Kurt Flasch

Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart – Denker des christlichen Selbstbewusstseins

1. Eckhart hat darauf bestanden, seine Lehre sei rar und neu.[1] Er bezog sie damit zurück auf den intellektuellen *status quo* seiner Jahrzehnte und stellte jede intertextuelle Untersuchung und jeden sog. Quellennachweis unter *seine* Bedingungen. Dies ist im Auge zu behalten, wenn ich Ihre Aufmerksamkeit auf korrespondierende Texte der beiden *magistri* lenke, um zu zeigen: Sie entwickelten neue Theoreme, um das christliche Selbstverständnis vor Schaden durch mangelhafte philosophische Konzeptualisierung zu bewahren. Dietrich sagte, dieser Schaden, schwerer Schaden, *gravis iactura*, sei bereits eingetreten. Ruedi Imbach hat vor Jahren bereits gezeigt, was das hieß: Philosophische Inkohärenz bei der Analyse der Stammbestimmungen wie »Seiendes« und »Sein« habe dazu geführt, die Eigenart geistiger Wesen zu verkennen; sie habe unkorrigierte Phantasievorstellungen von der ontologischen Struktur der Dinge hervorgebracht. Ausgang und Rückkehr der Geschöpfe würden daher falsch aufgefasst. Kurz: Das gesamte christliche Selbstverständnis liege danieder. Dietrich fügte hinzu: *quem defectum iam dudum experientia docuit* (En. Prooem. [2], Opera II, S. 25). Seit einiger Zeit, dachte er, ist die denkerische Selbstinterpretation der Christenheit morbid. Es bestehe die Notwendigkeit einer Reform; so etwas war nach seiner Überzeugung nur möglich durch erneuerte Philosophie. *Eckhart* hielt neue Doktrinen für nötig, denn er sah »große Pfaffen hinken«. Es brauchte neue Doktrinen, denn sowohl das Wesen Gottes wie die Inkarnation waren

---

[1] Die Form des Abendvortrags in Regensburg am 17.04.2009 wurde beibehalten. Dietrich von Freiberg wird zitiert nach der von mir geleiteten Ausgabe, Opera omnia, 4 Bände, Hamburg 1977–1985. Folgende Abkürzungen für die Werktitel werden verwendet:
Acc.= De accidentibus, ed. Maria Rita Pagnoni-Sturlese,
De cog. = De cognitione entium separatorum, ed. Hartmut Steffan,
De misc. = De miscilibus in mixto, ed. William A. Wallace,
En. = De ente et essentia, ed. Ruedi Imbach,
Prol. gen. = Prologus generalis in tractatum de tribus difficilibus quaestionibus, ed. Loris Sturlese,
Subst. spir. = De substantiis spiritualibus et corporibus, ed. Maria Rita Pagnoni-Sturlese,
Vis. beat. = De visione beatifica, ed. Burkhard Mojsisch.
Meine Auffassungen habe ich genauer belegt in: Kurt Flasch, Dietrich von Freiberg. Philosophie – Theologie – Naturforschung um 1300, Frankfurt 2007; ders., Meister Eckhart. Die Geburt der ›Deutschen Mystik‹ aus dem Geist der arabischen Philosophie, München 2006; ders., Meister Eckhart. Philosoph des Christentums, München 2010.

© 2012 W. Kohlhammer, Stuttgart

unvollkommen konzipiert; vor allem die Trinitätslehre war zu reformieren. Außerdem legten führende Lehrer das Wesen der christlichen Liebe falsch aus. Die Theorie des Christentums war zu erneuern, aber nicht nur sie war zu erneuern, sondern wie er mit einer meisterhaften Wendung schrieb, die *veritas vitae, iustitiae et doctrinae* (In Ioh. n. 184, LW III, S. 153,2): eine Reform des Lebens und Denkens war nötig. Diese waren ohne alte Lehrmeister wie Aristoteles oder Augustin nicht möglich, aber auch deren Interpretation war neu zu machen. Dietrich und Eckhart betrieben philosophische Kritik, konzeptionelle Reform und Revision der Traditionen, um neues christliches Selbstverständnis zu entwickeln.

Ihre Gemeinsamkeit, versteht sich, bedeutet weder Identität noch einseitig-kausale ›Beeinflussung‹, schon gar nicht die Bildung einer ›Schule‹, wohl aber gemeinsames Situationsbewußtsein sowie Ähnlichkeit in Argumentation, Terminologe und Textbenutzung. Die ist nachweisbar und geht über das gemein-scholastische Repertoire hinaus. Der biographische Zusammenhang ist durch Josef Koch und Loris Sturlese gesichert. Dietrich ging nach Alter, Ordensrang und akademischer Karriere voraus. Das alles heißt nicht, Dietrich und Eckhart lehrten ›dasselbe‹. Niemand muss besorgt sein um die Originalität eines der beiden. Der Hinweis auf Dietrich wird keinen anderen Autor verdrängen, den Eckhart schätzte.

2. Poeten reden sensibler als manche Gelehrte von solchen Gemeinsamkeiten, die Gegensatz einschließen. Hölderlins Hymnus ›Patmos‹ handelt vom Seher Johannes, dem Verfasser der Apokalypse, dessen Wappentier der Adler ist. Wir sind im Hochgebirge. Rings ragen die Gipfel der Zeit, und dort oben, schreibt Hölderlin, wohnen

»die Liebsten
nah ermattend auf getrenntesten Bergen.«[2]

Die Liebsten auf getrenntesten Bergen denken – das fordern die Untersuchungen, die hier anstehen. Es geht um filigrane Netzwerke großer Textcorpora; sie lassen sich nicht in einer Stunde befriedend analysieren; ich muss auf Publiziertes und zur Publikation Anstehendes verweisen und hebe daraus nur den einzigen Punkt hervor, dass Mitarbeiter der Bochumer Arbeitsgruppe schon anno 1977 auch die *Differenzen* zwischen Dietrich und Eckhart thematisiert und öffentlich die Möglichkeit erwogen haben, Eckhart habe auf Dietrich zurückgewirkt (Einleitung zu Opera omnia, S. XXVI). Die Forschungen zu solcher Wechselwirkung sind im Gang; ich klammere dieses Thema, das komplizierte Textvergleiche voraussetzt, wegen seiner Komplexität heute aus.

---

2 Friedrich Hölderlin, Patmos, Druckfassung aus dem Musenalmanach für das Jahr 1808, ed. Luigi Reitani, Mondadori 2001, S. 314.

© 2012 W. Kohlhammer, Stuttgart

3. Für Eckhartstudien haben seine *lateinischen* Werke einen *methodischen* Vorrang. Dabei liegt der Ton auf ›methodisch‹, ein Wort, das manche Mystikfreunde nicht verstehen. Es bedeutet nämlich keineswegs, seine deutschen Texte seien weniger kostbar oder weniger zu beachten. Sie sagen manches schöner, und so beginne ich mit Eckharts deutscher Predigt, in der es heißt: Es ist etwas in der Seele, *ein sippeschaft götlicher art, ez ist in im selben ein, ez enhât mit nihte niht gemeine. Hie hinkent manige grôze pfaffen ane* (Pr. 28, DW II, S. 66,4–6).

Einige, nicht alle, großen Pfaffen versagen hier. Sie kennen dieses Verborgene nicht, und doch ist es, mehr unbenannt als benannt, der Schlüssel zur Erkenntnis unserer selbst und Gottes. Hier, in der deutschen Predigt, bleibt dieser Verwandtschaftsgrund mit Gott ohne terminologisch fixierten Titel; Eckhart nennt ihn das einige Eine, das ›mit nichts etwas gemein hat‹, und besteht rigoros darauf: Ohne seine Erkenntnis bleibt jedes Wort über Gott leer, sei es noch so orthodox. Orthodoxie genügt nicht; jeder muss erst seiner selbst gewahr werden, will er dieses Eine begreifen. Eckhart fährt fort. Kennst du dieses Eine in der Seele nicht, *sô weist dû als wênic, waz got ist, als mîn munt weiz, waz varwe ist, und als mîn ouge weiz, waz smak ist: als wênic weist dû und ist dir bekant, waz got ist* (Pr. 28, DW II, S. 66,9–11).

Selbst in der volkssprachlichen Predigt sagt Eckhart: Der Theoriebedarf um 1300 begünstigt den Mangel an Selbsterkenntnis, und dieser Mangel bildet für das christliche Selbstverständnis eine tödliche Gefahr. Das Fehlen des richtigen philosophischen Schlüssels *tötet* buchstäblich Gott, sagt Eckhart (Pr. 4, DW I, S. 74,1 und Pr. 69, DW III, S. 163,8). Dass Christen ihren Gott töten könnten, ihn durch mangelnde Denkarbeit und falsches Leben jetzt töten und vielleicht schon getötet haben, das gibt, so scheint mir, den Interventionen Eckharts, den lateinischen wie den deutschsprachigen, ihre historische Dramatik.

I. Dietrich

Nun versuche ich, das neue christliche Selbstverständnis zu umreißen, das Dietrich durch detaillierte philosophische Kritik gewonnen hat.

Dietrich war mit seinem Regenbogenbuch einer der originellsten Naturforscher der älteren Zeit. Mancher Eckhartverehrer liest von Dietrich nur sein ›De visione beatifica‹. Das ist löblich, genügt aber nicht. Für Dietrich gehörten Regenbogenerklärung, Theorie der Elemente, Farbenlehre, Lichttheorie und viele kosmologische Themen zu seinem umfassenden Projekt der Reform und seiner kritischen Absetzung vom akademischen Status quo, arbeitete er doch nach seinen Worten: *opponendo et per modum inquisitionis* (Prol. gen. (1), Opera III, S. 9). Ich greife daraus nur wenige Punkte heraus:

© 2012 W. Kohlhammer, Stuttgart

Wenn ihr schon eure theoretische Position philosophisch formuliert, – und dass dies notwendig sei, war seit der Aristotelesrezeption des 13. Jahrhunderts fast allgemeiner Konsens im christlichen Westen –, dann müsst ihr philosophisch kohärent verfahren. Dietrich warf den Thomisten vor, sie begännen mit der Erklärung, sie wollten aus der Natur der Dinge rational argumentieren, *per rationes a natura et proprietatibus rerum sumptas*, aber wenn sie starke philosophische Gegenargumente hörten, dann zögen sie sich zurück aufs Wunder. Dann sagen sie, eine übernatürliche Macht bewirke, was ihre halbfertige Theorie verlange, zum Beispiel die von ihrer Substanz abgelöste Existenz von Akzidentien in der Transsubstantiationstheorie (Acc. 23 (22), Opera III, S. 90).

Man spielt nicht mit der Philosophie; man muss schon dabeibleiben. Dazu gehört auch, die großen Texte der Tradition genauer zu lesen als es die Generation vor 1274 tat. Heinrich von Gent hatte gezeigt, was jetzt zu tun war, als er fragte, ob das *abditum mentis* Augustins der Sache nach der *intellectus agens* des Aristoteles sei: Augustins ›De Trinitate‹ das dritte Buch des aristotelischen Buchs ›Über die Seele‹ mitsamt dem Kommentar des Averroes waren erneut und gründlicher zur Sache zu vernehmen. Im Quodl. IX, 15 von 1286 hatte Heinrich damit begonnen und den *intellectus agens* des Aristoteles mit dem *abditum mentis* Augustins und dessen *imago*-Spekulation verbunden. Dietrich ging in dieser Verbindung von Aristoteles, Augustin und Averroes weiter und fand: Unsere Theologen denken zu defensiv, sie fürchten Dinge, die sie nicht zu fürchten brauchten: *nostri doctores verentur et timent non timenda* (Subst. spir. 20 [1], Opera II, S. 318).

Dietrich blickte auf Thomas von Aquino zurück, der die Beseligung des Menschen als *unvordenklichen* Gnadenakt des Allerhöchsten und als zusätzliche Ausstattung mit dem akzidentellen *lumen gloriae* konzipiert hatte, wandte ein, Thomas erkläre den *intelletus agens* zum *supremum in anima* und denke dabei insofern konsequent, als er das Aktive auch sonst immer höher bewerte als das Rezeptive, *agens honorabilius est patiente* (Thomas von Aquin, ScG I, 65), aber in der seligen Schau lasse er den tätigen Intellekt untätig bleiben. Thomas versetze bei der letzten Vollendung des Menschen unser Bestes sozusagen in den Ruhestand, weil seine Aufgabe, die *phantasmata* zu durchleuchten, dort überflüssig werde. Aufgrund philosophischer Mängel denkt Thomas den glückseligen Christen als seiner besten Tätigkeit beraubt, als zerstöre Gott die Natur statt sie zu vollenden.

2. Es ist neu nachzudenken über den *intellectus agens*, Ihr nennt ihn das *supremum in homine* und sagt mit Aristoteles ›De anima‹ III, 430 a 18 von ihm, er sei *seinem Wesen* nach *energeia*, mit Anaxagoras er habe mit nichts etwas gemein. Er ist leer, nicht, um für immer leer und passiv zu bleiben, sondern um tätig alles denken zu können. Ihr zitiert Aristoteles, der von ihm sagt, der tätige Intellekt denke immer. Aber, sagt Dietrich, das dürft ihr nicht mit Thomas zu

© 2012 W. Kohlhammer, Stuttgart

der Banalität herunterinterpretieren, ja, er denke immer, wenn er denkt. Man muss weitergehen und sagen: Der tätige Intellekt aber konstituiert sich selbst. Es *ist* seine intellektuelle Tätigkeit und tätigt seine Substanz (Vis. beat. 11, 1, 3 [2], Opera I, S. 26). Er setzt sich ins Sein, indem er erkennt. Er setzt Gottes Wirken voraus. Aber von Gottes Wirkweise ist ein adäquates Konzept noch zu suchen: Gott ist sein erster Inhalt; er erschließt ihn nicht erst aus der äußeren Natur. Aber er wird von Gott nicht »gemacht«. Kein Naturding, betont Dietrich, bietet einen Vergleich für seine sublime Art des Hervorgehens. Aber wenn schon probeweise ein Vergleich, dann diesen: Er geht hervor, wie aus den Axiomen Euklids, wären sie beseelt, die Geometrie hervorgeht.

Hören wir auf, unser Selbstverständnis aus der Dingwelt abzuleiten. *Noli foras ire*, damit gab Augustin einen Wink, uns selbst zu verstehen. Es bedarf der Umkehr des Blicks, aber gegen 1300 muss das präzisierter gesagt werden, indem wir zunächst mit Anaxagoras-Aristoteles erkennen: Der tätige Intellekt konstituiert sich selbst, indem er seinen göttlichen Grund sieht, dann kann er kein Seelenvermögen, nicht ein Etwas an der Seelensubstanz sein, wie noch bei Heinrich von Gent. Denn er ist tätiger Grund der Seele, die – aristotelisch als substantiale Form den menschlichen Leib prägt. Er ist substantielles Wirken in Einheit mit seinem Inhalt, der erkannten Welt. In ihm gibt es keine Differenz zwischen Substanz und Wirken, was seit 1277 zu lehren verboten war. Alles ist in ihm eins: Substanz, Tätigkeit, Objekt (Vis. beat. 1, 1, 3 [4], Opera I, S. 26). Auch und zuerst sein göttlicher Urgrund.

Augustins *imago*-Lehre bestätigte die Einsicht, dieses verborgene substantiale Wirkzentrum in uns sei wesenhaft, nicht eigenschaftlich, nicht sekundär, die Einheit von geistiger Erkenntnis und *Liebe.* Dies sicherte in diesem zunächst intellektualistischen Konzept die Kon-Substantialität der Liebe.

3. Das *abditum mentis*, dieses produktive Herz des gesamten menschlichen Wesens kann keine eigenschaftlichen Zusätze aufnehmen. Alles, was ihm begegnet, verwandelt es in sein substantiales Selbst. Wer Gnade als zusätzliche, akzidentelle Ausstattung versteht, die zur Seele hinzukäme und gar meint, dies sei das einzig wahre Konzept von Gnade, der hat sein Wesen als Geist nicht verstanden. Wer glaubt, er werde erst durch ein akzidentelles Glorienlicht, das sog. *lumen gloria*, gottähnlich, *deiformis*, hat Augustins *imago*-Denken aufgegeben, auch wenn er es noch im Munde führt.

Auch heute noch fürchten manche, was sie nicht zu fürchten brauchen und erklären, für Dietrich werde das Wort ›Gnade‹ sinnlos. Das ist keineswegs der Fall, nur ist sie kein Akzidens im Intellekt. Sie betrifft den äußeren Weltbezug des Menschen, sofern er von seiner Seele ausgeht (Vis. beat. 1, 1, 1 [1], Opera I, S. 15,6).

Dietrich sprach durchaus von Gnade, z. B. in Vis. beat. 4, 3, 2 (4) (Opera I, S. 114). Er unterschied den *ordo providentiae naturalis* vom *ordo providentiae*

© 2012 W. Kohlhammer, Stuttgart

voluntariae; er kannte die Rezeptivität des *intellectus possibilis* und die Hinfälligkeit unseres animalischen Apparats, aber der sich selbst konstituierende *intellectus agens* ist seiner Natur nach *deiformis* – so lautete das Schlüsselwort. *Deiformis* sollte die Geistseele nach Thomas erst werden durch Gnade und *lumen gloriae*; nach Dietrich und der *imago*-Lehre Augustins war sie es von Natur. Diese Intellekt-Spekulation, die den Erfahrungsbezug nie aufgab, veränderte den Begriff von Seele und Mensch, von Gott und Gnade charakteristisch, damals, vor 1311, übrigens auch noch orthodox.

4. Dietrich hat weitere Konsequenzen gezogen. Um diese wenigstens anzudeuten, muss ich einen Umweg einschlagen, über die sog. Substanzbücher der *Metaphysik* des Aristoteles. Dietrich stellte den dort entwickelten Begriff von *usia* und *morphe* wieder her und dachte sie als das Wirkliche und als immanenten Grund des Bestimmtseins. Sie nehmen keinen hinzutretenden *actus essendi* auf. Das lernt man bei Aristoteles und seinem Kommentator und dem korrespondiert die Überzeugung Augustins, *essentia* komme von *esse*. Dietrich widersprach damit der sog. Realdistinktion, die er teilweise bei Thomas, gröber bei Aegidius Romanus und zeitgenössischen Thomisten vorfand. Und er widersprach ihr,

- weil sie die *essentia* depotenzierte,
- weil die Kohärenz der *forma*-Metaphysik des Aristotelismus dies forderte und, nicht zuletzt,
- weil sie das christliche Selbstverständnis lädierte.

Gott kann das Dasein so wenig zusätzlich zur *essentia* hinzugeben, wie er das *lumen gloriae* zur Natur des Intellekts hinzufügen könnte. Das wären Widersprüche, die auch die Allmacht nicht außer Kraft setzen kann. Die Lehre des Thomas vom Daseinsakt, der mit dem Wesen nicht identisch wäre, entleert mit einem Gedankenspiel, das rein abstrakt immer möglich ist, indem man die Satzform des Denkens auflöst, die geprägte Eigenform der Geschöpfe, denn dessen Wesen ist kein abstraktes Muster, sondern ein konkret verwirklichtes Baugesetz oder eine real existierende Wesensform. Thomas konnte, von Dietrich her gesehen, aus philosophischen Defiziten seine Bewertung der Zweitursachen und der Vernunft, deren Anrecht er doch behaupten wollte, nicht zu Ende führen. Seine Philosophie der Geschöpfe entleert diese zunächst und füllt sie dann durch souveräne Zuwendung Gottes wieder – teilweise – auf. Sie ist eine Metaphysik der Zusatzausstattung – des sog. Wesens mit dem Dasein, der Geistseele mit Gnade und akzidentellem Himmelslicht, mit Engelsabordnungen an die Weltsphären. Er, Thomas, schwankte zwischen einem Denken der autoritären Beauftragung bzw. der additiven Verzierung einerseits und der Wesensordnungen andererseits. Träte das Dasein wie ein Akzidens zum Wesen hinzu, erwidert Dietrich, dann könnten Intellekte gar nicht existieren, weil sie keiner

© 2012 W. Kohlhammer, Stuttgart

zusätzliche Bestimmung zugänglich sind (En. I 6, 8, Opera II, S. 33). Käme das Dasein quasi-akzidentell zum Wesen hinzu, verlören alle konkreten Wesen die intellektkonforme Eigen- und Innengestalt, die das Wort ›Wesen‹ besagt. Die Außenabhängigkeit überwöge. Intimität und Formmacht des Selbstseins, sein Charakter als Selbstzweck gehörten den Geschöpfen nicht wirklich zu. Dietrich trieb *ein* Gedankenmotiv des Thomas, die Selbständigkeit von Zweitursachen, über diesen hinaus und stellt kritisierend die Metaphysik der Forma wieder her, wie sie Aristoteles und Averroes, auch Boethius entwickelt hatten.

Die Realdistinktion zerstört die Einfachheit der Wesensgestalt, sie behauptet Zusammengesetztheit, wo sie sinnlos ist, nämlich bei Geistwesen; sie zerstückelt konkrete Einheiten und *per se*-Verbindungen und lässt sie durch den Allmächtigen wieder zusammensetzen; sie verfälscht die Theorie des Akzidens durch ungenauen Gebrauch dieses Terminus. Sie verselbständigt die Wesenssphäre zu einem Musterbuch, dem Gott in unvordenklicher Weise auswählend hie und da Dasein zuteilt. Sie fördert Phantasievorstellungen, die Gottes Allmacht überwältigend und unbegreiflich machen. Die Mängel in der allgemeinen Ontologie erzeugen, betont Dietrich, Irrtümer bezüglich des Hervorgehens der Geschöpfe aus Gott und ihre Rückkehr zu ihm. Thomas verkenne die aktive Art, wie Geistwesen aus Gott hervorgehen; sie treten ins Dasein, indem sie ihr Prinzip erkennen; ihr Empfangen ist ihre Tätigkeit. Dann muss er auch ihre Rückkehr, die *conversio*, falsch deuten; er fordere für die Heimkehr der substantialen *imago* eine akzidentelle Sonderausstattung, wo die Gottförmigkeit doch in der Natur der Geistwesen liege und mit ihrem Hervorgehen identisch sei. Keine akzidentelle Zusatzgabe könnte je den Abgrund füllen, den die falsche Imagination zwischen Schöpfer und Geschöpf aufreißt. Ein verdüstertes, ein voluntaristisches und anthropomorphes Konzept von Gott wäre die Folge, verführen die Kontrahenten kohärent. Sie fassen den menschlichen Geist dinganalog auf und degradierten ihn. Sie verkennen Gottes Intimpräsenz und seine sanfte, großzügige, die Selbsttätigkeit erregende, nicht verdrängende Art der Weltbegründung.

II. Eckhart

1. Gehen wir nun, ähnlich kurz angebunden, zu Eckhart. Wenn mich jemand fragen würde, was die Quintessenz des Eckhartismus sei, würde ich antworten: Er gründet das Selbstverständnis des Christen auf das Bibelwort: »Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde.« Aber er liest es auf dem Hintergrund des *Philia*-Traktats der ›Nikomachischen Ethik‹, der Freundschaftslehre Ciceros und der These Bernhards, die Dietrich Augustin zuschreibt, die Seele werde zu dem, was sie liebt. Sie sei wirklicher dort, *ubi amat*, als wo sie einen Körper belebt, *ubi animat*.

© 2012 W. Kohlhammer, Stuttgart

Beginnen wir mit offensichtlichen Differenzen zwischen Eckhart und Dietrich. Ihr Denk- und Schreibstil ist verschieden: Bei Dietrich beweisen filigrane Einzeluntersuchungen die Notwendigkeit einer Gedankenumkehr, immer in der Nähe von Universitätsdebatten bleibend; Eckhart entwirft große, zu große Projekte und vollzieht die Wendung zu einem neuen laikalen Publikum. Dietrich schreibt pointierte Traktate, er verfasst keine Bibelkommentare, zeigt aber in der zu wenig beachteten Schrift ›De cognitione entium separatorum‹ besonderes Interesse am Johannesevangelium. Eckhart schreibt kein naturwissenschaftliches Buch, zeigt aber Interesse an Naturphilosophie und schreibt, ebenfalls zu wenig beachtet, naturphilosophisch, ontologisch wie Dietrich zur Elementenlehre. Eckhart tritt rhetorischer auf als Dietrich; dieser analysiert die Autoritäten genauer. Eckhart verschafft sich neue Autoritäten, z. B. Bernhard, aber auch Origenes, die Dietrich niemals zitiert hat, und das dunkle ›Buch der 24 Philosophen‹, dem Eckhart eine ganze deutsche Predigt widmet, bei Quint die Nr. 9. Verschieden ist ihr Verhältnis zu Thomas von Aquino: Dietrich hatte dessen Gesamtwerk vor Augen, kritisierte höhnisch die Banalisierung sowohl Augustins wie des Aristoteles, nannte ihn aber insgesamt nur zweimal mit Namen (De misc., prooem. [1], Opera IV, S. 29; Quaestio utrum Christus ascenderit super caelos [5], Opera III, S. 368). Eckhart zitiert ihn oft namentlich, ohne Thomist zu sein; nicht selten verweist er auf ihn als auf einen Schulautor, bei dem man sich über Themen orientieren kann, die Eckhart nur beiläufig berühren. Zuweilen kritisiert er ihn (z. B. In Ioh. n. 254, LW III, S. 211,5 und Anm. 1). Insgesamt verlässt Eckhart auch im lateinischen Werk freier den zugespitzten Universitätsstil. Ausrufe wie *Esto filius* (In Sap. n. 103, LW II, S. 440,8) oder einen Satz wie *Deus semper novus* (In Sap. n. 161, LW II, S. 497,2) finden sich bei Dietrich nicht.

Ich vermute, Dietrich hätte keinen einzigen der Sätze unterschrieben, die Johannes XXII. in einer Verurteilungsbulle verworfen hat. Eckhart teilte kaum Dietrichs Theorie der Sternenseelen (In Gen. I n. 167, LW I, S. 313,9–11), sagte das aber wie beiläufig, so wie er eine fast nichtssagende Formel fand – nicht *für* das *lumen gloriae*, sondern *über* es; es war seit 1311 dogmatisiert.

Bei Dietrich fehlt die Metaphorik der Sohnesgeburt, aber nicht die intime und ursprüngliche Präsenz des göttlichen Grundes im Intellekt; es fehlt das Theorem der völligen Gleichheit von *iustus* und *iustitia*, aber nicht der dafür grundlegende philosophische Grundsatz, den Eckhart zur Stütze der *iustus-iustitia*-Identität auch in volksprachlichen Texten braucht und der die Analogiekonzeption der Thomisten zerstört: *Album solam qualitatem significat secundum Philosophum, et album et albedo in significando non differunt* (En. I 3 (3), Opera omnia II, S. 30).

Eckhart hat mehr Interesse an Fragen der Lebensführung als Dietrich, der nie die Werkgerechtigkeit kritisiert oder das Bittgebet verworfen hat. Dietrich

© 2012 W. Kohlhammer, Stuttgart

zeigt nicht Eckharts Pathos der Identifikation, aber die aristotelische Einheit von Auge und Holz, von *intellectus* und *intelligible* hat er scharf herausgearbeitet, im Anschluß an Aristoteles, Averroes und Albert. Es ist, als ziehe Eckhart lebenspraktisch-pathetische Konsequenzen aus den trockenen Analysen Dietrichs. Dietrich forcierte das alte Motiv, dass der Intellekt mit nichts etwas gemeint hat, Eckhart führt es zum Lebenswert der Abgeschiedenheit. Dietrich erklärt Augustins *abditum mentis* mit der Substantialität des *intellectus agens*, der vom *hic et nunc* absieht und dadurch den Intellekt als Grund der Universalisierbarkeit begreift, die Eckhart als Regel der richtigen Lebensführung intensiv in Anspruch nimmt. Die von Dietrich analysierte Intimität des göttlichen Grundes im Intellekt treibt Eckhart weiter zur Kritik der Lohn-Vorstellung und der Werkgerechtigkeit. Dietrichs Eliminierung der Finalursache aus der Metaphysik, nicht aus der Naturphilosophie, führt zu einem vertieften Begriff von Leben und vom Wirken ohne Warum.

Die Differenzen sind ernst. Die Liebsten sitzen auf getrenntesten Bergen. Vor allem für drei Denkmotive Eckharts finde ich bei Dietrich keine Vorlage, allerdings wäre das Maß der Entferntheit noch genauer zu bestimmen:

(a) Die Weisheit als Weisheit ist ihrem Wesen nach nichts Geschaffenes, sie ist *increabilis*. Das Leben als Leben, das Sein als Sein, das Gute als Gutes, die Gerechtigkeit als Gerechtigkeit sind ihrem Wesen nach nichts, das als erschaffen auch nur gedacht werden könnte. Ein Gedanke, den Cusanus sich ausdrücklich angeeignet hat.

(b) Die Beziehung Gottes zur Welt macht sein Wesen aus. Gott ist wesentlich korrelativ. Das heißt: Die neidlose Selbstmitteilung des Vaters an den Sohn und an die Welt ist Gottes Wesen. Man kann, Eckhart zufolge, Gott nicht denken ohne die Welt, jedenfalls nicht ohne die Seele.

(c) Die erklärte Zweitstellung sog. heilsgeschichtlicher »Tatsachen«, eschatologischer wie christologischer, nach dem Motto: Was hülfe es mir, wenn Christus in Bethlehem geboren worden ist, wenn er nicht in mir geboren wird? Was nützte es mir, wenn Maria voll der Gnade heißt, wenn nicht auch ich es bin? Diese Sätze bilden den Rubikon, den Dietrich nicht überschritten hat.

2. Stellen wir uns aber einmal vor, ein Pariser Magister hätte um das Jahr 1320 über Dietrich und Eckhart gesprochen, mit der professionellen Ungenauigkeit, mit der Professoren ihre lebenden Kollegen zu charakterisieren pflegen. Sie hätten etwa gesagt: Beide Herren sind etwas outrierte Vertreter der ordensspezifischen Doktrinen der Dominikaner, nämlich

– des Vorrangs des Intellekts vor dem Willen,

– der Einzigkeit der substantialen Form,

– drittens übernähmen sie die aristotelisch-averroistischen Doktrinen, und betrieben allzu zögerlich deren Korrektur, sie vermischten sie mit Motiven aus Proklos und des ›Liber de causis‹. Viel Avicenna sei auch dabei.

© 2012 W. Kohlhammer, Stuttgart

Eine solche Charakteristik, grob wie sie wäre, führte Dietrich wieder näher an Eckhart heran. Sie ignoriert beider Anlauf zur Reform des christlichen Selbstbewußtseins und verkennt beider Originalität; sie wäre oberflächlich, aber nicht ganz falsch.

3. Ich fange noch einmal neu an, um gleichermaßen Gemeinsamkeit und Differenz herausarbeiten und sehe dabei ab, um Wiederholungen zu vermeiden, von der fast wörtlichen Übereinstimmung mit Dietrich in Eckharts erster Pariser Quaestio zur Theorie der Relation und der Zeit mit der charakteristischen Zuspitzung: *et ut sic est praedicamentum reale* (Quaest. Paris. I n. 4, LW V, S. 40,13).[3] Ich erörtere nicht die von Loris Sturlese in den ›Recherches sur Dietrich‹, Turnhout 2009 von der Seite Eckharts her aufgewiesenen Entsprechungen; dies würde zu allzu komplizierten Chronologiedebatten führen. Ich übergehe beider Warnungen vor den Täuschungen des Denkens durch *imaginatio*, auch ihre ähnliche Darstellung der vier *maneries rerum* nach Proklos und dem ›Liber de causis‹ (In Gen. I n. 5, LW I, S. 189; In Gen. II n. 209 LW I, S. 684). Ich nenne im Vorbeigehen beider Lehre, die Natur könne nicht unterscheiden zwischen der *res* und ihrer *ratio* (In Ioh. n. 31, LW III, S. 24,10) sowie ihre nur hypothetische Zulassung von Intelligenzen, »wenn es sie gibt« (In Ioh. n. 83, LW III, S. 71,7f.). Ich lasse dies alles beiseite, auch die Frage, wer von wem gelernt hat, ich behaupte hier nur Familienähnlichkeiten, deren genaue Entstehung der Einzelforschung überlassen bleibt, und widme mich abkürzend nur fünf wichtigen Korrespondenzen:

Erstens: Die These, die Martin Grabmann ungenau als Lehre von der Seinslosigkeit des Akzidens vorstellte, gehört hierher, einmal nicht wegen der Kritik an der Transsubstantiationstheorie, sondern weil sie bei Dietrich wie Eckhart zum Modell der Theorie der Analogie wurde, mit dem Resultat: *Deus est esse*, das Geschöpf, rein als Geschöpf, enthalte nichts vom Sein, so wenig wie die Medizin von der Gesundheit.

Zweitens: Dietrichs eliminierte die Effizienz- und Finalkausalität generell aus der Metaphysik als der Lehre vom *ens qua ens*, also nicht nur aus der philosophischen Theologie. Das führte ihn zur Kritik an bestimmten Auffassungen des Axioms *omne quod movetur, ab alio movetur* und zu einem qualifizierten, *forma*-bezogenen Begriff des Lebens, ohne Warum. Damit löst er die Theorie der *creatio* von der Vorstellung, die Eckhart lebhaft bekämpft, die Erschaffung sei ein Heraus-Setzen, ein *e-ficere*, wo es sich doch um innenbleibende *forma*-Mitteilung handle. Eckhart substantiierte den grundlegenden Unterschied von *genitum, non factum*, für den er das kirchliche Credo zitieren konnte, philosophisch durch Elimination der Effizienz- und Finalur-

[3] Vgl. Kurt Flasch, Dietrich von Freiberg [Anm. 1], S. 57f.

© 2012 W. Kohlhammer, Stuttgart