. Es liegt freilich wieder außerhalb der psychologischen Grenzen. Ausdrücklich wird, um das Erkennen, das hier behandelt werden soll, vor der Färbung durch ein Speziessein des erkennenden Intellekts

zu bewahren, beides auseinandergenommen: Der Intellekt als Seelenpotenz: er ist seiend, wie die Seele *aliquid ens ist* (Geyer 14, 33—36); und der erkennende Intellekt, sofern er aktuell erkennt und in Gott darstellbar ist: er hat kein Sein und ist nichts Seiendes.

Die Seinslosigkeit des aktuellen Intellekts wird ontologisch begründet. Das Sein hat der Akt und die Potenz entweder von seinem Subjekt (Träger) oder seinem Objekt (Geyer 13, 15—21). Subjekt der intellektuellen Potenz oder des intellektuellen Aktes ist natürlich zunächst das intellektuelle Wesen. Aber das doch nur insofern, als die Erkenntnis bereits habituell, also Wissen, *scientia* geworden ist. Die *scientia* also hat ihr Sein von ihrem Träger (Geyer 14, 25—27). Der Akt des Erkennens dagegen hat eher das Objekt, auf das er sich richtet, zu seinem Träger, d. h. seinem Subjekt. Aber das „Sein“ dieses Objekts wird doch nicht das Sein des Erkenntnisaktes. Das bleibt ja völlig draußen (13, 15—21). Im Erkennen gibt es nur intellektuelles Sein (wie wir oben sahen). Da auch alles *hic et nunc* abgestreift wird beim Erkennen und nur das *genus* oder die *species* abstrahiert und in den Intellekt aufgenommen werden, kommt also nichts Seiendes in ihn hinein; denn *genus* und *species* haben kein Sein (14, 28—32). Also hat Erkennen weder von seinem Subjekt noch von seinem Objekt her Sein und ist vom Sein der Dinge abgetrennt.

Mit vielen Argumenten wird auch hier (in beiden ersten *Quaestionen*) nachgewiesen, daß die *species intelligibilis* des Dinges kein Sein hat. Sie ist als *ens in anima* weder Substanz noch *Accidenz* und hat auch nichts mit dem *ens* zu tun, *quod dividitur in decem predicamenta*. Viele andere Beweise, die wir z. T. schon benutzt haben, folgen.

Die Realität dieser Intellektsdistinktion wird z.B. auch in der Mathematik aufgewiesen: *Efficiens*, *finis*, *bonum* und *ens* finden sich in ihr nicht. Sie besteht lediglich im Intellektuellen; an ihr läßt sich daher die gänzlich andere „*conditio*“ von *esse* und intelligere ablesen.

Aber der Gedanke des Meisters in diesen Ausführungen wäre noch immer verfehlt, wenn man sich mit einem Intellek-

tuellsein, sofern es eben „sein“ ist, abfinden möchte. Würde man nämlich auf das „in-anima-esse“ sehen, so würde man eben dies esse, nicht aber die Intellektualität gewahren (Geyer 9, 11 f.). Z. B. darf man am ymago-esse nicht das esse ins Auge fassen, wenn man es als das erfassen will, was es ist: nämlich als ymago, d. h. eben nicht als ein in-sich-Sein, sondern als ymago-von-etwas-anderem-Sein. — Oder noch besser das Beispiel von der species, die ihren Sinn verfehlen würde, wenn man sie in ihrem Sein als species, statt in ihrem species-Sein (d. h. eben nicht für sich dasein, sondern als species von etwas anderem dasein) betrachten wollte. Im ersten Falle würde sie grade den Weg zu dem Ding, dessen species sie ist, versperren und sich als Seiendes dafür setzen. Nur wenn man sie in ihrer Funktion als species nimmt, erfüllt sie ihren Zweck, nämlich, auf ihren Gegenstand hinzuführen.

So ist also die gänzlich verschiedene „conditio“ von esse und intelligere zu denken: das intelligere ist los vom Sein, hat seine eigene Subsistenz im Bereich der Intellektualität und ist in dem Augenblick weg, in dem man es irgendwie seinsmäßig konkretisieren will.

Aus diesem Zusammenhang heraus wird die eigenartige Formel dieser Quaestionen zu verstehen sein, daß nicht nur in *comparatione ad participantem*, sondern auch *secundum se* das intelligere *altius quam esse* und daß damit auch in Gott als in der höchsten Form das intelligere über dem esse sei (Geyer 8, 18—9, 1).

Hat also Meister Eckhart die scholastische Auffassung von dem alles umfassenden obersten Sein verlassen und an seine Stelle das intelligere gesetzt? Umfaßt nun nicht mehr das abstrakte Sein auch das Leben und Denken, sondern wird das Sein vom absoluten Denken umfaßt? — Wir glauben, daß Eckharts eigene Darlegungen diese Annahme ausschließen; daß er vielmehr nur eine dialektische Schärfung sowohl des Begriffes des intelligere als auch des esse geben wollte. Und diese Begriffsschärfung ist, wie immer bei der dialektischen Betrachtungsweise, sehr radikal ausgefallen: Er räumt das esse überhaupt beiseite, damit es nicht mit einem falschen, ge-

schaffenen Sein konfundiert werde. Daß dies wirklich nur den Zweck der Begriffsschärfung hat, beweist Meister Eckharts eigene Interpretation dieses vom esse gereinigten intelligere in Gott. „Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod si in Deo est aliquid quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere.“ Ausgeschlossen soll lediglich das esse formaliter sein, also das Sein, wie es sich in Einzeldingen der Schöpfung manifestiert. Das wird ganz deutlich, indem Meister Eckhart immer wieder von dem verursachten Seienden auf den Verursachenden: Gott als Intellekt zurückgeht. Es soll nur nichts vom Verursachten auf die Ursache übertragen werden. Die „puritas essendi“ soll in Gott gewahrt werden. Man kann diesen Ausdruck auf doppelte Weise: „Reinheit des Seins“ und „Reinheit vom Sein“ übersetzen. Der nächstliegende Zusammenhang jedoch würde m. E. grade die Bedeutung „Reinheit des Seins“ fordern (gegen R. Seeberg, Dogmengeschichte III, 679). Das zeigt deutlich, wie unbegründet es ist, eine Leugnung des obersten Seins in diesen Quaestionen zu finden. Deshalb darf, auch wenn man die Pariser Quaestionen in Betracht zieht, weiterhin von einem Intellektuellsein als einer Seinsart innerhalb eines allumfassenden Seins geredet werden. Das Sein, das Meister Eckhart dem intelligere nachgeordnet wissen will, ist immer ein schon verfestigtes, geschaffenes, dingliches Sein, nicht der oberste Begriff des Seins überhaupt.

Auch aus Predigten, z. B. Pf. 268, 9 ff.; 268, 31—269, 6 läßt sich zeigen, wie Meister Eckhart die „Überwesentlichkeit Gottes“ deshalb zu manifestieren sich bemüht, weil er eine Verwechslung mit den seienden Dingen verhüten will. Pf. 269, 35 ff. heißt „wesen“ (Sein) die Vorburg Gottes. In seinem Tempel, d. h. in seinem eigentlichen Sein ist er „ein vernunft“²¹⁾.

Aber wenn wir die Betrachtung nun wieder auf die Intellektualität, sofern sie zum Menschen gehört, lenken, und wenn

21) Die Textschwierigkeiten, die in der Abweichung des Oxforder Codex (Strauch, Par. 75, 10: „forboriginen“ statt „vorburg“) und des Nürnbergers „fürbürge“) bestehen, kann ich nicht klären. Statt dessen verweise ich auf die ganze Predigt, besonders die angegebenen Stellen, die unsere Auffassung einwandfrei stützen.

wir uns dabei immer gegenwärtig halten, daß es sich um die rein funktionelle Abstraktion des intelligere handelt²²⁾, so ist weitergreifend zu sagen: Im Intellektuellen steht der Mensch auf der Ebene, auf der Gott mit ihm und er mit Gott eins wird. Denn die Welt des Intellekts ist schlechthin die Welt Gottes, oder doch die geschaffene Welt in ihrem ungeschaffenen Ursprung (Karrer, D. Göttl. 50 unten, 51 unten). In diesem Sinne kann jede der intellektuellen Realitäten, die wir oben beschrieben, und der Intellekt selber als eine göttliche Realität aufgefaßt werden²³⁾.

Als z. B. die in der intellektuellen Funktion des Menschen bestehende *species intelligibilis*: in undinglicher Weise bestehen ja alle Dinge in Gottes intelligere, als *rationes rerum* (Théry 5, 343, 4). Und eben diese *rationes* oder *ydeae* sind nicht nur *principium essendi*, sondern auch *cognoscendi omnium*. Die äußeren, vergänglichen Dinge sind nur Mittel zur Erkenntnis ihrer Ideen. Also: die vom Intellekt erzeugten *species* und die ewigen *rationes* sind identisch (Arch. 567, 18; Grabmann 54 aus Joh. Cues 89 r; Pf. 264, 1 ff.; Spam. 56, 11—57, 5 D). Dann kann man aber auch sagen, daß der Intellekt, wenn er eine ganze intellektuelle Welt in sich hat, in ihr Gott selber, also Gott in der ganzen Welt gefunden hat. Damit ist wieder ein Weg gewiesen, wie der vielumstrittene „Pantheismus“ unseres Meisters zu erklären sei. Er löst sich in den Gedanken auf: Gott in allen Dingen zu finden heißt, alle Dinge intellektuell zu erfassen. Gott ist gewiß in jedem geschaffenen Dinge dieser Welt gegenwärtig; aber nur dann, wenn man beide, Gott und Welt, als in der intellektuellen Funktion bestehende Wirklichkeiten betrachtet.

Wir beschrieben ferner (S. 484), wie sich im Intellekt das Sein als Wahrheit, und die Wahrheit im Willen, der ja auch

22) Théry 4, 362, 1, Anm. 1 spricht von: „intellect . . . non pas en tant que nature, mais en tant que faculté d'intellection“ und findet diese Unterscheidung in Übereinstimmung mit Thomas.

23) Wie beides: Erhebung der Betrachtung in die Sphäre des göttlichen Seins (göttliche Intellektualität) und Abstraktion von der Dinglichkeit des menschlichen Intellekts Hand in Hand gehen, zeigt sehr schön Arch. 567, 1—21.

zur rationalen Seele gehört, als Gutsein darstellt. Nun ist die Wahrheit aber nach Aristot. *Metaph.* 6 nur im Intellekt, nicht in den Dingen. Und im Intellekt nur, sofern er reiner Intellekt ist, d. h., sofern er an Gottes Intellekt partizipiert und nicht *res* oder *natura*, dingliche Seelenkraft ist. Es ist dasselbe, wenn es von Gott heißt, daß er unter der Form des Wahren in den Intellekt, unter der Form des Guten in den Willen eingeht (*Rf.* 60, 7 ff.).

Die *gratia gratum faciens* hat, als etwas Übernatürliches, allein im Intellekt einen Platz, und zwar wieder im Intellekt im eben dargelegten Sinne (. . . *ut naturam sapit divinam*; *Théry* 4, 360, 5; *Karrer*, *D. Göttl.* 44 aus *Cues Serm.* 148 vb). Die *gratia gratum faciens* wird von der anderen *gratia*, deren alle Wesen teilhaftig sind, weil sie Sein haben, durch den Charakter der Rationalität abgetrennt (*ebda.*: *Prima procedit a Deo sub ratione et proprietate entis sive boni . . . , secunda sub ratione et proprietate racionalis nacionis [nocionis?] propter quod ipsius capax est solum intellectivum, in quo relucet proprie ymago trinitatis*).

Hieran zeigt sich, mit welchen Werten für Meister Eckhart das Intellektuelle oder Rationale verknüpft ist. Es ist ihm schlechthin das Übernatürlich-Göttliche.

Weiter ist von der Seele selbst zu sagen, daß sie, soweit sie in absolutem Sinne Intellekt ist, gar nichts mit dieser Welt zu tun hat, daß sie ihrer Natur, d. h. ihrer Intellektualität nach über dieser Welt ist (*Spam.* 54, 13 D). Und zwar ist sie da in demselben Zustande, in dem sich auch alle Dinge befinden, wenn sie in ihrem intellektuellen Sein sind, d. i. in Gott, als *rationes rerum*. Intellektuell sein kann somit identisch gesetzt werden mit: in Gott sein oder Gott in sich haben (*Spam.* 56, 11 ff.). Endlich ist die Seele durch ihre intellektuelle Tätigkeit mit Gott eins. Und zwar durch den Gedanken, daß zum Erkennen Konformität des Erkennenden mit dem Erkannten nötig ist. *Simile simili cognoscitur*. Dazu tritt der Gedanke, daß jede Potenz wirklich wird durch ihren Akt, und also auch nur wirklich das ist, was sie aktiviert. Ist dies Gott — bei der Gotteserkenntnis —, so wird die Er-

kenntniskraft selbst Gott (Théry 4, 353, 22). Hier bricht wieder mit aller Macht der Grundgedanke durch, daß die Seele der Ort unbedingter Verbundenheit zwischen Gott und Mensch sei, und zwar wesenhaft, ihrer Natur nach (Karrer, D. Göttl. 13 aus Cues 12 va und 18 ra f., 1. Gen.).

Denken wir an die Tätigkeit der Seele, wie sie intellektuelle Realitäten erzeugt, ohne an dingliche Realitäten anknüpfen zu müssen (Zeit, Zahl, Wahrheit, Güte, Einheit), so liegt auch darin eine Parallele zu dem intellektuell vorgestellten Gott, der in seiner Intellektualität alle Dinge rationaliter vor, über und nach, d. h. unabhängig von ihrer kreatürlichen Existenz erzeugt und hat. Das alles kann man in die Formel „*primus intellectus et intelligibile primum: Deus*“ (Arch. 587, 20 f.) zusammengefaßt denken²⁴).

An die Intellektualität des Menschen wird man auch zu denken haben, wenn vom „inneren Menschen“, von der Innerlichkeit die Rede ist (Spam. 11 A + B; Théry 3, 409, 27). Die *res extra* sind ja auch der direkte Gegensatz zu den *res in intellectu*²⁵). Es müssen weithin Ausdrücke, die Meister Eckhart zusammen mit Mystikern anderer Richtung gebraucht, etwa die Abgeschiedenheit von der Welt, das Stehen in der Einsamkeit des Geistes u. a. m. im Sinne von Eckharts Intellektualismus erklärt werden: als Abscheidung des *hoc vel illud* und *hic et nunc* und als die Bildung der *rationes rerum* im Intellekt, wodurch das Abgehen von den *res extra* und das Kommen vom Vielen ins Eine sich vollzieht (Geyer 13, 9–14; 11, 26 f.; u. ö.).

Fassen wir das Ergebnis zusammen: Alles intelligere, ohne Rücksicht auf seinen Träger, also auch das vom Menschen ge-

24) Jedem aufmerksamen Eckhart-Leser ist selbstverständlich die psychologische Korrektur, die der Meister selbst vorgenommen hat, sofort gegenwärtig. Die natürliche Neigung der Seele, hervorgerufen durch niedere Seelenkräfte, die mit dem Leiblichen vermischt sind, oder seine willentliche Verbindung mit den Kreaturen, zerstören in jeder Seele das rein intellektuelle Wesen (Spam. 55, 1 D; 52, 22 L; 11 B, 8: *omnis homo mendax; quia quantum habet de alio ab intellectu, tantum habet de falso*).

25) Siehe J. Koch, Meister Eckhart und die jüd. Relig.-Philosophie des M.A. in: 101. Jahresber. der schles. Gesellsch. f. vaterld. Kultur. 1928. Breslau 1929 S. 154; hier S. 144 aus Trier 84 ra.

tätigte intelligere als Funktion, die Seinsart, in der sich die intellektuellen Vorgänge beim Menschen abspielen (nicht jedoch das Existieren des Intellekts und der intellektuellen Realitäten in ihrer Gegenständlichkeit), kurz: alles, was zur Intellektualität gehört, ist identisch mit der göttlichen Seinsweise, die ebenfalls reines intelligere, reine Intellektualität ist. Diese umgibt uns aber im Leben auf Schritt und Tritt.

Es ist ja eine doppelte Betrachtung der Schöpfung möglich, indem man einmal auf die geschaffenen Dinge und ihre Geschaffenheit, andererseits auf den Schöpfer und seine Intellektualität bzw. Rationalität sieht. Alle Dinge sind geschaffen, aber sie sind rationaliter geschaffen. Sie haben in Gott ein rationales Sein. Die Intelligenz umfaßt alles Geschaffene, Natürliche und Erzeugte, kurz: alle Dinge. Betrachtet man das gleiche Verhältnis von seiten der Welt her, so erscheint Gott in intellektueller Weise in der Welt: *Deus utpote anima mundi, se toto anima et intellectus, propriissime habet creare et de nichilo facere ens et esse* (Théry 4, 391, 3). Auf diese Weise ist das intellektuell Göttliche prinzipiell, d. h. weil es ihr Prinzip ist, in der Natur auffindbar, weil in ihr sich darstellend²⁶⁾.

Auch die Fragen und Antworten, die sich als Spitzenprobleme im Laufe der Darstellung immer wieder ergaben, seien noch einmal zusammengefaßt. Es sind die beiden Fragen: 1. Welche *V e r b i n d u n g* (denn die Trennung kann doch nicht das sein, was Eckhart allein sagen wollte) besteht zwischen den intellektuellen Seelenkräften und der abstrakten Intellektualität? Näherhin: In welcher Weise wird durch die Intellek-

26) Das Bild, das Meister Eckhart für dies Verhältnis entlehnt, beweist seinerseits, daß es sich hierbei nicht um ein statisches, sondern ein funktionelles Verhältnis Gottes zur Welt handelt. Es ist das Bild einer unendlichen intellektuellen Sphäre, deren Zentrum und deren Grenzflächen überall ganz, und doch überall nur außerhalb des Dinges gefunden werden können, sofern das Ding auf seinen göttlichen Mittelpunkt oder Ursprung hinweist. Würde man eine mathematische Gleichung für diesen göttlichen Sphärenmittelpunkt aufstellen, so müßte es eine Funktionsgleichung sein, die alle möglichen Punkte funktionell, nicht aber Einzelpunkte statisch als göttliches Zentrum bzw. irdische Peripherie angäbe. Also: Nur wenn man das geschaffene Ding und Gott als rein intellektuelle Realitäten faßt, ist von Gottes Gegenwart im Einzelding zu reden.

tualität das Wesen der intellektuellen Seelenkraft bestimmt?
 2. Welche Gemeinsamkeiten und welche Unterschiede bestehen somit zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Intellekt?

Zur ersten Frage erinnern wir uns, daß die rationalen Seelenkräfte nicht Subjekt, sondern nur der Ort sind, an dem sich die intellektuellen Vorgänge abspielen und die intellektuellen Realitäten in Erscheinung treten. Subjekt sind sie nur für die habituelle Geistigkeit, also die scientia (Geyer 14, 23—27). Aber die Seele ist auch der Ort, an dem die intellektuellen Realitäten: Wort, species, Einheit aus Vielheit, Zukunft und Vergangenheit als Gegenwart, Zahl und Zeit erzeugt werden. Aber auch hier wieder ist sie n u r d e r O r t der nicht seienden, also nicht habituell oder formell in der Seele seienden intellektuellen Funktion. Enger läßt sich die Verbindung nicht knüpfen, ohne aus jener abstrakten Intellektualität herauszufallen.

Andrerseits ist natürlich zu bedenken, daß in der Welt der geschaffenen Dinge nur der menschliche Intellekt als Seelenkraft der Ort für das aktive Dasein des funktionellen Intellekts ist, der sonst nur noch in den überirdischen Intelligenzen und in Gott selbst tätig ist. Wenn Gott auch, wie Meister Eckhart oft sagt, als Intellekt überall in der Welt wirkt und zu finden ist, so doch nicht in dem gegenständlichen Sein der Welt, sondern in ihren in Gott ruhenden rationes. Außerdem ist Intellekt nirgends in der irdischen Welt tätig, und er erzeugt intellektuelle Realitäten nirgends als in der menschlichen Seele. Daraus entspringt eben die zweite Frage, inwiefern dadurch eine Gleichheit mit Gott entsteht und wo die Unterschiede zwischen der menschlichen Seele und dem göttlichen Intellektsein liegen.

Auch hierauf ist die Antwort schon gegeben worden. Die Gleichheit entsteht dadurch, daß bei Gott sowohl wie beim menschlichen intellektuellen Akt ein und dieselbe übermaterielle und überformelle, daher über das Seiende erhabene Seinsstufe vorliegt. Der Unterschied tritt in dem Augenblick zutage, in dem man die abstrakte Betrachtung verläßt und den menschlichen und göttlichen Intellekt in ihrer Substantialität meint. Denn der göttliche Intellekt besitzt Eigensub-

stantialität, der menschliche aber nur Fremdsubstantialität. Wir zeigten ja, wie Meister Eckhart nicht müde wird, das intelligere des Menschen in seiner Abstraktion begreiflich zu machen. Und das eben darum, weil es in Wirklichkeit nur vermischt mit der intellektuellen Seelenkraft auftritt und es also nötig ist, erst eine denkerische Abstraktion zu vollziehen, um, wie Eckhart, Aussagen über eine menschliche Intellektualität machen und verstehen zu können. Es wird eine künstliche Isolierung geschaffen, und nur in dieser Isolierung ist es möglich, von intellektuellen Realitäten beim Menschen zu reden.

Aber auch beim Reden über Gott befinden wir uns in einer künstlichen Isolierung der Betrachtungsweise. Meister Eckhart schaltet auch hier alles Seiende aus, um zur Reinheit seines intellektuellen Seins zu gelangen. Aber im gleichen Moment, in dem er es erreicht, müßte er bei ihm die Konversion zwischen esse und intelligere eintreten lassen. Hier ist das intelligere sich selbst sein eigenes Sein. Gottes Sein tritt um so reiner hervor, je mehr Gottes Intellektualität vom Seienden rein erscheint. Eine Betrachtung des göttlichen intelligere als reine Funktion ist also eine ebenso künstliche Isolierung wie beim Menschen, obwohl es bei diesem grade umgekehrt liegt. Hier ist es die Isolierung vom Seienden weg in ein unwirkliches Sein hinein. Es ist letzten Endes der Unterschied von Geschaffenheit und Ungeschaffenheit, der Gott und die intellektuelle Seele scheidet.

V. Die Geschaffenheit der höchsten Seelenkräfte.

Es ist von Eckharts eigenen Tagen bis heute immer wieder behauptet worden, daß er die Ungeschaffenheit der intellektuellen Seelenkräfte lehre. Wir haben uns mit dem vorangehenden Kapitel die sachlichen Grundlagen zur Beurteilung dieser Frage zu erarbeiten gesucht. Für uns stellt sich die Frage jetzt so, ob Meister Eckhart die von ihm gewöhnlich klar gesetzten Grenzen zwischen abstrakter Intellektfunktion und psychischer Potenz etwa gelegentlich verwischt hat, so daß

er auch Ungeschaffenheit der intellektuellen Seelenkräfte gelehrt hat.

Es handelt sich um die Texte, an die sich seit der franziskanischen Inquisition in Köln der Kampf gegen Meister Eckhart geheftet hat. Max Pahnke (Arch. f. Religionswiss. 23. Bd., 1925, S. 15), P. G. Théry (Vie spirituelle suppl. Janv. 1926 [58]), Franz Meerpohl (Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein, 1926), Otto Karrer („Meister Eckhart“ 1926) und endlich Martin Grabmann (Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange, Abh. d. Bayr. Akd. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 52, 7. Abhdlg. S. 75—86) stellen die literarischen Exponenten dieses Streites aus den letzten Jahren dar. Letzterer gibt eine gute Übersicht des Standes der Frage, indem er alle anderen genannten Autoren in ihren Hauptargumenten und -ansichten zusammenstellt. Das letzte Wort hat zur direkten Diskussion Karrer als Erwiderung auf Grabmann (in „Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart“ 1928 zitiert: Karrer, D. Göttl.) gesprochen. Reinhold Seeberg hat, ohne sich einer der Fronten einzuordnen, eine Lösung gefunden, von der wir noch zu sprechen haben.

Die Kriterien für Geschaffenheit und Ungeschaffenheit sind in Kürze folgende:

Wir wissen von Gott, daß er unus und simplex ist, d. h., daß alle Eigenschaften in ihm eins sind, daß er „ist“ im absoluten Sinne. Sein Handeln, sein Denken, seine Güte, seine Wahrheit — alles ist in ihm Sein. Das ist Ungeschaffenheit.

Geschaffenheit dagegen bedeutet, eines Seins ab extra zu seiner Existenz zu bedürfen; alles Geschaffene ist also zusammengesetzt. Entweder aus Materie und Form, die das Sein gibt, oder aus Wesenheit und Existenz. Jedenfalls ist die Hinzufügung des Seins die Schöpfung. *Creatio est collatio esse.*

Das heißt also aufs intelligere angewandt, daß psychologisch zunächst gar keine Möglichkeit besteht, ein ungeschaffenes intelligere zu haben. Was in der Seele ist, hat zum mindesten am Sein der Seele teil, ist also nicht rein, sondern zusammengesetzt.

(Belege für diese drei Abschnitte bei Karrer, D. Göttl. S. 18—27 unter: „Die Menschenseele ist geschaffen ratione τού esse.“)

Nun haben wir aber gesehen, daß Meister Eckhart logische Abstraktionen vom Psychologischen vollzieht. Das ganze vorige Kapitel hat sie beschrieben. Sie werden immer durch ein „inquantum“ oder „ut sic“ gekennzeichnet. Das sind die Grenzen, innerhalb deren sich der Streit abspielt.

Der Generalangriff erfolgte bereits zu Lebzeiten des Meisters durch die Kölner Kommission, so daß wir seine eigene Verteidigung in Rf. besitzen. Es handelt sich da, soweit unser Problem berührt wird, um den Satz: „Una virtus est in anima, si anima esset talis, ipsa esset increata et increabilis.“ So oder ähnlich variiert taucht der Satz an mehreren Stellen der Rf. auf (Rf. 32, 3 ff.; 36, 1 ff.). Fundstellen in deutschen Predigten lassen sich nachweisen (A. Jundt, Histoire du panthéisme populaire au m.-â. Paris 1875, 268; Pf. 311, 7 ff.). Die wichtigsten Variationen des Satzes lauten: „Aliquid creatum est in anima“ (Rf. 42, 21) und das Gegenteil: „Quod in anima sit una virtus vel potentia, que non sit creata, vel creabilis“ (Rf. 32, 9; ähnlich 37, 12; 39, 20; Fundstelle: Pf. 193, 16 ff. — In dieser Form ist der Satz auch in die Verurteilungsbulle als nr. 1 aufgenommen worden: Arch. 639).

Hören wir zunächst, wie sich Meister Eckhart in der Verteidigung selbst dazu stellt. Er tut es Rf. 17, 7; 36, 3; 37, 14 und in seiner Kanzelerklärung in der Kölner Predigerkirche vom 15. Februar 1327 (Arch. 630—32). Wichtig ist zunächst, daß er unter diesem aliquid oder aliqua virtus vel potentia in anima immer den Intellekt verstanden haben will, wie aus Rf. 17, 14 u. 37, 15 ff. hervorgeht. So kann er sich zu seiner Verteidigung auf die eben dargelegte Lehre über die Geschaffenheit des menschlichen Intellekts durch seine Komposition aus intelligere und esse berufen. Er lehnt es eindeutig ab, jemals die Ungeschaffenheit einer Seelenkraft gelehrt zu haben. Das Mißverständnis, daß der Intellekt ungeschaffen wäre, was er aber nur wäre, wenn er ohne Sein existieren könnte, versucht Meister Eckhart aufzuklären. Wir werden vielleicht seine Meinung am besten wiedergeben, wenn wir ein mathematisches Beispiel an-

wenden. Man darf nicht das ungeschaffene intelligere mit geschaffenen Teilen der Seele zu einer Summe addieren wollen, so daß sie aus Geschaffenheit und Ungeschaffenheit zusammengestückt wäre. Davon, sagt er, habe er das gerade Gegenteil geschrieben und gelehrt. Im mathematischen Beispiel bleibend wären vielmehr der Intellekt und andere Seelenkräfte zusammenaddiert mit einer Klammer zu umschließen, die mit dem esse als dem Merkmal der Geschöpflichkeit zu multiplizieren wäre. Der inkriminierte Satz kann daher in der Form: „*Aliquid est in anima, si anima tota talis esset, esset increata*“ aufrechterhalten werden. Schon Denifle, der erste und noch heute grundlegende Kritiker der modernen Eckhart-Interpretation, anerkennt den orthodox-thomistischen Sinn des Satzes in dieser Fassung (Arch. 651, Anm. 6). Die Fassung „*virtus — que non sit creata vel creabilis*“ lehnt er entschieden ab: *Preterea hoc non dixi!* (Rf. 17, 10).

Eine letzte Möglichkeit der Deutung des *non creata vel creabilis* — wenn es schon bestehen soll — gibt Eckhart dadurch, es als *concreatum* zu interpretieren. Was damit gemeint ist, mag eine Stelle aus dem Sap.-Kommentar zeigen: . . . *quia suppositorum est esse, propter hoc accidentia et etiam rerum principia, cum non habeant aliud esse quam suppositi non dicuntur creata, set concreata* (Arch. 611, 1 ff.).

Damit wäre die Frage über Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit der intellektuellen Seelenkräfte erledigt, wenn nicht auf Grund dieses einen Textes, um den es in Köln ging, und auf Grund anderer Texte aus deutschen Predigten, die am vollständigsten wohl Pahnke a. a. O. S. 22—24 zusammenstellt, und endlich auf Grund der Pariser Quaestionen die Richtigkeit dieser Selbstzeugnisse angezweifelt worden wäre. Gramann stellt eine Linie Denifle-Pahnke-Strauch-Meerpohl, in die er sich selbst mit einreicht, gegenüber Karrer auf, der die Selbstbezeugung Meister Eckharts um jeden Preis retten will. Dabei nehmen Pahnke und Meerpohl eine Art Mittelstellung ein, indem sie Meister Eckhart zugestehen, daß er niemals die Geschaffenheit einer Seelenkraft gelehrt habe, ihn aber damit zugleich beweisen lassen, daß er eben etwas über allen Seelen-

kräften Liegendes, ein Gott consubstantiales Etwas, das jedoch in der Seele sei, einen ungeschaffenen, gottgleichen Seelengrund lehre. Es ist wohl klar, wie leicht hier die Möglichkeit des An-einandervorbeiredens besteht, wenn man fernerhin in die Schlagworte „geschaffen“ und „ungeschaffen“ die psychologische Problematik bei Eckhart einzwängen will. Um Klarheit zu erreichen, wollen wir jene von Pahnke und Meerpohl herangezogene Deutung aus dieser Fragestellung ausschalten. Wir konstatieren nur, daß Meister Eckhart immer nur, wenn er vom Willen und Intellekt oder überhaupt von den höheren Seelenkräften als kreatürlichen Wirklichkeiten spricht, ihre Geschaffenheit behauptet, und zwar dann unbedingt. Von Ungeschaffenheit will er nur etwas wissen, wenn es sich um den abstrakten, von der dinglichen und psychologischen Daseinsweise abgezogenen, puren Intellekt handelt. Und den findet man verwirklicht — nur bei Gott! So steht es Rf. 37, 16 ff.

Wir nehmen damit gegen Denifle und Théry Stellung, die bezüglich dieser Selbstaussagen Eckharts an seiner Erinnerungsfähigkeit und psychischen Kontinuität zweifeln. Wir meinen dann mit Karrer, daß Meister Eckhart die *e i n e* Stelle, die diesem seinem Zeugnis entgegensteht: „Aliquid increatum in anima“ mit Recht als die seinige ablehnte. Sie hat, wie Karrer bereits ausgesprochen hat, im Zusammenhang der Predigt, in der sie steht, keinen, weil den gerade entgegengesetzten Sinn, der zu erwarten wäre. Wir nehmen daher mit Karrer eine schlechte Niederschrift an. Eckhart selbst hat ja bei einer seiner Predigten die Niederschrift als verderbt ablehnen müssen (Rf. 60, 5). Man vergleiche hierzu einen anderen hypothetischen Ausspruch Meister Eckharts über das *esse plenum* und das *esse potentiale* des Dinges: Wenn das Ding kein *potentiale* Sein hätte, wäre es *plenum esse* — Gott (Geyer 24, 27 bis 25, 2; nach Thomas de malo 16, 2 ad 6). Wie hier lediglich eine irrealer Konsequenz gezogen wird, so scheint es mir auch bei unserer inkriminierten Stelle gewesen zu sein. Freilich, daß man sie falsch verstand und einen positiven Sinn hineinlegte, wird m. E. schon seinen Grund an Eckharts Lehrweise gehabt haben. Denn wir wollen nun nicht, wie es bisher fast

immer geschehen ist, von dieser Entscheidung aus unsere ganze Anschauung über die Spitzenprobleme der Eckhartschen Psychologie gebildet haben. Wir bewerten sie nicht höher als Eckhart auch: Es war für ihn das Sicheinfügen in eine Lehrformel, die zu zerbrechen er gar kein Interesse hatte. Von hier aus aber den ganzen Eckhart in die üblichen scholastischen Geleise einzurangieren, widerspricht unbedingt seinem eigenen Geist. Denn das hat er selbst nicht einmal in Rf., wo es doch die bequemste Verteidigung gewesen wäre, getan. Ein Beispiel: Bei der Zuspitzung des Streites auf das *increatedum in anima* hätte er doch tunlichst alle Verdachtsmomente, als ob er in dieser Lehre unvorsichtig gewesen sei, fernhalten müssen. Statt dessen schreibt er: *Qui ex simplicitate crederet, diceret et scriberet, aliquid increatum in anima ut partem anime, non esset hereticus nec dampnaretur.* Und zur Erklärung: Häresie sei ja nicht die Aufstellung, sondern erst das Beharren bei einer falschen Meinung. — Das kann nur einer sagen, der ein reines Gewissen hat. Und daher hat Karrer recht, sich für Eckharts Behauptung, er habe keine ungeschaffenen Seelenkräfte gelehrt, bis aufs letzte einzusetzen. Und doch: So spricht ein Eckhart nicht, wenn ihm die Lehre von der Geschaffenheit, bzw. die Ablehnung der Ungeschaffenheit zentral gewesen ist. Darum muß auch die Eckhart-Darstellung von ihrer Verbissenheit auf diesen Punkt loskommen, um nicht das ganze Bild Eckharts zu verzerren. Wir erhalten sonst die gleiche falsche Anschauung, die Gonsalvus in seiner Disputation über die Willenslehre Eckharts verbreitet, weil er eine fremde Fragestellung in Eckhartsche Aussprüche hineingetragen hat.

Wir fassen zusammen: Eckhart war mit der richtigen Formulierung, die er über die Geschaffenheit der Seele gegeben hat, wenig oder nichts gesagt. Die Wahrheit, die er deutlich machen will, liegt sowohl in als auch jenseits — und vielleicht besser jenseits — dieser Formel. Wir haben sie schon einmal mit vorläufigen Worten zu umschreiben gesucht: Es ist die unbedingte, unformulierbare, voraussetzungslose tiefinnerliche Verbundenheit zwischen Gott und der Seele, für die Meister Eckhart alles redet, predigt, schreibt, für die er sich auch, ohne

in der entscheidenden Schrift, dem Defensorium von 1326, auch nur einen Schritt zu weichen, in der theologischen Diskussion schlägt.

Wesentliche Probleme über das Höchste am Menschen, seine geistige Seele, liegen noch vor uns, für die dieses Kapitel nicht die Lösung, sondern nur eine Sichtung und Klärung über das Gebiet gebracht hat, auf dem diese Probleme liegen. Sie ist etwa so zu umschreiben: Einerseits hat Meister Eckhart die Geschaffenheit der Seele und ihrer Kräfte nicht geleugnet, andererseits aber hat er seiner Seelenlehre von dieser Tatsache her weder Grenze noch Inhalt gegeben.

VI. Der intellectus agens.

Mit der Feststellung der Geschaffenheit der höchsten Seelenkräfte wurden wir aus der großen Eckhartschen Konzeption der Intellektualität in funktioneller Abstraktheit ins Gebiet der psychischen Wirklichkeiten zurückgeführt. Wir haben es nun wieder mit wirklichen Seelenkräften zu tun.

Aber hier setzt die psychologische Fragestellung erst mit voller Schwere ein: In welchem Umfang und in welcher Hinsicht haben diese psychisch-realen Kräfte überhaupt noch teil an der Intellektualität? Bisher hörten wir nur von der absoluten Scheidung zwischen absolut-göttlicher Intellektualität und menschlicher Seelenkraft.

Das kann keinesfalls der Sinn von Eckharts Lehre sein. Warum würde er jene Lehren über eine absolute Intellektualität aufstellen, wenn sie nicht irgendwie, wenigstens in irgendeiner verwandelten Form in der Welt vorhanden wäre? Denn wenn Eckhart nur Gott damit hätte meinen wollen, so hätte er von Gottes Intellektualität sprechen können und hätte nicht die schwierigen abstrakten Gedanken eines funktionellen Intellekts begreiflich zu machen brauchen. Es kann also gar keine Frage sein, daß wir aus Eckharts Darstellung des Intellekts als Funktion auch über das Wesen des Intellekts als Seelenkraft Schlüsse zu ziehen haben. Aber wie kommen wir über die Trennungslinie hinweg zu einer Verbindung beider?

Die ganze Darlegung über den Intellekt als Funktion führt ja dauernd auf einen aus der Scholastik bekannten Begriff hin, den wir auch schon nannten, als wir die Bildung von *species intelligibiles* besprachen. Es ist der Begriff des *intellectus agens*.

Hier dürfte sich die Möglichkeit bieten, von der Stellung aus, die die Scholastik dem *intellectus agens* in der Psychologie gibt, auch an die psychologische Bedeutung des funktionellen Intellekts bei Meister Eckhart heranzukommen. Ja, Meister Eckharts Schriften selbst geben uns Anhaltspunkte dafür, was er selbst über den *intellectus agens* gelehrt hat.

Bei Théry, 3, 414, 13 f. führt Meister Eckhart anlässlich der Unterscheidung zwischen der *lux increata* oder *sapientia* Gottes und dem *lumen participatum* des Menschen den Begriff des *intellectus agens* als scholastischen, aus der Aristoteles-Erklärung entstandenen ein.

Nach Thomas S. Th. I 79, 3—5, wo an Aristoteles angeknüpft wird, sei der scholastische Begriff des *intellectus agens* kurz umrissen: Ein *intellectus agens*, wie ihn Aristoteles nennt, muß sein. Denn er muß die *naturas rerum sensibilium*, die nicht *per se intelligibiles existunt*, intelligibiles machen. Nun ist die Frage: Ist er *aliquid unum*, getrennt vom Menschen, oder ist er *quaedam virtus animae*, und daher vervielfacht in den Menschen?

Es folgt ein Beweis, daß er über dem Menschen existieren muß. Ferner aber muß er auch in uns sein. . . . oportet, quod praeter virtutem universalem intellectus superioris participatur in ipsa aliqua virtus quasi particularis ad hunc effectum determinatum, ut sc. fiant intelligibilia actu . . . ita necessarium est, quod intellectus agens sit aliquid formaliter inherens homini. So Aristoteles: *lumen = lux participata*. — Plato aber spielt auf den *intellectus separatus* an und vergleicht ihn der Sonne.

Was ist nun der *intellectus agens separatus*? — Abgelehnt wird, daß er *infimum substantiarum separatarum* sei. Unde reliquitur, quod *lumen intellectus agentis* non causatur in anima ab aliqua alia substantia separata, sed immediate a Deo . . . dicimus, quod *lumen intellectus agentis*, de

quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, secundum quod discernimus verum a falso, et bonum a malo.

Also folgt nun über beide, den getrennten und den partizipierten intellectus agens: Sic igitur id, quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est aliquid animae, et multiplicatur secundum multitudinem animarum et hominum. Illud vero, quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum, quod est Deus. (Dazu als Quelle eine Stelle aus Augustin, Soliloqu. 1, 5, 6.)

Wie steht es nun bei Meister Eckhart? — Karrer führt in seinen beiden Büchern eine Anzahl von Stellen auf, die die Notwendigkeit eines von außen in den Menschen kommenden Lichtes nachweisen. Das Höchste im Intellekt ist doch Finsternis gegenüber dem Licht, dem nie begriffenen göttlichen. Es hat zwar ein testimonium de lumine, ist es jedoch nicht selbst (Karrer, D. Göttl. 11 aus Cues 92 v a Joh.; 96 v a). Es ist also eine Skala von lumina zu unterscheiden: Das lumen naturale, lumen supernaturale = lumen gratiae und das lumen gloriae, das erst nach dieser Zeitlichkeit erteilt wird (Karrer, M. E. 177 = Trier 1. Gen. 27 II; Ex. 93 v II; 72 II; 178 = Cues Joh. 105 v II; Serm. 172 v I; Spam. 6, 5). Auch die von Eckhart aufgenommene Avicennasche Unterscheidung eines Doppelantlitzes der Seele, der höheren und der niederen Vernunft, wobei eben die höhere Vernunft das Licht aus Gott darstellt, gehört hierher (Karrer, M. E. 130 aus Trier 2. Gen. 54 v II). In der Form der praktisch-asketischen Forderung tritt uns die Notwendigkeit der göttlichen Erleuchtung des Intellekts entgegen: Reinigung von der dinglichen Wahrnehmung, Verhüllen des natürlichen Verstandes ins Licht der Gnade, Schlafen für irdische Dinge, damit man göttlicher Erleuchtung fähig werde (Karrer, M. E. 132 aus Trier Ex. 67 v II; 142 aus Trier 1. Gen. 53 II; Spam. 25, 9 A; 23, 20 B). Denn Gott strahlt dann wirklich in unsern Geist mit seinem Licht, das man auch sein süßes Sprechen, sein Wort an uns nennen kann. Es wird dann Mittag in der Seele: sie steigt auf in dem göttlichen Licht in die Weite und Höhe (Spam.

25, 9 A, 23 B, 20). Das Fünklein ist es, das das himmlische Licht aufnimmt und von nichts anderem mehr berührt wird (Spam. 25, 16 B).

Das Licht also ist, wie wir sehen, der eigentliche Ausdruck für das Wesen der übernatürlichen Intellektualität. Dem verdanken wir es, daß wir in dem erhaltenen Sapientien-Kommentar zu 7, 10: „Inextinguibile est lumen illius“ eine ausführliche Darlegung über lux und lumen haben. Es ist die oben schon genannte Théry-Stelle.

An Thomas anschließend legt er zunächst die Begriffe lux und lumen fest: Lux bezeichnet die sapientia increata, und lumen die sapientia participata (Théry 3, 413, 1; 414, 1 ff.), obwohl die Schrift die Worte promiscue für das eine und das andere gebraucht (414, 15).

Für Meister Eckhart ist es gar kein Zweifel, daß die lux increata, der intellectus agens separatus, Gott selbst sei; er folgt also der thomistischen Entscheidung. Sie gehört also ins Gebiet der Lehre von Gott.

Aber der Mensch hat teil an dieser ungeschaffenen sapientia. Das ist wieder das eigentliche Problem, wie diese Teilhabe möglich sei. Genau wie in den Ausführungen über den Intellekt wird auch hier zunächst alles Kreatürliche, Dingliche, Natürliche abgesondert. Darin kann das himmlische Licht nicht Wohnung nehmen. An uns bereits Bekanntes (S. 479) knüpft die Erwähnung der Rezeptivität der Seele als Voraussetzung für den Empfang der sapientia an. Hier ist nun wichtig, daß nicht nur im Akt und der Funktion sich menschliches und göttliches Licht berühren, sondern es ist mehr eine Eigenschaft, durch die der Intellekt das übernatürliche Licht empfängt: *inquantum intellectus est, superius aliquid est et divinius*. Die Gottesverwandtschaft ist als Merkmal dieses aliquid in mannigfacher Weise ausgedrückt.

In drei parallelen Predigten, die Spamer 22 ff. zu Luc. 14, dem Gleichnis vom großen Abendmahl abdruckt, ist das Problem der Beziehungen zwischen dem göttlichen Licht und dem Licht der menschlichen Seele von den verschiedensten Seiten her dargestellt.

Da eine ausführliche Darlegung ihrer Gedankengänge keinen Raum mehr hat, hebe ich nur die für uns wichtigsten hervor. Einmal wird darin die Reinigung und Erhebung des Seelenfünkcleins durch eine göttliche Erleuchtung beschrieben. Ferner ist hier die in Anm. 19 bereits erwähnte Kraft beschrieben, mit der wohl der *intellectus agens participatus* gemeint ist. Sie heißt eine Kraft, „die enoben ist“, die „leit in dem sehen boben den augen in dem haüpte, die ist weiter, denne der himel und alles ertrich“.

Sehen wir von Einzelheiten ab, so hat uns diese Darstellung des *intellectus agens* in doppelter Weise Aufschluß über unsere Frage nach der Bestimmung der geschaffenen Seelenkraft durch die absolute Intellektualität gegeben. Erstens darüber, daß die absolute Intellektualität, Gott, als *intellectus agens*, als *lumen gratiae* und *gloriae* oder als *sapientia increata* auf die menschliche Seele hingeordnet ist, um sie zu erleuchten. Und zweitens darüber, daß die menschliche Seele ein besonderes Empfangsorgan, ein *aliquid* hat, in welchem dieses Licht, diese Weisheit wirken kann: das Seelenfünkclein. Mit der Frage nach seinem Wesen und seiner Einordnung in das System der Seelenkräfte ist uns die weitere Aufgabe gewiesen.

VII. Die geistige Seelenspitze.

Seelenfünkclein (*scintilla animae*), Seelengrund (*abditum mentis*), Seelenwesen (*substantia u. essentia animae*).

Man kann zunächst fragen, ob es überhaupt möglich ist, noch mehr zu sagen, als was bereits über die Seelenkräfte gesagt worden ist: Einheit, gleiches Wirken, gleiches Sein und gleiches Wesen mit Gott. (Vgl. besonders S. 489-91, 495, 499, den ganzen Abschnitt VI.) Eins fehlt bisher noch: Keine Seelenkraft hat die absolute, prinzipielle Verbundenheit mit Gott, von der alle Gottesbeziehungen der Seele zuletzt getragen sein müssen. Gott muß im Wesen der Seele aufgefunden werden.

Die Kräfte des Menschen sind und bleiben den irdischen Bedingungen unterworfen, z. B. dem Wechsel von Betätigung und

Ruhe. Schön sagt es Eckhart einmal in RdU. (11, 5 ff.)²⁷⁾: „Diss waerlich haben gotes ligt . . . mit an eim steten an gedencken in einer glichen wise; wann das wer unmueglich der natur in der meinung ze haben und ser swer und auch das aller beste nit. der mensch sol nit ein benuegen haben mit eim gedachten got; wann der gedanck vergat, so vergat och der got. mer: man sol haben ein wesentlichen got, der ferr ist ob den gedencken des menschen und aller creatür. der got vergat nit, der mensch kere dann willeclichen ab.“

Ein anderer Mangel ist, daß die Kräfte nun einmal darauf angelegt sind, durch gegenständliche Bilder und durch Hilfe der Sinne zu Erkenntnis und geistigem Besitz zu kommen. Darum das Bemühen, über sie hinauszugelangen durch eine von den Bildern gelöste Intellektualität. Rf. 38, 3 ff.: „In talibus (es handelt sich um Gott als die volle Weisheit) oportet intellectualiter versari neque ad ymaginationes deduci, ut ait Boethius (de trin. 2, MSL. 64, 1250). Darum der Aufstieg vom natürlichen zum Gnaden- und Glorienlicht (Spam. 6, 5 ff.). Darum die Forderung, allen Kräften, Formen und Dingen zu entsagen, um Gott keine Hindernisse in den Weg zu legen. Also im Grunde sind die Kräfte auch nichts weiter als solche Hindernisse statt Verbindungen mit Gott.

Eckharts ganze Lehre und Predigt ist nichts als ein unermüdlisches Sichauflehnen gegen diesen unvollkommenen Zustand der menschlichen Kräfte und immer erneute Versuche, zur wahrhaften Entwicklung des göttlichen Samens im Menschen zu gelangen. E. M. 43, 12: „. . . das kein redliche sele ist sunder got, der same gottes ist in uns. hetti er einen guoten anwiser und flissigen wercman, so neme er des bas zuo unt wuechse uf zuo gotte, des same er ouch ist, und würde dü frucht geliche ein nature gottes. Birboumes same wachset ce birboume und nusboumes same ce nusbovm: same gottes in got zuo got. ist aber das der guot same hat einen tummen unt boesen anwiser und wercman, so wachset unkrute darinne unt

27) Siehe „Meister Eckharts Reden der Unterscheidung“. Hrsg. von E. Diederichs, Bonn 1925 (1915) (Lietzmanns Kl. Texte nr. 117) (zitiert RdU).

bedeket und vertringet den guoten samen, das er nit uslüchtet noch us gewachsen mag. doch spricht Origenes ein gros meister: nu wann got selben disen samen ingeseijet unt ingetruket und ingeboren hat, so mag er wol bedeket werden unt verborgen, aber doch niemer vertilget noch in im selbe erloeschet er glu(e)iet unt glenzet, lüchtet und brinnet und neiget sich an underlas zuo gotte.“

Der eine von Eckhart beschrittene Weg ist der der üblichen Gnadenlehre. Wir sahen, daß Eckhart darin kein Genüge finden könnte.

Ein anderer ist der der inneren Einöde, des Sichlösens von allen Kräften und Kreaturen. Er führt aus dem Bereich des Psychologischen hinaus.

Ein dritter Weg hat uns lange beschäftigt. Er ist der, das Wertvolle und Brauchbare an den Seelenkräften, ihre Intellektualität, von ihrer kreatürlichen Gebundenheit zu lösen und in der abstrakten Intellektualität, im funktionellen Intellekt, im intellectus agens die volle Gottesgegenwart zu finden. Der Weg brach, so darf man wohl sagen, am entscheidenden Punkte ab²⁸⁾, um auf den vierten Weg überzuspringen.

Dieser vierte Weg ist der, in der Seele selbst einen Ort zu erweisen, wo sie frei von der Ungenüge ihrer Kräfte, los vom Wechsel, in ewiger Aktivität, leer und unberührt von aller Kreatur ist. Es ist, wie man sieht, die Zusammenfassung aller anderen Versuche zu einer letzten endgültigen Lösung. Wie Meister Eckhart sie gibt, haben wir jetzt zu zeigen.

Eckhart fand in der patristischen und scholastischen Theologie manches, woran er seine Gedanken anknüpfen konnte. In der Linie des von Johannes Damascenus übernommenen Gedankens von der eingeborenen natürlichen Gotteserkenntnis (Kenntnis vom Dasein Gottes) (aus „de fide orthod.“ 1, 1 Arch. 583, 15) liegt die Annahme unveränderlicher, von Natur

28) Die Fruchtlosigkeit dieses Versuches zeigt etwa ein Satz aus Trier 32 vb, Erf. Col. 43: . . . Deus non est in genere, nec genus habens nec speciem. Nos tamen nihilominus de ipso concipimus et loquimur scd. modum nostrum intelligendi et secundum naturam rerum et modum, a quibus nostra cognicio ortum habet, sicut eciam in attributis et appropriatis deo (E: divino) apparet.

bekannter habitus in der spekulativen und praktischen Vernunft, wie wir sie etwa bei Thomas 2 dist. 39, 3, 1 corp. art., I 2^{ae} 53, 1 und II 2^{ae} 47, 6 corp. art. der S. Th. u. ö. finden.

Sie können niemals irren und sind unverlierbar und unzerstörbar. Selbst der in die Hölle Verbannte hat sie noch. Sie entstehen aus der Teilnahme der menschlichen ratio an der Intellektualität der Engel (oder Gottes). Sie heißen *intellectus* und *synderesis*.

Beide habitus hat Eckhart zur Beschreibung seines höchsten Seelenteils benutzt: Zum *intellectus* ein Text aus Cues 34 v a f. 2. Gen. bei Karrer, D. Göttl. 15 (g): „Augustinus dicit, quod ratio superior semper intendit, subheret, coniuncta est et intuetur regulas incommutabiles super se ipsum in Deo.“ Es ist ein *respectus mutuus Dei et supremi anime naturalissimus et verissimus et dulcissimus*, eine *confabulacio supremi nostri*, quod est ymago Dei, cum Deo. — Zur „*synderesis*“ Spam. 42, 5: „ . . . das füncklin der sele, das da ist geschafen von gote vnd ist ain liechte oben in gedrucket vnd ist ain bilde götlicher nature, das da ist chriegende alle wegen wider allem dem, das götlich nit enist, vnd enist nit ain chraft der sele, als etlich maister wolten, vnd ist all wege genaiget ze gutem. Noch denn in der helle da ist es genaiget ze gutem. Die maister sprechent: das liecht ist so natürlich, das es imer me ain kriegem hat vnd haisset sintheresis vnd lautet als vil als ein zwo binden vnd ein abkeren. Es het zwai werk. Aines ist ain widerstrit wider das, das nit lauter ist. Das ander werke ist, das es imer mere loket dem guten vnd das es an mitel ist in gedrucket der sele noch dena, die in der helle sind.“

Zunächst sei bemerkt, daß mit diesem Text also auch für den obersten Teil der Seele, wenn er als *Syntheresis* auftritt, *Geschaffenheit* festgestellt ist.

Ich stelle nun ein paar wörtliche Zitate aus Thomas daneben: . . . *synderesis vocatur* . . . ; et haec superior rationis scintilla . . . *indita est* (2. dist. 39, 3, 1 corp. art. i. f.). Ebenda ad 5: Sogar im Verdammten bleibt der „murmur *synderesis*“ gegen die Sünde. Ebenda ad 2: „*Synderesis est aliud a superiori parte rationis, quia est supra totam rationem.*“

Von den meisten Scholastikern wird die *conscientia* von der *synderesis* so unterschieden, wie der *intellectus* von der *ratio*. Das heißt, die *synderesis* enthält das ewige Gesetz, während die *conscientia* es auf die einzelnen Fälle anwendet. Eckhart scheint diesen Unterschied nicht zu machen. Denn Karrer, M. E. 102 bringt aus Trier 2. Gen. 58 I und Trier, 1. Gen. 35 v I Stücke über das Gewissen, die dem über die *synderesis* Gesagten gleichen: „Nimmer schweigt das Gewissen, nicht in Kain noch sonst in einem Sünder. Immer ruft es, hält das Böse vor, neigt hin zum Guten — ruft mit einer Stimme, die weder Zeit noch Ort je unterbrechen oder mindern kann, obschon die Stimme in Zeit und Ort nicht vernommen wird (denn sie hat nichts Sinnenfälliges), ruft zum Guten immerfort, zu dem sie hingewendet — ruft zum persönlichen Urgrund dieses Guten, der selbst der Stimme Weisung, Zuruf, Vorschrift gibt, da er den Trieb der menschlichen Natur zum Guten gibt. So ist Gott selbst — das Gottesbild, das unserer Seele eingepägt, das „Licht Deines Antlitzes“, das „über uns gezeichnet“ ist, zum Guten uns zu weisen und im Handeln uns zu leiten, immerfort in uns, wenn auch nicht offenbar.“

Wie wir hierbei zugleich sehen, wird auch das der Seele eingepägte Gottesbild, die *ymago*, auf die geistige Seelenspitze angewandt. Hier wird der Terminus in der vollsten Bedeutung verwendet: Besonders Spam. 5, 3 ff.: „Nota duo! Primo, quod YMAGO secundum aug(ustinum) ibi querendum est, vbi anima vere lux est, non extinctum ex contagione ad corpus. Item, vbi nichil habens figuram huius mundi ammittitur. Item: vbi superius in anima, vbi uertex anime nectitur lumini angelico. Secundo nota, quod ymago in quantum huius nec intellectu potest separari ab eo, cuius ymago est. Adhuc circa primum nota, quod nichil ibi ingreditur, vbi ymago est, nisi solus deus et virtus, secundum aliquos sola theologica, qua operatur deus. Eze. I: vidi portam in domo domini clausam. . . . Patet ergo: CUIUS EST YMAGO HEC? quia DEI INVISIBILIS. Patet, vbi querenda, quia in supremo anime.“

Einen anderen Begriff nimmt Eckhart aus Augustin auf: das *abditum mentis*. Der Grund ist leicht begreiflich. Denn

Augustin sagt in *de trin.* 14, 7 darüber, daß man vieles intelligere, nosse, meminisse, amare könne, ohne es jeden Augenblick cogitare zu müssen; ja, daß man sogar etwas anderes dabei cogitare könne: „Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias, et tunc quodammodo procedere in medium atque in conspectu mentis velut apertius constituti, quando cogitantur; tunc enim seipsa mens et meminisse, et intelligere et amare invenit, etiam unde non cogitabat, quando aliud cogitabat.“ Das ist es ja gerade, was Eckhart an den seelischen Kräften vermifste: daß sie nicht immer Gott gegenwärtig haben können. Im *abdito mentis* aber ist ununterbrochene Aktivität. Arch. 575, 19 f.: „Augustinus dicit, quod in abdito mentis potentiae animae semper sunt in actu.“ Und darum ist dort das göttliche Licht ohne jeglichen Wechsel: „Augustinus (de immortalitate animae 4, nr. 6) docet, quod in abdito mentis semper lucet, quamvis lateat, lumen divinum“ (Théry 3, 416, 2).

In den deutschen Schriften ist es der Seelengrund²⁹⁾. Cues Joh. 123 II in Karrerscher Übersetzung: „Ja, in dem Grunde da wirkt er, im Verborgenen und Innersten der geistigen Seele. Darum spricht Augustin: Geh nicht nach außen, kehre in dich selber ein: im innern Menschen wohnt die Wahrheit.“ — Strauch: Parad. 48, 18: „alle menschliche kunst incumit nummir dar in, waz di sele an irme grunde ist.“

Nahe hierzu steht der Begriff der *essentia animae*. Eckhart greift ihn auf, weil auch hier eine Gegenwart Gottes möglich ist, die die in den Potenzen übersteigt. In den Intellekt wird Gott als Wahrheit, in den Willen als etwas Gutes aufgenommen. In die *essentia animae* aber schlüpft er als Sein, also in seiner höchsten, eigentlichen Weise hinein (Rf. 20, 3 ff.).

Wir führten S. 505 an, wie Eckhart den Mangel der rationalen Gotteserkenntnis charakterisierte: „wann der gedanck vergat, so vergat och der got.“ Dem hilft eben das Erfassen Gottes mit der überrationalen Seele ab: „diss waerlich haben gotes ligt an dem gemuette und an eim innechen vernunftigen zuo

29) RdU S. 16, 32: „... Die wil got verborgen lit in dem grund der sel.“

keren und meinen gotes, . . . mer; man sol haben einen wesentlichen got“ (RdU. 11, 5). Dem sachlichen Zusammenhang nach ist hier die *essentia animae* gemeint.

In vielfacher Wiederholung finden wir den schon besprochenen Gedanken, daß Gott als Gnade sich die *essentia animae* zum Sitz erwählt hat. Besonders wird dabei die Erhabenheit der Seelenessenz über die Kraft des Intellekts betont. Deshalb ist sie der rechte Ort für die *gratia* ³⁰⁾.

Sehr schön führt Karrer aus Cues Joh. 131 v II an: „Durch die Gnade wohnt Gott mit seiner ganzen Segensfülle in der Seele eigenstem Wesen, in ‚ihrer Mitte‘, im Mittelpunkte aller Seelenkräfte und verleiht ihr ein göttliches Sein, wodurch die Seele geadelt und zu höherer Fruchtbarkeit befähigt wird (*sublimata et fecundata*).“

In die *essentia* tritt auch Jesus als in sein „buerglin“ (*castellum*) ein und bringt ihr sein ganzes Sein, d. h. Gnade und göttliches Wesen mit (Rf. 60, 14 ff.).

In diesem Seelenteil vollzieht sich jede Gotteswirkung, die in den Kräften der Seele immer nur in verwandelter, eingeschränkter und abgeschwächter Weise möglich ist. Nur zwei Gedanken hierüber seien mit ein paar Eckhartschen Worten angedeutet: „Nimer ist die sele kömen in ir blös nature, si envinde denn alle ding in ir gebildet in der vernünftigen welt, die vnbedenlich ist; enkain gedank höret dar zwo. Sanctus gregorius spricht: was wir von götlichen dingen sprechen, da müssen wir stamlen. Ain maister spricht: das an gaisten vnd an selen ist, das sol all zemale in si gedruket sein“ (Spam. 58, 15). Cues Serm. 139 I (Karrer, M. E. 104): „Wie adlig ist die Seele in ihrem Wesen, da Gott sie so liebt, der doch im voraus in sich selber alles hat.“

Es sind also übernommene Begriffe, in die, wie wir hier zeigen, Eckharts Lehre sich in ihrem wichtigsten Stücke auflöst. Aber löst sie sich wirklich auf? Sind nicht doch die von hier

30) Wie man aus Thomas S. Th. I 2^{ae} 110, 4 corp. art. sieht (*gratia sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentiis animae, ita sc., quod sit in essentia animae*), ist auch dies und damit die Anwendung der *essentia animae* von Eckhart aus der Scholastik übernommen worden.

und dort mannigfach zusammengestellten Stücke zu einer Einheit geworden? Ist das Übernommene nicht doch nur das Wort, der geistige Inhalt aber etwas von Eckhart überall gleichartig Hineingelegtes? Niemand wird diese Frage ganz verneinen können. Und so taucht die neue Frage auf: Woher hat Eckharts Rede und Schrift ihre geistige Farbe, wenn nicht den ganzen geistigen Inhalt bekommen?

Reinhold Seeberg hat in seiner Dogmengeschichte III, 687/88 Anm. mit sicheren Strichen mehrere Antworten auf diese Frage umrissen. Neben Karrers, Meerpohls und seine eigene Auffassung, welche letztere Eckharts Lehre „vom Licht und Fünklein in einem durchaus festen Zusammenhang zu seinem neuplatonisch gefärbten Thomismus“ sieht, gibt er der Grabmannschen Vermutung von „Einwirkungen des lateinischen Averroismus mit seinem unerschaffenen allgemeinen Intellekt“ weiten Raum. Er bringt aus der Krebschen Darstellung Dietrichs von Freiberg Sätze über das Licht des intellectus agens, der immer tätig ist und eine Seelensubstanz darstellt. Er braucht prinzipiell zur Schau Gottes nicht erst das Glorienlicht, dem jedoch seine Wirksamkeit im intellectus possibilis nicht abgesprochen wird. Das stehe im Zusammenhange mit einer begardischen Ablehnung des Glorienlichts als Bedingung zur Gottesschau, sei aber womöglich auch aus Nachwirkungen der Schule von Chartres zu begreifen. Sodann sei aber auch an Zusammenhänge Dietrichs und Eckharts mit Roger von Marston und Ulrich von Straßburg zu denken. Des ersteren Lehre stellt Seeberg auf S. 360/61 dar. Der Verstand müsse durch ein lumen veritatis aeternae, den aristotelischen intellectus agens, die lux increata, eine substantia separata per essentiam ab intellectu possibili, die Deus ipse sei, zur Erkenntnis der veritates incommutabiles befähigt werden. Dieser intellectus agens sei aber zugleich divino lumine ein Teil der Seele.

Von Ulrich von Straßburg liegt inzwischen das 1. Buch seiner „Summa de bono“ gedruckt vor (Jeanne Daguillon, „Ulrich de Strasbourg, O. P. — La ‚Summa De Bono‘ Livre I“, Paris 1930. — Bibliothèque Thomiste XII). Leider kommt nur an wenigen Punkten Ulrichs subjektive Meinung zum Vorschein. Doch läßt

sich bei einem Vergleich mit Meister Eckhart zweierlei sagen: Erstens sind die Anschauungen, die Ulrich objektiv-berichtend darstellt, z. T. wörtlich auch von Eckhart aus der Scholastik und Patristik übernommen. Für den Punkt, der uns hier interessiert, das göttliche Licht in der Seele, liefert zweitens das Buch I der „Summa de Bono“ einige kurze, aber für den Vergleich mit Eckhart sehr erfreuliche und wertvolle Ausführungen.

Wer die Stellen Lib. I, S. 12, 7—10, S. 19, 14—20, 17; S. 21, 6—13; S. 25, 14 f.; S. 25, 23—26, 2; S. 28, 3 ff.; S. 28, 21—31; S. 23, 2—8 und S. 33, 24—26 mit diesem und dem vorigen Kapitel vergleicht, sieht hier in jeder Zeile die sachlichen Verbindungen zwischen Eckhart und Ulrich. Und doch: Soweit Ulrich als geistige Persönlichkeit aus dem wenigen Textgut bereits zu erschauen ist, müssen wir auch zwischen ihm und Eckhart das Unterscheidende beinahe mehr betonen als das Verbindende. Ja, gerade weil hier sachliche Gleichungen vorliegen, tritt um so deutlicher hervor, wie Eckhart als geistiges Individuum nirgends ein Vor- oder Ebenbild hat. Man lese einmal, nachdem man sich mit Eckharts Welt vertraut gemacht hat, einen Mann, der ihm noch dazu in den entscheidenden Gedankengängen so nahe steht wie Ulrich, um zu empfinden, wie unmöglich es ist, hier wirklich zu vergleichen! Ulrichs Gedankengänge wirken wie eine beruhigende, gut ausgeglichene und schön systematisierte Darstellung dessen, was Eckhart in glühenden Seelenausbrüchen von sich wirft. Man muß bei einem solchen Vergleich mit Bewunderung und Grauen zugleich empfinden, wie dieser Mensch ununterbrochen von den wohlgebahnten und -geordneten Wegen menschlichen Denkens fort in eine Gottesnähe hineingerissen wird, in der einfach alle Formeln versagen, wo alle menschlichen Distinktionen aufhören, wo der Mensch zugleich ganz vergeht und ganz wieder neu wird. Nur wer beim Vergleichen merkt, daß man nicht vergleichen kann zwischen ihm und allem, was sonst vor und mit ihm geredet und geschrieben hat, hat den Vergleich richtig durchgeführt. Es kann keine echte Eckhart-Darstellung geben — befasse sie sich mit welchem Stücke seines Denkens und Lebens sie wolle —, die nicht immer wieder zu diesem Letzten gelangen

müßte, was man über ihn sagen muß oder vielmehr gar nicht mehr in Worten darstellen kann. Daher wird das Wunderland, über dem Meister Eckharts Name steht, immer wieder von neuem gesucht, immer wieder von neuem entdeckt und doch nie ganz beschrieben werden können. Denn es fängt gerade da erst voll an, wo die Grenzen alles Menschlichen gesteckt sind.

Wenn wir noch einmal auf Ulrich von Straßburg zurückkommen sollen, so können wir freilich an einigen sachlichen Punkten andeuten, was ihn von Eckhart trennt.

Ulrich hat die Grenzen der menschlich-natürlichen Erkenntnismöglichkeiten ziemlich weit hinausgerückt. Er kann erkennen, quia Deus est und quid Deus sit. Aber Grenzen bleiben doch. Das Göttliche überschreitet den Intellekt (7, 24; 11, 20). Weder der materiale noch der spekulative Intellekt, nur ein disponierter und geformter erkennt Gott (S. 46; 51, 6 f.). Philosophie ist die höchste menschliche Erkenntnismöglichkeit (44, 4 f.). Die göttliche sapientia vollendet erst alle anderen natürlichen und erworbenen habitus (45, 30 ff.). So also können doch die Sinne und Kräfte der Seele durch entsprechenden Gebrauch und richtige Bereitung für Gott empfänglich und über die kreatürliche Trennungslinie hinübergetragen werden (46/7; 47, 19-22; 41, 18; 49, 26-28). Das Ganze ist die typisch kirchliche Haltung, die Eckhart nicht hat. Freilich unterscheidet er das Natürliche und Übernatürliche. Aber beides ist ihm „Gnade“. Und zwar in jedem Falle eine wesen- und seinshafte Gnade. Hat die Seele die Verbindung mit Gott — dann hat sie sie wesenhaft und nicht wechselnd heut, und morgen nicht. Oder sie hat sie nicht; dann hilft ihr keine Macht des Himmels und der Erde: sie muß weichen, um Platz zu machen! Was zwischen diesen Extremen liegt, ist bei Eckhart ganz unwesentlich. Bei Ulrich ist es das Baumaterial, ohne das man nicht zur Höhe gelangt.

Endlich unterscheiden sie sich in ihrer Bewertung von Intellekt und Willen. Könnten wir Eckharts System als „asketischen Intellektualismus“ bezeichnen, der sich merkwürdig gut mit einem starken voluntaristischen Gottesverhältnis vereint, so

erscheint er im Vergleich mit Ulrich als strengster Intellektualist. Dort nämlich, wo Meister Eckhart alles auf die Karte des Intellekts setzt, ohne überhaupt an Willenswirkungen zu denken, in der mit Gott einenden intellektuellen Funktion, wird bei Ulrich die Vollendung durch ein affektives Moment gegeben. (Deus) non sufficienter cognoscitur sola speculatione sine affectione. Der Glaube tritt da ein, wo bei Eckhart der Intellekt allein herrscht. Die fides aber ist notitia affectiva! (57, 3 ff. 17 ff.; 45; 54, 12).

Ein anderer Vergleich, der sehr nahe liegt, der mit der Mystik des Bonaventura, läßt sich hier gedanklich gut anschließen. Bonaventura legt den Weg der Seele zu Gott im „Itinerarium mentis in Deum“ in sieben Stufen vor. Die letzte Stufe übersteigt endlich alle anderen sechs, in denen die Seelenkräfte durch Übung und Begnadigung Gott immer näher kommen, im geistigen Exzeß. Da schweigen alle intellektuellen Operationen. Im apex mentis vollzieht sich die Umformung in Gott.

Wir könnten beider Lehre in sehr vielen Einzelheiten vergleichen. Und doch wäre damit nur das eine gesagt: Daß sie beide aus denselben Quellen, im wesentlichen aus Augustin schöpfen. Der Geist der Lehre ist beidemale ein ganz anderer. Eckharts reißender Gedankenstrom fügt sich nicht in ein Strombett, das sich durch sieben Stufen hindurch langsam verbreitert, um endlich ins Meer der Gottheit zu münden. Die Gotteserkenntnis aus dem Sein des Universums (Bonaventuras 1. Stufe) und der kreatürlichen Welt (2. Stufe) ist ihm nicht geringer als die aus der Betrachtung des menschlichen Geistes entstehende (B.s 5. Stufe). Der Mensch braucht auch nicht erst mit Gnadenlicht überformt zu sein (4. Stufe), um Gottes Sein zu finden (5. Stufe), das für ihn immer zugleich Gottes ganze Güte offenbart. Diese braucht er nicht besonders in der Trinität zu schauen (Stufe 6). Wo und wann immer der Mensch sich zu Gott kehrt, kann Gott es nicht lassen, eilend zum Menschen zu kommen, um sich mit ihm und den Menschen mit sich zu einen. Das ist mehr als ein gelegentlicher Geistesexzeß (Bonaventuras 7. Stufe). Die sich hin- und herschlängelnden Pfade Bonaventuras durchquert er in einer geraden Linie. Jeder Weg, den Eckhart beschreitet,

führt mit reißender Geschwindigkeit ins Zentrum, zu Gott. Und wenn man bei ihm Stufen unterscheidet, so muß man am Ende doch auch das sagen: die erste Stufe ist bei ihm zugleich die letzte, und die letzte die erste und einzige. Denn wo Gott ist, da ist er immer ganz; und wo er nicht ganz ist, da ist das Nichts.

Wir schließen nun auch dieses letzte Kapitel ab. Wir haben Eckhart auch hier wieder, wie überall, in direkter Abhängigkeit von anderen oder aus dem allgemein verbreiteten Gedankengut seiner Zeit schöpfen sehen³¹⁾. Vielleicht hier sogar mehr noch als an anderen Stellen seiner Psychologie. Und doch macht gerade dieses letzte Thema deutlich, wie alles, was er in sein Denken und seine Lehre aufnimmt, sein allerpersönlichstes Eigentum wird. Es gibt in Eckharts Schriften nichts, was ihm nicht allerpersönlichstes Anliegen wäre. Daher fließt seine Rede nicht breit hin und baut nicht auf breitem Fundamente sorgfältig auf. Die stoffliche Grundlage ist äußerst schmal. Das Baumaterial ist sparsam, ja spärlich. Man hat ihm daher Mangel an Bildung, Engigkeit des Denkens, Lückenhaftigkeit, Sprunghaftigkeit und Verworrenheit der Darstellung vorgeworfen. Beklagen kann sich darüber nur, wer nichts vom Geiste des Meisters gespürt hat, in dem eben auch solche Schwierigkeiten mit gegeben sind. Wer nur an einer einzigen Stelle gesehen hat, wie der Baustein, den der Meister nimmt, in seiner Hand lebendig wird, um sich in genau die Form zu verwandeln, die ihm zgedacht ist, wer dann das ganze Bauwerk von schmaler Basis in ungebrochener Linie zu himmelstrebender Höhe emporschwingen sieht, der kann nicht mehr wünschen, daß Eckharts Denken reichhaltiger, breiter, weniger sprunghaft gewesen sein möchte. Breite Lehrer hat es genug gegeben. Eckhart brauchte ihre Zahl nicht zu vermehren. Nur sind sie längst verschollen und vergessen. Und mancher Gedanke, den ein anderer gedacht und dargelegt hat, würde heute tot sein, wenn

31) Wir haben darauf verzichtet, jedesmal die großen Autoritäten: Aristoteles, Augustin, Dionys und die Araber zu zitieren. Zu genaueren Vergleichen genügt ein Hinweis auf die Textausgaben (abgesehen von Pf.), die alle überreiche Nachweise geben. Die Erforschung der Zwischenglieder zwischen diesen und Eckhart ist die nächste große Aufgabe nach dem Bekanntwerden der Texte.

er nicht vom Hauche des Eckhartschen Geistes belebt zu uns herübergekommen wäre. So auch die Gedanken dieses unseres letzten Themas. Wir können es nicht besser schließen als mit einem Predigtstück, in dem Eckharts Psychologie nicht nur, sondern seine ganze Predigt und seiner eigenen Seele stürmischer Drang gipfelt und in dem Eckhartscher Geist den fremden Stoff durchleuchtet, ja aufzehrt, um frei hervorzustrahlen (Pf. 46, 3—21; vgl. die Übersetzung in Rf. 59, 24 ff. und die Verteidigung dazu 60, 4 ff.; ferner Rf. 33, 27; Spam. 48, 13 Latein; ähnlich 48/9, 50/1 Deutsch):

„Ich han etwenne gesprochen, ez si ein kraft in dem geiste, diu si alleine fri. Underwilen han ich gesprochen, ez si ein hütte des geistes; underwilen han ich gesprochen, ez si ein licht des geistes; underwilen han ich gesprochen, ez si ein finkelin. Ich spriche aber nu: ez enist weder diz noch daz. Nochdenne ist ez ein waz: daz ist hoehere bobene diz unt daz denne der himel ob der erden. Dar umbe nenne ich ez nu in einer edelerr wise denne ich ez ie genante, und ez luoget der edelkeit unde der wise und ist dar enbobene. Ez ist von allen namen fri unde von allen formen bloz, ledig unde fri zemale, als got ledig unde fri ist in ime selber. Ez ist so gar ein und einvaltig, als got ein und einvaltig ist, daz man mit dekeiner wise dar zuo geluogen mac. Diu selbe kraft, dar abe ich gesprochen han, dar inne ist got bliende unde gruenende mit aller siner gotheit unde der geist in gote, in der selber kraft, da der vater sinen einbornen sun inne bernde ist als gewerliche als in ime selber, wan er werliche lebet in dirre kraft, unde der geist gebirt mit dem vater den selben (eingebornen) sun und sich selber den selben sun und ist der selbe sun in disem lichte und ist diu wahrheit. Mohtent ir gemerken mit minem herzen, ir verstuendent wol waz ich spriche, wan ez ist war unde diu wahrheit sprichet ez selbe.“

Abgeschlossen am 10. Oktober 1933.

Anhang:

I. Similitudo und ymago.

Um die besondere Gottesbeziehung des Menschlich-Seelischen von der des allgemein Kreatürlichen und des Übermenschlichen in Christus zu unterscheiden, hat Meister Eckhart eine unterscheidende Anwendung der Begriffe *similitudo* und *ymago*, die er aus der Überlieferung übernimmt. Sie geben eine bequeme und übersichtliche Abstufung an die Hand. Christus ist nämlich *ymago* und *similitudo Dei genita* (Rf. 54, 25). Und von hier aus bestimmt sich nun sehr leicht das verschiedene Verhältnis des Menschen und der übrigen Kreatur zu Gott: Der Mensch ist *ad ymaginem et similitudinem* und *creatus* (Rf. 54, 26), und zwar *ad ymaginem et substantiam ipsius substantie Dei totius*; denn das bedingt den Unterschied von den übrigen Kreaturen: *Creature citra hominem sunt create ad ydeam vel similitudinem alicuius in Deo, sive alicuius, quod est Dei* (Rf. 35, 14—17). Mit dieser Bestimmung verteidigte sich Eckhart auch gegen den Vorwurf der Ungeschaffenheit der Seele (Rf. 17, 18 f.). Diese Verteidigung ist in der Tat zureichend, wenn er die Formel so wie in der Parallelstelle Rf. 37, 21 ff. auslegt: . . . *creavit hominem ad ymaginem suam et secundum se vestivit illum, ut esset intellectivus de veste intellectus puri, Eccl. 17, (1 f.). Filium autem, quem genuit naturalem, vestivit non solum secundum se, sed se ipso, ut esset deus de deo, increatus de increato, et sic de aliis . . .*

Was bedeuten nun aber *similitudo* und *ymago* im einzelnen? Das „*similis*“ reicht Eckhart für das Gott-Mensch-Verhältnis nicht aus Rf. 35, 12 f.: *Homo non debet esse similis deo, set unum cum deo*¹⁾. Wo

1) Neben der von Eckhart selbst genannten Augustin-Autorität, wonach das *similis*-Werden nur den außermenschlichen Kreaturen zusteht, ist vielleicht eine Stelle aus Augustins „*de genesi ad litteram*“ imperf. lib., cap. 16 heranzuziehen. Denn bei Meister Eckhart fällt doch auf, daß er für Christus den Begriff der *similitudo* Gottes gebraucht, während er ihn für den Menschen und sein Verhältnis zu Gott zu schwach erfindet. Augustin erklärt nämlich a. a. O. das Wort: *Faciamus hominem ad ymaginem et similitudinem nostram. Similitudo sei deshalb dazugesetzt, damit man die ymago Gottes = Christus nicht auf gewöhnliche Weise, sondern auch auf eine ursprüngliche Weise für similis Deo halte. Die gewöhnlichen similia nämlich seien similia similitudine, wie die casti castitudine, die pulchri pulchritudine, die fortia fortitudine usw. ihr Wesen hätten, wobei pulchritudo, castitudo usw. sich als Vollkommenheiten in Gott befänden. Wenn also der Mensch nicht nur ad ymaginem, sondern auch ad similitudinem Gottes gemacht sei, so solle damit für Christus bezeugt sein, daß er nicht durch Teil-*

similitudo für den Menschen angenommen wird, da ist sie nicht selbst gemeint, sondern das Höhere, worauf sie hinführt, das unum (Rf. 24, 14 ff.). Über eine solche assimilatio an das Höhere, Erste kommt keine Vollkommenheit des Niederen, Zweiten hinaus (Arch. 576, 11). Speziell gilt dies von der Kreatur im Verhältnis zu Christus, der der primogenitus omnis creature ist. Er ist der Kreatur als Beispiel hingestellt, dem sie ähnlich werden soll (Arch. 576, 15; Spam. 5, 17)²⁾. Dennoch trennt Meister Eckhart mit Augustin (Stelle unbekannt) zwischen der similitudo, die sich in jeder Kreatur findet, und der ymago, die sich im Intellekt allein findet, oder der primogenitus vor allem Geschaffenen ist (Spam. 5, 20 f.). Die Begriffe schließen sich damit aber nicht aus, sondern das similis gilt und ist ja hergenommen von der ymago. Ymago ist also der übergeordnete Begriff. Pf. 68, 11—15: „Bilde mac niht sîn âne gelicheit, aber gelicheit mac wol sîn âne bilde.“ (Ebenso Augustin De genes. ad. lit. impf. lib. cap. 16.) Damit das Bild Gottes in der Seele sei, muß, wie bei allen Gottesbeziehungen, alles Kreatürliche ausscheiden (Rf. 22, 21 ff.). Also muß das eigene Bild und die Bilder der Kreaturen ausgeworfen werden (Rf. 23, 10) (wie Aug. „de vera relig.“ cap. 5).

Fragen wir nun genauer, wo denn in der Seele Bilder entstehen, so handelt es sich (wenn wir vom Gesichtssinn absehen) um die Erkenntniskraft. Darum auch Rf. 37, 15: „Anima est intellectiva ad ymaginam Dei et genus Dei“ und, wie wir schon zitierten: creavit ad ymaginem . . . ut esset intellectus de veste intellectus puri (Eccl. 17, 1). Vgl. Karrer, D. Göttl. 14 (e) aus Cues 35vb: „Illud „faciamus hominem ad ymaginem et similitudinem nostram“ . . . dictum est de homine ratione intellectus, quantum ad rationem superiorem, que est caput anime et ymago Dei“ (siehe den ganzen Abschnitt 4c bei Karrer). Hier ist uns auch einmal die biblische Quelle, aus der die ymago-Spekulation entstanden ist, selbst mitgenannt. Auch Rf. 22, 26 ff. sind es die

habe an der similitudo Gott similis sei, sondern die similitudo Gott selbst sei. Für den Menschen aber — so ist daraus natürlich weiter zu folgern — gilt nur dieses aus der similitudo abgeleitete similis. Woraus nunmehr Eckharts Ablehnung einer bloßen similitudo (weil eben im angegebenen Sinne abgeleiteten) verständlich wird.

Die Erklärung, die Eckhart selbst in Rf. für die Ablehnung des similis gibt, erklärt in Wahrheit nichts; es heißt darin nur, daß er lieber „unum cum Deo“ sagt. Denn es heißt in der Erklärung, die scheinbar das simile ablehnen soll: homo . . . ad similitudinem ipsius substantie Dei totius.

2) Aber alle Kreaturen haben etwas, was sie Gott ähnlich macht: ihr Sein (Théry 3, 345, 2: In esse enim solo proprie creatura assimilatur Deo, sue cause. — Dazu als Parallele zu vgl. Thom. S. Th. I 3, 8 ad 1; 4, 3; 63, 3 u. ö.). Andererseits kann Eckhart aber Gott so erhaben darstellen, daß er sagt: Dei enim proprium est, non habere simile sive similitudinem.

vires superiores anime, denen wir demnach einen vorwiegend intellektuellen (nicht Willens-) Charakter zuschreiben dürfen³⁾.

Dem widerspricht freilich die Beschreibung des „Bildes“ in Pf. Nr. 14 (69, 1 ff.): „... und daz innegeste und daz edelste, daz in der nature ist, daz erbildet sich aller eigenlichest in daz bilde der sêle, unde hie enist niht ein mittel weder wille noch wisheit, als ich ê sprach: ist hie wisheit ein mittel, daz ist daz bilde selber. Hie ist got âne mittel in dem bilde, unde daz bilde ist âne mittel in gote.“ Der Widerspruch ist in Eckharts Ausführungen selbst bereits gemildert, indem die „wisheit“ doch als zugehörig zur ymago zugelassen wird. Auch tritt, wenn die Seele als vernünftige das Bild aufnimmt, sie ja gar nicht als Mittel zwischen Gott und sein Abbild. Vermittlung ist in diesem Falle nicht nötig, da Gott selbst intellektuell ist, also ihr ohne weiteres konform. Und endlich hat das Kapitel über die Intellektualität gezeigt, daß, wenn eine intellektuelle Seelenkraft abgelehnt wird, die Intellektualität gerade erst in reiner Form vorhanden ist.

Weiterhin liefert die Predigt Pf. Nr. 14 die Antwort auf die wichtigste Frage, wieviel denn vom Gegenstand im Bilde, besonders wieviel von Gott in seinem Seelenbilde enthalten sei. Daß das Bild seinem Gegenstande ähnlich sei, genügt noch nicht: „wan daz des anderen bilde sol sîn, daz muoz von sîner nature komen sîn, unde muoz von im geboren sîn unde muoz ime gelich sîn“ (Pf. 68, 13 f.). Und noch deutlicher 69, 14—25: Wie das Bild im Auge nichts eigenes hat, sondern nur Bild ist bezüglich seines Gegenstandes, so gilt im allgemeinen: „Bilde enist sîn selbes niht noch enist ime selber niht: ez ist alleine des bilde ez ist und ist ime alzemâle allez, daz er ist.“ Daß dazu jeder fremde Einfluß ausgeschaltet sein muß, sagten wir schon. Nun ist aber das, was sich in das Bild abbildet, verschieden. Beim Spiegelbild ist es die Gestalt, nicht aber die Natur des Gegenstandes (68, 20—22). Daß letzteres aber eine unerläßliche Bedingung für ein Bild ist, sagt Théry 4, 246, 1; sonst wäre es nur ein beliebiger effectus des Gegenstandes, nicht aber ein Bild. So heißt es auch Théry 4, 571, 14: „ymago est formalis quedam productio in silencio cause efficientis et finalis.“ Wenn er fortfährt: que proprie creatum extra respiciunt et significant ebullicionem. Ymago autem utpote formalis emanacio, sapit proprie bullicionem, so ist das wohl vom innertrinitarischen Vorgang der ymago-Erzeugung zu verstehen, dem Eckhart die Erzeugung der ymago in der Seele fast unterschiedslos angleicht. Denn diese ymago in der Seele hat auch die Eigenschaft, die über alle irdischen Abbilder

3) Auch bei Augustin „de trin. 14, 4“ ist in der Rationalität das Bild Gottes . . . secundum hoc facta est (anima humana) ad imaginem Dei, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest.

hinausgeht und die lediglich Gott seinem Abbild verleiht: daß er mit seiner Gestalt auch sein Wesen und seine Natur abbildet (Pf. 68, 22—28).

Das gilt zunächst vom Sohn, der innertrinitarischen ymago (68, 29 bis 38). Aber es gilt auch ebenso von dem Bilde in der Seele (68, 39 ff.): „Ir süllent wizzen, daz daz einvaltic gotliche bilde, daz in die sêle gedrucket ist, in dem innegesten der nâtûre âne mittel sich nemende ist; und daz innegeste und daz edelste, daz in der nâtûre ist, daz erbildet sich aller eigenlichest in daz bilde der sêle.“ Hiermit ist nun der Höhepunkt der Aussagen über ein natürliches Seelenbild erreicht (69, 9): „Diz ist ein nâtûrlîch bilde gotes, daz got in allen sêlen nâtûrlîch gedrukhet hât. Nû mag ich niht mê geben dem bilde: gêbe ich ime mê, sô müeste ez got selber sîn, unde des enist niht, wan sô wêre got nit got.“ Dasselbe meint Eckhart Théry 4, 245, 20: „Ymago tria habet.“ *Primum est, si sit perfecta, quod nihil sibi prorsus desit eius, cuius est ymago.* So und ähnlich kehren die gleichen Hauptgedanken oft wieder; z. B. in den Stellen, die Karrer, D. Göttl. auf S. 10 unter Aa und S. 13 ff. unter C zusammengestellt hat.

Wie sich hier und an vielen anderen Stellen zeigt, hält Eckhart die Terminologie „ad ymaginem“ für das Seelenbild nicht fest, sondern nennt auch dies schlechthin „Bild“ und „ymago“ (Karrer, D. Göttl. 15 = 4 Cg.). Aber das hat er mit keinem Geringeren als Thomas gemein. Er zeigt S. Th. I 35, 2 ad 3 zwei Arten des Abbildes; eine eigentlichere und eine unvollkommene (das Bild des Königs in seinem Sohne und auf einer Münze). *Primo autem modo filius est imago patris, secundo autem modo dicitur homo imago Dei; et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed et ad ymaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur.* Wir werden also auch Meister Eckhart seine oft kühne Vergleichung zwischen dem filius, dem primogenitus und der imago anime, wenigstens terminologisch, nicht übelnehmen dürfen. Und inhaltlich hat er ja auch genügend klargemacht, daß er sich über den Unterschied zwischen dem primogenitus und der Seele klar ist⁴⁾. Daß er andererseits oft die Grenzen verwischt, darf auch nicht vertuscht werden. Denn, um des Menschen Seele zu Gott führen, stellt er sie Gott oft näher, als es seine Theologie ihm streng genommen erlauben würde.

Karrer legt (D. Göttl. 16, Nr. 5) den Ton darauf, daß das göttliche Bild in der Seele durch Gnadeneinwirkung Gottes erst in Erscheinung trete, daß erst dadurch Ähnlichkeit mit Gott entstehe (nach Cues Joh. 122vb f.). Das Mittel der Gotteseinwirkung sieht er in der Geburt Gottes, durch die — wie wir ja selbst ausführten — das Bild in der Seele entsteht. Dazu ist nur das schon Gesagte aus dem 7. Kap. zu wiederholen, daß Eckhart das gnadenvolle Geschenk Gottes nie leug-

4) In allseitiger Beleuchtung zeigt Eckhart den vorliegenden Gegenstand bei Spam. 6, 17—8, 18.

nen wird, daß es für ihn aber gar nicht im Vordergrunde steht. Und wenn das Bild auch durch Gnade vollendet wird, so ist es doch zunächst als natürliche Anlage, als *prima gracia* da. Ja, nur darum, weil es da ist, findet sich an dieser Stelle die zweite Gnade ein: *Prima procedit a Deo sub ratione et proprietate entis sive boni . . . , secunda sub ratione et proprietate rationalis nacionis (nacionis?)*, propter quod ipsius capax est solum intellectivum, in quo relucet *proprie ymago trinitatis*“ (Op. serm. Cues 148vb, Karrer, D. Göttl. 44). Wie es aber hierbei mit der Geburt Gottes im Menschen steht, soll uns eine eigene Darlegung dieser Art Gottesbeziehung zeigen.

II. Filiatio, generatio.

Der Kern des Gedankens einer Sohnggeburt zwischen Gott und Mensch ist — wie von vornherein zu vermuten ist — aus der innertrinitarischen Sohnggeburt abgeleitet. Jedoch hängt er auch eng mit der Schilderung des Zeugungsvorganges zusammen, wie er für die Natur, nicht nur für die tierische und menschliche, und auch für geschichtliche Vorgänge (Entwicklung) beschrieben wird. Wir beginnen mit dem letzteren Allgemeineren, um schließlich bis zum Speziellsten, der Parallele zur Trinität, vorzustoßen.

Erzeugung, Sohnzeugung liegt überall da vor, wo etwas zum „Sein“ gebracht wird. Diese Definition grenzt unsern Vorgang zugleich von einer bloßen *alteratio* ab. *Théry 3, 403, 6: generacio est via a non esse in esse . . . corrupcio est via ab esse in non esse.* (Ebenso Thom. Komm. z. *Metaph. lib. 4, lect. 1 + 2.*) — *Generacio autem ad esse et propter esse est; sc. ut genitum sit, et hoc est, quod hic dicitur (Sap. 1, 14) . . . intendens (Théry 3, 348, 18—20). Omne generans et agens universaliter finem accionis habet per se esse ipsius effectus sui, unde ibi quiescit (Théry 3, 347, 2 f.).* Schon hier zieht Eckhart Parallelen zur Trinität (*Théry 3, 347, 10 ff.; 421 ff.*).

Sodann spezialisiert sich der Begriff auf die geistige Tätigkeit des Individuums. „*Nam omne, quod quis amat, pater eius est et se in illo generat (Rf. 36, 17).* Dabei kann auch das Individuum passiv sein: *Et omnis illius ego filius sum, quod me secundum se et in se format et generat (Rf. 23, 4).* Schon früher sprachen wir von der Erzeugung eines geistigen Sprößlings. Jede Erkenntnis ist die Erzeugung einer neuen Seinsweise. Spezieller gilt von der Liebe und dem Erkennen, daß sie mit ihrem Objekt zusammen eine *proles* hervorbringen, die mit der hervorbringenden Kraft eins ist, weil jede Kraft durch ihren Akt ihre Bestimmung und ihr Wesen empfängt. In Verbindung mit der Sohnggeburt im Menschen erscheint dieser Gedanke (*Rf. 60, 4*). Sodann ist die Umsetzung der geistigen Leistung in ein äußeres Sein Erzeugung von etwas Neuem, also eine *generacio*. *Arch. 449 aus Erf. col. 133:*

„Domificator enim pater est et causa; domificari proles est et filius et productum edificationis.“

Zuletzt nun hat die Darlegung über die „ymago“ auf ein Gebiet geführt, wo das Verhältnis von übermenschlichen Realitäten zum Menschen, speziell zu seiner Seele unter der Bezeichnung der Zeugung, Geburt, filiatio erscheint. Das gilt nicht nur für Gott selbst. Man denke etwa an den 1. Satz des 1. Stückes in LB.: „wise und wisheit, war und wahrheit, guot und güti, gerechtikeit und gerecht sich einander ansehent. Die güti ist nit gemachet noch geschaffen noch geboren; si ist gebernde und gebirt den guoten, und der guote also verre als er guot ist, ungemachet, ungeschaffen, mer und doch geboren kint und sune der güti . . .“

Gott selbst als Prinzip der Zeugung und Sohngeburt war eben in den Darlegungen über die ymago gemeint; und zwar zunächst als der Sohn in der Trinität Zeugende, und dann als das sich als ymago in die menschliche Seele von außen eingebärende, einzeugende, auch einschaffende Vaterprinzip (Rf. 23, 1 ff.). Théry 4, 369, 7 ff. sind Ebenbild Gottes, Sohngeburt in der Seele und gnadenvolle Einkehr des Wortes in den Geist synonym gebraucht.

Mit der vielseitigen Verwendung des generacio- und filiatio-Gedankens, die sich hier vor uns auftut, ist auch für die Auslegung des Sohnverhältnisses zwischen Mensch und Gott ein weiter Spielraum gegeben. Etwa wie bei Thomas S. Th. I 33, 3 corp. art.; seine Darlegung kann man so zusammenfassen: Von filiatio kann bei jeder faktischen Beeinflussung gesprochen werden, wenn es nur im richtigen modus geschieht. So lassen sich bei Meister Eckhart unter diesem Ausdruck Gottesbeziehungen aller Schattierungen nachweisen; und die Formel verliert ihre Beweiskraft für eine bestimmte unter ihnen⁵⁾. Mit der ymago im vorigen Abschnitt war also eine bereits viel präzisere Gottesbeziehung beschrieben, die nur e i n e im weiten Gebiet der Sohnbeziehungen ist.

Rf. 47, 2 geht auf den uns schon bekannten Gedanken aus, daß in der Natur des Eingeborenen dem Menschen eine solche Naturvollkommenheit mitgeteilt worden sei, daß er von Natur aus Sohn sein könne. Und diese Naturvollkommenheit liegt wieder — in der Rationalität des Menschen: „Vis ergo verbum caro factum habitare in te, filius Dei fieri, esto homo! Vive secundum rationem, secundum spiritum, non secundum carnem! Darin liegt schon wieder das immer

5) Das zeigt sehr schön Rf. 64/65. Die Bezeichnung heres wird gern in Parallele oder identisch mit Sohn, hereditas mit filiatio gebraucht. Z. B. Arch. 582, 2—7 u. ö. In welches Verhältnis zu Gott und zum eingeborenen Sohne der Mensch dadurch kommt, ist bequem abzulesen aus den Stellen, die Pahnke in Z.K.G. 1913, Nr. 34, S. 62 ff. zusammenstellt.

wiederkehrende mystisch-asketische Motiv der Entleerung von allem Kreatürlichen (Rf. 60, 50), das wir nun schon als Wegweiser für jeden Weg zu Gott kennen. Hier zeigt sich noch einmal, wie Eckhart das, was doch Wirkung einer Gnadentat Gottes ist, die Menschwerdung des Sohnes, als Naturanlage und -gabe sieht. Erste und zweite Gnade gehen hier ganz deutlich ineinander über. Ja, das schon bestehende Sohnverhältnis wird zur Voraussetzung dafür gemacht, daß der Gnadeneinfluß des heiligen Geistes dem Menschen geschenkt werde (in Parallele zur Trinität, wo der hl. Geist auch vom Vater und Sohn ausgeht; Rf. 35, 5 ff.; 36, 7 ff.; 58, 14 ff.).

Arch. 582, 2—7 wird von einer Wirkung auf den Intellekt zur Beschauung und von Entzündung der Liebesflamme im Willen bei der *filiatio* gesprochen. (Der Text ist verstümmelt.) — Spamer 9, 22 ff.: Daß Gott sich als *proles* oder *ymago* in mir bildet, ist die Voraussetzung dafür, daß ich ihn erkenne und liebe.

Das Zusammenwirken von Liebe und Erkennen bei der Sohngeburt Gottes in der Seele wird als selbstverständlicher Anlaß genommen, über die *filiatio* hinaus ein ganzes trinitarisches Schema über den psychischen Vorgang zu entwickeln. Es ist der alte augustinische Gedanke, aus „*De trinitate*“, der so unendlich fruchtbar in der christlichen Literatur geworden ist, auch bei Meister Eckhart ohne eine neue Wendung (Rf. 51, 24; 35, 25 ff. ?; Arch. 573, 21 ff.). Nur daß Eckhart die Grenzen zwischen innerseelischem und innertrinitarischem Vorgang wie bei der *ymago* oft nicht erkennen läßt. Und das tut er absichtlich, um, wie er sagen würde, die „Liebe in den Herzen zu entzünden und sie zur Beugung und innigem Anhängen an Gott zu bewegen“; vor allem aber spricht es dafür, daß er selbst aus solcher Liebe heraus, aus innigem Anhängen seiner Seele an Gott so hohe Dinge sagt.

Die stärkste Wirkung, die man aus diesem Sohnverhältnis zu Gott auf die Seele folgern kann, ist, daß sich das Verhältnis umkehrt, der Mensch Vaterprinzip wird und nun seinerseits Gott als Sohn in sich erzeugt. Rf. 31, 20: „*Homo generosus . . . non est contentus, quod ipse est ille unigenitus filius, quem pater eternaliter generat, quin ipse velit et esse pater et secundum similitudinem eterne paternitatis generare illum, a quo sum eternaliter genitus.*“ Hierher gehört der schöne Gedanke, daß Maria dadurch, daß sie ihren eigenen Willen aufgab, das ewige Wort in sich empfing (RdU. 18, 25 f.). Man sieht hieran ganz klar, wie beide Formeln möglich sind: daß in Maria der Sohn gezeugt wurde und also ein höheres Prinzip in ihr etwas hervorbrachte, als auch, daß Maria das erzeugende oder vielmehr gebärende Prinzip wurde und Gott ihr Sohn. Den Gedanken in seiner vorliegenden übertragenen Bedeutung wendet Eckhart in der Predigt Pf. Nr. 83 (Parallelen Rf. 62, 15 ff.; Spam. 61 ff.) auf alle Menschen an,

die in der rechten Weise vorbereitet sind, die göttliche Befruchtung zu empfangen, um dann den eingeborenen Sohn aus ihrem keuschen Wesen unaufhörlich neu zu gebären.

Die Identität des im Menschen sich gebärenden Christus mit dem vom Vater in Ewigkeit erzeugten begründet Eckhart in Rf. 53, 10—15: . . . cum ipse sit Deus, qui utique unus est in omnibus etiam per essentiam; oder in Rf. 54, 9 ff. durch Vergleich mit dem Abendmahlsbrot, das aus vielen Stücken ein Leib wird; oder endlich durch den Gedanken, daß die Gläubigen der Leib Christi seien (Rf. 54, 33).